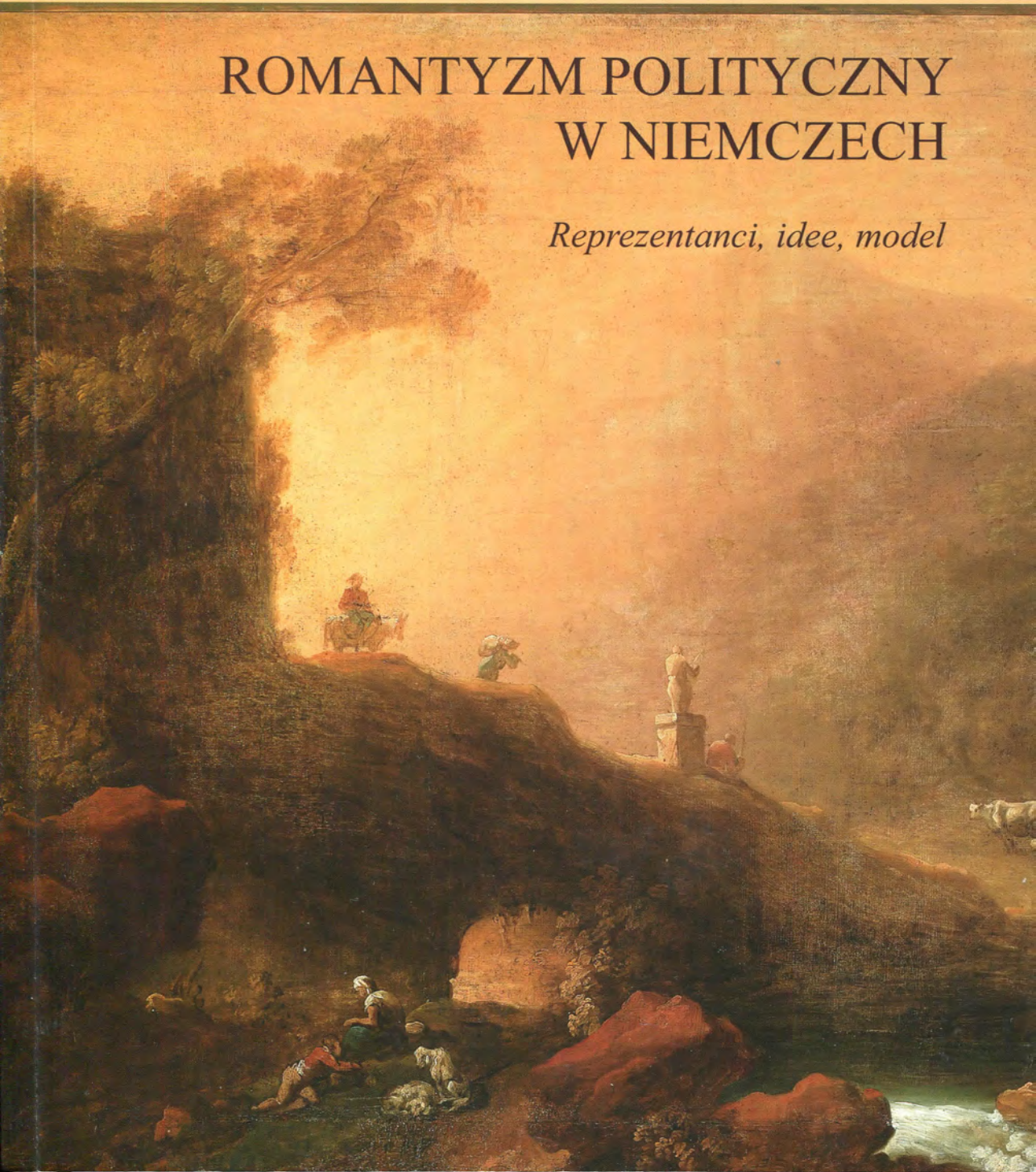


Anna Citkowska-Kimla

ROMANTYZM POLITYCZNY W NIEMCZECH

Reprezentanci, idee, model



ROMANTYZM POLITYCZNY W NIEMCZECH

Reprezentanci, idee, model



SOCIETAS

**seria pod redakcją
BOGDANA SZLACHTY**

16

Anna Citkowska-Kimla

ROMANTYZM POLITYCZNY W NIEMCZECH

Reprezentanci, idee, model



Kraków 2010

© Copyright by Anna Citkowska-Kimla

Recenzent:

dr hab. Barbara Stoczewska, prof. UJ

Opracowanie redakcyjne:

Aneta Tkaczyk, Magdalena Mnikowska

Korekta:

Justyna Wójcik

Skład:

Małgorzata Manterys-Rachwał

Książka dofinansowana przez Instytut Nauk Politycznych
i Stosunków Międzynarodowych UJ
oraz Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ

Na okładce wykorzystano obraz Franciszka Ksawerego Lampiego
„Krajobraz romantyczny”, 1820-1830 (Warszawa, Muzeum Narodowe)

ISBN 978-83-7638-006-3

KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./faks: 012 431-27-43, 012 663-11-67
e-mail: akademicka@akademicka.pl

Księgarnia internetowa:
www.akademicka.pl

Rodzinie poświęcam

Spis treści



Podziękowania	10
Wstęp	11

ROZDZIAŁ I

Romantyzm polityczny w Niemczech – pojęcie, interpretacje, przedstawiciele

WPROWADZENIE	17
POJĘCIE ROMANTYZMU POLITYCZNEGO	18
ROMANTYZM POLITYCZNY W UJĘCIU CARLA SCHMITTA.....	19
REPREZENTANCI I DZIEŁA NIEMIECKIEGO ROMANTYZMU POLITYCZNEGO	22
ROMANTYZM POLITYCZNY A NIEMIECKI IDEALIZM.....	25
PREZENTACJA SYLWETEK	35
Georg Friedrich Philipp von Hardenberg, Novalis (1772-1801)	35
Carl Wilhelm Friedrich von Schlegel (1772-1829).....	37
Johann Joseph von Görres (1776-1848).....	39
Adam Heinrich Müller (1779-1829).....	42
Franz Benedikt Xaver von Baader (1765-1841)	44

ROZDZIAŁ II

Reperkusje rewolucji francuskiej w Niemczech

WPROWADZENIE	47
KONTEKST HISTORYCZNY.....	48
Rzesza a rewolucyjna Francja.....	48
Rządy Napoleona	55
NIEMIECKIE OPINIE NA TEMAT REWOLUCJI FRANCUSKIEJ	60
Intelektualiści wobec wydarzeń we Francji	60
Herder, Goethe i Schiller o rewolucji francuskiej	63
Filozofowie idealistyczni wobec rewolucji we Francji.....	66
Reakcje niemieckiego społeczeństwa na wydarzenia we Francji	70
ROMANTYCY WOBEC REWOLUCJI.....	73

NOVALIS.....	73
Fizyczna interpretacja rewolucji	73
Medyczna interpretacja rewolucji	75
Religijno-historiozoficzna interpretacja rewolucji.....	77
FRIEDRICH SCHLEGEL	81
Poglądy na rewolucję z wczesnego okresu twórczości.....	81
Poglądy na rewolucję ze średniego okresu twórczości	86
Poglądy na rewolucję z późnego okresu twórczości.....	88
JOSEPH GÖRRES.....	92
Młodzieńcza apologia rewolucji francuskiej.....	93
Przewartościowanie stosunku Görresa do rewolucji.....	97
Romantyk i bojownik o zjednoczenie Niemiec.....	99
Od rewolucji do restauracji	102
ADAM MÜLLER	104
Krytyka rewolucji w kontekście natury. <i>Die Lehre vom Gegensatz</i>	105
Ekonomiczna krytyka rewolucji. <i>Vorlesungen über die deutsche</i> <i>Wissenschaft und Literatur</i>	106
Prawnoustrojowa krytyka rewolucji. <i>Elementy sztuki rządzenia państwem</i>	108
FRANZ BAADER	111
Rewolucja w kategoriach piekła. <i>Über das durch die französische</i> <i>Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren</i> <i>Verbindung der Religion mit der Politik</i>	112
Polemika z Rousseau. <i>Über den Evolutionismus und Revolutionismus</i>	113
Rewolucja a kwestia socjalna. <i>O panującej dziś dysproporcji</i>	114
PODSUMOWANIE	117

ROZDZIAŁ III

Poglądy niemieckich romantyków na państwo i idee z nim związane

WPROWADZENIE	123
NOVALIS.....	124
<i>Blumen</i> . Utopia miłości.....	125
<i>Wiara i miłość, czyli król i królowa</i>	127
Reprezentanci idei państwa	127
Krytyka absolutyzmu	135
„Stary słynny system”	138
Merkantylizm	141
Ustrój	142
Filozofia państwa.....	146
FRIEDRICH SCHLEGEL	151
Wczesny okres twórczości, <i>Versuch über den Begriff des Republikanismus</i>	151
Geneza państwa.....	152
Definicja państwa	152
Wola powszechna	153
Częściowy i uniwersalny republikanizm.....	154
Doskonały republikanizm a wieczny pokój	154

Polityczna reprezentacja.....	155
Rządy arystokratyczne	155
Dyktatura	156
Despotyzm.....	157
Władza i prawo oporu	157
Krytyka umowy społecznej	158
Średni okres twórczości, <i>Philosophische Vorlesungen</i>	160
Patriarchalna wizja państwa	160
Własność	161
Naród	162
Państwo stanowe	163
Monarchia.....	163
Późny okres twórczości, <i>Sygnatura epoki</i>	165
Państwo	165
Monarchia.....	167
Średniowieczne cesarstwo.....	168
Krytyka współczesności	169
Organicyzm	170
Rola Kościoła	171
Społeczno-ekonomiczne zagadnienia <i>Sygnatury epoki</i>	172
Późna historiozofia	173
Konserwatyzm a romantyzm polityczny	174
JOSEPH GÖRRES.....	177
<i>Der allgemeine Friede ein Ideal</i>	177
<i>Mein Glaubensbekenntnis</i>	178
Historiozofia	178
Państwo	179
Republika	180
<i>Niemcy i rewolucja</i>	181
Państwo	182
Tradycjonalizm.....	183
Apel o jedność Niemiec	184
Naturalność procesu jednoczenia	184
Stan państwa.....	185
<i>Europa und die Revolution</i>	187
Religia w myśli Görresa	188
Liberalny konserwatysta.....	189
ADAM MÜLLER.....	192
Nauka o przeciwieństwach.....	193
Krytyka dziejopisarstwa	196
Krytyka różnych teorii państwa	197
Wizja państwa	198
Odpowiedź potencjalnym polemistom.....	199
Polemika z innymi teoriami państwa	201
Dysputa z poglądami Adama Smitha i Monteskiusza.....	202
Krytyka społeczeństwa kapitalistycznego.....	205
Rozwinięcie wizji państwa.....	206

Idea prawa i państwa	207
Nauka a państwo	209
Prawo i ekonomia.....	209
Rola religii, koncepcja trójstronna	210
Wizja stosunków międzynarodowych.....	211
Ustrój.....	212
Historiozofia.....	213
Ostateczna wizja państwa	214
Trzy stany i trzy rodzaje własności	216
Wpływy Edmunda Burke’a.....	217
FRANZ BAADER.....	222
Religia i państwo.....	222
Organicyzm	224
Władza, nierówność, wolność.....	225
Chrześcijańska monarchia stanowa.....	227
Sfera gospodarcza	228
Proletariat	229
Wizja zjednoczonej Europy	230
Konserwatyzm.....	232
PODSUMOWANIE	235

ROZDZIAŁ IV

Paradygmat romantyzmu politycznego

WPROWADZENIE	243
MODEL ROMANTYZMU POLITYCZNEGO	245
ZAKOŃCZENIE	261
BIBLIOGRAFIA.....	267
Teksty źródłowe	267
Wybory tekstów	269
Opracowania	270
INDEKS NAZWISK	283
INDEKS GEOGRAFICZNY	291
SUMMARY	295
ZUSAMMENFASSUNG.....	297

Romantyzm nabrał cech ruchu kulturowego (tj. społeczno-kulturalnego), ponieważ zabiegał o „prawdy żywe” i o wiedzę czynną, tak aby zyskać skąpany w gorączce życia obraz świata i aby przez jedność myślenia, przeżywania i działania dążyć do wyczerpania wszelkich możliwości indywidualnych, do wypełnienia człowieczego losu i do przemiany świata.

Bogusław Dopart

Podziękowania



Niniejsza praca nie powstałaby, gdyby nie pomoc wielu osób i pewnych instytucji.

Niezmienne winna jestem wdzięczność Profesor Krystynie Chojnickiej i Profesorowi Michałowi Jaskólskiemu za tak interesujące wprowadzenie w materię historii myśli politycznej podczas mojej edukacji na studiach politologicznych, że stała się ona moją pasją po dziś dzień. Z kolei Profesor Bogusław Dopart w czasie studiów polonistycznych zaszczerpił we mnie zapał do badań nad romantyzmem.

Zobowiązana jestem również Kierownikowi Katedry Współczesnych Doktryn Politycznych Instytutu Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jagiellońskiego – Profesorowi Wiesławowi Kozubowi-Ciembroniewiczowi za inspirującą współpracę, pouczającą wymianę myśli, stałą mobilizację do rozwoju i pełną życzliwości atmosferę w pracy.

Ogromną wdzięczność odczuwam wobec recenzentki niniejszej pracy – Profesor Barbary Stoczewskiej, której dziękuję za wnikliwe uwagi oraz zachętę do pracy w chwilach, kiedy było to potrzebne.

Ze strony kustosza Biblioteki Polonistyki, mgr Haliny (Genowefy) Kretschmer spotkały mnie: nieocenione wsparcie w dotarciu do trudno dostępnych materiałów źródłowych, cierpliwość w toku rekonesansu bibliotecznego oraz nieustanna gotowość do pomocy.

Panu Dziekanowi Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego – Profesorowi Bogdanowi Szlachcie dziękuję za zaproszenie do wydania tej książki w serii „Societas” oraz za życzliwe rady w nie zawsze prostej procedurze wydawniczej.

Żadne słowa nie wyrażą tego, ile zawdzięczam mojej Rodzinie, której tę książkę dedykuję.

Praca nie osiągnęłaby prezentowanego kształtu, gdyby nie fundacja Prezydenta Turynгии, dzięki której mogłam przebywać na stypendium w Mekce romantyków – w Jenie. Następnie dzięki zaproszeniu w czerwcu 2008 roku przez Uniwersytet im. Friedricha Schillera mogłam po raz drugi odbywać w tym mieście rekonesans biblioteczny i zaopatrzyć się w najnowszą literaturę dotyczącą badanej przeze mnie problematyki.

Wstęp



Na zachodzie romantyzm był nurtem literackim, sugerującym pewien styl życia. Była to powierzchowna konwencja przyjmowana na zasadzie zmienności mody, niepociągająca za sobą żadnych poważniejszych konsekwencji. Inaczej w Niemczech, gdzie hasła romantyzmu wzięto przeraźliwie na serio i nadano im rangę zasad ideowych.

Hans Heigert

Romantyzm jest wielkim wydarzeniem w dziejach historii idei. Dokonał zmiany światopoglądu. Niektórzy badacze uznają go za punkt zwrotny w historii myśli politycznej Zachodu. To znaczy, że za sprawą romantyzmu doszło do radykalnej zmiany całej struktury pojęciowej, w której ramach sformułowano różne problemy. Pojawiły się nowe idee, terminy, konotacje, w których kategoriach stare zagadnienia zostały unieważnione, a czasem – uznane za niezrozumiałe. Dodatkowo, romantyzm uchodzi za największy¹ punkt zwrotny, „gdyż od tego czasu nie wydarzyło się nic rewolucyjnego, wystąpił u schyłku XVIII wieku, przede wszystkim w Niemczech”². Myśliciele doceniają wkład niemieckich filozofów, historyków i przyrodników pierwszej połowy XIX wieku do kultury światowej³. Opinie o wyjątkowości tego ruchu można mnożyć. Nie chodzi jednak o przekonanie Czytelnika o ważności tego nurtu w dziejach myśli, a o uzasadnienie wyboru tematu. O tym, że romantyzm zajmuje niepoślednie miejsce w dziejach literatury, wie każdy, nie każdy jednak

¹ Podkreślenie A.C.-K. (o ile nie podano inaczej, wszelkie podkreślenia pochodzą z oryginałów cytowanych tekstów).

² I. Berlin, *Rewolucja romantyczna: kryzys w historii myśli społecznej*, w: tegoż, *Zmysł rzeczywistości. Studia z historii idei*, przeł. M. Filipczuk, Poznań 2002, s. 216 i 218.

³ Taką opinię głosił Fryderyk Nietzsche. Zob. F. Nietzsche, *Jutrzenka: myśli o przesądach moralnych*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907, ss. 200-202.

dysponuje wiedzą o jego roli w dziejach myśli politycznej, a nawet – szerzej – jego obecności w sposobie uprawiania polityki. Niektórzy z badaczy wprost ubolewają nad faktem, że refleksja romantyczna jest „niesłusznie przez wielu historyków myśli politycznej pomijana w systematycznym opisie doktryn”⁴. Podobnie rzecz się ma w wypadku historii filozofii, w której brakuje systematycznych opracowań romantyzmu. Jeden z badaczy stwierdza: „Widać autorzy nie dostrzegają tego zjawiska albo nie znajdują możliwości dokonania jego racjonalnego opisu”⁵. A w przypadku literatury romantycznej mamy do czynienia ze zjawiskiem określanym terminem „filozofia *implicite*”, rozumianym jako twórcza refleksja metafizyczna, antropologiczna, estetyczna, społeczna, polityczna, a także metodologiczna i humanistyczna⁶.

Do duchowego dziedzictwa romantyzmu przyznaje się wielu pisarzy. Ze znamienitszych przykładów przywołać można dwóch noblistów – Tomasza Manna i Hermanna Hessego. Mann – w jednym ze swoich listów – wyznaje, że niemieckość protestancko-romantyczną uważał za fundament swego życia⁷. Z kolei pierwszym formacyjnym doświadczeniem Hessego był – obok klasycyzmu – wczesny romantyzm. W *Narcyzie i Złotoustym* widać łączenie elementów niemieckiego romantyzmu i nowoczesnej psychologii, zaś *Wilk stepowy* jest wyraźnie zakorzeniony w „rodzimy, niemiecki, romantycznym żywiole”⁸.

Znajomość twórczości niemieckich romantyków wpisana jest w kanon wykształcenia elity intelektualnej niemieckojęzycznych obszarów. Przekonują o tym wspomnienia Klausa Manna, który opisywał zwyczaje swego domu: „Głosy poetów mieszają się w moich wspomnieniach z głosami tych, którzy najpierw mi je ofiarowali: są takie arcydzieła niemieckiej szkoły romantycznej, których nie potrafię czytać, by nie usłyszeć znów wzruszonego i dźwięcznego głosu Muški. Miała zwyczaj czytać nam głośno, póki jeszcze byliśmy dziećmi i samodzielne czytanie sprawiało nam kłopot”⁹. Z kolei Ralf Dahrendorf w swoich wspomnieniach posługuje się pojęciem symfilozofii, ukutym przez wczesnych reprezentantów niemieckiego romantyzmu¹⁰. Myśli niemieckich romantyków, w tym Novalisa, wielokrotnie pojawiają się na kartach *Człowieka bez właściwości* Roberta Musila. W *Dawnych mistrzach* Thomasa Bernharda czytamy: „Novalisa polubiłem od razu, powiedział, zamknąwszy po godzinie książkę z fragmentami Novalisa, i do dzisiaj go lubię. Novalis jest poetą, którego zawsze uwielbiałem bardziej niż jakiegokolwiek innego, wciąż z tą

⁴ M. Król, *Historia myśli politycznej od Machiavellego po czasy współczesne*, Gdańsk 2001, s. 82.

⁵ B. Dopart, *Prądy kulturalne i filozoficzne*, w: *Romantyzm*, cz. 1, pod red. A. Skoczek, Bochnia–Kraków–Warszawa 2003, s. 41, *Historia literatury polskiej w dziesięciu tomach*, t. 5.

⁶ Zob. *tamże*.

⁷ Zob. *Korespondencja. Hermann Hesse, Tomasz Mann*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2006, s. 175.

⁸ *Tomasz Mann Hermannowi Hessemu na sześćdziesięciolecie*, w: *Korespondencja...*, s. 132.

⁹ K. Mann, *Punkt zwrotny*, przeł. M. Wydmuch, Warszawa 1993, s. 79.

¹⁰ Zob. R. Dahrendorf, *Ponad granicami. Wspomnienia*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2003.

samą siłą i entuzjazmem”¹¹. Biorąc pod uwagę nieprzejednany krytycyzm wyznającego te słowa bohatera wobec klasyków filozofii (w tym Heideggera, któremu zarzuca sprowadzenie filozofii do kiczu), literatury i muzyki, zwierzenie to trzeba traktować z należytą atencją. Bernhard przywołuje Novalisa także w innej swojej powieści, zatytułowanej *Beton*.

Dlaczego podjęty temat jest ważny? Ponieważ „prawie niemożliwe jest badanie któregośkolwiek z rywalizujących ze sobą niezależnych poglądów, w które tak obfituje wiek XIX, bez natknięcia się na romantyzm w niemieckim wydaniu”¹². Na gruncie polskim nie podejmuje się badań nad romantyzmem politycznym – historycy doktryn omijają ten temat, obawiając się jego literackości, historycy filozofii koncentrują się najczęściej na dokonaniach piszących w tym czasie filozofów idealistycznych, zaś historycy literatury pozostawiają na marginesie swoich studiów wątki polityczne – a przecież literaci od zawsze angażowali swe pióra w społeczne i polityczne problemy. Twórczość niemieckich romantyków jedynie potwierdza tę oczywistość.

Zagadnienie romantyzmu politycznego w Niemczech ma, co zrozumiałe, najbogatsze opracowania na gruncie niemieckim. Jeśli chodzi o wybory tekstów reprezentatywnych dla tego nurtu – w 1924 roku ukazał się zbiór Jakoba Baxy *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*. Zawiera on rozmaite teksty – oprócz wypowiedzi *stricto* politycznych także wiersze, rozprawy teoretyczne – dotyczące polityki, ale również sztuki. Celem wyboru Baxy było ukazanie sposobu podjęcia przez romantyków problematyki politycznej. Drugim istotnym wyborem tekstów był tom zatytułowany *Deutsche Vergangenheit und deutscher Staat* Paula Kluckhohna z 1935 roku, z serii *Sammlung literarischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Entwicklungsreihen*, z cyklu „Romantyzm”. W tym wyborze także znalazły się różnego rodzaju teksty – od prozy przez poezję, aforystykę, listy, dialogi po fragmenty większych dzieł. Wskazuje się na mankament tego wyboru, jakim jest umieszczenie tekstów w dość przypadkowy sposób. Ważnym dopełnieniem tego rodzaju zbiorów jest książka o szerszej perspektywie (z 1975 roku, pod redakcją Clausa Trägera przy współpracy z Franke Schaefer) *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*. Znajduje się w niej rozdział poświęcony romantyzmowi oraz porewolucyjnym ideologom. Obecnie za najbardziej reprezentatywny wybór tekstów uchodzi tom pod redakcją Klausa Petera *Die politische Romantik in Deutschland* z 1985 roku. Celem Petera było zebranie teoretycznych wypowiedzi na temat podstawowych problemów filozofii państwa, w tym kwestii, w jaki sposób społeczeństwo i państwo winny być zorganizowane i w jakim kierunku powinny zmierzać. Na gruncie angielskim tego rodzaju wybór pt. *The Political Thought of the German Romantics (1793-1815)* ukazał się w 1955 roku pod redakcją Hansa Reissa. W Polsce nie mamy odrębnego wyboru tekstów niemieckich romantyków

¹¹ T. Bernhard, *Dawni mistrzowie*, przeł. M. Kędzierski, Warszawa 2005, s. 154.

¹² H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, t. 1, Warszawa 1993, s. 210.

politycznych. Dysponujemy szerszym wyborem dzieł niemieckich myślicieli od oświecenia do okresu restauracji, w którym znajdują się niektóre kanoniczne dla romantyzmu politycznego fragmenty. Jest to książka w wyborze i opracowaniu Tadeusza Namowicza *Państwo a społeczeństwo. Wizje wspólnot niemieckich od oświecenia do okresu restauracji*. Badacz ten opracował również wybór *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, w którym znajdują się między innymi wyimki z dzieł Novalisa, Friedricha Schlegla oraz Josepha Görresa.

Jeśli chodzi o opracowania romantyzmu politycznego, to wyczerpująco informuje o tym dołączona bibliografia. Warto wskazać jedynie na najważniejszych badaczy tej problematyki. Należą do nich między innymi: Carl Schmitt, Gottfried Salomon, Jakob Baxa, Paul Kluckhohn, Hans Reiss, Gerd-Klaus Kaltenbrunner, Ernst Behler, Klaus Peter, Helmut Schanze, Herbert Uerlings, Andreas Groh. Ostatnio temat romantyzmu przeżywa renesans w Niemczech za sprawą szeroko dyskutowanej książki Rüdiger Safranski *Romantik. Eine deutsche Affäre* z 2007 roku.

W dyskursie brytyjskim oprócz tłumaczenia książki Carla Schmitta oraz wspomnianego wyboru Hansa Reissa najczęściej wątek romantyzmu politycznego pojawia się w ogólnych analizach niemieckiej myśli politycznej XVIII i pierwszej połowy XIX wieku. Przy tej okazji przywołuje się poszczególnych twórców i ich idee. W języku francuskim w 1966 roku ukazała się książka Jacques'a Droza *Le romantisme allemand et l'état*.

W Polsce do tej pory nie wydano żadnej monografii poświęconej niemieckiemu romantyzmowi politycznemu. Jak zaznaczono, rozdziały na ten temat znajdują się w podręcznikach z zakresu myśli politycznej. Pewne wątki związane z tą problematyką pojawiają się incydentalnie we wstępach do wspomnianych dwóch wyborów Tadeusza Namowicza. Wrocławski ośrodek poświęcił 952 tom „Acta Universitatis Wratislaviensis” *Zeitschriftenliteratur der Romantik*. W języku polskim dostępne są nieliczne artykuły przybliżające poszczególnych reprezentantów niemieckiego romantyzmu politycznego¹³. Do najważniejszych należą dwa teksty dotyczące myśli

¹³ Tematyce tej poświęciłam następujące publikacje: *Od oświecenia do romantyzmu – przełom epok czy ewolucja idei? Przypadek niemiecki*, „Politeja” 2004, nr 1; *Idealistyczny i realistyczny wymiar własności w myśli Friedricha von Hardenberga (Novalisa)*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2004, t. 56, z. 2; *Wczesnoromantyczna historiozofia i filozofia religii*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2004, nr 49; *18th Century Vision of United Europe*, „Polish Political Science Yearbook” 2004/XXXIII; *The Beginnings of the Creation of German Political Identity*, w: *Globalizacja versus identita v stredoerópskom priestore*, pod red. S. Letavajová, Trnava 2004; *Friedrich Schlegel o trzech zasadach ustroju republikańskiego Kanta*, w: *Podstawy materialne państwa. Zagadnienia prawno-historyczne*, pod red. D. Bogacza, M. Tkaczuka, Szczecin 2006; *Niemiecki romantyzm polityczny a nacjonalizm*, w: *Ideologie, doktryny i ruchy narodowe. Wybrane problemy*, pod red. S. Stępnia, Lublin 2006; *Rzeczywiste i domniemane paralele między narodowym socjalizmem a romantyzmem*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” 2007, nr 29; *Wokół romantycznej idei podmiotowości. O parantelach między niemieckim idealizmem a koncepcjami wczesnych romantyków Novalisa i Friedricha Schlegla*,

Adama Müllera autorstwa Zbigniewa Kuderowicza oraz Adama Wielomskiego¹⁴ oraz jeden poświęcony myśli Franza Baadera, którego autorką jest Maria Wawrykowa. Skromne polskie badania na ten temat dowodzą, że warto zaprezentować polskiemu Czytelnikowi problematykę niemieckiego romantyzmu politycznego.

Dwa zadania stają więc przed niniejszą pracą. Z jednej strony – przedstawienie nurtu, który w historii doktryn politycznych zyskał miano romantyzmu politycznego w Niemczech; z drugiej zaś – niniejsze rozważania aspirują do stworzenia paradygmatu romantyzmu politycznego.

Celem naszej rozprawy jest zatem przede wszystkim próba zarysowania całego spektrum społeczno-politycznych problemów poruszanych przez niemieckich romantyków politycznych. Jest to nurt w Polsce nieopracowany. Poza podręcznikami do historii myśli politycznej, w których zawsze się ów temat uwzględnia, brakuje w języku polskim jego monograficznej analizy. Chodzi więc o jednoznaczne określenie, który z niemieckich myślicieli ów nurt konstytuuje, które dzieła składają się na kanon tekstów niemieckich romantyków politycznych oraz jakie idee tworzą ten prąd.

Pierwsze wytyczone zadanie ma charakter służebny wobec drugiego. Zasadniczym dążeniem jest opracowanie projektu paradygmatu romantyzmu politycznego, czyli wskazanie charakterystycznych dla romantyzmu politycznego kategorii o charakterze uniwersalnym i ponadczasowym, które można odnosić do analizy politycznej każdej epoki. Zadaniem staje się więc stworzenie typu idealnego w rozumieniu Maxa Webera.

Praca składa się z czterech części. W pierwszej znajdują się – wprowadzające w podjętą problematykę – najważniejsze zagadnienia wiążące się z romantyzmem politycznym w Niemczech. Omówiono zatem pojęcie romantyzmu politycznego i przybliżono Schmittowskie ujęcie tego tematu. W rozdziale tym zaproponowano katalog romantyków politycznych wraz z tytułami ich dzieł oraz przedstawiono stan badań nad tym kierunkiem. Wyjaśniono również kwestię utrudniającą jednoznaczne wyłonienie reprezentantów tego nurtu, czyli relacje romantyzmu i idealizmu. W związku z tym, że nie dysponujemy w języku polskim żadnym monograficznym opracowaniem interesujących nas myślicieli, pojawiła się konieczność zarysowania sylwetek omawianych postaci niemieckiego romantyzmu. Prezentowane biografie są o tyle niezbędne, że pozwalają zrozumieć zastosowane w rozdziałach podziały na poszczególne fazy twórczości, a ponadto tłumaczą także światopoglądowe

„Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2008, nr 53, oraz książkę *Państwo, religia, historia. Myśl polityczna Novalisa*, Kraków 2006.

¹⁴ Dwa artykuły mojego autorstwa dotyczą myśli Adama Müllera: *Wizja państwa Adama Müllera w świetle polemiki z innymi teoriami*, w: *Silna demokracja w silnym państwie*, pod red. J. Farysia, T. Sikorskiego, P. Słowińskiego, Gorzów Wielkopolski 2007, oraz *Idee Adama Müllera jako antycypacja doktrynalnych założeń nazizmu*, w: *Totalitaryzmy XX wieku. Idee – instytucje – interpretacje*, pod red. H. Kowalskiej-Stus i in., Kraków 2010.

transformacje. Umożliwiają również konkretne umiejscowienie analizowanych dzieł w porządku chronologicznym. Mamy wprowadzić do dyspozycji biogramy tych postaci¹⁵, trudno jednak byłoby odsyłać czytelnika do innej książki w celu zdobycia elementarnych danych faktograficznych, uzasadniających przyjętą w niniejszej pracy metodę. Tym bardziej, że założenia doktrynalne niemieckiego romantyzmu politycznego przybliżane są według klucza jego reprezentantów. Trzeba jeszcze nadmienić, że – mając do czynienia głównie z dziełami i opracowaniami w języku niemieckim (rzadziej zaś w języku angielskim) – jeśli w pracy nie pojawia się adnotacja o tłumaczu wraz z danymi bibliograficznymi, oznacza to, iż cytowane bądź omawiane fragmenty podaję we własnym przekładzie.

Druga część została poświęcona reperkusjom rewolucji francuskiej w Niemczech. To nader istotne wydarzenie, rewolucja we Francji stała się bowiem impulsem do snucia politycznych rozważań przez niemieckich romantyków. Cały polityczny romantyzm niemiecki kształtuje się w cieniu tych wydarzeń – bądź jako wyraz bezpośredniego zainteresowania tym, co się dzieje we Francji i odnoszenia tego do niemieckich terenów, bądź poprzez odczuwanie politycznych i społecznych przemian dokonujących się pod wpływem rewolucji i jej skutków (z uwzględnieniem działań Napoleona).

Część trzecia zawiera kwintesencję politycznej refleksji niemieckich romantyków, a więc główne idee polityczne dotyczące tematyki związanej z państwem. Zarówno rozdział drugi, jak i trzeci skonstruowano, opierając się na analizach wypowiedzi przedstawicieli prezentowanego nurtu. Takie podejście pozwala na najklarowniejsze ujęcie omawianej problematyki i umożliwia łatwą orientację w poruszanych wątkach. Wydaje się to konieczne w sytuacji, gdy analizie poddaje się teksty pięciu myślicieli.

W rozdziale czwartym znajdują się paradygmat romantyzmu politycznego oraz synteza dotychczasowych rozważań wokół idei politycznych niemieckich romantyków. Część ta została zaplanowana w następujący sposób: najpierw formułowana jest reguła romantyzmu politycznego, a następnie ukazuje się ją w perspektywie poglądów niemieckich romantyków.

Specyfika poruszanych zagadnień oraz wyraźne różnice w politycznym piarstwie poszczególnych romantyków wprowadzają między rozdziałami czy podrozdziałami pewne dysproporcje. Trudno jednakże o symetrię w przypadku analizy dokonań myślicieli, którzy w tak różnym stopniu i tak różnym politycznym wątkom poświęcali swe pióra.

¹⁵ Zob. *Państwo a społeczeństwo. Wizje wspólnot niemieckich od oświecenia do okresu restauracji*, oprac. T. Namowicz, Poznań 2001.

ROZDZIAŁ I



Romantyzm polityczny w Niemczech – pojęcie, interpretacje, przedstawiciele

Dla typowego irracjonalisty funkcje emocjonalne stanowią treść istotną życia psychicznego, dla romantyka przedmiot poznania, rozmyślania, analizy. Stąd też najistotniejszym problemem badań nad romantyzmem jest charakterystyka stylu myślenia.

Zygmunt Łempicki

WPROWADZENIE

W niniejszych rozważaniach termin „romantyzm” używany będzie w znaczeniu nurtu ideowego i artystycznego pierwszej połowy XIX wieku. Poza obszarem zaprezentowanych badań pozostają wysoce problematyczna próba zdefiniowania romantyzmu¹ oraz charakterystyka niemieckiego romantyzmu². Trudność w określeniu romantyzmu wynika z różnorodności literatur narodowych oraz z braku tekstów programowych, które uściślałyby reguły tego stylu (romantyzm był z założenia antynormatywny). Niemiecki romantyzm jest odrębnym tematem, nieprzystającym do głównych wątków tej pracy. Choć warto podkreślić jego rolę w dziejach europejskiej i niemieckiej kultury – uchodzi wszakże za ostatni wielki całościowy ruch

¹ Literatura na ten temat jest obszerna, bezcelowe byłoby powtarzanie głównych jej tez, zwłaszcza że nie dotyczy to bezpośrednio poruszanej problematyki. Dla zobrazowania stopnia skomplikowania prób związanych ze zdefiniowaniem romantyzmu warto jednak przywołać tytuł słynnego tekstu Władysława Tatarkiewicza *Romantyzm, czyli rozpacz semantyka*, „Pamiętnik Literacki” 1971, z. 4.

² Elementarny przegląd badań naukowych nad kulturą i literaturą romantyzmu w Niemczech (zarówno niemiecką, jak i polską) znajduje się w: Cz. Karolak, W. Kunicki, H. Orłowski, *Dzieje kultury niemieckiej*, Warszawa 2006, ss. 258-262.

niemieckiego życia duchowego³. Silny akcent kładzie się na objęcie przez romantyków całości duchowego życia. Niemiecki romantyzm wywarł przemożny wpływ na ukształtowanie się pojęć epoki i literatury innych narodów⁴.

Romantyzm, wiążący się z tradycją renesansu i humanizmu, ma ogromne znaczenie dla kultury, stąd znajomość dokonań myślicieli tego okresu jest czymś koniecznym. Niemniej jednak teoretycznoliterackie aspekty romantyzmu, jego estetyczne i artystyczne założenia odbiegają od wytyczonego zakresu tematycznego pracy, ponadto doczekały się bogatej literatury (także w języku polskim). Istota rozważań koncentruje się więc na politycznych, społecznych i ekonomicznych ideach niemieckiego romantyzmu. W centrum znajduje się bowiem zjawisko romantyzmu politycznego w Niemczech, temat w Polsce zapoznany.

POJĘCIE ROMANTYZMU POLITYCZNEGO

Pojęcie romantyzmu politycznego pojawiło się po raz pierwszy w 1919 roku w książce Carla Schmitta pod tym właśnie tytułem (*Politische Romantik*) i na długo zaważyło na interpretacji tego zagadnienia. Choć autor *Teologii politycznej* zasadniczo podchodzi do prezentowanego przez siebie zjawiska dość wąsko (koncentruje się na myśli Adama Müllera i późnego Friedricha Schlegla), to z czasem określenie to przeniesiono na całość politycznej refleksji niemieckich romantyków. Głównie obejmuje ona rozważania odnoszące się do rewolucji francuskiej, okupacji Niemiec przez Napoleona oraz polityki restauracji po 1815 roku. Rewolucje z 1830 i 1848 roku nie absorbowwały późnych romantyków w tak dużej mierze. Ze stosunku niemieckich pisarzy romantycznych do tych politycznych wydarzeń wynika problematyka niemieckiego romantyzmu politycznego.

Termin ukuty przez Schmitta dotyczy jednakże nie tylko niemieckiego romantyzmu politycznego, ale charakteryzuje jednocześnie postawę polityczną. Warto podkreślić, że pojęcie to powstało stosunkowo późno (rok 1919), a więc kilkadziesiąt lat po samym okresie romantyzmu. Można je wszak odnosić również do zjawisk poprzedzających narodziny terminu, jeśli tylko wcześniej pojawiały się pewne symptomy tej postawy politycznej. Pojęcie to przypomina inne kategorie, które powstałe *ex post* – charakteryzują chronologicznie wcześniejsze zjawiska. Tak było chociażby z terminem utopia, wykreowanym przez Tomasza Morusa w 1516 roku, a wykorzystywanym choćby do opisu Platońskiej koncepcji idealnego państwa. Dotyczyć może zatem, co zrozumiałe, także zjawisk późniejszych. Przykładowo,

³ Por. M. Honecker, *Die Wesenzüge der deutschen Romantik*, w: *Begriffsbestimmung der Romantik*, pod red. H. Pranga, Darmstadt 1972, s. 298.

⁴ Por. R. Stiller, *Wstęp*, w: A. von Arnim, C. Brentano, *Cudowny róg chłopca*, przeł. R. Stiller, Warszawa 1982, s. 7.

pojęcie romantyzmu politycznego stosuje się do lat sześćdziesiątych w polityce Stanów Zjednoczonych, którą uznawano za „bardziej elektryzującą niż etyczną”⁵.

Jak zrodziła się myśl polityczna niemieckiego romantyzmu? Przede wszystkim jako konsekwencja wydarzeń rewolucji we Francji. Od czasów Platona ujawnia się tendencja kształtowania się filozofii politycznej pod wpływem obserwowanych kryzysów politycznych, erozji wspólnoty politycznej, upadających systemów. To one inspirują myślicieli do podjęcia rozważań związanych z polityką. Nie inaczej było w przypadku niemieckich romantyków politycznych.

ROMANTYZM POLITYCZNY W UJĘCIU CARLA SCHMITTA

Polityczny romantyzm Schmitta stanowi druzgocącą krytykę romantyzmu jako prądu duchowego i historycznoideowego. Uchodzi za najbardziej kontrowersyjną z jego książek. Czym jest romantyzm wedle tego niemieckiego jurysty? To „neopłatońskie poruszenie”, „forma okazjonalizmu”, „wszelkiego rodzaju mistyczne, pietystyczne, spirytualistyczne i irracjonalne ruchy”⁶. Głównym przedmiotem ataku Schmitta są metafizyczne podstawy romantyzmu oraz estetyzacja wszystkich obszarów kultury. Jednym z podstawowych zarzutów jest fakt, że konkretna treść romantycznych idei rozpraszała się w estetyce, „osiągając w tym swój najwyższy punkt ontologicznie niszczącego subiektywizmu nowoczesności”⁷. Według Schmitta romantyzm próbował uniknąć problemów, jakie stwarzała rzeczywistość, a unik ten uczynił głównym elementem romantycznego światopoglądu. Romantycy odnoszą się do rzeczywistości, zdaniem autora *Teologii politycznej*, w sposób nieobiektywny, na dodatek okazjonalnie i irracjonalnie. Z tym podejściem Schmitta w ścisłym związku pozostaje jego znana definicja, określająca romantyzm jako „zsubiektywizowany okazjonalizm”⁸. Schmitt deprecjonuje romantyczną estetykę. Generalnie, rozważania romantyków o państwie i społeczeństwie sprowadza do „estetycznej delikatności”, nieotrzymującej postaci pojęcia (zarzuca romantyzmowi niedefiniowalność). Jego atak dotyczy „poetyzacji” politycznych konfliktów przez romantyków. Schmitt twierdzi, że romantyzm „poetyzuje politykę”, zaś polityczne zagadnienia traktuje jako okazję do ćwiczenia estetycznej wyobraźni. Polityczne konflikty zostają przeniesione na poziom zderzeń natury estetycznej, które osiągają wyższą jedność dzięki grze

⁵ J. Didion, *The White Album*, New York 1979, s. 13. Cyt. za: G. Oakes, *Translator's Introduction*, w: C. Schmitt, *Political Romanticism*, London 1986, s. XXVII.

⁶ C. Schmitt, *Politische Romantik*, Berlin 1982, s. 11.

⁷ *Romantik-Handbuch*, pod red. H. Schanzego, Stuttgart 1994, s. 477.

⁸ C. Schmitt, *Politische Romantik*, s. 23. Fragment tłumaczenia *Politycznego romantyzmu* znajduje się w: *Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918-1933*, oprac. i przeł. W. Kunicki, Poznań 1999, ss. 139-155.

emocji. Dla Schmitta polityka sprowadza się ostatecznie do konieczności rozstrzygnięcia, co jest dobre, a co złe, co sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe. Zatem polityka ma dwa fundamenty: pierwszy to decyzja podejmowana w sytuacji konfliktu odnośnie do tego, co jest dobre, a co złe; drugi dotyczy kwestii, którą Schmitt nazywa pojęciem tego, co jest słuszne, zasadą lub kryterium sprawiedliwości, z której ta decyzja wypływa⁹. Poetyzacja polityki ma – zdaniem niemieckiego myśliciela – konsekwencje w postaci apolityczności romantyzmu politycznego.

Słowa krytyki niemieckich romantyków pojawiają się także na kartach *Teologii politycznej*. Schmitt niejednokrotnie czyni jednoznacznie krytyczne uwagi pod adresem niemieckiego romantyzmu politycznego. Przykładowo, w tytułowym eseju czytamy: „W ich pismach [katolickich filozofów państwa w czasach kontrewolucji – A.C.-K.] już na pierwszy rzut oka widać, że mamy tu do czynienia z pojęciowo przejrzystą, systematyczną analogią, nie zaś z mętną grą pojęć tak charakterystyczną dla wszelkiej mistyki, filozofii natury i romantycznego sposobu myślenia, które zawsze, a zatem także w odniesieniu do państwa i społeczeństwa niosły ze sobą natłok symboli i niejasne wyobrażenie”¹⁰.

Stanowisko Schmitta może być przejawem konserwatywnego wydzielenia „estetyzmu z filozoficznego myślenia”¹¹. Na czym polega błąd Schmitta? Na generalizacji – nie dostrzega różnych aspektów romantyzmu, ograniczając swoje rozważania do opinii na temat okazjonalizmu i estetyzmu. Na potraktowaniu spuścizny romantyków jako całości obejmującej estetyczne, teoretycznoliterackie, krytyczno-artystyczne i retoryczne traktaty. W ten sposób – samemu wydzieliwszy romantyzm polityczny – topi go w ogólnym pojęciu „romantyzmu”. Podaje także w wątpliwość romantyzm jako duchowy ruch i epokę, obejmujący wszystkie obszary życia, sprowadzając go do literacko-artystycznego fenomenu. Jest to, naturalnie, podejście redukcjonistyczne. Wystarczy przywołać ekonomiczne zapatrywania romantyków (polemikę z teorią Adama Smitha), aby dostrzec, że nie ograniczają się do estetycznego ujęcia problemów¹².

Krytykę Schmitta należy rozpatrywać w kontekście założeń jego teorii decyzyzmu. Jej istota zasadza się na rozstrzygnięciu jako najważniejszym składniku politycznego myślenia i działania. Pierwsza istotna rozbieżność między poglądami Schmitta a romantyzmem politycznym ujawnia się w rozumieniu działania – podczas gdy dla niego jest ono niezwykle ważne, romantycy przenoszą punkt ciężkości na ducha, który ożywia świat. Dla Schmitta liczy się działanie, duch jest „bezwartościowy”. Piętnuje ponadto romantyczne podejście do działania zasadzające się na

⁹ G. Oakes, *Translator's Introduction*, s. XXVI.

¹⁰ C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Kraków 2000, s. 61.

¹¹ K.H. Bohrer, *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, Frankfurt a.M. 1989, s. 294.

¹² Zob. A. Groh, *Die Gesellschaftskritik der Politischen Romantik. Eine Neubewertung ihrer Auseinandersetzung mit den Vorboten von Industrialisierung und Modernisierung*, Bochum 2004, s. 28. W książce tej Groh przeprowadza gruntowną krytykę Schmittowskiego podejścia do romantyzmu politycznego. Zob. *tamże*, ss. 26-28.

nastroju lub czuciu, co także wiąże z estetyzacją i emocjonalnym stosunkiem do rzeczywistości. Jednakże – jak broni romantyków politycznych Andreas Groh – polityczna teoria składa się z myśli, nie z działania¹³.

Krytyczne podejście Schmitta do romantyzmu ma jednak szerszy kontekst – jest zarazem atakiem na europejskie mieszczaństwo, które uległo czarowi romantycznych idei. W ten sposób, zdaniem Schmitta, dochodzi do sytuacji, gdy trudno podjąć rzetelną polityczną decyzję. Mamy bowiem do czynienia z depolityzacją liberalnego porządku społecznego, co dzieje się za sprawą romantyzmu – przemiany politycznej debaty w niekończącą się konwersację, niewolną od pobłażania sobie. Zdaniem niemieckiego myśliciela romantyzm poetyzuje politykę właśnie przez dyskusje i konwersacje. W ten sposób dochodzi do głosu romantyczna gra wyobraźni z politycznymi treściami i emocjami. To odrealnia polityczne konflikty. Konkretny polityczny problem staje się bowiem asumptem do kreatywnej gry słów. Tak polityczny dyskurs zostaje polem estetycznych i emocjonalnych zmagających, oddalając się od rzeczywistości i czyniąc niemożliwą polityczną dyskusję w prawdziwym tego słowa znaczeniu. Nie podejmuje się wszakże ani odpowiedzialności, ani zobowiązań, a polityczna rzeczywistość pozostaje niezmieniona. Satysfakcję mają jedynie perorujący polityczni aktorzy¹⁴.

Pierwszym, jak już wspomniano, niezwykle inspirującym dla romantyków wydarzeniem była rewolucja francuska. Carl Schmitt zainteresowanie niemieckich twórców francuskimi wydarzeniami określił jako „refleksję o oddalonym poza-rze”. Faktem jest, że „oddalone” paryskie wypadki stały się impulsem do podjęcia w Niemczech głębokiego namysłu nad polityką, społeczeństwem, państwem. Naturalnie, wiedzę o rewolucji czerpano przede wszystkim z czasopism i z relacji osób odwiedzających Francję (na przykład od Caroline Böhmer, przyszłej żony Augusta Wilhelma Schlegla), a także z doświadczeń własnych – podróż do Francji odbyli między innymi Friedrich Schlegel i Joseph Görres. Również na Novalisie rewolucja francuska wywarła wielkie wrażenie. Mimo że nie odwiedził Francji doby rewolucji, to bez wątpienia stanowiła ona dla niego ważne źródło inspiracji, czego potwierdzeniem są fragmenty *Wiary i miłości*.

Związki romantyzmu politycznego z polityką nie ograniczały się jedynie do rozważań teoretycznych. A nawet jeśli by tak założyć, to romantycy nie podają gotowej recepty na lepszy świat. Bacznie obserwują współczesność, proponując pewne poprawiające ją rozwiązania. Nawet jeśli okazują się one nieprzydatne, to jednak są przejawem praktycznego podejścia do rzeczywistości. Nadmienmy, że nie wszystkie propozycje romantyków politycznych spaliły na panewce. Sztandarowym przykładem jest wysoce realny projekt Adama Müllera utworzenia banków oszczędnościowych. Dodatkowo, wielu romantyków nie ograniczało się tylko do rozważań w zaciszu gabinetów i brało czynny udział w życiu politycznym. Chociażby Friedrich Schlegel,

¹³ *Tamże*, s. 27.

¹⁴ Por. G. Oakes, *Translator's Introduction*, s. XIII i XXVII.

który w 1814 roku pracował nad projektem konstytucji dla Związku Niemieckiego, zaś w roku następnym został wysłany przez Klemensa von Metternicha jako członek rady legislacyjnej austriackiego poselstwa do Bundestagu. Oczywiście, rzadko kiedy snute przez romantyków refleksje znajdowały bezpośrednie przełożenie na polityczną praktykę. Przykładowo, bezużyteczne dla bieżącej polityki okazały się: nauka o państwie Adama Müllera czy ekumeniczne postulaty Franza Baadera.

Sformułowany przez autora *Pojęcia polityczności* termin „romantyzm polityczny” jest jak najbardziej użyteczny. Trudno jednak (zwłaszcza mając na uwadze nieścisłości w Schmittowskiej analizie romantyzmu) rozumieć to pojęcie zgodnie z intencją autora. Romantyzm polityczny ma konkretne ramy, przedstawicieli, określone idee i nie da się już dzisiaj obronić Schmittowskiej tezy ograniczającej ów prąd do okazjonalizmu, estetyzmu czy poetyzacji. Badania wskazują jednakże, że siła oddziaływania poglądów Schmitta na niemieckich historyków jest wciąż duża¹⁵.

REPREZENTANCI I DZIEŁA NIEMIECKIEGO ROMANTYZMU POLITYCZNEGO

Autorzy opracowujący zbiory tekstów niemieckich romantyków politycznych zawsze podkreślają problematyczność wyboru poszczególnych reprezentantów. Niejednokrotnie w poczet romantyków politycznych włącza się filozofów idealistycznych, o czym będzie mowa poniżej. Tego typu antologie można również poszerzać przykładowo o wpływy romantyków na historyzm Leopolda von Rankego czy Friedricha Karla von Savigny’ego, albo o późne wypowiedzi Bettiny von Arnim (z 1843 roku). Wyłania się konkluzja, że niełatwo wydobyć z gąszczu twórców tego okresu kanon przedstawicieli omawianego nurtu.

Postacie, co do których nie ma żadnych wątpliwości, że romantyzm polityczny konstytuują, to: Novalis, Friedrich Schlegel, Joseph Görres, Adam Müller i Franz Baader. Naturalnie, kwestie polityczne czy społeczne poruszali także inni twórcy tego okresu, między innymi Achim von Arnim i Clemens Brentano, jednak ich dzieła nie wchodzi do kanonu niemieckiej myśli politycznej tego okresu. Podobnie w poczet niemieckich romantyków nie jest zaliczany Ernst Moritz Arndt (1769-1860), w którego myśli pojawiają się typowo romantyczne idee (postulaty narodowej jedności, idea państwa organicznego, założenie o granicy języka jako naturalnych granicach państwa). Arndt, obok Görresa, należał do najbardziej wpływowych publicystów swojej epoki. Trudno jednak odnaleźć w jego poglądach oryginalne wątki romantycznego stylu myślenia o polityce. Do przedstawicieli niemieckiego

¹⁵ Zob. *Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposium*, pod red. R. Brinkmanna, Stuttgart 1978, s. 165.

romantyzmu politycznego nie zalicza się filozofów *sensu stricto* (wielu niemieckich reprezentantów romantycznego ruchu zajmowało się kwestiami filozoficznymi), polityków czy mecenasów tego nurtu, którzy niejednokrotnie obracali się w kręgu romantyków.

W niniejszej pracy, w ślad za opracowaniami niemieckimi określającymi standardy podejścia do badanej problematyki, został przyjęty kanon przedstawicieli romantyzmu politycznego w Niemczech. Zarówno reprezentanci romantyzmu politycznego, jak i ich dzieła wytyczają ramy tego prądu. Podstawą rekonstrukcji poglądów niemieckich romantyków jest uchodzący za wzorcowy wybór Klausa Petera *Die politische Romantik in Deutschland*. Znajdują się w nim zarówno całe utwory poszczególnych autorów, jak i wyimki z ich dokonań – konkretne wykłady dotyczące społecznej, politycznej i ekonomicznej problematyki. W myśl za tym modelowym ujęciem do kanonu tekstów niemieckich romantyków należą następujący autorzy i ich dzieła: Novalisa *Blumen* (1798); *Wiara i miłość, czyli król i królowa* (1798); *Aforyzmy polityczne* (1798); Friedricha Schlegla *Versuch über den Begriff des Republikanismus* (1796); *Sygnatura epoki* (1820-1823); Josepha Görresa *Mein Glaubensbekenntnis* (1798); *Niemcy i rewolucja* (1819); Adama Müllera *Elementy sztuki rządzenia państwem* (1808); *Die innere Staatshaushaltung; systematisch dargestellt auf theologischer Grundlage* (1820); Franza Baadera *Über das durch die Französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik* (1815); *O panującej dziś dysproporcji między ludźmi bez majątku, czyli proletariuszami, a klasami posiadającymi w społeczeństwie, odnośnie do zabezpieczenia ich bytu, tak pod względem materialnym, jak intelektualnym, rozważanej z punktu widzenia prawa* (1835).

W celu poszerzenia analizy uwzględniono także inne dzieła wszystkich omawianych autorów. Dzięki temu nie tylko uzyskano pogłębiony obraz omawianych zagadnień, ale niejednokrotnie wzbogacono o nowe wątki poruszaną problematykę. Tak stało się w przypadku: Novalisa (*Chrześcijaństwo albo Europa* 1799), Friedricha Schlegla (*Philosophische Vorlesungen* 1804-1806, *Philosophie der Geschichte* 1829), Josepha Görresa (m.in. *Der allgemeine Frieden. Ein Ideal* 1798, *Rede, gehalten am 18. Nivôse J. VI in der patriotischen Gesellschaft in Koblenz* 1798, *Resultate meiner Sendung nach Paris* 1800, *Beitrag in der Zeitschrift „Aurora“* 1804, *Die deutschen Volksbücher* 1807, *Europa und die Revolution* 1821), Adama Müllera (*Die Lehre vom Gegensatz* 1804, *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur* 1806) i Franza Baadera (*O trzech klasach ludzi, na jakie zawsze i niechybnie podzielona jest wszelka społeczność, zarówno polityczna, jak i religijna* 1831-1832, *Chrześcijaństwo jako zasada kultury* 1831-1832, *Trzy stany: nauczycieli, obrońców, żywicieli* 1831-1832, *Über den Evolutionismus und Revolutionismus* 1834).

Kolejność omawianych autorów wynika z chronologii ich pierwszych dzieł konstytuujących niemiecki romantyzm polityczny. Jedynym odstępstwem od tej zasady jest rozpoczęcie prezentacji od Novalisa, co wiąże się z krótkością jego życia oraz z faktem, że omawiane utwory ukazały się w ciągu lat 1798-1799.

Drugim wyjątkiem od schematu wytyczonego przez Klausa Petera jest pominięcie krótkiego tekstu Achima von Arnima *Was soll geschehen im Glücke* (1808). Tekst ten dotyczy problematyki związanej z rewolucją francuską oraz z Napoleonem, a zatem odnosiłby się jedynie do problematyki drugiego rozdziału niniejszej pracy. Postać Arnima kojarzona jest w zdecydowanie większym stopniu ze studiami nad pieśniami ludowymi, które prowadził wraz ze swym przyjacielem Clemensem Brentano (owocem tego był zbiór *Cudowny róg chłopca*), niż z myślą polityczną omawianego okresu. Choć trzeba nadmienić, że ze względów politycznych cykl tych badań został przerwany – Arnim planował napisanie w 1806 roku dzieła o patriotyzmie, zmierzając do wzmocnienia go na terenie Prus. Na przeszkodzie tym projektom stanęła wojna między Prusami a Francją. Jego polityczne zainteresowania z tego okresu koncentrowały się wokół reform państwa pruskiego, w tym armii. Arnim był ponadto gorącym zwolennikiem mocniejszych więzi między państwem a ludem. Ponieważ nie znalazł zatrudnienia w państwowej służbie, zwrócił się ponownie w kierunku literatury – dzięki temu powstały druga i trzecia część *Cudownego rogu chłopca*. Warto jeszcze wspomnieć, że Arnim utrzymywał kontakty z jednym z reprezentantów romantyzmu politycznego – Josephem Görresem (podczas pobytu w Heidelbergu w 1808 roku), kiedy to wspólnie z Brentanem zajmowali się badaniami nad staroniemiecką literaturą oraz historią. Politycznym wątkiem jego biografii jest założenie w 1811 roku Christlich-Deutsche Tischgesellschaft, które gromadziło przeciwników liberalnych reform kanclerza Karla von Hardenberga. Był ponadto przez niecałe pół roku redaktorem konserwatywnego „Preußischen Correspondenten”, współpracował z Görresowym „Rheinischer Merkur”. Pod koniec życia Arnim nie odszedł od tematyki politycznej – w 1827 roku powstało pismo *Ideen und Vorschläge zu einer neuen Adelsverfassung*, w którym sformułował propozycję materialnego wsparcia szlachty znajdującej się w trudnej sytuacji ekonomicznej (Arnim był jej reprezentantem). Krótka prezentacja sylwetki Arnima uzmysławia fakt, że pomimo pewnej aktywności w zakresie literatury politycznej nie należał on do kręgu wpływowych myślicieli niemieckiego romantyzmu politycznego. Przeciwno umieszczeniu dorobku Arnima w kanonie myśli politycznej przemawia jego spuścizna, na którą składają się, oprócz zebranych utworów ludowych, głównie opowiadania i powieści.

Trzeba zaznaczyć, że w zależności od badanej problematyki z bogatego spektrum tematów niemieckiego romantyzmu politycznego korzysta się tylko wybiórczo z myśli podejmujących je poszczególnych autorów. Przykładowo, Ethel Mazza, analizując projekt wspólnoty organicznej w romantyzmie politycznym¹⁶, koncentruje się na twórczości Novalisa, Friedricha Schlegla, Adama Müllera, nawiązuje również do zbioru *Cudowny róg chłopca* Achima von Arnima i Clemensa Brentana. Ponadto sięga do utworów wykraczających poza ramy romantyzmu politycznego, chociażby do *Lucyndy* oraz *Rozmowy o poezji* Friedricha Schlegla.

¹⁶ Zob. E.M. de Mazza, *Der verfasste Körper. Zum Projekt einer organischen Gemeinschaft in der Politischen Romantik*, Freiburg 1999.

Z kolei Andreas Groh, podejmując temat pojawiających się już w tym okresie wątków związanych z industrializacją i modernizacją¹⁷, korzysta głównie z twórczości Novalisa i Adama Müllera, choć omawia także poglądy Franza Baadera oraz nawiązuje do Friedricha Schlegla.

ROMANTYZM POLITYCZNY A NIEMIECKI IDEALIZM

Jedna z zasadniczych trudności wiąże się ze wskazaniem reprezentantów niemieckiego romantyzmu politycznego, co wynika z bogactwa pojawiających się w tym czasie nurtów. W okresie romantyzmu w Niemczech współwystępował nurt, który z racji jednoczesnego trwania, omyłkowo utożsamia się z myślą romantyków¹⁸. Chodzi mianowicie o niemiecki idealizm. Warto zatem poświęcić nieco miejsca tej kwestii i usystematyzować ową problematykę. Najważniejsze jest w tym wypadku naświetlenie relacji między oboma nurtami, określenie zakresu możliwej ekskluzji czy inkluzji. Kilka elementów pozwala na wyprowadzenie ogólnych wniosków świadczących o duchowym pokrewieństwie tych nurtów, zaczniemy więc od nich.

O powiązaniach tych dwóch prądów świadczy choćby ich koincydencja. Przekonuje o nich analogiczne, historyczne podłoże, jakie dla obu stanowiły rewolucja francuska, rządy Napoleona, wojna koalicyjna, francuska okupacja, wojna wyzwolenicza, kongres wiedeński i jego następstwa. Największy wpływ na łączenie obu nurtów miały osobiste kontakty romantyków i twórców niemieckiego idealizmu¹⁹. Wspólne romantyzmowi i idealizmowi były również pewne doktrynalne

¹⁷ Zob. A. Groh, *Die Gesellschaftskritik...*

¹⁸ Takie łączenie idei przedstawicieli idealizmu i romantyzmu występuje przykładowo w książce Hansa Reissa *Politisches Denken in der deutschen Romantik*, München 1966. Tytuł jednoznacznie sugeruje, że chodzi o myśl polityczną niemieckiego romantyzmu. Tymczasem wśród omówionych „reprezentantów” tego nurtu znaleźli się Fichte, Schelling, Schleiermacher, których należałoby postrzegać jako twórców niemieckiego idealizmu. Choć Reiss nadmienia, że „Fichte i Schelling nie są romantykami w dosłownym znaczeniu” (s. 29), to jednak omawia ich poglądy w ramach wytyczonego tematu. Podobnie traktuje oba nurty Herbert Uerligns, łącząc je pod wspólnym tytułem *Theorie der Romantik* (Stuttgart 2005). W rozdziale *Philosophie und Religion* teksty Fichtego, Hegla czy Schellinga znajdują się obok wypisów z romantyków. W literaturze przedmiotu pojawiają się również przypadki przeciwne – przykładowo Ernst Robert Curtius uznaje romantyka Friedricha Schlegla za filozofa idealistycznego. Zob. Ernst Robert Curtius, *Friedrich Schlegel and France*, w: tegoż, *Essays on European Literature*, przeł. M. Kowal, Princeton 1973, s. 95.

¹⁹ Warto odwołać się do przykładu Fichtego i Schellinga. Fichte, podobnie jak Schelling, pozostawał blisko kręgu wczesnych romantyków. Obaj filozofowie wykładali na Uniwersytecie w Jenie – centrum kształtowania się doktryny *Frühromantik*. Fichte, mimo bliskich kontaktów z kręgiem romantyków, nigdy sam siebie za romantyka nie uznawał. Schelling przyjaźnił się z romantykami z kręgu jenajskiego, bywał na ich spotkaniach, podejmował z nimi wakacyjne wyprawy (przykładowo latem 1798 roku do Drezna). Można jeszcze nadmienić, że drogi młodego

założenia, jak poczucie nieskończoności. Koncepcja nieskończonego Absolutu pojawia się w filozofii Fichtego, Schellinga, Schleiermachera i Hegla. Stanowi również przedmiot rozważań niemieckich romantyków. Inną istotną kategorią łączącą oba prądy jest „ideał całości”. To jedno z konstytutywnych pojęć niemieckiego idealizmu (obok ducha, absolutu, wyobraźni, rozumu, intelektu)²⁰. Natomiast w romantyzmie przybiera ono postać „holistycznego ideału uniwersum” i stanowi jeden z trzech głównych – obok jaźni twórczej i formy otwartej – wyróżników tego prądu²¹. Oba nurty koncentrowały się wokół filozofii państwa, która wzbogaciła pruską ideologię państwową. Choć romantycy nie zawsze byli entuzjastami Prus, to „ich kult państwa – formalnie: wszelkiego państwa – w praktyce prowadził do pochwały tego państwa, które wówczas było najbardziej aktywne i najsilniejsze, czyli do pochwały Prus”²². Podobnie w przypadku niemieckich idealistów (Fichtego i Hegla), choć nie ma zgodności co do ich intencji politycznych, to „Faktem przecież pozostaje również, że oddali oni idei i polityce pruskiej poważne usługi. (...) Pruskim interesom odpowiadała idea państwa autarkicznego, sformułowana przez Fichtego; sprzyjała im nauka Hegla o państwie”²³. W nauce niemieckiej pojawiły się także badania łączące idealizm filozoficzny z romantyzmem jako dwa charakterystyczne produkty mentalności niemieckiej. Hans Heigert twierdzi, że skłonność do idealizmu tkwi głęboko w psychice niemieckiej. To z kolei tłumaczy, dlaczego właśnie w Niemczech romantyzm się tak bujnie rozwinął i dlaczego właśnie tam tak silne oddziaływał na inne sfery życia²⁴.

Z historycznoideowego punktu widzenia słuszniejsze wydaje się jednak rozdzielenie obu nurtów. Sprowadzanie idealizmu do „filozofii romantyzmu” na tyle zafałszowuje obraz historii filozofii, że może prowadzić do mylnego wniosku o podrzędności tego pierwszego. W gruncie rzeczy łatwiej byłoby udowodnić tezę przeciwną – o dużym udziale filozofów idealistycznych (Fichtego, Schellinga, Schleiermachera) w sformułowaniu romantycznego światopoglądu²⁵. Nie da się obronić stwierdzenia, że wielkie systemy idealistyczne były jedynie wyrazem ro-

Fichtego zeszyły się z drogami rodziny Friedricha von Hardenberga (Novalisa). Kiedy zmarł jego mecenas Ernst Haubold Freiherr von Miltitz, wykształceniem zdolnego młodzieńca zajął się wówczas Ulrich Erasmus von Hardenberg.

²⁰ Zob. L. Miodoński, *Całość jako paradygmat rozumienia świata w myśli niemieckiej przełomu romantycznego. Analiza wybranych problemów*, Wrocław 2001, s. 11.

²¹ Zob. B. Dopart, *Romantyzm polski: pluralizm prądów i synkretyzm dzieła*, Kraków 1994, ss. 94-97.

²² H. Olszewski, *Etapy rozwoju mitologii państwa pruskiego*, w: *Studia z dziejów myśli politycznej w Niemczech XIX i XX wieku*, pod red. H. Olszewskiego, Poznań 1982, s. 16-17.

²³ *Tamże*, s. 17 i 18.

²⁴ Zob. H. Heigert, *Deutschland falsche Träume*, Hamburg 1968.

²⁵ Z jednej strony, Schleiermacher reprezentuje nurt niemieckiego idealizmu, z drugiej, teksty jego autorstwa tworzyły filozoficzne podstawy romantycznego światopoglądu (*Monologi, Mowy o religii*). Jego dzieła czytali jenajscy, wcześnie romantycy Novalis i Friedrich Schlegel. Romantyków najbardziej interesowała Schleiermacherowska wizja religii, zwłaszcza jej fundament – uczucie najprostszej zależności, którą określało niespętane dogmatyką i rytuałami serce.

mantycznego ducha. Ponadto osobiste więzi między reprezentantami obu nurtów nie wykluczały krytycznego stosunku filozofów idealistycznych do romantyzmu. Fichte, Schelling (który w dużym stopniu wyraził ducha romantyzmu) czy Hegel z niechęcią odnosili się do niektórych idei romantyków. Przykładowo, w ujęciu Hegla romantyzm oznacza utratę substancjalnego ducha. Warto przypomnieć, że w niemieckiej historiografii podejmowano próby włączenia Hegla do nurtu romantycznego, „zawsze jednak pociągało to za sobą irracjonalizację filozofii heglowskiej, sprzeczną zarówno z intencjami Hegla, jak i z odbiorem jego filozofii przez myślicieli mu współczesnych”²⁶. Różny jest wreszcie sposób prezentacji poglądów – podczas gdy filozofowie idealistyczni zamykali swoje koncepcje w systemach, romantycy przedstawiali je w oryginalnych formach literackich, takich jak *fragment* romantyczny²⁷ czy dramat romantyczny.

Zatem mimo oczywistych różnic trudno zaprzeczyć pewnym paratelom między niemieckim idealizmem a romantyzmem. Najlepiej widać to w sferze związków ideowych. Wyraźne afiliacje wskazać można zwłaszcza w kształtowaniu się założeń romantyzmu, czemu warto poświęcić nieco więcej uwagi.

Punktem wyjścia jest Kantowska wizja podmiotu transcendentального. Filozofia Kanta stanowiła inspirację dla niemieckiej filozofii idealistycznej²⁸, która z kolei położyła podwaliny pod romantyzm. Niemieccy idealisci przełomu XVIII i XIX wieku kładli nacisk na zależność istnienia świata od świadomości podmiotu. Romantycy niemieccy dokonali „ultrasubiektywnej” interpretacji Kanta (a także Fichtego), co uchodzi za „jeden z najciekawszych problemów przy badaniu kształtowania się romantyki zwłaszcza w Niemczech”²⁹.

Szczególno znaczenia dla romantyzmu nabrała koncepcja estetyki Kanta, głównie jego nowe spojrzenie na piękno, siłę wyobraźni, ogólnie mówiąc – „władzę sądenia”. Istotna stała się Kantowska teza o rozróżnieniu między sferami: estetyczną a moralną, utylitarną a naukową³⁰. Niezwykle cenne okazały się rozważa-

Schleiermacher poznał Friedricha Schlegla pod koniec XVIII wieku w Berlinie i wysoko go cenił. Ponadto odnosił się w swoich *Monologach* do romantycznej koncepcji symfilozofii.

²⁶ A. Walicki, *Między filozofią, religią i polityką: studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Lublin 1993, s. 28.

²⁷ W celu odróżnienia potocznego rozumienia pojęcia „fragment” od gatunku romantycznego *fragmentu*, ten ostatni zapisuję w innej formie graficznej.

²⁸ Główni reprezentanci idealizmu to Fichte, Schelling i Hegel. Sam Hegel proponował ujęcie rozwoju tej myśli w ciągu nazwisk od Kanta, przez Fichtego, Schellinga, po niego samego. Historycy filozofii podkreślają jednak pewne niuanse i nieścisłości takiego ujęcia linii rozwojowej idealizmu. Ryszard Panasiuk wskazuje na kwestię dotyczącą Schellinga: owa sekwencja Kant – Fichte – Schelling – Hegel sugeruje, że do momentu pojawienia się *Fenomenologii ducha* Schelling był myślicielem mało aktywnym, z czym raczej trudno się zgodzić. Zob. R. Panasiuk, *Schelling*, Warszawa 1987, s. 8-9.

²⁹ Z. Łempicki, *Wybór pism. Renesans, oświecenie, romantyzm i inne studia z historii literatury*, t. 1, Warszawa 1966, s. 153.

³⁰ Zwraca na to uwagę René Wellek w piśmie *Immanuel Kant's Aesthetics and Criticism*, w: tegoż, *Discriminations, Further Concepts of Criticism*, New Haven 1970, s. 124.

nia filozofa z Królewca o doświadczeniu piękna i jego subiektywnym wymiarze. Naturalnie, fakt sięgania do koncepcji Kanta nie zakłada bezwarunkowej zgodności z jego poglądami. Z jednej strony, romantycy ulegali fascynacji³¹ jego myślą, a z drugiej – przeprowadzali jej krytykę. Zasadnicza różnica między ideami romantyków a filozofią Kanta uwidacznia się w koncepcji wyobraźni, immanentnie związanej z problematyką romantycznej podmiotowości. Dla romantyków wyobraźnia to kategoria o wielkim znaczeniu, w hierarchii ważności zajmuje wysokie miejsce, gdyż przyznawano jej funkcje poznawcze. Docierała tam, gdzie nie był w stanie dotrzeć rozum (powoływali się na nią niemal wszyscy romantycy polityczni). Siła podmiotu zależy właśnie od mocy jego wyobraźni. W teorii Friedricha Schlegla wyobraźnia urasta wręcz do formy poznania. Kantowi, mimo docenienia oryginalności jego rozważań, romantycy zarzucali niedostateczne rozpoznanie samodzielności mocy wyobraźni³², tak ważnej dla poznającego za jej sprawą podmiotu. Warto przy tej okazji podkreślić wagę kwestii epistemologii w kontekście idei podmiotowości – zgodnie z najdłuższą historycznie tradycją podmiotowość człowieka wyraża się właśnie w poznaniu. To rodzi pytanie, jak je rozumieć? Albo zakłada się, że poznanie polega na oderwaniu się myślą od niedoskonałej i pozornej rzeczywistości świata materialnego (tradycja platońska), albo obejmuje ono samą przyrodę, albo jest tylko środkiem do innych pozapoznawczych celów, albo jest narzędziem irracjonalnej woli życia (Stirner, Schopenhauer, Nietzsche)³³. Zatem w zależności od założeń epistemologicznych kształtuje się wizja podmiotowości, która *de facto* jest fundamentem założeń teoriopoznawczych.

O wiele głębsze związki zachodzą między filozofią Fichtego a teoriami romantyków. Jednoznacznie widać to w poglądach Novalisa i Friedricha Schlegla. Schlegel wypowiedział słynne zdanie, uznając *Wissenschaftslehre* Fichtego za jedną z trzech najważniejszych tendencji epoki. Novalis zachęcał Schlegla w korespondencji do lektury dzieł Fichtego. Kiedy się spotykali, całe godziny spędzali na dyskusjach między innymi o filozofii Fichtego. Świadectwem tych rozmów jest żart Schlegla w jednym z listów do Novalisa, w którym pisze, jak pięknie byłoby przez kilka dni filozofować, a dokładniej zaś „fichtezować” (*fichtisieren*)³⁴. Istota wpływu Fichtego na myśl romantyków ujawnia się w dogłębnych studiach Novalisa nad filozofią autora *Teorii wiedzy*. Novalis pozostawił całe zbiory notatek z lektury Fichtego ujęte w formie *Fichte-Studien* (podobnie rzecz się ma ze studiami nad

³¹ Friedrich Schlegel donosił w liście do brata (z października 1793 roku), że „nauka Kanta była pierwszą, z której coś zrozumiał i że jest jedyną, z której spodziewa się jeszcze czegoś nauczyć”. Cyt za: Z. Łempicki, *Wybór pism...*, t. 1, s. 153.

³² Polemikę z filozofią Kanta podjęli obaj bracia Schleglowie. Zob. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe in 35 Bänden*, pod red. E. Behlera, t. 2, Paderborn 1958, ss. 282-285, oraz A.W. Schlegel, *Kritische Ausgabe der Vorlesungen*, pod red. E. Behlera, t. 1, Paderborn 1989, ss. 228-251.

³³ Z.J. Czarnecki, *Wstęp*, w: *Studia nad ideą podmiotowości człowieka*, pod red. Z.J. Czarneckiego, Lublin 1999, s. 7-9.

³⁴ *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe...*, t. 23, s. 363.

Kantem znanymi jako *Kant-Studien*). Novalisa najbardziej zajmowała Fichtego teoria „ja”, fundamentalna dla idei podmiotowości. Obaj myśliciele nie oddzielali filozofii od wiary, miłości, poezji, religii, traktując je jako przejaw „działań ducha”³⁵. Szczególnej wagi nabierały rozważania o związkach filozofii i poezji oraz filozofa i poety³⁶, w dużej mierze inspirowane właśnie myślą autora *Mów do narodu niemieckiego*. Zasadniczą rolę w kształtowaniu się romantycznej idei podmiotowości odegrała zwłaszcza wczesna filozofia Fichtego. Novalis i Friedrich Schlegel korzystaliby z myśli Fichteńskiej w kreowaniu koncepcji twórczej osobowości. Należy przy tym nadmienić, że nie zawsze interpretowali myśl Fichtego zgodnie z jego intencjami. Najlepiej widać to na przykładzie zagadnienia jaźni. W świetle założeń filozofii Fichtego ostateczną zasadą twórczą stało się „ja” transcendentalne rozumiane jako nieograniczona aktywność. Fichte posługiwał się w rekonstrukcji świadomości ideą wyobraźni twórczej, którą uznawał za najgłębszą, transcendentalną władzę ludzkiego rozumu i ducha; pośredniczyła ona między tym, co nieświadome w „ja” a świadomością. Wątki te niezmiennie zainteresowały Novalisa, dla którego Fichte stał się myślicielem dociekającym istoty jaźni twórczej³⁷. Nie obeszło się przy tym bez pewnej nadinterpretacji ze strony Novalisa. Fichte pracował nad problemem zrozumienia (w kontekście założeń idealizmu) obecności skończonego podmiotu w świecie przedmiotów, które są mu dane i które w rozmaity sposób na niego oddziałują, choćby wrażeniowo. U Fichtego mamy do czynienia z sytuacją aktywności wyobraźni twórczej poniżej poziomu świadomości. Transcendentalna refleksja umożliwia filozofowi uświadomienie sobie dokonywania się tej aktywności, nikt nie jest jednak w stanie mieć świadomości tego procesu podczas jego trwania. Wynika to z faktu, że ustanawianie przedmiotu jest logicznie wcześniejsze od jego świadomości. Według Fichtego wola skończonej jaźni nie jest w stanie zmieniać owej aktywności wyobraźni twórczej, podczas gdy Novalis głosił taką możliwość. Krótko rzecz ujmując, Novalis przejął pewne aspekty filozoficznych rozważań Fichtego i wprowadził je do swoich rozważań w celu wzmocnienia idei twórczej jaźni. Transponując pewne idee filozoficzne do sfery poetyckiej, przekształcił idealizm transcendentalny Fichtego we własną jego odmianę określaną mianem idealizmu magicznego. Novalisowy „idealizm magiczny” powstał z inspiracji lekturami dzieł Fichtego oraz Schellinga. Pojęcie „idealizmu” wprowadził sam poeta, określił w ten sposób swój, oparty na samopoznaniu, światopogląd. Epitet „magiczny” oznaczał jego źródło, czyli żywioł poetyckiej fantazji. Filozofia stała się służebna wobec romantycznej fantastyki.

Fascynacja myślą Fichtego nie trwała jednak nieprzerwanie. Odejście od niej nastąpiło na początku 1797 roku, przy czym Friedrich Schlegel uczynił to już

³⁵ E. Behler, *Frühromantik*, Berlin 1992, s. 56.

³⁶ Szczegółowe rozważania na ten temat znajdują się w: Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, pod red. R. Samuela, H.J. Mähla, G. Schulza, t. 2, Stuttgart 1981, s. 591.

³⁷ Przypomnijmy, że pojęcie jaźni twórczej to jedna z głównych kategorii wyróżniających romantyzm jako prąd literacki.

wcześniej, jesienią 1796 roku. W miejsce zainteresowania myślą autora *Powołania człowieka* pojawia się entuzjazm dla filozofii Schellinga.

Wcześni romantycy zachwycili się napisanymi w 1795 roku *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, w których Schelling dokonuje przezwyciężenia filozofii „ja” Fichtego oraz – co niezwykle ważne dla romantyków – zwraca się ku filozofii natury. Schelling usytuował podmiot w relacji wobec przyrody, w niej też dostrzegał schemat transcendentnego „ja”. W korespondencji pomiędzy Friedrichem Schleglem a Novalisem widać, które z aspektów myśli Schellinga najbardziej ich zajmowały. Schlegla interesował podstawowy problem Schellingańskiej filozofii, mianowicie jedność przeciwieństw: podmiotu i przedmiotu, ducha i natury, tego, co idealne i tego, co rzeczywiste. Niezwykle cenne dla romantycznej idei podmiotowości, głównie koncepcji twórcy, były Schellingańskie rozważania o geniuszu artystycznym i metafizycznym znaczeniu sztuki. Filozofia sztuki miała być ukoronowaniem filozofii transcendentalnej. Sztuka jednoczyła podmiot i przedmiot, ucieleśniała ideę, to w niej podmiot osiągał samowiedzę. Do inspiracji myślą Schellinga należy zaliczyć Novalisowy pogląd na temat poety – prawdziwego „maga” uosabiającego twórczą moc ludzkiej jaźni. Podobnie, natchniony myślą Schellinga, Friedrich Schlegel sformułował tezę o braku wyższego świata nad świat sztuki oraz o artyście zdolnym przedstawiać Ideę w pewnej formie (choćby formie romantycznego *fragmentu*). Taką myśl znajdujemy również u Novalisa.

W kontekście inspiracji myślą Schellinga ważnym zagadnieniem jest wizja przyrody³⁸. Romantycy odeszli od mechanicznego ujęcia przyrody, ponieważ prowadziłyby to do wyodrębnienia z niej człowieka. Dla romantyków przyroda stanowiła żywą całość organiczną spokrewnioną z duchem. Koncepcja ta nawiązuje do założeń filozofii Schellinga, który twierdził, że przyroda (znajdująca się niżej od człowieka) jest uśpionym duchem, natomiast duch ludzki jest organem samoświadomości przyrody³⁹. Romantycy, którzy nade wszystko koncentrowali się na wolnej osobowości twórczej, zakładali, że przyroda ma swe zwieńczenie właśnie w ludzkim duchu. Możliwości ludzkiego ducha wiązały się więc z ciągłym rozwojem historycznym i kulturalnym.

Kolejnym istotnym wątkiem jest romantyczna tęsknota za nieskończonością. Jednym z przejawów nieskończonego życia była wspomniana idea przyrody oraz ludzkiej historii. Dzięki kategorii nieskończoności (wiążącej się z niemieckim idealizmem⁴⁰) podmiot został umieszczony w wielkiej kosmicznej perspektywie.

³⁸ Przyroda jest jednym z ważniejszych zagadnień wczesnego romantyzmu niemieckiego, ściśle powiązanym z koncepcją języka (choć, oczywiście, romantycy nie oddzielali fachowych dziedzin, rozstrząsając problemy ontologii, filozofii sztuki, poezji czy filozofii społecznej łącznie). Zob. B. Andrzejewski, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Poznań 1989.

³⁹ Zob. F. Copleston, *Pokantowskie systemy idealistyczne*, w: tegoż, *Historia filozofii*, przeł. J. Łoziński, Warszawa 1995, s. 21.

⁴⁰ Niezwykle interesujące studium dotyczące związków teorii nieskończoności u Hegla i Friedricha Schlegla znajduje się w wyborze pism Ernsta Behlera. Zob. E. Behler, *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, t. 2, Paderborn 1988, ss. 119-141.

Z tego punktu widzenia ziemia jawiła się jako część wielkiej całości. W związku z tym zmianie musiała ulec dawna koncepcja antropocentryzmu, zaś romantyczny podmiot zwrócił się ku religii, naturze i historii. Na przykładzie Novalisa widać, że poprzez mistyczny kontakt z naturą doświadcza się kontaktu z Bogiem. Stosunek do natury wynikał z nowej wizji podmiotowości – natura stawiała się natchnieniem w tworzeniu, Novalis pragnął dotrzeć do tajemnicy jej twórczej mocy. Dynamika natury skłaniała do poszukiwania w niej wzorów dla sztuki (Schelling). Nowa wizja podmiotu dyktowała inną, heroistyczną wizję dziejów: wybitne jednostki dzięki woli i dynamizmowi przewodziły społecznościom, prowadząc je do celu.

Nie można przy tej okazji pominąć tematu wizji ducha ludu (*Volksgeist*). Zagadnienie to może prowadzić do zbyt pochopnych wniosków, jakoby wizja swobodnego rozwoju osobowości stała w sprzeczności z ideą ducha ludu. Kategorią wyjaśniającą to potencjalne nieporozumienie jest jeden z kluczowych wyróżników romantyzmu – holistyczna idea uniwersum. Otóż w jej świetle duch ludu (był skończony) był pojmowany jako przejaw nieskończonego życia, stanowił pewną całość⁴¹, która, by prawidłowo się rozwinąć, potrzebuje swobodnego rozwoju osobowości. W myśl założeń romantyków podmiot czuł się zespolony z nieskończoną całością organiczną. Do owej jedności docierał poprzez intuicję i uczucie, pokonując w ten sposób bariery rodzące się z myślowego podejścia do tej kwestii – wszelkie granice rozpląwały się w nieskończonym strumieniu życia. Pojęcie nieskończoności dryfuje więc w kierunku nieokreśloności. Przejawem pokonywania wszelkiego rodzaju podziałów czy granic był postulat kontaminacji filozofii z poezją, zniesienia podziału sztuk, łączenia tego, co skończone, z tym, co nieskończone.

Ten wątek rozważań odsyła do kolejnego problemu. Newralgicznym punktem relacji idealizm–romantyzm była kwestia stosunku między filozofią a poezją. Dodajmy, że problematyka ta stała się powodem odejścia Novalisa i Friedricha Schlegla od myśli Schellinga. Przyczyna była taka sama jak w przypadku rozbratu z myślą Fichtego – chodziło o autonomię poezji i sztuki wobec filozofii. W zasadzie od Kanta niemieccy filozofowie idealistyczni umieszczali sztukę w granicach filozofii, zaś rozważania o sztuce w ramach rozważań filozoficznych, których były zwieńczeniem (trzeba wszakże zaznaczyć, że u Schellinga w *Systemie idealizmu transcendentnego* pojawiają się tezy o wyższości sztuki nad filozofią, niezwykle bliskie romantykom). Friedrich Schlegel, podobnie jak Novalis, dążył do kontaminacji filozofii i poezji. Jednym z zabiegów Schlegla było upodabnianie filozofii do poezji. Dlatego starał się wykazać, że filozofia jest nie tyle kwestią dedukcyjnego rozumowania czy dowodzenia, ale intuicyjnego wglądu. Schlegel twierdził więc, że

⁴¹ Pojęcie całości to istota zarówno romantyzmu, jak i idealizmu. W romantyzmie jest jednym ze sposobów konceptualizacji świata. Podobnie w niemieckim idealizmie formuła ta odgrywa „kluczową, aczkolwiek niedocenianą rolę jako intelektualna konstrukcja i jednocześnie postulat takiego ujmowania bytu i myślenia, w którym wszystkie elementy ontologiczne i epistemologiczne, ale również moralne i estetyczne wzajemnie się warunkują, tworząc wspólną, nierozzerwalną strukturę”. L. Miodoński, *Całość jako paradygmat...*, s. 12.

najpierw ma się pewną wizję (intuicyjne uchwycenie prawdy), potem zaś poszukuje się dowodów na jej potwierdzenie. Ponadto przekonywał, że traktująca o całości świata filozofia nie jest w stanie dowieść całości, ponieważ daje się ją uchwycić jedynie dzięki intuicji. To z kolei wiązało się z problematyką ujęcia całości. Według Schlegla (jak również Novalisa) nie jest możliwe ani ściśle jej opisanie, ani dokładne określenie, czym jest. Co najwyżej da się ją przedstawić lub pokazać, jak to czynią poeci. Reasumując, filozof stoi przed niewykonalnym zadaniem. Z pomocą przychodzi mu jednak poezja⁴².

Do prostego łączenia idealizmu i romantyzmu może przyczyniać się obecność w obu nurtach pojęcia „transcendentalizm”. W romantyzmie pojawia się ono w teorii poezji transcendentalnej. W świetle założeń Novalisa i Friedricha Schlegla zarówno filozofia, jak i poezja musiały mieć charakter „transcendentalny”. Zapożyczyli wprawdzie to pojęcie od Kanta, ale nie stosowali go w jego rozumieniu – nadali mu własny sens. Nie uznali także, podobnie jak inni romantycy, interpretacji pojęcia „transcendentalny” przeprowadzonej przez Fichtego i Schellinga. Friedrich Schlegel, prezentując istotę poezji transcendentalnej, łączył – podobnie jak Novalis – różne dziedziny. Postulował przy tym syntezę filozofii i jej odłamu – estetyki. Zgodnie z teorią Schlegla utwór składający się z poetyckich obrazów powinien przenikać pojęcia filozoficzne. Połączenie filozofii i poezji było, według Schlegla, istotą poezji transcendentalnej. W nowym ujęciu poezji najważniejsza rola przypadała kreującemu podmiotowi i jego subiektywnym odczuciom, co wkrótce stało się podstawowym wyróżnikiem romantycznej literatury. Ponadto Schlegel postulował, by filozofię uprawiać w formie literackiej, ponieważ poeta musi być jednocześnie filozofem. Koncepcja Novalisa zasadniczo nie różni się od Schleglowskiej idei poezji transcendentalnej. Autor *Wiary i miłości* zainspirowany filozofią transcendentalną przeniósł jej pojęcia na grunt rozważań poetologicznych. Istota jego koncepcji polega na założeniu, że połączenie poezji z filozofią oznacza jednocześnie połączenie świata nieskończonego ze światem skończonym⁴³. „Transcendentalny” oznaczało zatem wzniesienie się tworzącego podmiotu (poety i filozofa) ponad ograniczenia świata skończonego. Tak dialektycznie ujęte „ja” oraz jego związek ze światem umożliwiły Novalisowi pokonanie rozdzwisku pomiędzy człowiekiem a światem zewnętrznym. Różnica między koncepcją poezji transcendentalnej Schlegla

⁴² Z takim ujęciem zupełnie nie zgadzał się Hegel. Po pierwsze, nie akceptował odwoływania się do intuicji, przeżyć mistycznych czy uczuć. Po drugie, postulował systematyczne myślenie za pomocą pojęć. Po trzecie, twierdził – przeciwnie niż romantycy – że o całości da się nie tylko myśleć, za pomocą myślenia pojęciowego można wyrazić nieskończoność życia. Zgadzał się z romantykami w kwestii przedmiotu sztuki (w tym poezji) i filozofii, którym był duch absolutny, choć podkreślał przy tym różnicę form obu dziedzin. Dlatego ostatecznie stał na stanowisku odróżniania i nieutożsamiania filozofii i poezji.

⁴³ Romantycy niemieccy przeciwstawiają egzystencję autentyczną nieautentycznej. Istnienie autentyczne dąży do uchwycenia tego, co nieskończone, w tym, co skończone; służą temu: kontemplacja, miłość oraz przeżycia mistyczne podmiotu. Idee takie głosili obok Novalisa również Friedrich Schlegel i Friedrich Schleiermacher.

a Novalisa ujawnia się w tym, że ten drugi wkroczył w swych rozważaniach na teren ontologii: rozpatrywał strukturę wszelkiego bytu i nie ograniczył się do refleksji nad literaturą. Podczas gdy Schlegel postulował połączenie filozofii i estetyki, Novalis proponował syntezę estetyki i ontologii. Konkludując, obaj myśliciele pod pojęciem poezji transcendentalnej stworzyli na przełomie XVIII i XIX wieku zupełnie nowatorską teorię dzieła literackiego oraz tworzącego podmiotu – poety i filozofa zarazem. Godny wspomnienia jest fakt, że ten nowy rodzaj poezji przyczynił się do porzucenia oświeceniowej zasady *mimesis*. Romantycy w widoczny sposób opisywali świat przez pryzmat tworzącego podmiotu. Ponieważ ów opis zależał od możliwości poznawczych podmiotu, romantycy odwoływali się do wizji, obrazów, wyobrażeń o bardzo zindywidualizowanym charakterze, co prowadziło do synkretyzmu formy⁴⁴.

Romantycy, łącząc poezję z filozofią, stanęli przed problemem formy. Była to niebagatelna kwestia. Forma dzieła wiąże się z indywidualizującym czynnikiem sztuki. Ważne jest więc nie tylko to, co się mówi, ale i w jaki sposób – „w przypadku dzieł sztuki medium jest ich integralną częścią”⁴⁵. Mamy więc do czynienia z silnym akcentem położonym na podmiotowy aspekt romantycznego dzieła sztuki.

Omówione zagadnienia skłaniają do wniosku, że nie ma prostych związków między romantyzmem a idealizmem. Bliższe faktom zdaje się oddzielanie tych dwóch prądów niż ich łączenie czy utożsamianie. Za takim rozwiązaniem opowiada się Manfred Frank, który proponuje w odpowiedzi na *communis opinio*, by „ostro odróżnić idealizm od wczesnego romantyzmu”⁴⁶. Nawet jeśli wczesni romantycy korzystają z pomysłów filozofów idealistycznych, to raczej w formie inspiracji do snucia własnych rozważań niż w postaci niebudzących wątpliwości zapożyczeń. Hegel patrzył na te „związki” romantyzmu z idealizmem odmiennie. Zdecydowanie obstawał przy tezie, że „wczesnoromantyczna forma «subiektywizmu» była ekstrawagancką formą Fichteańskiej filozofii refleksji”⁴⁷. Behler – wybitny znawca niemieckiego romantyzmu – polemizując z Heglem, udowadnia, że powiązania między ideami wczesnych romantyków a estetyką Kanta czy Fichteańską filozofią „ja” są analogiczne do ich powinowactwa z klasyką weimarską, Schillerem, Goethem.

Niemieccy romantycy, odchodząc od oświeceniowego epistemologicznego dualizmu sztuki i filozofii, w którego perspektywie kategorie te postrzegane były jako dwa sposoby ludzkiego poznania (propagowanego zresztą przez niemiecki idealizm), postulowali ich połączenie. Skutkiem kontaminacji filozofii i sztuki była poetyzacja

⁴⁴ Agnieszka Ziolkowicz wskazuje, że kwestia pojawienia się form mieszanych wiąże się właśnie z problematyką podmiotowości w romantyzmie. Zob. A. Ziolkowicz, *Dramat i romantyczne „Ja”. Studium podmiotowości w dramaturgii polskiej doby romantyzmu*, Kraków 2002, s. 21.

⁴⁵ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2001, s. 691.

⁴⁶ M. Frank, *„Unendliche Annäherung”. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt a.M 1977, s. 859.

⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Werke im 20 Bänden*, pod red. E. Moldenhauer, K.M. Michela, t. 20, Frankfurt a.M 1986, s. 415. Cyt. za: E. Behler, *Frühromantik*, s. 60.

rzeczywistości i koncepcja „poezji transcendentalnej”, która, wedle Novalisa, stanowiła jedność dyskursu filozoficznego i aktu poetyckiego. Zatem oświeceniowa wiara w potęgę filozofii zastąpiona została kontaminacją filozofii z poezją.

Jedną z kluczowych idei romantyzmu jest wizja artysty. Artysta dysponował nie tylko świadomością swojego wnętrza, ale i różnymi formami ekspresji do wyrażenia duchowej siły i mocy swojego „ja”. Romantyczny podmiot uchodzi za niezwykle aktywny i kreatywny. Swojego samookreślenia i samorealizacji dokonywał w sztuce. W kontekście epistemologicznym dzieło artysty stanowiło fundament samopoznania. Każde dzieło nosiło piętno podmiotu. Romantyczny artysta „przejawiał się” poprzez dzieło, dzięki któremu można obcować z duszą artysty po jego odejściu⁴⁸. Romantyczny artysta obdarzony geniuszem zajął miejsce *le philosophe*. Dzięki sile wyobraźni i twórczej mocy miał zdolność docierania do sfery transcendentalnej. W artyście dochodziło do połączenia „ja” empirycznego z „ja” transcendentalnym. Romantyzm koncentrował się na podmiocie i jego geniuszu. Kładziono nacisk na pełny rozwój ludzkiej osobowości. Nie można było marnować twórczych zdolności człowieka. Należało w pełni korzystać z bogactwa doświadczenia ludzkiego i rozkoszować się nim. W ujęciu romantyków w podmiotowości liczy się przede wszystkim oryginalność, nie zaś to, co ludziom jest wspólne. Romantyczne ujęcie podmiotu zasadza się na twórczej osobowości, która wiąże się z etycznym subiektywizmem. Nader ważne okaże się to w konstruowaniu modelu romantyzmu politycznego. Romantycy przedkładali niczym nieskrępowany rozwój podmiotu (według wzorców zakorzenionych w indywidualnej osobowości i z nią zgodnych) nad ustalone, uniwersalne prawa i kodeksy etyczne. Bynajmniej nie oznacza to, że nie przywiązywali wagi do moralności. Chodziło jedynie o to – jak pisał Friedrich Schlegel – by jednostka swobodnie podążała za własnym wzorcem etycznym i realizowała w ten sposób swoją „ideę”. W romantycznym ujęciu „ja” było ważniejsze niż podleganie powszechnym prawom, podyktowanym przez bezosobowy rozum praktyczny.

Reasumując, istnieją zatem dwa odmienne podejścia do romantyzmu politycznego. Jedno, wiążące ten nurt z oświeceniem i filozofią niemieckiego idealizmu⁴⁹, oraz przeciwne, wyłączające go z tego kręgu⁵⁰. W niniejszych rozważaniach przyjmujemy optykę drugiego podejścia, mając jednak świadomość ideowego powinowactwa obu zjawisk⁵¹.

⁴⁸ Zob. I. Bittner, *U podstaw antropologii filozoficznej polskiego romantyzmu*, Łódź 1998, s. 96.

⁴⁹ Przykładem tego jest postawa Andreasa Groha. Zob. A. Groh, *Die Gesellschaftskritik...*, s. 21.

⁵⁰ Takie stanowisko reprezentuje przykładowo Ulrich Scheuner. Zob. U. Scheuner, *Staatsbild und politische Form in der romantischen Anschauung in Deutschland*, w: *Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposium*, pod red. R. Brinkmanna, Stuttgart 1978, ss. 70-89.

⁵¹ Zasadnicze tezy tego podrozdziału zostały ujęte w osobnym artykule. Zob. A. Cйтkowska-Kimla, *Wokół romantycznej idei podmiotowości...*

PREZENTACJA SYLWETEK

Georg Friedrich Philipp von Hardenberg, Novalis (1772-1801)

Novalis uchodzi za najwybitniejszego przedstawiciela liryki niemieckiego romantyzmu. Jego właściwe nazwisko to (Georg) Friedrich (Philipp) baron von Hardenberg⁵². Na świat przyszedł jako drugie dziecko i najstarszy syn Heinricha Ulricha Erasmusa von Hardenberga i jego żony Auguste Bernhardine. Hardenbergowie byli starym rodem szlacheckim pochodzącym z Dolnej Saksonii. Z tej linii wywodził się między innymi znany pruski polityk z okresu wojen napoleońskich, autor reform, Karl August von Hardenberg. Ochrzczony imionami Georg Friedrich Philipp, Novalis używał także imienia Leopold, które służyło odróżnieniu od młodszego brata, który również nosił imię Georg.

Dzieciństwo i młodość Novalis spędził w dobrach rodzinnych na zamku w Oberwiederstedt. Jego ojciec był dyrektorem salin, z patriarchalną surowością pielęgnował w swoim potomstwie ascetyczną religijność i sumienność w życiu zawodowym. Matka poety była uosobieniem delikatności i wrażliwości. Przyszły pisarz był dzieckiem cichym i słabym, matka poświęcała mu wiele uwagi, choć dzieci było dziesięcioro. Na młodego twórcę ważny wpływ wywarł brat jego ojca, Friedrich Wilhelm von Hardenberg – człowiek dowcipny, o radosnym sposobie bycia, będący przeciwieństwem ojca.

Do 1790 roku Friedrich uczony był przez domowych nauczycieli. W 1790 roku uczęszczał do Luthergymnasium w Eisleben, gdzie przygotowywał się do studiów na uniwersytecie. Prawdopodobnie właśnie tam wprawił się w tłumaczeniach Homera, Pindara, Teokryta, Wergiliusza i Horacego. W 1790 roku został immatrykulowany na Uniwersytet w Jenie, na wydział prawa. Studia w Jenie wywarły istotny wpływ na rozwój filozoficznych zainteresowań Hardenberga. Oprócz uczęszczania na wykłady Schillera oraz inspirującej do samodzielnych poszukiwań przyjaźni z nim Hardenberg słuchał wykładów Karla Leonharda Reinholda z zakresu historii filozofii i elementów filozofii krytycznej. W 1791 roku Novalisa odwiedził ojciec; niezadowolony z postępów syna, który poświęcał czas głównie filozofii, niemogącej pomóc mu w karierze urzędnika, przeniósł go na studia prawnicze do Lipska. W Lipsku, nazywanym „małym Paryżem”, spotkał Friedricha Schlegla, z którym związała go przyjaźń na niemal całe życie. W roku 1793 Hardenberg studiował już w nowym miejscu – w Wittenberdze. Po skończeniu studiów ojciec Friedricha zaproponował synowi zdobycie zawodowego doświadczenia w państwowym urzędzie, co jednocześnie stanowiłoby przygotowanie do pracy w salinach Turyngii. Podczas

⁵² Podstawą niniejszej charakterystyki jest biogram Novalisa zamieszczony w *Słowniku historii doktryn politycznych*. Zob. A. Citkowska-Kimla, *Novalis*, w: *Słownik historii doktryn politycznych*, pod red. M. Jaskólskiego, t. 4, Warszawa 2009, s. 380-381.

jednego ze służbowych wyjazdów do okolicznych majątków ziemskich w 1794 roku Novalis poznał dwunastoletnią Sophie von Kühn. Oczarowany „tą piękną niewinną dziewczyną” zakochał się w niej bez pamięci, rok później potajemnie się zaręczyli. Przełomem w życiu poety okazała się przedwczesna śmierć Sophie w 1797 roku. Lekarstwem na ból po stracie ukochanej były praca i studia; ten ważny zarówno pod względem duchowym, jak i intelektualnym moment w życiu pisarza określany bywa jako „godzina narodzin romantyka”. W 1797 roku Friedrich Schlegel zaczął wydawać pismo „Athenäum. Jahrbuch für Romantik” – ideowy organ pierwszego pokolenia romantyków. W tym okresie pisarz zdecydował się używać pseudonimu „Novalis”. Istnieją dwie hipotezy dotyczące tego pseudonimu. Pierwsza nawiązuje do rodzinnej tradycji. Kroniki początków rodu przekazują, że Gunther von Hardenberg pisał się pierwotnie *de Novali*, być może potem *magna Novali*, później zaś *de Hardenberg*. Pseudonim Novalis mógłby więc łączyć się z rodzinną tradycją. Niewykluczone jednak, że wskazuje zadanie, jakie wyznaczył sobie poeta – *novalis* w języku łacińskim oznacza „ugór, który należy uprawiać”.

Na przełomie 1798 i 1799 roku Novalis rozpoczął studia przyrodnicze. Pozostawione po nich notatki to tak zwany *Das Allgemeine Brouillon*. Hardenberg zgłębiał w tym czasie ówczesną wiedzę z zakresu chemii, geologii, fizyki i matematyki, próbując zaadaptować ją do romantycznej filozofii natury. Dzieło to uznawane jest za projekt wczesnoromantycznej encyklopedii, która jednak nie powstała.

Kolejne dzieło Novalisa – *Uczniowie z Sais* – uchodzi za kontynuację projektu encyklopedii. Ta nieukończona powieść stanowi połączenie poezji, filozofii, przyrodoznawstwa i retoryki. W 1799 roku Novalis poznał poetę Ludwiga Tiecka. Dzięki niemu zetknął się z pismami Jakuba Böhmego. Ślady lektury dzieł Böhmego pojawiają się już w jego następnym utworze – *Chrześcijaństwo albo Europa*. Novalis podczas pracy nad *Chrześcijaństwem albo Europą* natknął się na postać legendarnego Heinricha von Ofterdingena, minezingera, którego uczynił bohaterem swojego utworu. Drugą, także niedokończoną powieścią Hardenberga jest *Heinrich von Ofterdingen* – apoteoza romantycznego uniwersalizmu.

Rok 1800 przyniósł kolejne utwory Hardenberga znane jako *Pieśni duchowne* (*Geistliche Lieder*). Sam poeta określił te pieśni jako próbę nowego duchowego śpiewnika i nazwał je religijnymi fantazjami.

W 1800 roku Hardenberg otrzymał długo oczekiwany awans na stanowisko Supernumerar-Amtshauptmanna. Jednak bardzo zły stan zdrowia (zaawansowana gruźlica) uniemożliwił mu podjęcie pracy, zmarł w 1801. Śmierć Novalisa jest uznawana za symboliczny koniec wczesnego romantyzmu w Niemczech.

Carl Wilhelm Friedrich von Schlegel (1772-1829)

Tak jak Novalis uznawany jest za najwybitniejszego poetę niemieckiego romantyzmu, tak Friedrich Schlegel uchodzi za największego jej teoretyka⁵³.

Urodził się w zamożnej rodzinie pastora (superintendenta) w Hanowerze. Wraz ze starszym o pięć lat bratem podjęli w 1790 roku studia prawnicze na Uniwersytecie w Getyndze, uchodzącym za najbardziej prestiżowy ośrodek uniwersytecki niemieckiego oświecenia. Prawniczy kierunek zgodny był z tradycją ich mieszczańskiej rodziny, z której wywodzili się juryści, pastorowie i urzędnicy. Już w tym okresie pośród głównych zainteresowań młodego Schlegla znajdowały się literatura, filozofia i historia. Friedrich Schlegel kontynuował swoje studia w Lipsku. Miejsce to okazało się wyjątkowe w jego biografii, ponieważ poznał tam swojego wieloletniego przyjaciela, Friedricha von Hardenberga (Novalisa), spotkał Schillera i przyszłą żonę brata, Caroline Böhmer.

W 1794 roku Friedrich Schlegel postanowił poświęcić się swojej pasji – studiom nad starożytnością. Owocem tej pracy były dwa dzieła: *Die Griechen und Römer* z 1797 roku oraz wydana w roku następnym *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer*.

Wczesna myśl Schlegla była w dużej mierze inspirowana filozofią Fichtego, z którą Schlegel zetknął się w czasie pobytu w Dreźnie. Trzeba zaznaczyć, że krytyczna analiza Fichteańskich koncepcji odbywała się podczas ożywionej wymiany myśli z Novalisem.

Na przełomie 1796 i 1797 roku Schlegel przebywał w Jenie – „stolicy” wczesnego romantyzmu w Niemczech. Kiedy w 1797 roku przeniósł się do Berlina, współpracował z Johannem Friedrichem Reichardtem przy wydawaniu pisma „Lyceum der schönen Künste”. Pobyt w Berlinie przyniósł nowe znajomości: z filozofem Schleiermacherem (który z atencją będzie się odnosił do jego osoby), poetą Tieckiem, tu również poznał swoją przyszłą żonę, Dorotheę.

Do najważniejszych inicjatyw Schlegla należy wydawane wraz z bratem Augustem Wilhelmem pismo „Athenäum”. Bracia redagowali ten niezwykle ważny ideowy organ romantyków w latach 1798-1800. Warto jednak unaocznic fakt, że tytuł pisma wskazuje na wciąż niewygasłe u braci Schległów klasycystyczne tendencje. Ponadto w pierwszym numerze brakowało jeszcze określenia wyraźnego programu. Krąg wczesnych romantyków dopiero dochodził do własnej wizji świata,

⁵³ Postać Friedricha Schlegla bywa rozmaicie przedstawiana, nie wyłączając skrajnie negatywnych sądów. Polemikę z krzywdzącymi Schlegla opiniami podejmuje w swoim eseju Ernst Robert Curtius. Już w pierwszym zdaniu zapowiada, że naniesie poprawki na starsze, ale i współcześnie formułowane oceny. Pewne krytyczne stanowiska mogą być zrozumiałe, choćby wysuwany zarzut niemoralności. Zastrzeżenia budzą jednak uwagi odnoszące się do poważnej postury Schlegla. Curtius Schleglowskie przyzwyczajenia do dobrego jedzenia i picia tłumaczy postawą epikurejską i nadmienia, że święty Tomasz również był korpulentny. E.R. Curtius, *Friedrich Schlegel and France*, s. 92-93.

w tym tak ważnej koncepcji literatury i sztuki w ogóle. Z tego okresu pochodzą najpoczytniejsze teksty Friedricha Schlegla: *Athenäum-Fragmente* (1798), esej o *Wilhelmie Meistrze* (1798) oraz *Gespräch über die Poesie* (1800). W tym czasie napisał również swoją jedyną i niedokończoną powieść *Lucinde*⁵⁴.

Od połowy lat dziewięćdziesiątych XVIII wieku po pierwszą dekadę wieku następnego młody Friedrich Schlegel daje się poznać jako świetny literat i błyskotliwy publicysta, czym zdobył sobie miejsce na kartach niemieckiej historii. Pierwsze lata XIX wieku przyniosły Schleglowi rozczarowanie w kwestiach zatrudnienia. Spaliły na panewce jego plany pracy na uniwersytecie w Jenie, także w Berlinie nie udało mu się osiągnąć finansowej stabilizacji. W związku z tym zdecydował się na wyjazd do Paryża, gdzie przebywał od 1802 do 1804 roku. W tym czasie miała miejsce jego konwersja na katolicyzm (badacze nie są co do tego zgodni i podają dwie daty – 1804 i 1808 rok). Przejście na katolicyzm wiąże się z kryzysem wczesnoromantycznej wizji świata. Podczas pobytu w Paryżu Schlegel zaczął głosić prywatne wykłady na temat szeroko pojętej kultury. Kontynuował tę działalność po powrocie w Kolonii.

Rok 1808 przyniósł Schleglowi szanse wyjazdu do Wiednia i pracy w austriackiej służbie dyplomatycznej w charakterze sekretarza dworu. Rok później zaangażował się w wydawanie pisma austriackiej armii, na którego łamach prowadził kampanię antynapoleońską. Podczas kolejnych lat pobytu w Wiedniu kontynuował głoszenie wykładów.

Między 1803 a 1805 rokiem podjął się wydawania w Paryżu⁵⁵ drugiego ważnego w swojej karierze pisma – „Europa”, na którego łamach przedstawił swoje opinie na temat narodowego charakteru Francuzów i Niemców wraz z refleksją o ich historycznej roli. Trzeci raz w charakterze redaktora wystąpił w Wiedniu w latach 1812–1813, wydając „Das deutsche Museum”. W 1815 roku otrzymał tytuł szlachecki.

Schlegel angażował się w politykę również podczas kongresu wiedeńskiego, wówczas opracowywał konstytucję dla powstającego Związku Niemieckiego. Jego marzeniem było przywrócenie średniowiecznego cesarstwa. Współpracował z Metternichem – jako członek austriackiego poselstwa został wysłany do Frankfurtu nad Menem, jednak z powodu trudnych do przewyciężenia zatargów z przełożonym został odesłany na wcześniejszą emeryturę. W działalności politycznej Schlegla często podkreśla się brak rozsądnego podejścia do kwestii państwowych.

Podczas ostatniej dekady życia, którą spędził głównie w Wiedniu, w jego piśarstwie ujawniają się tendencje konserwatywne, przeniknięte ideami późnego wiedeńskiego romantyzmu. Z tego okresu pochodzi tak zwane późne dzieło Friedricha Schlegla. W jego skład wchodzi teksty z czwartej i ostatniej wydawniczej inicjatywy

⁵⁴ Krytycy nie cenią tej powieści, uznając ją za płytką, nie dostrzegają w niej poetyckiej głębi. Podkreślają jednakże erotyczną śmiałość autora poruszającego temat wolnej miłości.

⁵⁵ W Paryżu przebywało wówczas wielu niemieckich intelektualistów, m.in. Wilhelm i Alexander von Humboldt, Heinrich von Kleist, Achim von Arnim, choć Schlegel miał osobisty kontakt prawdopodobnie jedynie z Wilhelmem von Humboldtem.

Schlegla – z pisma „Concordia”, ukazującego się od 1820 do 1823 roku. Na jego łamach opublikowano ważną rozprawę *Signatur des Zeitgeistes* (*Sygnatura epoki*). Do tego późnego etapu zalicza się również trzy obszerne cykle wykładowe. Dwa wygłoszone w Wiedniu: w 1827 roku o *Filozofii życia* (wydanie polskie 1840) i w 1828 roku o filozofii historii (*Philosophie der Geschichte*), oraz wygłoszony w Dreźnie na przełomie 1828 i 1829 roku o filozofii języka i słów (*Philosophie der Sprache und des Wortes*). Schlegel zmarł, pracując nad ostatnim cyklem wykładów w Dreźnie.

Johann Joseph von Görres (1776-1848)

Novalis uchodzi za najwybitniejszego poetę niemieckiego romantyzmu, Friedrich Schlegel za największego jej teoretyka, natomiast Joseph Görres uznawany jest za najbardziej eminentnego publicystę swoich czasów. Popularność jego politycznej publicystyki przypada na okres od lat dziewięćdziesiątych XVIII wieku po późne lata czterdzieste wieku XIX.

Urodził się w Koblencji, w rodzinie kupca i handlarza drewnem. Tam też uczęszczał do jezuickiego gimnazjum. W życiu pisarzy często wskazuje się na najważniejsze, przełomowe wydarzenia. U Novalisa eksponuje się moment śmierci narzeczonej, Sophie, zaś u Görresa mówi się o doświadczeniu rewolucji francuskiej. Pierwszy kontakt miał z nią już w wieku szesnastu lat (w 1792 roku), podczas wizyty w Moguncji, gdzie z radością przyjął założenie pierwszej na niemieckich ziemiach republiki – Republiki Mogunckiej. Chociaż w 1793 roku Moguncja została odzyskana przez Prusy, to Koblencja (wraz z innymi obszarami) znalazła się od 1794 roku pod dwudziestoletnim panowaniem Francuzów. Pragnieniem Görresa były studia medyczne, niestety – rewolucyjny duch czasów stanął na przeszkodzie realizacji tych marzeń.

Görres jako młody publicysta zaangażował swoje pióro do szerzenia ideałów rewolucyjnych, ale i oświeceniowych. Podobnie jak Friedrich Schlegel parał się zakładaniem czasopism. W 1798 roku założył pismo „Das Rote Blatt”. Rok później wydawał „Der Rübezahl”. Tendencje tych pism określane bywają mianem „jako-bińskich”. Görres śledził w swojej publicystyce kontrewolucyjne działania francuskiej arystokracji oraz austriacko-pruskiej armii interwencyjnej.

Jako publicysta propagował pogląd o zjednoczeniu Nadrenii z rewolucyjną Francją. Poparcie Görresa dla działań Francji nie było jednak bezwarunkowe. Choć aprobował jej rewolucyjne idee, nie akceptował samowoli francuskiego rządu; w związku z tym zaangażował się w protest w Nadrenii, za co został (na rozkaz generała Levalsa) aresztowany. W więzieniu przebywał od początku października do 1 listopada 1799 roku. Co ważne, zdarzenie to nie ostudziło zapału pisarza do rewolucji oraz jego wiary w realizację interesów ludzkości. Po opuszczeniu więzienia był członkiem delegacji udającej się do Paryża w celu przyłączenia Nadrenii do Republiki Francuskiej. Jednak zanim delegacja zjawiła się w Paryżu, Napoleon dokonał zamachu stanu i położył kres rządowi dyktatoratu.

Świadectwem doświadczeń zebranych podczas pobytu w Paryżu jest opublikowane kilka lat później pismo *Resultaten meiner Sendung nach Paris*, w którym wyraz znalazło rozczarowanie światem politycznych intryg, jaki poznał podczas tej podróży. W tekście tym uzasadnia również swoje wycofanie się z polityki.

Kolejne lata życia spędził, ucząc fizyki w szkole w Koblencji. W 1801 roku poślubił Katharinę von Lassaulx⁵⁶. Karierę nauczyciela kontynuował w następnym okresie – między 1806 a 1808 rokiem wykładał na Uniwersytecie w Heidelbergu. Jego wykłady obejmowały zagadnienia filozoficzne, psychologiczne, estetyczne oraz problematykę staroniemieckiej literatury.

Interesującym wątkiem jego biografii jest współpraca z Friedrichem Creuzerem, Achimem von Arnim oraz Clemensem Brentanem. Łączyło ich zbieranie ludowych pieśni, bajek, podań oraz badanie staroniemieckich tekstów. Owa działalność zaowocowała opublikowanym w 1807 roku tomem *Die teutschen Volksbücher*. Pokłosiem owych studiów były zainteresowania kulturą Persów, które zwieńczyło wydane w 1810 roku dzieło *Mythengeschichte der asiatischen Welt*.

Odejście Görresa od spraw polityki okazało się jednak nieostateczne. Ponownie zaangażował się w politykę podczas prób oswobodzenia Niemiec spod władzy Napoleona. Ślady jego stanowiska w tej kwestii znajdują się w tekstach opublikowanych na łamach czasopisma „Das vaterländische Museum”.

Po wyzwoleniu Nadrenii Görres nadal interesował się polityką, o czym świadczą artykuły ukazujące się w kolejnym redagowanym przez niego periodyku – „Rheinische Merkur” (1814-1816). Pismo to uchodziło za wpływowe w owych czasach. W tym okresie Görres propagował wizję walki o wyzwolenie i zjednoczenie Niemiec w oparciu o Austrię. Na kartach tego czasopisma krytykował Napoleona. Niestety, jego krytyczne stanowisko odnosiło się również do polityki restauracji, co doprowadziło w styczniu 1816 roku do zamknięcia pisma i zwolnienia pisarza z posady nauczyciela.

Nie zamknięto jednak ust Görresa. Jego kolejną ważną wypowiedzią na tematy polityczne był tekst *Kotzebue und was ihn gemordet*. Powstał on pod wpływem zabójstwa w 1819 roku dramaturga Augusta von Kotzebuego. Odpowiedzialnością za to morderstwo pisarz obarczył panujące w Niemczech stosunki. W podobnie krytycznym tonie wypowiadał się w swoim znanym tekście *Niemcy i rewolucja (Deutschland und die Revolution)* (1819), który stał się przyczyną wydania przez pruskie władze decyzji o uwięzieniu Görresa⁵⁷. Uniknął jednak kary, uciekając do Francji.

⁵⁶ Heribert Raab wskazał, że badacze spuścizny Görresa rzadko zwracają uwagę, jak mało romantyczne i w zasadzie wcale nie rewolucyjne wiódł życie: szczęśliwe małżeństwo, dobrze urządzone zacisze domowe, „żadnych śladów katastrof, znanych z biografii współczesnych mu rewolucjonistów czy romantycznych przyjaciół”. Zob. H. Raab, *Görres und die Revolution*, w: *Deutscher Katholizismus und Revolution im frühen 19. Jahrhundert*, pod red. A. Rauschera, Paderborn 1975, s. 65.

⁵⁷ Konflikt na linii Görres–pruski rząd naświetla dwie kwestie: całkowitą indolencję klasy średniej (mimo zwycięskiej wojny) niezdolnej do zrealizowania swoich postulatów oraz brak ustabilizowanej jedności Niemiec (nie we wszystkich krajach obowiązywała konstytucja).

Görres – rzecznik niemieckiego nacjonalizmu – przebywał podczas wygnania w Strasburgu oraz w Szwajcarii. W tym czasie żył w nędzy. Wielkie nadzieje wiązał z papiestwem. Nadal zajmował się problemami politycznymi, świadectwem jego zaangażowania są kolejne teksty: *Europa und die Revolution* (1821) oraz *In Sachen der Rheinprovinzen und in eigener Angelegenheit* (1822), w którym podejmuje wątek wyjaśnienia oraz usprawiedliwienia swoich działań.

W kolejnym piśmie *Die heilige Allianz und die Völker auf dem Kongresse von Verona* (1822) porusza zagadnienie polityki Świętego Przymierza, oceniając ją jako mało „świętą”.

Okres wygnania zaowocował w życiu Görresa zwrotem ku katolicyzmowi. Ostatnie przywołane dzieło wyraźnie wskazuje na dokonującą się w jego światopoglądzie zmianę. Od 1824 roku rozpoczął współpracę z wychodzącym w Strasburgu periodykiem „Der Katholik”.

W 1827 roku został powołany na stanowisko profesora historii oraz historii literatury na Uniwersytecie w Monachium. Stał się popularny. Brał udział w dyskusjach politycznych i doktrynalnych. Wokół jego osoby skupiło się grono osób, współ z którymi przekształcił czasopismo „Eos. Münchener Blätter für Poesie, Literatur und Kunst” w organ katolickiego konserwatyzmu. Środowisko to wypowiadało się przeciwko umiarkowanej polityce reform bawarskiego rządu. W ocenie Heinego krąg Görresa był głównym ośrodkiem katolickiej propagandy w Niemczech. W 1830 roku, po rewolucji lipcowej we Francji, podczas zamieszek na Uniwersytecie ostentacyjnie opowiedział się po stronie króla.

Na przełomie lat 1836-1837 opublikowano pierwsze dwie części jego *Christlichen Mystik*, następne wydane zostały w 1840 i 1842 roku. Głośno zrobiło się o postaci Görresa w 1838 roku, kiedy ukazał się jego tekst *Athanasius*, w którym piętnował niesprawiedliwe działanie berlińskiego rządu. Przyczyną jego ataku było uwięzienie kolońskiego arcybiskupa, który oponował przeciwko kościelnej polityce pruskiego rządu.

Kolejną gazetą, z którą się związał, był monachijski periodyk „Historisch-politische Blätter”. Czasopismo stało się od 1838 roku głosem konserwatystów. Z jednej strony łaskawym okiem patrzył na nie Metternich, z drugiej tolerował je bawarski król.

Do ostatnich tekstów Görresa należą: *Die Wallfahrt nach Trier* (1845) oraz *Aspekten an der Zeitenwende. Zum neuen Jahr 1848* (1848). W pierwszym z nich z niechęcią odnosi się do nowoczesnych tendencji epoki, w drugim zaś jednoznacznie określa je mianem radykalizmu, komunizmu i proletariatu⁵⁸. Generalnie, piśmarstwo z ostatniego dziesięciolecia jego życia zdominowane zostało charakterem przemian mających swój finał w rewolucji z 1848 roku.

Warto na koniec nadmienić, że w 1876 roku powstało działające po dziś dzień Görres-Gesellschaft, uchodzące za jedno z najstarszych niemieckich towarzystw

⁵⁸ Zob. *Die politische Romantik in Deutschland. Eine Textsammlung*, pod red. K. Petera, Stuttgart 1985, s. 398.

naukowych (z siedzibą w Bonn), którego zadaniem jest wspomaganie studiów niemieckich katolików nad różnymi dziedzinami nauki (filozofia, pedagogika, historia, filologie, prawo i inne).

Adam Heinrich Müller (1779-1829)

Novalis uchodzi za najwybitniejszego poetę niemieckiego romantyzmu, Friedrich Schlegel za największego jej teoretyka, Joseph Görres za najważniejszego publicystę tych czasów, zaś Adam Müller za pisarza poświęcającego najwięcej miejsca ekonomii w tym okresie.

Urodzony w Berlinie, w pruskiej rodzinie urzędniczej, miał studiować teologię⁵⁹. Jednak pod wpływem przyjaźni z Friedrichem Gentzem (datowanej już od 1797 roku) zmienił zdanie w sprawie swego przyszłego wykształcenia. Gentz zwrócił zainteresowania młodego Müllera w kierunku polityki. W związku z tym zdecydował się studiować w Getyndze nauki o państwie. W tym okresie (1798-1801) Müller interesował się historią. Wtedy też kształtował się jego krytyczny stosunek do nauki o prawie natury. Poznawał wówczas dzieła Adama Smitha, uległ fascynacji ideami Edmunda Burke’a. Na liście jego przedmiotów znajdowały się ponadto filozofia i literatura – nie krył oczarowania dokonaniem Goethego.

W 1801 roku Müller wrócił do Berlina. Dzięki przyjaźni z Gentzem był przez społeczność berlińską przyjmowany z otwartymi ramionami. Krótco zajmował się karierą urzędniczą, by następnie w 1803 roku porzucić ją dla pracy nad pierwszym filozoficznym dziełem *Lehre vom Gegensatz*⁶⁰. Pismo to ukazało się drukiem już w następnym roku. W zasadzie dominują w nim trzy rodzaje ideowych wpływów: tradycja niemieckiego idealizmu (Müller sam powołuje się we wstępie na Schellinga), myśl Burke’a oraz Goethego.

Od 1804 roku Müller był nauczycielem synów rodziny prusko-polskiego starosty Piotra Bogusława von Haza-Radlitza. W 1805 roku przeprowadził się wraz z nimi do Drezna. Przebywał też w Wiedniu, gdzie spotkał się z Gentzem. W tym czasie miała miejsce konwersja Müllera z protestantyzmu na katolicyzm. Drezno ze swoim *genius loci* wiąże się w życiu Müllera z rozwinięciem przez niego zdolności w dziedzinie nauczania i filozofii. W roku 1806 sukces odniósł cykl jego publicznych wykładów *Über die deutsche Wissenschaft und Literatur*; podobną popularnością cieszyły się kolejne jego wykłady z przełomu 1806 i 1807 roku pod tytułem *Über die dramatische Kunst* oraz *Über das Schöne und Erhabene* z lat 1807-1808. W wykładach Müllera brali udział niemieccy politycy, w tym książę weimarski Bernhard. W Dreźnie poznał Heinricha von Kleista, z którym wydawał poświęcone sztuce pismo „Phöbus” (1808-1809). Najważniejsze z politycznego punktu widze-

⁵⁹ Przy prezentacji sylwetki Adama Müllera korzystam m.in. z: *Die politische Romantik...*

⁶⁰ Warto odnotować, że Müller pisał ów tekst w posiadłości przyjaciela ze studiów, Zygmunta Kurnatowskiego – w Pożarowie na terenach pruskiej Polski.

nia dzieło ukazało się w formie książkowej w 1809 roku, nosiło tytuł *Die Elemente der Staatskunst*. Był to cykl trzydziestu sześciu wykładów, zebranych wcześniej pod tytułem *Über das Ganze der Staatswissenschaft*.

W okresie drezdeńskim nie tylko naukowe, ale i prywatne życie Müllera obfitowało w wydarzenia – pisarz stał się bohaterem miłosnej afery. Chodziło o żonę starosty von Haza-Radlitza, którego małżeństwo rozpadło się. Po rozwodzie Müller poślubił Sophie von Haza w 1809 roku.

Od 1809 roku datuje się polityczne zaangażowanie Müllera. W kwestii wojny austriacko-francuskiej opowiedział się po stronie Austrii. Z tego powodu został wydalony z Saksonii, która była związana ze zwycięską Francją. Müller skierował swoje kroki do Berlina. Tu dał się poznać jako pruski patriota, prezentując w 1810 roku cykl wykładów zatytułowanych *Über König Friedrich II. und die Natur, Würde und Bestimmung der preußischen Monarchie*. Müller liczył w ten sposób na ponowne zatrudnienie w państwowej służbie. Pojawiły się jednak trudności. Choć był zwolennikiem czy wręcz wielbicielem pruskiej monarchii, to odrzucił liberalną politykę reform kanclerza von Hardenberga (objął to stanowisko w czerwcu 1810 roku). Müller wypowiadał się przeciwko rządowi, głównie na łamach wydawanego od 1810 roku przez Heinricha von Kleista pisma „Berliner Abendblätter” – organu opozycji szlacheckiej przeciwko liberalnej polityce reform w Prusach. Dał się poznać jako przeciwnik kapitalistycznych reform, krytykował zainicjowane edyktem Hardenberga wprowadzenie swobody wykonywania zawodu, równości podatkowej, zwalczał reformy w rolnictwie likwidujące poddaństwo i wprowadzające gospodarkę wolnorynkową. Krytyka Müllera wychodzi od polemiki z ideami Adama Smitha, dopiero w dalszej kolejności podejmuje on polemikę z samym edyktem.

Od 1811 roku należał do założonego przez Achima von Armiego Christlich-Deutschen Tischgesellschaft. W jego spotkaniach, stanowiących konkurencję wobec „żydowskich” salonów berlińskich⁶¹, uczestniczyli między innymi Clausewitz, Fichte i Arndt. Środowisko to stanowiło opozycję wobec polityki Hardenberga. Nie dziwi zatem fakt, że zarówno Arnim, Kleist, jak i Müller mieli kłopoty z cenzurą. Latem 1811 roku Müller został wysłany przez Hardenberga do Wiednia w celu zdawania Berlinowi relacji z sytuacji politycznej.

Wiedeń tego okresu (podobnie jak na przełomie następnego wieku) skupiał wielu intelektualistów. Oprócz Gentza, Friedricha Schlegla przebywali tam między innymi: Joseph von Eichendorff, Zacharias Werner, Clemens Maria Hofbauer. Müller czynnie brał udział w politycznym i kulturalnym życiu stolicy Austrii. W 1812 roku zasłynął cyklem wykładów *Über die Beredsamkeit und deren Verhältnis zur Poesie*. W 1816 roku ukazały się w formie książkowej jego pisma z lat 1810-1811 na tematy polityczne i ekonomiczne zatytułowane *Versuchen einer neuen Theorie des Geldes*. Najważniejszą rolę odegrał Müller w politycznym życiu Austrii podczas powstań w Tyrolu – był nie tylko adiutantem tyrolskiego dowódcy, ale i wydawcą „Boten

⁶¹ Zob. M. Wawrykowa, *U progu nowoczesności. Szkice z dziejów kultury niemieckiej XVIII i XIX wieku*, Warszawa 1989, s. 223.

von Südtirol”. Metternich docenił jego zaangażowanie i w 1815 roku oddelegował go do Paryża w charakterze korespondenta wojennego austriackich obserwatorów.

Ostatni okres życia – od kongresu wiedeńskiego do 1827 roku – Müller spędził w Lipsku. Z rozkazu Metternicha pełnił tam funkcję austriackiego konsula generalnego na Niemcy północne. Trochę później został austriackim posłem na małym saksońskim dworze.

Opinie Müllera liczyły się w Wiedniu. W pewnej mierze wpłynęła na to przyjaźń z Gentzem, będącym od 1812 roku doradcą Metternicha. W ten sposób wiąże się również postać Müllera z kształtem postanowień karlsbadzkich. Oddziałując na politykę Austrii, wpływał Müller na opinię publiczną Niemiec.

Stosunki Müllera z wiedeńskim rządem nie układały się jednak cały czas pomyślnie – doszło do konfliktu na tle religijnym. Świadectwem silnego religijnego zaangażowania pisarza są jego dwa ostatnie pisma z zakresu filozofii państwa: *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschafts insbesondere* z 1819 roku oraz wydany w 1820 roku na łamach Schleglowskiej „Concordii” fragment *Die innere Staatshaushaltung; systematisch dargestellt auf theologischer Grundlage*. W pismach tych dawne idee rojalistyczne zostają wzmocnione racjami teologicznymi. Religijne zaangażowanie stało się przyczyną powrotu Müllera w 1827 roku do Wiednia, gdzie zmarł w styczniu 1829 roku.

Franz Benedikt Xaver von Baader (1765-1841)

Novalis uchodzi za najwybitniejszego poetę niemieckiego romantyzmu, Friedrich Schlegel za największego jej teoretyka, Joseph Görres za najważniejszego publicystę, Adam Müller za pierwszego ekonomicznie zorientowanego pisarza tego nurtu, zaś Franz Baader jako jedyny w romantyzmie formułował radykalne poglądy socjalistyczne. Ponadto spośród pisarzy doby romantyzmu wyróżniają go najdłuższe i najbardziej skomplikowane tytuły dzieł.

Baader pochodził z głęboko religijnej katolickiej rodziny z Bawarii. Przyszedł na świat jako syn nadwornego medyka w Monachium. Zgodnie z rodzinną tradycją studiował medycynę, którą ukończył w Ingolstadt w 1785 roku. W mieście tym zetknął się z atmosferą masonerii. Już w trakcie studiów ujawniły się jego zainteresowania naukami przyrodniczymi, które przedkładał nad praktykę lekarską. Nigdy nie rozpoczął pracy jako lekarz, poświęcił się natomiast naukom przyrodniczym. Podjął prywatne studia w zakresie chemii i mineralogii, co dało asumpt do podjęcia pracy w górnictwie. W latach 1788-1792 uczęszczał do akademii górniczej we Freibergu. Już pierwsza publikacja Baadera z zakresu nauk przyrodniczych odniosła sukces. W 1792 roku podróżował do Anglii i Szkocji, wzbogacając swoje zawodowe doświadczenia. W Devonshire proponowano mu nawet objęcie stanowiska dyrektora kopalni srebra i ołowiu, jednak propozycji nie przyjął. Podczas podróży poczynił ważne obserwacje z zakresu industrializacji. Z prowadzonego przez niego dziennika

dowiadujemy się, że w Anglii zetknął się z ideami Mary Wollstonecraft (*Vindication of the Right of Woman*, 1792) oraz Williama Godwina⁶² (*An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happiness*, 1793). W ten sposób miał okazję zapoznać się z angielską myślą dotyczącą praw kobiet, wczesnego socjalizmu oraz anarchizmu. Lektura tych dzieł natchnęła go wiarą w „bezgraniczny duchowy wzrost”, na kartach dziennika dawał wyraz fascynacji ideami Mary Wollstonecraft, podobnie z nieskrywanym oczarowaniem czytał Godwina i robił z jego pism wnikliwe notatki⁶³. Do kraju powrócił w 1796 roku.

Baader, wbrew obiegowym wyobrażeniom o romantykach, podobnie jak inni pisarze doby romantyzmu prowadził udane życie zawodowe. Po powrocie do Niemiec rozpoczął błyskotliwą karierę w bawarskiej służbie państwowej, gdzie go doceniano i awansowano. Jego życie nie ograniczało się jednak do pracy zawodowej, cały czas rozwijał swoje zainteresowania filozofią. W tym okresie (około 1799 roku) miały miejsce jego pierwsze kontakty ze środowiskiem niemieckich romantyków. Wśród inspirujących go myślicieli znaleźli się między innymi: Fichte, Schelling (z którym łączyła go przyjaźń), Jakub Böhme, francuski teozof, wolnomularz i przeciwnik encyklopedystów Louis-Claude de Saint Martin oraz Johann Michael Sailer, Friedrich Heinrich Jacobi, Mattias Claudius, z którymi nawiązał osobiste kontakty. Z powodu areligijności nie akceptował panteizmu filozofów idealistycznych, wytykał Schellingowi, że nie oswobodził się z tej „herezji”. W końcu odrzucił niemiecki idealizm (był krytykiem Kanta). Zwrócił się w ku kabale, filozofii neoplatonizmu, gnozie, zaś z Objawienia uczynił podstawę swojej myśli. Do przyjaciół i korespondentów Baadera należały między innymi takie znane postacie epoki, jak: wspomniany Schelling, Gotthilf Heinrich Schubert, Görres, Adam Müller, Ringseis, Friedrich Schlegel, Ludwig Tieck, Hegel i Alexander von Humboldt.

Przeobrażenia dokonujące się w Europie po zakończeniu panowania Napoleona skłoniły Baadera do postawienia tezy, że jest to dobry czas na polityczne i społeczne zmiany panujących stosunków. Fundamentem ich odnowienia miały być religia i moralność. Swoimi przemyśleniami podzielił się z trzema władcami, przesyłając im takie same pisma. Wysłał je do cesarza Austrii, cara Rosji oraz do króla Prus. Z historycznych przekazów wiadomo, że car⁶⁴ i pruski król rzeczywiście to pismo otrzymali. Trudno jednak przesądzić o rzeczywistym wpływie jego tekstu na założenia Świętego Przymierza, sformułowane 26 września 1815 roku między Austrią, Rosją a Prusami. Główne idee z tej „korespondencji” ukazały się w 1815 roku w osobno wydanym dziele *Über das durch die Französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik*.

W 1820 roku dobiegła końca kariera Baadera w administracji górnictwa w Bawarii (w wyniku centralizacji zlikwidowano jego stanowisko). Nie było mu

⁶² Mary Wollstonecraft stała się później towarzyszką życia Godwina.

⁶³ S. Helberger-Frobenius, *Macht und Gewalt in der Philosophie Franz von Baaders*, Bonn 1969, s. 70 i 71.

⁶⁴ Baader wiedział o religijno-mistycznych zainteresowaniach Aleksandra I.

łatwo się z tym pogodzić. Niemniej jednak zyskał dzięki temu czas na rozwijanie swoich zainteresowań.

Nazwisko Baadera znane było w Rosji. Szukał on w Rosji kontaktów z rosyjskimi mistykami. W 1822 roku, na osobiste zaproszenie, udał się do Petersburga w celu założenia instytutu, którego misją miało być zbliżenie Kościołów katolickiego, protestanckiego i prawosławnego oraz odrodzenie religijne zachodniej Europy. Projekt, noszący nazwę „religijnej akademii”, zakładał dokonanie ideowych przemian w ścisłej współpracy z podobnymi ośrodkami za granicą. Nie został jednak zrealizowany. Z powodu niesnasek Baader musiał opuścić Rosję, nie odwiedzwszy nawet Petersburga.

W drodze powrotnej zatrzymał się na kilka miesięcy w Berlinie (na przełomie 1823 i 1824 roku), gdzie miał okazję poznać Hegla. Mimo niepowodzenia w Rosji nie zrezygnował ze swoich idei i zdecydował się przybliżyć je pruskiemu królowi. W skierowanym do niego memoriale *Über Religion in ihrem dermaligen Verhältnis zur Wissenschaft* przekonywał do ponownego złączenia religii z nauką. W ich rozdzieleniu upatrywał przyczyn duchowego upadku Europy. W swoich pismach dawał wyraz niezmiennym pod wpływem niepowodzeń poglądom. Trzeba odnotować, że jego teozoficzno-polityczne teorie wywołały pewien wpływ na myśl późnego Schlegla oraz „starego” Schellinga.

Wracając z Berlina do Monachium, Baader zatrzymał się jeszcze w Lipsku, gdzie udało mu się spotkać z Adamem Müllerem.

Wrócił do Bawarii. W 1826 roku dzięki poparciu najznamienitszego katolickiego teologa doby romantyzmu – biskupa Sailera – Baader został profesorem na Uniwersytecie w Monachium. Na ów nowo założony Uniwersytet zostali powołani między innymi Görres i Schelling. Od tego momentu Baader zaczął święcić triumfy jako najważniejszy reprezentant monachijskiego romantyzmu. Współpracował z Görresem oraz z innymi intelektualistami przy wydawaniu pisma „Eos. Münchener Blätter für Poesie, Literatur und Kunst”. Ów periodyk stał w opozycji do liberalnego kierunku bawarskiego rządu. Baader nawiązał kontakty z francuskimi intelektualistami skupionymi wokół pisma „L’Avenir” reprezentującymi podobną jemu katolicką opcję.

Ostatnie lata życia Baadera nie należały do najlepszych – położył się na nich cieniem konflikt z Kościołem katolickim na tle jego ekumenicznych zabiegów. Zmarł w miejscu swojego urodzenia, w Monachium.

Warto dodać, że Baader (podobnie jak Schelling) za sprawą rosyjskich słuchaczy zarówno w Berlinie, jak i w Monachium wywarł wpływ na idee rosyjskich słowianofilów lat czterdziestych XIX wieku. Oprócz wspomnianych już wpływów w kręgu oddziaływania jego myśli znaleźli się tacy twórcy, jak: Johann Wilhelm Ritter, Franz Joseph Molitor, Ernst von Lasaulx, Martin Deutinger, Franz Brentano, Søren Kierkegaard, Nikołaj Bierdiajew.

ROZDZIAŁ II



Reperkusje rewolucji francuskiej w Niemczech

Niektórych aspektów romantyzmu nie zrozumiemy, jeśli go nie rozpatrzymy w świetle rewolucji francuskiej. (...) Rewolucja francuska jest katalizatorem, detonatorem. Ona to nadała jednolity ton różnym odczuciom indywidualizmu i buntu, które zakiełkowały w drugiej połowie XVIII wieku i znalazły wyraz w rozmaitych romantycznych literaturach.

Gilles Tiber

WPROWADZENIE

„Można bez przesady powiedzieć, że żadne wydarzenie polityczne nie wywarło tak wszechstronnego i brzemiennego w skutki wpływu na Rzeszę Niemiecką, jak rewolucyjny zryw narodu francuskiego”¹. Nie ulega wątpliwości, że to właśnie za sprawą inspiracji francuskimi wydarzeniami niemieccy romantycy podejmowali tematykę natury politycznej, społecznej i gospodarczej. Najczęściej przytaczane słowa pojawiające się w tym kontekście to zdanie Friedricha Schlegla z „Athenäum”, że trzy największe tendencje jego czasów to Fichtego *Wissenschaftslehre*, Goethego *Wilhelm Meister* i właśnie rewolucja francuska². Te trzy fenomeny wytyczają nie tylko obszar romantycznej myśli, ale stanowią odzwierciedlenie trzech głównych działów filozofii i ideałów obywatelskiego kształcenia: dobra, prawdy i piękna. Ta problematyka wiąże się z kolei z filozofią praktyczną (między innymi z moralnością), ona zaś z rewolucją francuską³.

¹ A. Wolff-Powęska, *Niemiecka myśl polityczna wieku oświecenia*, Poznań 1988, s. 234.

² *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, pod red. E. Behlera, t. 2, München 1967, s. 198.

³ A. Groh, *Die Gesellschaftskritik...*, s. 54.

Trzeba jednak mieć świadomość, że nawet o teoretycznych aspektach romantyzmu nie sposób rozprawiać, abstrahując od politycznych wydarzeń i prądów epoki. Pierwszą fazę romantyzmu przygotowała rewolucja francuska, która przyniosła ze sobą „ostateczną liberalizację literatury”, natomiast „wzlot i upadek Napoleona poruszył wszystkich współczesnych poetów Europy”⁴.

Zrozumiałe staje się zatem rozpoczęcie rekonstrukcji politycznych zapamiętań romantyków właśnie od ich zmagania z hasłami i wydarzeniami rewolucyjnej Francji. Prezentacja stanowisk reprezentantów niemieckiego romantyzmu w tej kwestii wymaga naświetlenia szerszego kontekstu historycznego (aż do 1815 roku), a wraz z nim ukazania złożonego stosunku do rewolucji i jej następstw wybitnych myślicieli wówczas działających. Istotne w tym kontekście są opinie intelektualistów (Genzta, Forstera), twórców (Herdera, Goethego, Schillera), filozofów (Kanta, Fichtego, Schellinga, Hegla). Równie ważne wydawało się zaprezentowanie opinii na ten temat panujących wśród niemieckiego społeczeństwa. Dopiero tak obszerne studium zarysowuje właściwą perspektywę umożliwiającą rekonstrukcję poglądów niemieckich romantyków na rewolucję.

KONTEKST HISTORYCZNY

Rzesza a rewolucyjna Francja

Rewolucja francuska naruszyła porządek w całej Europie. Siła jej oddziaływania ujawniła się również w systemie politycznym Rzeszy, jej strukturze społecznej (choć w mniejszym stopniu) oraz w świadomości mieszkańców.

Wydarzenia we Francji trafiły na niemieckich terenach na nader podatny grunt. Spojrzenie wielu ludzi spośród inteligencji – uczonych, studentów, myślicieli – zwrócone było na obszary wokół Sekwany. Pochwalano zwołanie Stanów Generalnych – szczególnie wsławił się tym poeta Friedrich Gottlieb Klopstock, który uznał je za wydarzenie epoki. Znane było jego zawołanie: „Francja wolna, a wy zwlekacie? Milczycie?”⁵. Zgromadzenie Narodowe uważano za szczytowe osiągnięcie całej ludzkości – taką opinię głosił Christof Martin Wieland, karzący Niemcom chylić czoło przed Francuzami jako narodem, który pierwszy oswobodził się z pęt tyranii. W ogóle uważał, że działania we Francji przynoszą chlubę całej Europie i dają nadzieję na dobrą przyszłość. W tym okresie powstały również hymny sławiące rewolucję, jak choćby *Hymn do wolności* Friedricha Hölderlina.

⁴ G. Hoffmeister, *Deutsche und europäische Romantik*, Stuttgart 1990, s. 13.

⁵ A. Wolff-Powęska, *Niemiecka myśl...*, s. 236.

Reakcja niemieckiej opinii publicznej na rewolucję francuską ujawniała się między innymi przez wydawanie rozmaitych broszur, gazet, ulotek nie tylko na bieżąco informujących o tych wydarzeniach, ale i propagujących rewolucyjne idee. Jedną z bardziej zaangażowanych warstw społecznych było środowisko akademickie – słuchacze uniwersytetów spotykali się w zakładanych przez siebie klubach, gdzie rozprawiano o rewolucji, wolności czy obalaniu tyranów. Rewolucja stała się do tego stopnia absorbująca, że na dalszy plan zeszły wszelkie inne problemy. Jeden z wydawców zauważył, że nie przeczytano przez to wielu wspaniałych wierszy⁶.

Inne uczucia towarzyszyły ludziom władzy, którzy równie bacznie obserwowali te wydarzenia i związane z nimi przemiany. Hasła wolności i praw człowieka wzniewały polityczne nadzieje, ale dla rządów stanowiły zagrożenie.

Jeszcze inny stosunek do rewolucji wyrażali przeciętni mieszkańcy wywodzący się z ludu, którzy w sposób bezpośredni odczuwali skutki zachodzących przemian. Dzięki owym zmianom alzaccy i lotaryńscy chłopci uwolnili się w 1789 roku spod jarzma podwójnego ucisku: monarchii francuskiej oraz niemieckich stanów. Nastąpiło to po zniesieniu przywilejów stanowych. Chłopi zaprzestali wówczas wykonywania swoich powinności. Taki rozwój wypadków odbił się szerokim echem na pozostałych niemieckich obszarach. Do opanowania wystąpień chłopów użyto w końcu wojska. Wydarzenia w Saksonii miał okazję zaobserwować Johann Gottlieb Fichte, w którego przekonaniu tłumienie tych zajść prowadziło jedynie do przyszłego silniejszego zrywu.

Na terenie Prus miały miejsce podobne wypadki. Dodatkowo doszło jeszcze do zatargu między władzą a mieszczaństwem (głównie w okolicach Nadrenii). W celu uniknięcia potencjalnego przymierza mieszczan z chłopami Fryderyk Wilhelm II poczynił pewne, łagodzące napięcie stosunki, gesty – zniósł monopol na kawę i tytoń. Jednak aby zrekompensować straty finansowe skarbu, podniósł akcyzę na inne produkty. Najdotkliwiej podwyżkę odczuli najbiedniejsi, co z kolei zaogniło stosunki społeczne.

Postawa innych władców obszarów Rzeszy sprowadzała się do obserwacji słabnącego sąsiada. Jeśli chodzi o stanowisko cesarza Józefa II, był on zaangażowany w wojnę z Turcją oraz w działania na terenie Niderlandów. Większość stanów nie pochwala jego polityki. Na dodatek istniał austriacko-pruski antagonizm, który raczej wykluczał jednolite wystąpienie Rzeszy. W związku z tym cesarz daleki był od ingerowania w sprawy Francji. Trzeba wszakże zaznaczyć, że Maria Antonina oraz bracia Ludwika XVI poszukiwali jego wsparcia. Cesarz zachował pozory poparcia, pozwalając na powołanie „rządu emigracyjnego” oraz korpusu ekspedycyjnego. Mogło się to stać przyczyną wojny, ponieważ w ten sposób pogwałcono prawo międzynarodowe. Jednak śmierć Józefa II przerwała bieg wydarzeń.

Miejsce cesarza Józefa II zajął wspierający go podówczas w rządzeniu arcyksiążę Leopold II. W październiku 1790 roku został koronowany na cesarza rzym-

⁶ *Tamże*, s. 237.

skiego narodu niemieckiego. Jego stanowisko wobec Francji nie uległo diametralnej zmianie. Ryzykownym posunięciem okazało się udzielenie pomocy uciekającej francuskiej parze królewskiej (oddał do ich dyspozycji austriackie oddziały stacjonujące w Belgii). Ponownie mogło to doprowadzić do wojny z Francją. Ucieczka się nie udała. Cesarz zapobiegł fatalnym skutkom tego wydarzenia – zaproponował zwołanie kongresu europejskiego do Akwizgranu lub Spa w celu przedyskutowania kilku zagadnień. Miano na nim omówić stosunki z rewolucyjnym Paryżem, problem utrzymania spokoju, bezpieczeństwa i integralności terytorialnej państw oraz kwestię przestrzegania traktatów. Cesarz nie dążył do zbrojnego starcia z Francją, dlatego wiadomość o zatwierdzeniu przez Ludwika XVI konstytucji napawała go otuchą. Tym samym zdawało się, że *casus belli* został wyeliminowany. Francuscy dyplomaci, prowadzący tajne rozmowy z Prusami, zdawali sobie sprawę z niebezpieczeństwa zbliżenia Prus i Austrii – w środowisku Fryderyka Wilhelma II było zdecydowanie więcej zwolenników zbrojnego starcia z Francją. W 1792 roku sytuacja międzynarodowa stała się bardzo napięta – w lutym doszło bowiem do zawarcia sojuszu Austrii z Prusami. *De facto* oznaczało to zbrojne starcie z Francją. Prusy chciały przystąpić do tej wojny, aby w ten sposób powetować straty w Polsce. Chodziło o odbudowanie międzynarodowej pozycji Prus i poprawienie pozycji Fryderyka Wilhelma II. Na przeszkodzie tym projektom stanęła śmierć Leopolda II w marcu 1792 roku.

Jego następcą – dwudziestoczteroletni Franciszek II – nie okazał się wybitnym politykiem, jakiego wymagały trudne czasy. Zaraz po objęciu przez niego władzy francuski rząd rewolucyjny wypowiedział mu wojnę (15 kwietnia 1792) – przyczyną miała być koncentracja wojsk austriackich na terenie Belgii. Za ważny taktycznie ruch należy uważać potraktowanie Franciszka II jako króla Czech i Węgier – stanowiło to próbę uniknięcia wojny z księstwami niemieckimi. Faktycznie pierwsza koronacja nastąpiła w czerwcu, druga zaś w sierpniu tegoż roku. Posunięcie to, przynajmniej początkowo, wydawało się trafnym zabiegiem, ponieważ usuwało powód zaangażowania się w te działania Prus oraz innych państw Rzeszy. Sytuacja w obrębie niemieckich sojuszników nie była najlepsza. Ich stosunki nie opierały się na wzajemnym zaufaniu, zagrożenie stanowiła dominująca pozycja Prus (czego obawiała się Austria). Wybuch tego konfliktu to początek długoletnich wojen rewolucyjnych i napoleońskich mających miejsce w latach 1792-1815. Do pierwszych austriacko-francuskich starć doszło w kwietniu na terenie Belgii. Prusy zaangażowały się w militarne działania po stronie Austrii dopiero w lipcu, po uzyskaniu obietnicy przejścia naczelnego dowództwa nad połączonymi siłami austriacko-pruskimi. Przystąpienie Prus do wojny wynikało z porozumienia zawartego rok wcześniej w Pillnitz na zjeździe, w którym brali udział Fryderyk Wilhelm II oraz Leopold II. Działania Leopolda II miały na celu uniknięcie wojny i przekonanie króla francuskiego Ludwika XVI do zawarcia ugody z rewolucjonistami. Nastroje wśród stanów Rzeszy były sceptyczne. Z jednej strony, chciano pokonać rewolucyjną Francję, lecz z drugiej – miano świadomość nikłej szansy na partycypację w zdobyczach. W związku z tym stany Rzeszy nie dążyły do zaangażowania w wojnę.

Ponadto wciąż podkreślano fakt, że Paryż nie wypowiedział wojny Rzeszy, tylko królowi Węgier.

O kampanii we Francji z 1792 roku wspomina w swoich notatkach Goethe. Miał on okazję zetknąć się z maszerującym na Francję korpusem emigracyjnym przy armii sojuszniczej i wówczas poczynił dwie ciekawe obserwacje: dostrzegł wśród emigrantów brak dyscypliny oraz zauważył panujące w armii niezadowolenie i „niechęć do wyprawy”⁷.

Zapał rewolucjonistów do wojny rozpałała odezwa z lipca 1792 roku dowódcy wspólnych wojsk księcia Brunszwiku, Ferdynanda, do francuskiego społeczeństwa. Nawoływano w niej do ukorzenia się przed królem i zapowiedziano, że w przypadku naruszenia jego godności winnych ukarze się śmiercią. Odpowiedzialnymi za losy króla i jego rodziny czyniono nie tylko Zgromadzenie Prawodawcze, ale cały francuski naród; w przypadku wyrządzenia im krzywdy grożono zburzeniem Paryża. W ten sposób wojna przybrała dla Francuzów charakter narodowy. Uwięziono króla. Kiedy armia sojusznicza odniosła w sierpniu pierwsze zwycięstwa, lud w Paryżu dokonał masakry na rojalistach osadzonych w więzieniach. Posunięcie to wynikało z obawy przed potencjalnym odwetem za doznane krzywdy (w razie gdyby austriacko-pruska armia doszła do stolicy i ich uwolniła). Jednak wojsko pruskie utknęło we wrześniu pod Valmy – potyczka ta została nierozstrzygnięta. Skłoniło to wojujące strony do rozmów, w których wyniku oddziały pruskie zaczęły się wycofywać z wcześniej zajętych terenów. Dodatkową przyczyną odwrotu był konflikt między Austrią a Prusami dotyczący drugiego rozbioru Polski (Austria się temu sprzeciwiała). Straty po stronie pruskiej były ogromne – armia wróciła pomniejszona o połowę i osłabiona przez rozmaite choroby żołnierzy.

Armia francuska podążała za cofającym się wrogiem wojskiem i odnosiła sukcesy⁸. Kiedy francuscy żołnierze przybyli nad średni Ren, mieszkańcy przyjmowali ich jak swoich towarzyszy, przynosili bowiem hasła pokoju dla domostw, a wojny pałacom. W związku z tym strach opanował środowisko emigrantów, dwory książąt, duchowieństwo. Sukcesy wojsk francuskich stanowiły zachętę do wystąpień przeciwko rodzimym tyranom. Szlachta, obawiając się reakcji ludu, opuszczała domy, zabierając ze sobą skarby; udawano się w głąb Rzeszy. Sytuację wykorzystywali chłopci, dokonując podziału ziem feudalów. W celu przeciwdziałania przenikaniu rewolucyjnych idei do sąsiadujących państw zabroniono wiejskim gminom utrzymywania wzajemnych kontaktów, podobny zakaz obejmował także miasta. Niezwykły ruch panował zarówno na szlakach wodnych, jak i na drogach lądowych, przy czym nikt go nie kontrolował – granice celne były otwarte, panowało zupełne rozprężenie. Niektórzy książęta zdecydowali się na zbrojną próbę przywrócenia porządku,

⁷ M. Wawrykowa, *Dzieje Niemiec 1789-1871*, Warszawa 1980, s. 18.

⁸ Historycy zwracają uwagę, że w przypadku sukcesów wojsk zarówno rewolucyjnych, jak i napoleońskich ważną rolę odegrała przewaga liczebna wojsk francuskich – Francja była w tamtych czasach najludniejszym krajem europejskim. Zob. J. Krasuski, *Historia Niemiec*, Wrocław 2002, s. 164.

jednak uzbrojeni chłopci i mieszczenie (często wspierani przez Francuzów, a czasem i Szwajcarów) stawiali zbyt silny opór, by udało się przywrócić dawny stan rzeczy. Ponadto opanowano Belgię (1792), która od dłuższego czasu oczekiwała na okazję do uwolnienia się spod austriackiego jarzma.

Działania rewolucjonistów wzniciły w Nadrenii kolejną falę chłopsko-plebejskich powstań. W Palatynacie doszło nawet do tego, że ludność podjęła uchwałę o wystąpieniu z Rzeszy i zdecydowała się na przejście pod jurysdykcję Republiki Francuskiej. W opinii niektórych historyków rozruchy w Niemczech były przejawem nadziei na rozpoczęcie nowej ery, jednak nie przełożyło się to na poważniejsze działania: „Krótkotrwałe rozruchy, do których doszło np. w Nadrenii, nie stanowiły żadnego zagrożenia dla istniejącego «starego» ładu, będąc raczej wyrazem przedrewolucyjnych nastrojów, niż rezonansem rewolucji francuskiej”⁹. Miały jednak miejsce doniosłe wydarzenia, chociażby w Moguncji, w której proklamowano pierwszą na niemieckiej ziemi republikę¹⁰.

W trakcie omawianego okresu doszło do interesujących działań propagandowych związanych z rewolucją. Rewolucyjna agitacja w Niemczech była szczególnie aktywna w latach 1789-1792. Prasa obfitowała w relacje bezpośrednich korespondentów z Paryża. Swoimi entuzjastycznymi opiniami wpływali oni na poglądy obywateli niemieckich obszarów. W Rzeszy działało wielu francuskich agentów, parających się krzewieniem hasel *wolności, równości, braterstwa*, do ich zadań należało również poszukiwanie niemieckich zwolenników rewolucji. W działalność propagandową zaangażowane były ambasady, chociażby francuska w Bazylei. Francuzi krzewili rewolucyjne idee, wypuszczając niemieckich jeńców, którzy następnie głosili je bezpośrednio pośród ludu; wyniki tej działalności były niezwykle skuteczne, bardziej nawet niż słowa członków niemieckiego klubu jakobińskiego Przyjaciół Ludu. Organizację tę wspierali francuscy okupanci, oni też założyli nowy ośrodek – Towarzystwo Przyjaciół Wolności i Równości. Wszystko to w celu propagowania idei rewolucji.

Austria i Prusy, nie odnosząc sukcesów w wojnie interwencyjnej, oskarżały siebie nawzajem o przyczynienie się do niepowodzenia. W celu rozluźnienia sojuszu rozpoczęły poszukiwania innych członków antyfrancuskiej koalicji. Austrii udało się zaangażować stany Rzeszy, niestojące w obliczu rewolucyjnego zamętu. Wiedeń jednocześnie prowadził tajne rozmowy z Wielką Brytanią, której interesy były zagrożone, odkąd Francuzi zwyciężyli pod Jemappes (ich droga handlowa wiodła przez Antwerpię i porty holenderskie). Z drugiej strony, Francja wiązała nadzieje z Anglią, ponieważ wiadano o przychylności brytyjskich związków republikańskich oraz środowisk intelektualnych¹¹. Nadzieje okazały się płonne, Wielka Brytania stała się bowiem razem z Austrią i Prusami strażnikiem prawa międzynarodowego. Z pew-

⁹ A. Bues, *Historia Niemiec XVI-XVIII wieku*, przeł. I. Kąkolewski, Warszawa 1998, s. 158.

¹⁰ Szerzej o rewolucji w Moguncji w: M. Wawrykowa, *Dzieje Niemiec...*, s. 22-23.

¹¹ Świadectwem tego jest znajomość wśród brytyjskich robotników idei Thomasa Paine’a, czytali oni bowiem jego *The Rights of Man*.

nością znaczną rolę w konstruowaniu stanowiska Wysp Brytyjskich odegrała książka Edmunda Burke'a *Rozważania o rewolucji we Francji*, która dostarczyła wielu argumentów przeciwko rewolucji. W końcu Francja stanęła w obliczu wojny niemal z całą Europą, choć z jej punktu widzenia był to konflikt z tyranami Europy.

Antyfrancuska koalicja miała na celu nie tyle przywrócenie w tym kraju monarchii, co zrealizowanie własnych, aneksyjnych planów. Po starciach z armią interwencyjną sytuacja Francji nie przedstawiała się najlepiej: społeczeństwo było rozgorączkowane, napięcie wywoływali nie tylko wrogowie zewnętrzni, ale i wewnętrzni, a wszystko to wzmacniało rewolucyjną falę. Sytuacja poprawiła się na jesieni 1793 roku, kiedy władzę przejęli jakobini – zorganizowano nowego typu armię (narodową i rewolucyjną), przeprowadzono reformy; Belgia wróciła pod władzę Francji. Na tym tle armia koalicji jawiła się jako przestarzała, ze starymi mechanizmami politycznymi, z anachronicznymi ustrojami. Dzięki jakobinom opanowano sytuację wewnątrz Francji, wyciszono opozycję życzącą krajowi klęski. Ogromny wysiłek włożono w restrukturalizację kraju – dotąd miał on charakter głównie rolniczy, teraz zaczęto rozwijać przemysł wojenny. O tym, jak wiele dokonano, przekonują liczby: armia francuska w drugiej połowie 1793 roku liczyła około miliona żołnierzy, przy czym wojsko było nie tylko uczone karności, ale i edukowane politycznie.

Sytuacja Francji poprawiła się dodatkowo dzięki kwestii polskiej. Na froncie zachodnim zmniejszyła się liczebność wojsk pruskich, bowiem po drugim rozbiórze Polski Austria nie wypłacała obiecanych Prusom subsydiów. Niestety, w drugą stronę mechanizm nie zadziałał, to znaczy Francja nie pomogła Polsce, choć działania Polaków na tyłach nieprzyjacielskich wojsk mogły mieć wartość strategiczną. Rewolucyjny Paryż w żaden sposób – ani dyplomatycznie, ani finansowo, ani militarnie – nie poparł insurekcji kościuszkowskiej, choć z przychylnością obserwował przygotowania do powstania, a nawet udzielił Kościuszcze mglistych obietnic pomocy. Oficjalnie stało się tak z powodu tolerowania króla oraz za sprawą zbyt mało radykalnego charakteru działań. Jednak *de facto* przyczyny były inne: trudności materialne, potencjalne rozmowy z Prusami oraz milcząca aprobata rozbioru Polski. Insurekcję kościuszkowską stłumiły wojska rosyjskie i pruskie, następnie doszło do ostatecznego podziału Polski (rok 1795).

Kiedy we Francji upadł Robespierre, pojawiła się idea separatystycznego pokoju z Prusami. Sprzyjały temu zatargi między głównymi koalicjantami (chodziło o sprawę rozdzielenia ziem polskich). Otóż Prusom trudno było zaakceptować zawarcie przez Rosję traktatu rozbiorowego z Austrią, która nie zaangażowała się w tłumienie insurekcji kościuszkowskiej. Niezadowolone Prusy wycofały się z antyfrancuskiej koalicji; w kwietniu 1795 roku doszło w Bazylei do podpisania układu między Francją a Prusami. Układ ten zawierał tajną umowę, będącą istotą tych negocjacji, zgodnie z którą Francja zatrzymywała nadreńskie zdobycze w zamian za odszkodowanie dla Prus w Polsce. Ów, skonstruowany w oparciu o rekompensatę, układ stał się wzorcem dla innych dwustronnych umów pokojowych Paryża z pozostałymi państwami Rzeszy. Od pokoju w Bazylei (przez ponad dziesięć lat) Prusy uchodziły za *sui generis* sojusznika Francji. W końcu Prusy zawarły traktat

rozbiorowy z Rosją, przejęły ziemie, które nazwano Nowymi Prusami Wschodnimi oraz Nowy Śląsk. Trzeba odnotować, że po trzecim rozbiorze Polski około czterdziestu procent mieszkańców Prus było Polakami, przez co Prusy „przystały być państwem prawdziwie niemieckim i w tej sytuacji nie mogłyby odegrać roli zjednoczyciela Niemiec, tak jak nie nadawała się do tego wielonarodowa Austria”¹².

Pierwsza antyfrancuska koalicja załamała się pod wpływem sukcesów Francuzów oraz z powodu sprawy Polski. Druga koalicja powstała w związku z ekspansją Francji – w sferze jej wpływów znalazły się Włochy z Rzymem i Szwajcaria, w której proklamowano Republikę Helwecką. Wszędzie tam za sprawą Francuzów dokonywały się rewolucyjne przemiany. W 1798 roku Wielka Brytania zainicjowała powstanie drugiej koalicji. W jej skład wchodziły – oprócz Wielkiej Brytanii – Austria, Rosja, pojawili się również nowi członkowie – Neapol i Turcja; z czasem wzięli w niej udział książęta południowoniemieccy (Prusy zachowały neutralność). Fakt wyrażenia przez Austriaków zgody na przemarsz przez jej obszary rosyjskiego korpusu ekspedycyjnego stanowił *casus belli* między Francją a koalicjantami.

Podczas gdy Napoleon przebywał w Egipcie, sojusznicy starali się poszerzyć grono o nowych sprzymierzeńców – próbowano zaangażować w antyfrancuskie działania Prusy, zachowujące w tej kwestii neutralność od bazylijskiego pokoju. Nadzieje na wciągnięcie w owe zmagania Prus wzrosły po śmierci Fryderyka Wilhelma II. Liczono, że jego następca – Fryderyk Wilhelm III – dokona zmian w prowadzonej polityce. Tak się jednak nie stało.

Działania militarne Francji uprzedziły wojskowe posunięcia koalicji. Podczas zmagania na terenie Włoch ujawnił się konflikt interesów między Austrią a Rosją – car Paweł I nie chciał tracić swoich żołnierzy w imię pomnażania dóbr przez stronę austriacką. Z czasem Rosja wycofała się z wojny, ponieważ car Paweł I z niepokojem obserwował coraz silniejszą pozycję Brytyjczyków na morzu. Snuł plany zaatakowania brytyjskich Indii – przerwała je śmierć cara. Jego następca – Aleksander I – kontynuował politykę swego poprzednika, doszło nawet do zawarcia przymierza z Francją.

Jeśli chodzi o tereny niemieckie, to nie było na nich widać jednoznacznego zwycięzcy (Ren przechodził z rąk do rąk). Trzeba wszakże zaznaczyć, że państwa Rzeszy nie wkładały w te działania całej swojej energii, niektóre z krajów – chociażby Badenia – na tyle sympatyzowały z Paryżem, iż nie chciały brać udziału w wojnie. Angażowano się jednak w celu uniknięcia austriackiej okupacji.

Francja stanęła w obliczu poważnych przemian. Z jednej strony, na arenie międzynarodowej, w starciach, pojawiły się klęski, natomiast wewnątrz kraju 18 brumaire’a 1799 roku w wyniku zamachu stanu władzę przejął Napoleon – „W ten sposób w 1799 roku skończyła się ostatecznie Wielka Rewolucja Francuska”¹³.

¹² J. Krasuski, *Historia Niemiec*, s. 146.

¹³ M. Żywczyński, *Historia powszechna 1789-1870*, Warszawa 1999, s. 122.

Rządy Napoleona

Bonaparte był świadom zagrożenia drugiej koalicji, dlatego przystąpił do dyplomatycznych działań i zaproponował Wielkiej Brytanii, Austrii i Rosji pokój w zamian za pozostawienie Francji jej „naturalnych granic”, czyli zajętych zdobyczy w Belgii, Holandii i lewego brzegu Renu. Wielka Brytania i Austria odrzuciły tę propozycję. Napoleon stanął w obliczu decyzji wymuszenia pokoju. Do tego kroku aliantów mogło skłonić tylko jednoznaczne pokonanie Wiednia. Bonaparte przystąpił do realizacji tego planu. W lutym 1801 roku podpisano traktat pokojowy z Austrią i Cesarstwem Rzymskim w Lunéville, który potwierdzał warunki pokoju z Campo Formio. Za granicę francusko-niemiecką uznano „dolinę Renu od źródeł rzeki w Szwajcarii do jej ujścia w Holandii”¹⁴. W myśl tego układu książęta z lewobrzeżnej Nadrenii, którzy stracili swe posiadłości, mieli otrzymać rekompensaty w postaci dóbr Kościoła katolickiego. Ponadto na jego mocy pozbawiono Austrię części posiadłości weneckich. Posunięcie to krytykowano – w ustepliwości Austrii widziano spekulowanie ziemiami Rzeszy.

Napoleon stanął przed problemem uporządkowania stosunków z Anglią. Doszło do tego w marcu 1802 roku, kiedy podpisano układ w Amiens. Wówczas powróciły kwestie uzgodnionych w układzie z Lunéville odszkodowań, które bezpośrednio wiązały się ze sprawami Rzeszy. Istniały dwa sposoby owych rekompensat: „bądź przez pozbawienie suwerennych praw duchownych książąt Rzeszy i przekazanie ich państwa «poszkodowanym» na lewym brzegu Renu, bądź też przez utworzenie dla nich z posiadłości rycerskich i drobnych organizmów państwowych, w tym znacznej liczby wolnych miast, nowych większych jednostek terytorialnych”¹⁵. Kwestie mediatyzacji – wyjścia drobnych państewek, wolnych miast, posiadłości rycerskich spod bezpośredniej zwierzchności cesarskiej i ich wejścia w obręb większych państw – oraz sekularyzacji zajmowały już uwagę myślicieli podejmujących temat państwa i prawa. Podnosili oni argumenty, że małe państwo nie ma poczucia związku z całością, trudno w nim kształtować patriotyzm, poza tym dalekie jest od ideału nowoczesnego państwa. Odnoszono się także do kwestii zniesienia państw duchownych w imię dobra państw świeckich. Między mediatyzacją i sekularyzacją z drugiej połowy XVIII wieku a tą z początków XIX zarysowują się zasadnicze różnice. W pierwszym przypadku dotyczyło struktury tych państw Rzeszy, gdzie istniały terytoria duchowne czy miejskie, w drugim natomiast naruszano ustrój całej Rzeszy. A zatem w celu zatwierdzenia tych zmian należało dokonać nowelizacji ustawy zasadniczej Rzeszy. Po długim okresie międzynarodowych negocjacji w listopadzie 1802 roku deputacja złożyła projekt Reichstagowi. Meritum tego dokumentu zasadzało się na powołaniu średnich państw, które miały być przeciwwagą dla Austrii i Prus. W kwietniu następnego roku Reichstag podjął uchwałę (Uchwała

¹⁴ M. Wawrykowa, *Dzieje Niemiec...*, s. 38.

¹⁵ *Tamże*, s. 39.

Deputacji Rzeszy z 1803 roku), na mocy której zniesiono 112 stanów Rzeszy – zlikwidowano wiele niemieckich państwek terytorialnych, włącznie z wszystkimi państwami duchownymi (wyjątek stanowił Elektorat Moguncki, ponieważ jego arcybiskup był członkiem deputacji), zmediatyzowano także rycerstwo¹⁶. Dla porównania: w momencie wybuchu rewolucji w 1789 roku było 289 niemieckich państw, zaś w roku 1803, po zaborach francuskich, było ich 176; oprócz tego istniało około 1800 posiadłości rycerskich, podlegających bezpośrednio cesarzowi.

Większość zaliczanych do tak zwanych poszkodowanych – zarówno władców świeckich, jak i duchownych – nie była usatysfakcjonowana biegiem rzeczy. Mieszkańcy natomiast w spokoju oczekiwali rozwoju wypadków, nie wyrażali radości ze zmiany przynależności państwowej, po prostu ograniczali się do obserwacji wydarzeń. Niewielu wyrażało niezadowolenie z sekularyzacji. Lepiej wykształcona część społeczeństwa interpretowała kwietniową uchwałę jako symptom nadchodzącego społeczno-politycznego rozwoju Niemiec. Rekompensaty pociągnęły za sobą zmiany terytorialne także w innych państwach (w tym w Prusach i Austrii), które powiększyły swoje obszary. Prusy utraciły na lewym brzegu Renu 48 mil kwadratowych, a otrzymały 235,5 mil kwadratowych. Z ich punktu widzenia pokój w Bazylei był nader korzystny – z potęgi wschodnoniemieckiej stały się także potęgą zachodnoniemiecką. Trzeba jeszcze podkreślić, że ówczesne zmiany terytorialne należały do jednych z większych w historii Europy.

Na osobną uwagę zasługuje fakt, że kwietniowe zmiany granic wprowadziły poważne przekształcenia w zakresie nie tylko politycznym, wyznaniowym, ale i narodowym. Obszary niemieckich państw nie pokrywały się już z podziałami etnicznymi czy konfesyjnymi, przemianom uległy również dialekty i zwyczaje. W wyniku prawa sekularyzacji krajowych opactw i klasztorów, które na mocy wspomnianej uchwały otrzymali książęta, doszło do upadku politycznej pozycji Kościoła katolickiego¹⁷, którego świecka potęga była już naruszona przez reformację. Doszło także do przeobrażeń, w wyniku których w protestanckich państwach terytorialnych pojawili się „wchłonięci” po przekształceniach granic katolicy poddani. Od tego momentu zaczęły równoprawnie współistnieć różne wyznania. W ten sposób polityczno-terytorialne zmiany pociągnęły za sobą pojawienie się wielowyznaniowych państw, co – niestety – stało się przyczyną napięć.

Późniejsze dzieje, ogólnie rzecz ujmując, wyglądały następująco: Bonaparte koronował się na dziedzicznego cesarza Francuzów w 1804 roku, rok później został królem Italii. Działania te zaniepokoiły innego „dziedzicznego cesarza”, mianowicie austriackiego Franciszka I, który zawarł sojusz z Wielką Brytanią. Wzięli w nim również udział: Rosja, Neapol-Sycylia oraz Szwecja. W 1805 roku doszło do wojny, z której zwycięsko wyszedł Napoleon, pokonując w „bitwie trzech cesa-

¹⁶ Dalsze zmiany w tym kierunku miały miejsce po pokoju w Pressburgu w 1805 roku.

¹⁷ Wskazuje się, że zmiany te powodowały nasilenie się tendencji ultramontańskich. Po 1871 roku stało się to jedną z przyczyn wybuchu „Kulturkampf” w Cesarstwie Niemieckim, kiedy to Otto von Bismarck dążył do ograniczenia wpływów Kościoła katolickiego w państwie.

rzy” pod Austerlitz większe liczebnie wojska austriackie i rosyjskie. Pokój zawarto w Pressburgu.

Podczas wojen toczonych w latach 1795-1805 Prusy próbowały zachować neutralność (zawarły z Francją odrębny traktat pokojowy). Ich polityka nie była ani długofalowa, ani zdecydowana, słabość militarna uwidoczniła się podczas klęski pod Jeną i Auerstedt w 1806 roku. Do tych bitew doszło wskutek działania króla pruskiego Fryderyka Wilhelma III, który rok wcześniej nie wsparł militarnie Austrii i Rosji (choć z Rosją wiązał go sojusz). Uległ natomiast małżonce Luizie, która w patriotycznym zrywie przekonała go do postawienia Napoleonowi ultimatum. Zawierało ono żądanie wycofania wojsk francuskich z Niemiec oraz wyrażenie zgody na powołanie związku państw północnoniemieckich, który znalazłby się pod protektorem Prus. Wybuchła wojna. Po tygodniu jej trwania doszło do militarnego starcia pod Jeną, następnie pod Auerstedt – armia pruska, mimo iż uchodziła za najlepszą w Europie, załamała się. Pojawiły się nieco przesadzone opinie, w tym królowej Luzyi, że państwo pruskie upada: „W ciągu jednego dnia los zburzył budowlę, nad której wzniesieniem wielcy ludzie pracowali przez dwa stulecia”¹⁸.

W 1806 roku Franciszek II Habsburg pod wpływem ultimatum Napoleona zrezygnował z godności cesarza rzymskiego – był to koniec Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego.

W 1806 roku szesnastu zależnych od Napoleona księząt wystąpiło z Rzeszy i ogłosiło w Paryżu powstanie Związku Reńskiego, objętego protektorem cesarza Francuzów. Do 1811 roku przystąpiły do niego kolejne dwadzieścia trzy niemieckie państewka. Napoleon postrzegał Związek jako strefę buforową między Francją a państwami Europy Wschodniej. Najważniejsza rola polityczna przypadła w Związku Reńskim bawarskiemu miastu Monachium.

Po raz kolejny zaszły poważne zmiany na politycznej mapie Europy: liczba państw dawnej Rzeszy zmniejszyła się do czterdziestu; około sześćdziesięciu procent niemieckiej ludności zmieniło przynależność państwową; blisko milion obywateli Rzeszy żyło w latach 1794-1814 na terenach prawego brzegu Renu należących do Francji. Ponadto Francja posiadała swoje satelity – Królestwo Westfalii oraz Wielkie Księstwa Bergu i Frankfurtu – nowo utworzone państwa w ramach Związku Reńskiego.

W pierwszej dekadzie XIX wieku rozpoczął się w Prusach okres reform. Swoim zasięgiem objęły one nie tylko sferę społeczno-gospodarczą, ale także wojsko i szkolnictwo. W pierwszym obszarze znaczących zmian dokonano w 1807 roku: szef rządu Karl vom Stein zniósł poddaństwo chłopów, a szlachta mogła bez utraty przywilejów szlacheckich zajmować się handlem i rzemiosłem. Jego następca Karl August von Hardenberg, o bardziej konserwatywnym nastawieniu, by móc wypłacić Napoleonowi kontrybucję, dokonał sekularyzacji ewangelickich i katolickich majątków kościelnych; wyraził zgodę na działalność rzemieślniczą pod jednym

¹⁸ J. Krasuski, *Historia Niemiec*, s. 167-168.

wszakże warunkiem – każdy chętny był zobowiązany do wniesienia opłaty. Najważniejszych reform dokonano w stosunkach między chłopami a panami w latach 1811 oraz 1816, kiedy zdecydowano, że każdy chłop może mieć na własność uprawianą przez siebie ziemię, jeśli tylko odstąpi panu części areалу (od jednej trzeciej do połowy). Zniesienie pańszczyzny, którą trudno byłoby utrzymać już w dobie rewolucji, stało się faktem. W dziedzinie wojskowości reform podjął się generał Gerhard Scharnhorst. Choć plany przekształceń w armii przedkładał dużo wcześniej, jego propozycje zaczęto traktować poważnie dopiero po klęsce w 1806 roku. Jako minister wojny powołał na jednego ze swoich współpracowników Karla von Clausewitza. Do jego osiągnięć należy zaliczyć zakaz bicia żołnierzy czy umożliwienie awansu bez względu na pochodzenie społeczne. Zasadniczym celem było utworzenie armii narodowej. Chciano wprowadzić krótszą, ale powszechną służbę wojskową (osiągnięto to dopiero w 1814 roku, szybko stało się to dumą Prus). W trzeciej sferze sukcesy osiągnął Wilhelm von Humboldt, który zadanie przeprowadzenia reformy szkolnictwa otrzymał od Steina. Humboldt upaństwowił całe szkolnictwo. Ponadto podzielił szkoły na trzy stopnie: elementarne, gimnazja, uniwersytety. Podjęte reformy stały się inspiracją dla niemieckich demokratów i patriotów.

Po klęsce Napoleona w Rosji wzmogły się uczucia niemieckiego patriotyzmu. Wcześniej próbował go rozbudzić swymi *Mowami do narodu niemieckiego* Johann Gottlieb Fichte (1807/1808), podówczas za pomocą odezów i pieśni czynili to Ernst Mortiz Arndt oraz publicystka Anne de Staël-Holstein.

W 1813 roku Fryderyk Wilhelm III wypowiedział Napoleonowi wojnę; wszyscy zdolni do służby wojskowej wstępowali do ochotniczych korpusów. Niemcy ogarnęła wojenna gorączka; żołnierze śpiewali pieśni Arndta, Karla Körnera i Ludwiga Uhlanda. W historiografii działania te określa się albo mianem wojny wyzwolenczej (*Befreiungskrieg*), albo wojny o wolność (*Freiheitskrieg*).

Po klęsce pod Lipskiem – trzydniowej „bitwie narodów” – Napoleon abdykował (kwiecień 1814 roku). Podczas obrad kongresu wiedeńskiego Bonaparte miał swoje słynne 100 dni, jednak bitwa pod Waterloo zakończyła się jego klęską. „Trudno o większą różnorodność poglądów, ocen, emocji od tej, jaką wywołuje od dwustu lat zdumiewająca historia Napoleona Bonaparte”¹⁹. Można się jeszcze zastanowić nad konsekwencjami upadku Napoleona dla Niemiec. Co by było, gdyby Niemcy wraz z jego upadkiem stały się „państwem, republiką narodową, demokracją”? „Byłoby wyśmienicie – odpowiada Golo Mann – XIX stulecie miałoby inny przebieg i nie znajdowalibyśmy się dzisiaj w miejscu, w którym się znajdujemy”²⁰.



¹⁹ J. Baszkiewicz, *Francja nowożytna. Szkice z historii wieków XVII-XX*, Poznań 2002, s. 166.

²⁰ G. Mann, *Niemieckie dzieje w XIX i XX wieku*, przeł. A. Kopacki, Olsztyn 2007, s. 51.

Reasumując, ów kontekst historyczny pokazuje, że siła oddziaływania rewolucji na Niemcy była zróżnicowana. Trudną sytuację w historii obu krajów przyniosło militarne starcie, w którym Rzesza broniła starego porządku, obawiając się idei republiki. Wojna zaowocowała zmianami granic, co z kolei skutkowało przekształceniami prawnymi i ustrojowymi. Oddziaływanie rewolucji uwidoczniło się w wystąpieniach chłopów, działalności mieszczan, aktywności inteligencji – podejmowano podróże do rewolucyjnego Paryża, nawiązywano bezpośrednie kontakty z rewolucjonistami, zakładano kluby wolnościowe. Twórczość literacka, filozoficzna, polityczna przeniknięte były duchem haseł *wolności, równości, braterstwa*. Z kolei rządy Napoleona przejawiały się między innymi wprowadzeniem równości wobec prawa, zniesieniem przywilejów feudalnych oraz uprawnień cechów rzemieślniczych. W strefie jego wpływów (z wyjątkiem Italii) obowiązywał napoleoński kodeks prawa cywilnego. Na podstawie powyższej analizy wyraźnie widać skomplikowany charakter stosunków niemieckich obszarów z najpierw rewolucyjną, następnie zaś napoleońską Francją. Przedstawiony historyczny zarys dziejów między 1789 a 1815 rokiem ułatwi zrekonstruowanie i przedstawienie w pełniejszym świetle stosunku do rewolucji i jej skutków poszczególnych romantyków politycznych.

Ów okres około ćwierćwiecza w dziejach Niemiec Golo Mann ocenił jako czas niezwyklej żywotności narodu niemieckiego, który „w sferze ducha, filozofii, literaturze, poezji nigdy przedtem ani potem nie dysponował takim potencjałem geniuszu i talentu”²¹. Choć Mann zwraca jednocześnie uwagę na *sui generis* bierność Niemiec w porównaniu z Francuzami i Brytyjczykami w okresie wielkiego kryzysu międzypaństwowego w czasie rewolucji i rządów Napoleona. Ma przy tym świadomość pojawiania się „konstruktywnej myśli” w Niemczech południowych oraz „kreatywnego rozmachu” w Prusach po 1807 roku. Z jego rozważań można wyprowadzić wniosek, że zarzuca Niemcom bierną postawę – wyłącznie dostosowania się do wydarzeń, których centrum było oddalone: „Wicher wiał gdzie indziej, Niemcy czuły tylko efekt podmuchu”²². Dlatego przemiany stosunków państwowych i społecznych, jakie dokonały się na początku XIX wieku, były oceniane krytycznie, choć nadawano im wielkie znaczenie. Przykładowo „wojny wyzwolenicze”, mimo iż były tak ważne, nie przybrały charakteru powstania narodowego (choć podejmowano próby takiej ich interpretacji). Ostatecznie Golo Mann stawia tezę, że dusza narodu niemieckiego (analogicznie do duszy jednostki) nie zapomniała tego „czasu hańby” i wzięła odwet w drugiej połowie stulecia.

Przedstawione fakty obrazują jeszcze jeden istotny dla niniejszej rozprawy wątek. Pokazują mianowicie problematyczność terminu „Niemcy”. Trudno z nim bowiem utożsamić czy to Rzeszę Niemiecką (rozwiązaną w 1806 roku przez Napoleona), czy to Związek Reński (1806-1813), czy to Związek Niemiecki (usta-

²¹ *Tamże*, s. 29.

²² *Tamże*, s. 30.

nowiony na kongresie wiedeńskim²³). Z pewnością pod pojęciem „Niemcy” nie kryje się ani jednolite państwo, ani jeden naród, ani jednowyznaniowy kraj, ani li tylko niemieckojęzyczne obszary. Termin „Niemcy” oznacza więc pewną umowną wspólnotę kulturową.

NIEMIECKIE OPINIE NA TEMAT REWOLUCJI FRANCUSKIEJ

Intelektualiści wobec wydarzeń we Francji

Rewolucja francuska wraz z poprzedzającymi ją ideami politycznymi i kulturowymi odcisnęła na wieku XVIII najsilniejsze piętno. Dziewiętnastowieczna historiografia niemiecka poświęciła wiele miejsca wpływom francuskich wydarzeń, doceniając ich doniosłość. Późniejsze opracowania w jeszcze większym stopniu eksponują kluczową rolę rewolucji francuskiej w kształtowaniu się niemieckiej kultury. Franz Mehring²⁴ i György Lukács²⁵ traktują jako porównywalne wpływy wewnętrzne, jak i zewnętrzne w postaci rewolucji, działalności Napoleona, restauracji i rewolucji lipcowej. Zdaniem Lukácsa oddziaływanie rewolucji francuskiej odczuwane było w Niemczech szybciej niż w samej Francji, co znalazło swój wyraz w refleksji literackiej, filozoficznej i politycznej. Badacz zwraca ponadto uwagę na rozdzźwięk między zacofaniem ekonomicznym i politycznym Niemiec a świadomością elity intelektualnej, świetnie zaznajomionej z ideami przygotowującymi rewolucję, która *notabene* była także zaangażowana w ich kreowanie²⁶. Rewolucja francuska, likwidując stary porządek, wynosiła na swojej fali mieszczaństwo; niosła ze sobą nadzieję, ale i wzbudzała obawy. Zyskiwano wolność, ale burzono ład.

Francuskie wydarzenia poruszyły całą Europę, przy czym w Niemczech uwidoczniło się to w odrębny sposób. Z powodu różnorodności księstw i państewek konflikty natury społeczno-politycznej nie ujawniły się w tak wyrazisty sposób jak we Francji. W niemieckiej kulturze mieszczańskiej XVIII wieku radykalizm podziałów klasowych ujawnił się w mniejszym stopniu niżeli we Francji. Podobnie słabsze było zaangażowanie w bieżące spory o polityczne interesy. Przyczyn tych różnic należy upatrywać w mieszczańskiej religijności o charakterze protestancko-pietystycznym. Złożyła się na to również atmosfera wokół pisarzy – na niemiec-

²³ Nadmienmy, że wielu, w tym Joseph Görres, wiązało wielkie nadzieje z kongresem wiedeńskim. Równie wielu było po nim rozczarowanych, gdy okazało się, że nie zrealizowano idei jedności Niemiec.

²⁴ Zob. F. Mehring, *Die Lessing Legende*, Berlin 1953.

²⁵ Zob. G. Lukács, *Goethe und seine Zeit*, Berlin 1950.

²⁶ Zob. *tamże*, s. 11-12.

kich obszarach książęta i arystokracja nierzadko sprawowali mecenat nad twórcami. Panowała względna swoboda słowa, sumienia, a intelektualisci cieszyli się społeczną estymą. Te elementy nie tylko eksponują zasadnicze różnice w porównaniu z Francją, ale tłumaczą również specyfikę dynamicznego rozwoju niemieckiej kultury schyłku XVIII wieku, którą cechuje wyjątkowe ożywienie umysłowe. Warto choć w ogólnych zarysach przyjrzeć się temu procesowi. Wybuch rewolucji we Francji niemiecka inteligencja przyjęła entuzjastycznie, z wielką aprobatą wyrażano się o jej pierwszej fazie.

Friedrich von Gentz – polityk i jeden z najlepszych publicystów swoich czasów. Przyglądał się wydarzeniom we Francji w perspektywie uniwersalnej, jak czyniło to wielu Niemców – zwycięstwo lub klęska rewolucyjnych idei mogły być udziałem także innych narodów. W związku z tym z wielką uwagą śledzono wypadki we Francji. Jednak z czasem stał się krytykiem idei rewolucji. Swoje antyrewolucyjne poglądy głosił na łamach założonego przez siebie pisma „Historisches Journal”.

Gentz znany jest przede wszystkim jako tłumacz *Rozważań o rewolucji we Francji* Edmunda Burke’a, do których napisał również przedmowę. Poruszył w niej kilka ważnych kwestii, odnosząc się do nich z perspektywy społecznie i politycznie zaangażowanego intelektualisty. Antyrewolucyjne poglądy Gentza oraz popularyzacja idei Burke’a na terenie niemieckich obszarów przyczyniły się do określania go mianem „niemieckiego Burke’a” (o takim przydomku marzył przyjaciel Gentza Adam Müller). We wstępie, który pisał w grudniu 1792 roku, zauważył, że „entuzjizm z 1789 był tylko zarodkiem wyrosłego w 1792 szaleństwa”²⁷. Gentz zasadniczo sprzeciwiał się inicjatywom mas, uważał je za przejaw roszczeń poddanych i duże zagrożenie. Wszelkie zrywy uciśnionych stanowiły dla niego niebezpieczne naruszenie podstaw istniejącego porządku społecznego. Tego typu tezy wiązały się z absolutystycznymi i konserwatywnymi zapatrywaniami Gentza. W ich świetle wszelkiego typu zrywy dolnych warstw społeczeństwa jawiły się jako pograżanie w chaosie. Chaosem była również rewolucja francuska. Gentz nie wierzył w poprawę ludzkiej egzystencji na drodze rewolucji. Jej hasła interpretował jako cele burżuazji: wolność miała być wolnością polityczną i gospodarczą tej właśnie społecznej warstwy, zaś równość winna służyć zdobyciu politycznej władzy oraz zapewnieniu praw do wyzysku i bogacenia się. Rewolucja stanowiła więc dla niego zamianę pojęć, środków na cele i skierowanie mas przeciwko samym sobie. W tym sensie pod hasłami antydespotyzmu przygotowywano inną formę despotyzmu. Politycznego i społecznego ideału poszukiwał Gentz w ówczesnej Anglii, w jego dorobku znajduje się wiele apologetycznych pism na jej temat. Gentz na tle innych myślicieli tego okresu zrobił znaczną karierę polityczną (był oddanym pracownikiem Metternicha²⁸). Popularność zyskał również jako mecenas romantyków

²⁷ F. von Gentz, *Betrachtungen über die Französische Revolution, nach dem Englischen des Herrn Burke, mit Einleitung und Anmerkungen von Fr. von Gentz*, Leipzig 1836, s. 26.

²⁸ Metternich cenił Fryderyka Gentza, podobnie Adama Müllera: „Wiele ważniejsze niż miłosne przygody były jego spotkania z mądrymi ludźmi, jak choćby z Adamem Müllerem

politycznych, a szczególnie ważną rolę odegrał w życiu Adama Müllera. Nie jest jednakże na gruncie nauki niemieckiej zaliczany w poczet niemieckich romantyków politycznych²⁹.

Do ważnych postaci tego okresu należy niemiecki historyk, działacz rewolucyjny, etnolog i podróżnik **Georg Forster**³⁰. Jako jeden z założycieli, a następnie przewodniczący klubu jakobinów w Moguncji brał aktywny udział w organizowaniu Republiki Mogunckiej³¹ na przełomie 1792 i 1793 roku³². Republika, oparta na zasadzie demokracji, obejmowała obszar lewego brzegu Renu. Forsterowi przypadł w udziale urząd wiceprezydenta tymczasowego rewolucyjnego zarządu republiki. Był ponadto kandydatem w wyborach do miejscowego parlamentu. Entuzjazm do rewolucji widoczny jest chociażby w listach pisanych przez Forstera do teścia, Heynego, w których podziwia zarówno francuski naród, jak i siłę oddziaływania filozofii na życie państwa³³. Organem prasowym rewolucjonistów było pismo „Neue Mainzer Zeitung”, w którym omawiano dokonujące się społeczno-polityczne przemiany. Republika w Moguncji przetrwała do momentu wycofania się wojsk francuskich (do lipca 1793 roku). Forster nie był świadkiem tych wydarzeń, ponieważ przebywał akurat w Paryżu z petycją w celu przyłączenia Republiki Mogunckiej do Republiki Francuskiej. Ów wniosek został wprawdzie rozpatrzony pozytywnie, ale nie miało to już większego znaczenia, ponieważ armia pruska i austriacka zdążyły już przywrócić na tym obszarze wcześniejszy porządek. Zgodnie z dekretem cesarza Franciszka II nakładano kary na osoby zaangażowane we współpracę z rewolucyjnym rządem Francji. W ten sposób Forster przestał być niemieckim obywatelem, stracił majątek i możliwość powrotu dokraju, gdzie została jego żona z po-

i Fryderykiem Gentzem”. F. Hartau, *Klemens Metternich*, przeł. A. Marcinek, Warszawa 1996, s. 31.

²⁹ Gentz na gruncie nauki niemieckiej nie jest zaliczany w poczet niemieckich romantyków politycznych, jak czyni to na gruncie polskim Marek A. Cichocki, który, pisząc o głównych aktorach tego nurtu, wymienia kolejno: „F. Gentza, A. Müllera i F. Schlegla”. Zob. M.A. Cichocki, *Die politische Romantik in Polen und in Deutschland*, w: *Sendung und Dichtung. A. Mickiewicz in Europa*, pod red. Z. Krasnodębskiego, S. Gorszdeckiego, Hamburg 2002, s. 124. Cichocki podobnie traktował Gentza w swojej wcześniejszej publikacji *Ciągłość a zmiana*.

³⁰ Biografia Forstera nie jest pozbawiona polskich akcentów – urodził się na Pomorzu Gdańskim, gdzie jego rodzina o szkockich korzeniach obcowała z polską kulturą. Ojciec Forstera mówił po polsku, zaś on sam pisał, że trochę ten język rozumie. W swojej spuściznie z okresu pobytu w Wilnie (1784-1787) pozostawił wzmianki o polskiej sytuacji społeczno-politycznej.

³¹ Szerzej o tym okresie jego życia w: H. Mathy, *Forster in Mainz. Von der geistigen Aufklärung zur konkreten Revolution*, w: *Die Mainzer Republik. Der Rheinisch-Deutsche Nationalkonvent*, oprac. Landtag Reinland-Pflanz, Mainz 1990, ss. 185-190.

³² Nieco więcej światła rzuca na panujące wówczas stosunki między mieszkańcami Moguncji a Francuzami pismo G. Forstera *Über das Verhältnis der Mainzer gegen Franken (Gesprochen in der Gesellschaft der Volksfreunde den 15. November 1792)*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, pod red. C. Trägers, przy współpracy F. Schaefera, Frankfurt a.M. 1975, ss. 496-500.

³³ Zob. G. Forster, *Briefe. An Heyne*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel...*, s. 487.

tomstwem. Postawa Forstera wobec rewolucji nie zmieniła się, mimo że dostrzegał zachodzące zmiany – był świadom, kiedy nastąpiła faza terroru w okresie działalności Komitetu Ocalenia Publicznego pod przywództwem Maksymiliana Robespierre’a. Wielu zwolenników rewolucji stanęło w obliczu dylematu, jak ustosunkować się do despotyzmu i okrucieństwa rządu rewolucyjnego. Rozwiązaniem uwalniającym od wyrzutów sumienia „wydawało się postrzeganie systemu Ocalenia Publicznego jako despotyzmu Wolności”³⁴. Znajdywano wiele argumentów na wskazanie różnic między tego rodzaju despotyzmem a despotyzmem monarchicznym. Jednym z nich było eksponowanie – przywołujące na myśl doktrynę Machiavellego³⁵ – przejściowego charakteru despotyzmu Wolności w zestawieniu z permanentnym terrorem rządów królewskich. Rozbieżność między ideami szczęśliwości a praktyką rewolucji sprawiła, że wielu początkowych entuzjastów rewolucyjnych idei odwróciło się od nich. Do takich przykładów należy reakcja Friedricha Schillera. Z tego grona nie rekrutował się jednak Forster. Zakładał bowiem, że bieg wydarzeń jest naturalny i musi wypełnić się po to, aby nie nadeszło coś jeszcze gorszego. Rewolucję porównywał do huraganu, którego nie da się zatrzymać³⁶. Miał świadomość, że następnym pokoleniom może być trudno zrozumieć zarówno okrucieństwo, jak i charakter wyniesionych na czoło rewolucji osób³⁷. Na poglądy Forstera duży wpływ wywarły idee Gottholda Ephraima Lessinga oraz Johanna Gottfrieda Herdera. Potomności znany jest jako ten, który jako jeden z niewielu niemieckich autorów polemizował z tezami Edmunda Burke’a na temat rewolucji francuskiej.

Herder, Goethe i Schiller o rewolucji francuskiej

Wydarzenia we Francji wywoływały entuzjazm w kręgach twórców oświecenia³⁸. Spowodowane to było między innymi wiarą w realizację oświeceniowych ideałów. Rewolucja stała się inspiracją do snucia politycznych rozważań – śledzono jej wyniki z tym większą sympatią, im bardziej czuło się rozczarowanie sytuacją we własnym kraju.

Rewolucja francuska odegrała ważną rolę w kształtowaniu się myśli **Johanna Gottfrieda Herdera**. Miała doniosłe znaczenie dla wypracowanej przez niego „praktyczno-politycznej strony idei człowieczeństwa”³⁹. Krytycyzm Herdera wobec działań armii interwencyjnej wynikał po części z jego poglądów na wojnę, którą

³⁴ J. Baszkiewicz, *Francja nowożytna...*, s. 152.

³⁵ Jak wiadomo, dyktatorska władza księcia to rządy okresu przejściowego, po których miało wprowadzić rządy republikańskie.

³⁶ Zestawianie rewolucji z nawałnicą czy jakimś potężnym nurtem jest popularne, ponieważ oddaje poczucie nieodpartości tego ruchu.

³⁷ Zob. U. Enzensberger, *Georg Forster. Weltumsegler und Revolutionär*, Berlin 1979.

³⁸ Wśród nich wymienić można takie nazwiska, jak: A. von Knigge, J.H. Campe i G.F. Rebmann.

³⁹ E. Adler, *Herder i oświecenie niemieckie*, Warszawa 1965, s. 355.

uważał za bestialstwo i nieuzasadniony akt agresji, jeśli nie miała charakteru obronnego. Wskazywał, że zniszczenia obejmują wówczas nie tylko naród atakowany, ale i atakujący, dlatego powinno się wychowywać ludzi w niechęci do samego słowa „wojna”.

Stosunek **Johanna Wolfganga Goethego** do rewolucji francuskiej odbiega od ogólnego entuzjastycznego przyjęcia „jutrenki wolności”. Warto odnotować, że spośród różnych wydarzeń politycznych rewolucja w największym stopniu zaabsorbowała uwagę autora *Fausta*. Goethe był zaangażowany w działalność polityczną jako minister i zaufana osoba księcia Karola Augusta. Szczyt jego politycznej aktywności przypada na lata 1775-1786, choć praca ta nie odnajduje odzwierciedlenia w jego twórczości literackiej. Nadmierne zainteresowanie rewolucyjnymi wydarzeniami sprawiło, że zarzucano Goethemu zbyt małe zaangażowanie w problemy własnego kraju. Z wyrzutem mówiono nawet o jego „apolityczności”. Analiza rewolucji we Francji zaowocowała w dużej mierze poglądami historiozoficznymi. Przede wszystkim odrzucał on wszelkie skrajne rozwiązania kwestii społeczno-politycznych, takich właśnie jak rewolucja. Ponadto z rezerwą podchodził do bieżących wydarzeń politycznych, chociażby do wojny⁴⁰. Później zaś wykazywał sceptycyzm wobec kształtującej się – pod wpływem walki z Napoleonem – wizji narodu. W jej miejsce proponował własną koncepcję człowieczeństwa: człowiek miał się doskonalić wewnętrznie w powiązaniu ze społeczną grupą, realizując w ten sposób cel rozwoju ludzkości. Idee Goethego przenika oświeceniowa filozofia myślenia w kategoriach ogólnych, chociażby ludzkości. Tłumaczy to przedkładanie przez niego literatury powszechnej nad narodową.

Ze stosunkiem **Friedricha Schillera** do rewolucji francuskiej wiąże się pewien problem. Nie zawsze jest on bowiem przedstawiany w adekwatny sposób. Dylematy z tym związane wyjaśnił w książce *Fryderyk Schiller* Marek J. Siemek. Powszechnie uważa się, że Schiller z radością przyjął hasła rewolucji, następnie zaś – jak wielu innych – zmienił do niej stosunek pod wpływem jakobińskiego terroru. Otóż polski badacz zwraca uwagę, że kwestia ta nie jest tak oczywista i wskazuje na jej dwuaspektowość. Młodzieńcze dramaty Schillera przenikała retoryka „wolnościowego patosu i ducha buntu, który był «obiektywnie» jak najbardziej zgodny z późniejszymi hasłami Rewolucji”⁴¹. Takie podejście umacnia przyznanie Schillerowi honorowego obywatelstwa rewolucyjnego Paryża. To jest „obiektywne” spojrzenie, zasadniczo różniące się od „subiektywnej” opinii samego Schillera. Otóż pisarz nie wykazywał większego zainteresowania francuskimi wydarzeniami,

⁴⁰ W okresie weimarskim doszło nawet do konfliktu między Goethem a Karolem Augustem, ponieważ pisarz nie pochwalał polityki Fryderyka II i jego militarnych zapędów. W ogóle nie akceptował pruskiego despotyzmu, który w jego przekonaniu stał w sprzeczności z ideałami humanizmu. Z księciem doszło do nieporozumienia na tle planów Karola Augusta stworzenia związku małych państw pod pruskim przewodnictwem. Zob. M. Szyrocki, *Johann Wolfgang Goethe*, Warszawa 1987, s. 111.

⁴¹ M.J. Siemek, *Fryderyk Schiller*, Warszawa 1970, s. 105.

ponadto nie przyglądał się tym wypadkom z wielką nadzieją, jak czyniła to część niemieckiej opinii publicznej. Rewolucja, patrząc przez pryzmat zjawisk istotnych dla Schillera, miała znaczenie drugorzędne, choć stanowiła ważne odniesienie dla jego poglądów na temat „estetycznej” antropologii czy koncepcji kultury⁴². Schiller patrzył na rewolucję nie tylko w jej politycznym aspekcie, ale także przyglądał się jej głębszemu filozoficznemu wymiarowi. Analogicznie interpretował jakobińską fazę rewolucji z 1793 roku, a więc na „obszarze estetyki, będącej zarazem filozofią człowieka i teorią kultury”⁴³. Pierwsza ocena jakobińskiego terroru była emocjonalna, jednoznacznie krytyczna. Schiller uznał ją za barbarzyństwo. Rok później – w *Listach estetycznych* – formułował już bardziej wyważone poglądy: starał się patrzeć na te wydarzenia w perspektywie bardziej uniwersalizującej. Próbował odnaleźć powszechny, dziejowy sens pojedynczych wydarzeń. W swojej historiozofii rewolucję postrzegał jako kulminację kryzysu. Przyczyn tego przesilenia upatrywał w jednostronnie racjonalistycznej kulturze oświecenia. Jednocześnie uważał, że rewolucja rozwiązała złudzenia tej epoki, unaoczniała bowiem „niepełnoletność” rodzaju ludzkiego. Człowiek – w Kantowskim sensie – okazał się niezdolny do wykorzystywania własnego rozumu bez zewnętrznego kierownictwa. Oświecenie, przeciwnie, wierzyło, że człowiek może oswojzić się z tego zewnętrznego zarządzania, dlatego odrzucano autorytety, zakładając, iż ich rolę wypełnią rozum i prawo. Wynikiem tej drogi była rewolucja. Stanowiła próbę natychmiastowej realizacji „państwa rozumu”, „w którym powszechnie prawodawcza wola jednostkowego obywatela nadaje władzy państwowej ogólnoludzką sankcję etyczną”⁴⁴. Tego typu państwo uznaje etyczność za zasadę stosunków politycznych⁴⁵. Ponadto realizacja tego rodzaju państwa możliwa jest tylko przez jednostki rozumne i kierujące się zasadami etycznymi. Schiller wyprowadza z tego konkluzję, że: „Wewnętrzny charakter człowieka decyduje o politycznym charakterze państwa, a nie na odwrót”⁴⁶. Swobody polityczne, państwo wolności mogą być realizowane jedynie przy udziale jednostek dojrzałych, ukształtowanych, zdolnych do umiejętnego korzystania z dobrodziejstw społeczno-politycznego porządku. Człowiek epoki rewolucji francuskiej okazał się nieprzygotowany do tego od strony moralnej. Burząc stary porządek, odsłonięto słabość ludzkiej natury. Schiller, obserwując rewolucję, utwierdził się w wypracowanym przez siebie poglądzie na temat polityki, której *notabene* był niechętny,

⁴² Zob. *tamże*.

⁴³ *Tamże*, s. 106.

⁴⁴ *Tamże*, s. 108.

⁴⁵ W tej myśli Schillera ujawnia się nader istotna uwaga, dotycząca uetycznienia stosunków politycznych, co stanowi jeden z wyróżników romantyzmu politycznego. Nie jest czymś zaskakującym, że zarys romantycznego paradygmatu polityki pojawia się w poglądach tego pisarza, wszak lata jego dojrzałości przypadają na przełom XVIII i XIX wieku. Pod koniec oświecenia, w zasadzie podczas kryzysu tego nurtu u schyłku XVIII wieku, twórcy tej epoki zdobywają się na autoanalizę, dostrzegając swoje ograniczenia i niejednokrotnie antycypując przy tym idee wschodzącego romantyzmu.

⁴⁶ M.J. Siemek, *Fryderyk Schiller*, s. 109.

uważając, że nie jest to sfera „wartościowotwórcza” dla działań człowieka. Autor *Listów o estetycznym wychowaniu człowieka* stał na stanowisku, że nie da się rozwiązać bieżącego kryzysu na poziomie politycznym, ponieważ stanowi on jedynie przejaw sprzeczności, które trapią ówczesne społeczeństwo i kulturę.

Głoszenie krytycznej wobec wojny interwencyjnej opinii nie było rzeczą łatwą w obliczu zaostrej cenzury. W takiej sytuacji wszelka inicjatywa koncentrowała się na pisaniu pamfletów, rozpropagowywaniu ulotek, tworzeniu wierszy, które aktywizowałyby społeczeństwo przeciwko wojnie.

Po obaleniu we Francji monarchii pisarze, filozofowie, mieszczaństwo i inni początkowo przychylni hasłom *wolności, równości, braterstwa* zmienili stosunek do rewolucji. Wśród jej krytyków znalazł się między innymi poeta Friedrich Gottlieb Klopstock mający początkowo zgola odmienny stosunek do rewolucji; do tego grona zaliczał się również Schiller (oba z Klopstockiem posiadali tytuły honorowych obywateli rewolucyjnego Paryża). Ponadto sceptyczny wobec wydarzeń we Francji stał się Herder.

Filozofowie idealistyczni wobec rewolucji we Francji

Immanuel Kant⁴⁷ generalnie nie angażował się w sprawy polityczne, choć problem rewolucji przykuł jego uwagę. Początkowo odnosił się do niej z sympatią. Szczególnie pochwalał zniesienie przywilejów feudalnych, które wielu myślicieli aprobowało. Podobało mu się również zaprowadzenie liberalnego ustawodawstwa. W 1793 roku w *O porzekadle* w części *O stosunku teorii do praktyki w prawie państwowym (Przeciwko Hobbesowi)* sformułował następującą opinię: „Stan obywatelski zatem, rozważany po prostu jako stan prawny, opiera się na następujących zasadach *a priori*: 1. Wolność każdego członka społeczności jako człowieka. 2. Jego równość z każdym innym jako poddanego. 3. Niezależność każdego członka wspólnoty jako obywatela”⁴⁸. W roku 1795 w piśmie *O wiecznym pokoju* stwierdzał, że ustroj obywatelski w każdym państwie powinien być republikański: „Ustrój ustanowiony, po pierwsze: na zasadach wolności członków społeczeństwa (jako ludzi), po drugie, na podstawowych zasadach zależności wszystkich od jednego, wspólnego prawodawstwa (jako poddanych), po trzecie, na prawie równości tychże, jako obywateli państwa – jedyny [ustrój], który wynika z idei układu pierwotnego, na której musi być ugruntowane wszelkie prawne ustawodawstwo narodu – jest ustrojem republikańskim”⁴⁹. Stosunek Kanta do rewolucji jest dwuznaczny. Nie

⁴⁷ Filozofia Kanta zainspirowała ruch niemieckiego idealizmu, choć twórcy tego nurtu z czasem od niej odeszli, a nawet jej zaprzeczyli.

⁴⁸ I. Kant, *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce; Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, oprac. H.F. Klemme, przeł. M. Żelazny, Toruń 1995, s. 19.

⁴⁹ *Tamże*, s. 56-57.

akceptował czynienia z niej metody doskonalenia ustroju, lecz widział w niej możliwość zrealizowania swojej wizji dziejów, dostrzegał „jej racjonalizujący postępowy sens”⁵⁰. Ponadto zwrócił uwagę na „entuzjazm moralny” wśród szlachetnych jednostek biorących udział w rewolucji. To „moralne usposobienie” dawało dużą siłę, w związku z czym wszelkie próby przywrócenia przedrewolucyjnego porządku (choćby wojna koalicyjna przeciwko Francji) nie mogły spotkać się z aprobatą ludności. Kant doszedł do wniosku, że masy, kierujące się w dużym stopniu idealizmem, stanowią dowód na dążenie człowieka ku dobru. Jednoznacznie krytycznie ustosunkował się do kontrewolucyjnych działań europejskich państw. Jeśli chodzi o stosunek Kanta do jakobińskiej fazy rewolucji, to nie akceptował terroru, podobnie jak królobójstwa. Twierdził, że skoro zdetronizowany król został obywatelem, to nie powinien odpowiadać za sprawy natury państwowej. Kant był sceptyczny w kwestii skuteczności rewolucyjnych przemian, raziło go naruszanie autorytetu prawa. Z jednej strony, patrzył na rewolucję entuzjastycznie, a z drugiej – miał do niej krytyczny dystans. Postawa Kanta wydaje się reprezentatywna dla poglądów na rewolucję niemieckich intelektualistów zbliżonych do liberalizmu. Dostrzegali oni konieczność przeobrażeń feudalnych instytucji, jednak nie uznawali terroru za środek do dokonania tych zmian.

Pod dużym wpływem rewolucji francuskiej kształtowały się społeczne i polityczne poglądy **Johanna Gottlieba Fichtego**. O rewolucji z pozycji jej sympatyka pisał między innymi w: *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten* (1793), *Bairträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* (1793). Pierwszy tekst – jak wskazuje tytuł – jest skierowany do europejskich władców, by ustroje państw były zgodne z ideą wolności. Fichte apeluje do rządzących o uznanie prawa człowieka do wolności refleksji i swobody wypowiedzi: „Książę, nie masz prawa tłumić naszej wolności myśli”. A wcześniej zauważa: „mógłbym wam [księżętom – A.C.-K.] udowodnić, że wolność myśli, swobodna i nieograniczona wolność myśli, sama jako dobro państwa, stanowi jego podstawę i wzmocnienie”⁵¹. Fichte odsłania w tym tekście swoją ufność w możliwość dokonania politycznych przekształceń pod wpływem działań o charakterze pedagogicznym i uświadamiającym⁵².

Drugie dzieło Fichtego stanowi odpowiedź na poglądy hanowerskiego dyplomaty Augusta Wilhelma Rehberga, zawarte w piśmie *Untersuchungen über die französische Revolution* (1793). Już w przedmowie stwierdza, że rewolucja francuska wydaje mu się ważna dla całej ludzkości, i dodaje, iż nie ma na myśli jedynie politycznych skutków, odczuwalnych zarówno dla sąsiadów, jak i dla innych państw. Fichte zwraca uwagę, że wszelkie przeobrażenia wiążą się ze zmianą

⁵⁰ Z. Kuderowicz, Kant, Warszawa 2000, s. 83.

⁵¹ J.G. Fichte, *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel...*, s. 307 i 306.

⁵² Z tych poglądów Fichtego przebija oświeceniowa wiara w możliwość „wychowania rodzaju ludzkiego”.

człowieka: „dopóki ludzie nie staną się mądrzy i sprawiedliwi, dopóty wszelkie starania bycia szczęśliwymi będą próżne”⁵³. Argumentacja Fichtego opiera się na stwierdzeniu, że nie można rewolucji porównywać z tradycją. Filozof wyraźnie polemizuje z podejściem konserwatywnym. Uważa, że tradycja nie jest powszechnym punktem odniesienia. Poza tym ani rozumność, ani prawo moralne nie są jej fundamentem. W miejsce tych poglądów proponuje własne rozwiązanie (odnoszące się do etyki Kanta) oparte na moralnej autonomii rozumnej jednostki. Istotna jest Fichteańska koncepcja państwa, w myśl której państwo zasadza się na umowie wolnych i suwerennych jednostek. To prowadzi do konstatacji, że zmiany ustroju (takie chociażby, jak we Francji) mają charakter prawomocny, ponieważ państwo będące narzędziem rozwoju kulturalnego ma obowiązek nadążania za rozwojem moralnym. Z tego z kolei płynie wniosek, że ustrój polityczny jest zmienny i nie można go ustanowić raz na zawsze. Fichte przyjmował, że prawo do zmiany systemu politycznego państwa należy do niezbywalnych praw człowieka. Przy czym – co ważne – opowiadał się za transformacją ustrojową przeprowadzaną w sposób pokojowy, której filarem miały być działania reformatorskie. Jego poglądy stanowią obronę moralnej prawomocności rewolucji. Trzeba jednak zaznaczyć, że Fichte nie był bezkrytyczny i nie akceptował wszystkich działań rewolucjonistów. Najbardziej raziło go stosowanie środków przymusu, zaś do elementów, które szczerze pochwalał, należą wszelkie przemiany o charakterze społecznym, takie jak zniesienie poddaństwa chłopów, kasacja majątków kościelnych czy zlikwidowanie przywilejów szlacheckich.

Stanowisko Fichtego wobec rewolucji miało w jego życiu dalsze reperkusje. Podczas tak zwanego sporu o ateizm (polemika pofeudalnej grupy z poglądami Fichtego i jego słuchacza, Friedricha Karla Forberga, na temat religii) myśliciel wskazywał, że krytyka jego poglądów nie ma charakteru merytorycznego, ale polityczny. Widziano w nim bowiem „jakobina”, podczas gdy on wierzył w możliwość politycznych transformacji na drodze wychowywania, a nie rewolucji (pisał już o tym w żądaniach do książąt Europy w sprawie wolności myśli). Fichte głosił te poglądy w czasach, kiedy poparcie dla rewolucyjnej Francji słabło. Jego sytuacja była tym trudniejsza, że istniało militarne zagrożenie ze strony francuskiej. W takiej sytuacji nikt nie podjął się jego obrony. Cała sprawa zakończyła się odejściem Fichtego z jenańskiej uczelni w 1799 roku.

Ogólnie rzecz ujmując, polityczne poglądy Fichtego kształtowały się pod wpływem stosunku do rewolucji francuskiej. Fichte podjął się niełatwego zadania moralnego uzasadnienia tych wydarzeń. Choć sceptyczny wobec środków przemocy czy terroru, to z niezwykłym entuzjazmem podchodził do celów rewolucji. Przyjmując taką postawę, aprobował jakobińską fazę rewolucji – nie pochwalał tego typu metod działania, lecz zgadzał się z nimi choćby w kwestii eliminacji partykularyzmu. Poglądy gospodarcze Fichtego opierały się na tezie, że każdy powinien posiadać taki zasób własności, by móc się samodzielnie utrzymać; opowiadał się za likwidacją

⁵³ J.G. Fichte, *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel...*, s. 309.

przywilejów feudalnych. Rewolucja była dla niego przejawem realizacji rozumu, wolności wiedzy i myśli. Z czasem zweryfikował swoje poglądy. Zaczął dostrzegać potrzebę ingerencji państwa w działalność obywateli, odmawiał jednostkom prawa sprzeciwu wobec władcy; snuł inną wizję realizacji rewolucyjnych ideałów w Niemczech.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling zetknął się z wydarzeniami w rewolucyjnej Francji podczas studiów w Wirtembergii (1790-1795), która graniczyła z Francją. Choć władze surowo wzbraniały zapoznawania się z rewolucyjnymi ulotkami i pismami oświeceniowych pisarzy francuskich, to studenci czytali zakazane teksty. Grono nauczycielskie nastawione było konserwatywnie, w przeciwieństwie do młodzieży, która podejmowała ryzykowne podróże, aby osobiście przyjrzeć się rewolucyjnym wypadkom. Schelling o mało co nie został relegowany z uczelni za przetłumaczenie *Marsylianki*. Szybko jednak porzucił rewolucyjne idee – już w roku 1798 Goethe nie zauważał u niego „śladów sankiulockiej postawy”⁵⁴. W późniejszym okresie swojego pisarstwa Schelling opowiedział się za porządkiem politycznym uformowanym po kongresie wiedeńskim. Autor *Systemu idealizmu transcendentnego* nie aspirował do miana filozofa politycznego, w związku z tym rzadko angażował pióro w służbę spraw politycznych.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nie pozostał obojętny wobec wydarzeń we Francji i poruszał w swoich dziełach temat rewolucji francuskiej. Interesowały go zarówno jej przebieg, jak i „sposób, w jaki nabrała ona znaczenia dla dziejów powszechnych”⁵⁵. Wyróżnił cztery okresy rewolucji, inaczej – cztery formy rządów w latach 1789-1815. Trzy pierwsze postrzegał łącznie – ich spoiwem była ustrojowa zasada demokracji. Wskazał zatem następujące fazy: „pierwsza – rządy monarchii konstytucyjnej; druga – rządy «komitetów»; trzecia – rządy Dyrektoriatu; czwarta – rządy wojskowe i cesarskie Napoleona”⁵⁶.

Autor *Fenomenologii ducha* zastanawiał się, dlaczego właśnie Francja, a nie, przykładowo, Niemcy, zaczęła urzeczywistniać formalną zasadę wolności? W odpowiedzi doszedł do wniosku, że Francuzi dynamicznie przeszli od teorii do praktyki, zaś Niemcy zatrzymali się na etapie abstrakcyjnej teorii. Więcej światła na to zagadnienie rzuca obserwacja, że w przypadku Niemiec oświecenie stanęło po stronie teologii, natomiast we Francji zwróciło się przeciwko Kościołowi. Według Hegla stosunki świeckie zostały uzdrowione w Niemczech już dzięki reformacji (zniesienie bezżenności i ubóstwa księży, regulacja kwestii ingerencji władzy duchownej w sprawy świeckie)⁵⁷. Generalnie, świat protestancki osiągnął – według niego – świadomość absolutnego szczytu samowiedzy, a także uporządkował etyczną i prawną rzeczywistość⁵⁸.

⁵⁴ Cyt. za: R. Panasiuk, *Schelling*, s. 21.

⁵⁵ G.W.F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, przeł. i oprac. M. Zieleńczyk, Warszawa 2003, s. 508.

⁵⁶ K. Bał, *Rozum i historia. Historiozofia Hegla wobec Oświecenia*, Wrocław 1973, s. 171.

⁵⁷ Podobną opinię głosił Adam Müller.

⁵⁸ Szerzej o tym w: G.W.F. Hegel, *Oświecenie i rewolucja francuska*, w: tegoż, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, t. 2, Warszawa 1958.

Jeśli chodzi o wagę rewolucji dla historii powszechnej, to godne uwagi są myśli Hegla o jej późniejszych konsekwencjach na obszarach niemieckich. W *Wykładach o filozofii dziejów* zaczyna rozważania na ten temat od konstatacji, że naród niemiecki oswobodził się z oków francuskiej dominacji. Istotnym wydarzeniem było ustanowienie praw, które po części wynikały właśnie z francuskiej okupacji, a jednocześnie unaocznily wady wcześniejszego społeczno-politycznego porządku. Złudzeniem okazało się cesarstwo ewoluujące ku samowładnemu państwu. Obywatele, jeśli tylko mają wymagane ku temu zdolności i wolę, mogą zajmować stanowiska urzędowe wpływające na rządy, na których czele stoi monarcha. W gestii władcy, zgodnie z ustalonym ustrojem, pozostały decyzje mniej istotne. Hegel wyklucza, by rządy sprawowali ludzie nieuczeni i próżni. Ten fragment dziejów postrzega jako punkt, do którego doszła świadomość. W nim także widzi zasadnicze „momenty formy, w której urzeczywistniła się zasada wolności”⁵⁹. Ogólnie rzecz ujmując, Hegel analizował rewolucję francuską z punktu widzenia historiozoficznego, państwowego i ustrojowego.

Reakcje niemieckiego społeczeństwa na wydarzenia we Francji

Zasadniczo stosunek niemieckiego społeczeństwa do rewolucji na początku odznaczał się entuzjazmem i dopiero z czasem ulegał przekształceniu. Jednomyslnie negatywnie przyjmowano wieści o wojnie interwencyjnej. Według Friedricha Gentza wojna rozpoczęła się w momencie wielkiej popularności rewolucji, dlatego działania militarne postrzegano jako zamach na suwerenny naród i na wielkie hasła ludzkości. Ponadto ze strony Francji wypatrywano bagnetów, które również na niemieckich obszarach zniszczyłyby dawny porządek i przyniosłyby upragnioną wolność. Przeciwno wojnie wypowiedzieli się między innymi Herder i Fichte.

Cezurę w entuzjastycznym przyjmowaniu rewolucyjnych wydarzeń we Francji stanowi zgładzenie pary królewskiej i dyktatura jakobinów. Generalnie intelektualiści niemieccy byli rozczarowani rewolucyjnym terrorem (Schiller, Klopstock). Okres ten kojarzył się w Niemczech ze wzmożoną działalnością policji; ograniczano wolność, choćby przez zakaz używania wiązanych z rewolucją pojęć (przykładowo „prawa człowieka”). W wyniku tych wydarzeń opinia publiczna podzieliła się na dwa obozy: tych, którzy odwrócili się od rewolucji, i tych, którzy pozostali wierni jej hasłom do końca. Między reprezentantami tych stanowisk rozgorzała polityczna dyskusja – od rozważań wokół istoty i zdobyczy rewolucji po pytania o oblicze niemieckiego patriotyzmu czy problem transformacji systemu politycznego. To jeden ze sposobów ujęcia zróżnicowanych opinii niemieckiego społeczeństwa na temat wydarzeń we Francji.

⁵⁹ G.W.F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, s. 517.

Maria Wawrykowa⁶⁰ proponuje inny, trzyczęściowy schemat. Wskazuje na istnienie w tym czasie grupy arystokratyczno-konserwatywnej, liberalno-reformatorskiej i demokratycznej (niewolnej od elementów utopijnego socjalizmu). Pierwsze środowisko, składające się głównie z reprezentantów dworu oraz świeckiej i duchownej arystokracji, sceptycznie nastawione do rewolucji, korzystało z osiemnastowiecznych koncepcji (idei rozwoju rozumu ludzkiego). Źródłem argumentów przeciw rewolucji były również *Rozważania o rewolucji we Francji*. Druga grupa rekrutowała się spośród intelektualistów i mieszczaństwa; w niej kwestią bezsporną pozostawała potrzeba zmian państwa; różnicowała ją jednak wizja modernizacji. Do trzeciego kręgu należała przede wszystkim drobnomieszczańska inteligencja oraz reprezentanci warstw plebejskich. W szeregach radykalnego odłamu drobnomieszczańskiej inteligencji znaleźli się przedstawiciele niemieckich jakobinów (na terenach południowo-zachodnich Niemiec oraz w monarchii habsburskiej). Ich celem było uświadomienie ludu i uporządkowanie jego działań. Środkami, z jakich korzystali, były agitacja, kontakty bezpośrednie, propagandowe pieśni i rewolucyjne wiersze. Poparcie społeczne niemieckich jakobinów było niewielkie. Wypatrywali wprawdzie wsparcia ze strony Francji, jednak upadek jakobińskiej dyktatury w Paryżu położył kres ich nadziejom.

Kolejna cezura w stosunku do francuskich wydarzeń to zawarcie przez Prusy separatystycznego pokoju w Bazylei. Opinia publiczna albo go popierała, albo krytykowała. Lewica postulowała zmiany o charakterze zbliżonym do wypadków we Francji, choć nawet najbardziej zagorzali niemieccy jakobini mieli świadomość odmienności społeczno-politycznej sytuacji przedrewolucyjnej Francji i Niemiec. Zdawano sobie sprawę, że w kraju, w którym istnieje trzysta małych dworów, panują różne wyznania, stosowane są odmienne sposoby rządzenia, wreszcie rozmaite są obyczaje, trudno będzie przeprowadzić analogiczne do francuskich zmiany⁶¹. Zatem priorytetem stało się ukonstytuowanie narodu, a dopiero w dalszej kolejności przeprowadzenie rewolucji. Ciekawe, że reprezentanci niemieckiej lewicy szli dalej niż postulaty rewolucji francuskiej i propagowali zniesienie własności prywatnej oraz wprowadzenie komun rolniczo-rzemieślniczych⁶². W walce propagandowej na temat rewolucyjnego terroru eksponowano – w polemice ze stanowiskiem prawicy – działania niemieckich władców na terenach zajmowanych po opuszczeniu ich przez Francuzów.

Ponowny wyraźny zwrot niemieckiej opinii publicznej w stosunku do wydarzeń we Francji (dokładniej zaś do wojny z Francją) miał miejsce w czasie sukcesów Napoleona. W zestawieniu z dynamiczną Francją Rzesza jawiła się jako przestarzała struktura. Różnice najlepiej uwidaczniały się na terenach włączonych już do Francji, gdzie reformy przynosiły dobre rezultaty. Część opinii przychylnie spoglądała na

⁶⁰ Zob. M. Wawrykowa, *Dzieje Niemiec...*, s. 46.

⁶¹ Zob. H. Scheel, *Süddeutsche Jakobiner; Klassenkämpfe und republikanische Bestrebungen in Deutschen Süden Ende des 18. Jahrhunderts*, Berlin 1971, s. 62.

⁶² Szerzej o tym w: M. Wawrykowa, *Dzieje Niemiec...*, s. 49-50.

działania Napoleona i przeprowadzane przez jego administrację zmiany, natomiast dla innych Bonaparte stanowił uosobienie jakobińskiej fazy rewolucji⁶³. Co ciekawe, niemieckie koła opiniotwórcze nie odwróciły się od Napoleona nawet w obliczu pokonu w Campo Formio i w Lunéville, czyli w obliczu aneksji nadreńskich terenów. Jej podłożem była akceptacja reform przeprowadzanych na tych terenach.



Powyższa analiza ukazuje zróżnicowanie reakcji niemieckich intelektualistów, pisarzy, filozofów oraz opinii publicznej na rewolucję francuską. „Inteligencja, która dojrzała w Niemczech w ciągu ostatnich dziesięcioleci, uczeni, pisarze, musiała uznać, że jej zdolność duchowej asymilacji doświadczeń została wystawiona na ciężką próbę. Wydawanie sądów należało do jej powinności wobec siebie i wobec opinii publicznej. To jednak, co trzeba było osądzać, jeszcze się nie ustaliło, lecz podlegało ciągłej przemianie”⁶⁴. Stosunek do rewolucji rzadko miał jednoznacznie określony charakter. Nie można powiedzieć, że zawsze zmierzał w ściśle wytyczonym światopoglądowym kierunku. Najczęściej ulegał fluktuacji. Gdyby jednak pokusić się o zarysowanie ogólnego schematu, to zaczynałby się on od zachwytu hasłami rewolucji, a kończył jej krytyką (najczęściej pod wpływem rządów jakobinów).

W literaturze przedmiotu różnorodność stanowisk niemieckich intelektualistów tłumaczy się „jako skutek komplikacji konkretnej socjalno-ekonomicznej sytuacji w Niemczech”⁶⁵. Wskazuje się przy tym na mocne zakorzenienie absolutyzmu, przy jednoczesnej ekonomicznej i politycznej słabości społeczeństwa. Istotne jest, aby w charakterystyce stosunku do rewolucji nie widzieć prostego przełożenia układu warstw społecznych ówczesnych Niemiec. Pod koniec XVIII wieku refleksja polityczna niemieckiego społeczeństwa widziała w rewolucji, z jednej strony, zwiastun wolnej od ucisku przyszłości, z drugiej zaś, symbol katastrofy.

Trudno podważyć tezę o ogromnym wpływie rewolucji na niemieckie tereny. Przejawiał się on w rozmaity sposób. Trzeba jednakże podkreślić, że jedna ze sfer pozostała odporna na wpływy rewolucyjnych haseł – prawie nienaruszona pozostała hierarchiczna struktura społeczna. Niemieccy myśliciele, obserwując wydarzenia we Francji, uświadomili sobie doniosły fakt, że obywatele mogą mieć bezpośredni wpływ na państwo. Tym samym teoretycznie rozważana w latach osiemdziesiątych XVIII wieku „suwerenność ludu” mogła się wreszcie urzeczywistnić. To wszystko wpłynęło na debatę polityczną wieku następnego, ukształtowało także duchowe przeobrażenia Niemców.

⁶³ Zob. *tamże*.

⁶⁴ G. Mann, *Niemieckie dzieje...*, s. 32.

⁶⁵ B. Borissova, *Gedanken über einige Aspekte der Position von Friedrich von Gentz zur Französischen Revolution*, w: *Deutsche Romantik und Französische Revolution*, pod red. G. Koziółka, Wrocław 1990, s. 59.

ROMANTYCY WOBEC REWOLUCJI

NOVALIS

Najwięcej uwag na temat rewolucji pojawia się w dwóch Novalisowych dziełach – w zbiorze romantycznych *fragmentów Wiara i miłość, czyli król i królowa* (1798) oraz w eseju *Chrześcijaństwo albo Europa* (1799). Dla pełnego zaprezentowania stosunku Novalisa do wydarzeń we Francji konieczne jest zatem przedstawienie jego poglądów z obu utworów. Naturalnie, wątek rewolucji pojawia się również w innych tekstach – w uchodzących za kontynuację *Wiary i miłości Aforyzmach politycznych* czy w korespondencji pisarza. Jednak analizowane poniżej dwa dzieła uznaje się za finalne ujęcie jego poglądów w tej materii⁶⁶.

Fizyczna interpretacja rewolucji

Rozległe studia Hardenberga przyczyniły się do niezwykle bogactwa metafor w jego pismach. Poeta czerpał inspirację z rozmaitych dziedzin, między innymi z geografii, geologii, chemii, astrologii, fizyki i medycyny. Porównania zaczerpnięte z tych dyscyplin nie zawsze są zrozumiałe, dlatego w niektórych przypadkach konieczne jest uprzednie przybliżenie stanu wiedzy ze schyłku XVIII wieku.

Taka sytuacja zachodzi, przykładowo, w pierwszej części dwudziestego pierwszego fragmentu *Wiary i miłości* – bez ówczesnej znajomości teorii komet trudno byłoby właściwie odczytać poruszony w nim temat rewolucji. Przy okazji interpretacji tego passusu badacze często posiłkują się niemieckim słownikiem fizyki wydany w Lipsku w latach 1798-1801⁶⁷. Dowiadujemy się z niego, że nie są już popularne zabobony wiążące nieszczęścia dotykające ludzkość z pojawianiem się na niebie komet. Nowsze teorie przyczyniły się raczej do szerzenia lęków, że komety zbliżą się do Ziemi. Sądzone bowiem, że mogłoby to spowodować wyparcie Ziemi z jej orbity, a w konsekwencji pozbawiłoby ludzkość księżyca lub podniosłoby wody do niespotykanej dotąd wysokości.

Novalis opisuje niemal dosłownie starą i nową teorię: „Dawna hipoteza, że komety są ognistymi znakami zapowiadającymi gwałtowne przemiany w systemie świata, dotyczy zapewne innego rodzaju komet, które okresowo rewolucjonizują i odmładzają system świata duchowego”⁶⁸. Hardenberg sceptycznie podchodzi do

⁶⁶ Niniejsza analiza została oparta na fragmencie monografii poświęconej Novalisowi. Zob. A. Citkowska-Kimla, *Państwo, religia, historia...*, ss. 169-180.

⁶⁷ Chodzi o *Physikalische Wörterbuch oder Versuch einer Erklärung der vornehmsten Begriffe und Kunstwörter der Naturlehre* (1786-1795) Johanna Samuela Traugotta Gehlera.

⁶⁸ Novalis, *Wiara i miłość, czyli król i królowa*, przeł. J. Prokopiuk, w: Novalis, *Ucniowie z Sais. Proza filozoficzna – Studia – Fragmenty*, wybrał, przeł. i oprac. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 128.

niegdysiejszego zabobonu i sugeruje, że chodziło w nim raczej o wydarzenia tymczasowo zmieniające dotychczasowy porządek rzeczywistości. Nie były to zjawiska nadprzyrodzone, ściągające nieszczęście na ludzkość, lecz zwiastuny gwałtownych przemian, dla których poszukiwano wytłumaczenia w astrologii. Również w wypadku drugiego, nowszego stanowiska mamy do czynienia z powtórzeniem głównych tez osiemnastowiecznej teorii: „Duchowy astronom od dawna obserwował wpływ takich komet na poważną część planety duchowej, którą nazywamy ludzkością. Potężne powodzie, zmiany klimatu, odchylenia środka ciężkości, ogólna tendencja do zaniku, osobliwe meteory – oto symptomy tej gwałtownej podniety, której skutki złożą się na treść nowej epoki”⁶⁹. Zasadnicza różnica między dawną a nową teorią jest taka, że pierwsza dopiero po dokonaniu się gwałtownych przemian poszukiwała ich zapowiedzi w nadejściu ognistych komet, a więc *post factum* próbowała wskazać czynniki zwiastujące zmiany. Nowsza teoria, w przeciwieństwie do zabobonnej, próbowała przewidzieć skutki zbliżania się komet do Ziemi, a nie *ex post* tłumaczyć zaszłe zmiany. Novalis, by uwiarygodnić prezentowaną koncepcję, określa siebie mianem „duchowego astronoma”, który od dawna obserwował zjawiska związane z kometami. Wnioski, do jakich doszedł, sprowadzają się do stwierdzenia, że po nadejściu komet, oprócz wymienionych powyżej fizycznych zjawisk, pojawią się także inne, związane ze zmianą atmosfery. Odnosząc te określenia do sfery społecznej, można wydedukować, że po zbliżeniu się komety (symbol rewolucji) nastąpi jednocześnie przeobrażenie dotychczasowego porządku („klimatu”). To z kolei doprowadzi do upadku dawnego systemu, minionych praw i zasad. Naturalnie, nie da się przewidzieć wszystkich konsekwencji rewolucji, dlatego Hardenberg mówi ogólnie i asekuracyjnie, że nadejdą „osobliwe meteory”. Z pewnością można stwierdzić, że wszystkie te zjawiska zapoczątkują nową epokę, ponieważ skutki takiej „gwałtownej podniety” – rewolucji – są dalekosiężne.

W drugiej części tego *fragmentu* Novalis nawiązuje do teorii ciepła i krystalizacji. Aby je wyjaśnić, konieczne jest zdefiniowanie pojęcia „ciepła”. W przywołanym już słowniku uwzględnione zostały różne teorie ciepła, również ta, do której wydaje się nawiązywać Novalis. Zgodnie z nią „ogień uważany jest za substancję, która wytwarza ciecz”, natomiast „ciecz nie jest niczym innym jak efektem połączenia pewnej ilości ognia z elementami ciała”⁷⁰. Ogień, w myśl tej teorii, nie ogranicza się tylko do ognia płonącego, przykładowo, w piecu, ale oznacza również ciepło odpowiedzialne za stan skupienia substancji, a także obejmuje zjawiska topnienia oraz palenia.

Hardenberg w *Wierze i miłości* przywołuje osiemnastowieczną teorię związania i uwolnienia ciepła oraz mówi o zjawisku krystalizacji, by określić naturę rewolucji: „Jakkolwiek jest może konieczne, by w pewnych okresach wszystko uległo

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Cyt. za: H. Kurzke, *Romantik und Konservatismus. Das «politische» Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte*, München 1983, s. 152.

zmianie i doszło do nowej, czystszej krystalizacji, to jednak jest również nieodzowne, by kryzys ten złagodzić i zapobiec całkowitemu rozpadowi tak, żeby zachował główny pień, rdzeń, który pokryje się nową masą o nowych, pięknych kształtach⁷¹. Hardenberg nie zaprzecza, że zmiany są w świecie konieczne, jednak zdecydowanie sprzeciwia się przemianom radykalnym i całkowitym. Opowiada się za łagodzeniem procesu transformacji; zwraca uwagę, jak ważna jest przy jakichkolwiek przeobrażeniach nienaruszalność fundamentów. Można budować nowy system, jednak nie po uprzednim całkowitym zniszczeniu starego; to, co jest dopuszczalne w świecie technologii, niekoniecznie musi służyć rzeczywistości społeczno-politycznej. Sięgając do metafor z zakresu fizyki, pisarz zauważa, że choć przez kurczenie się tego, co „mocne i trwałe”, oszczędza się ciepło w procesie krystalizacji, to jednak wykorzystuje się wszystkie możliwości, aby zapobiec zniszczeniu „kości” i „włókien”, a więc podstawy ciała. Novalis stara się przekonać czytelnika, że nawet jeśli rewolucja jest konieczna, to nie powinna całkowicie niszczyć dawnego porządku, ponieważ nie można odrzucać wypracowanych w długim rozwoju praw i zasad. Uzupełnieniem tej tezy są końcowe słowa tego fragmentu: „Czyż nie byłoby absurdem czynić kryzys permanentnym i wierzyć, że gorączka jest stanem autentycznym i zdrowym, na którego zachowaniu powinno by ludziom bezwzględnie zależeć? Poza tym któż chciałby wątpić w jej konieczność i dobroczynne działanie?”⁷². Tym razem Novalis odwołuje się do terminologii medycznej. Nieustanny stan przesilenia („gorączki”) nie jest dobry dla państwa, nie przyczynia się do zachowania jego zdrowia. Żaden z obywateli nie życzyłby sobie, by utrzymywać państwowy organizm w stanie patologii, a za taką należy uznać każdą chorobę. Nie ulega wątpliwości, że zmiany muszą czasem nastąpić, niektóre działania rewolucyjne były konieczne, lecz proces przemian nie może być procesem permanentnym.

Medyczna interpretacja rewolucji

Wypowiedzi na temat rewolucji znajdują się również w innym dziele Hardenberga – w *Aforyzmach politycznych*, zwłaszcza we fragmencie czterdziestym szóstym. Pisarz, podobnie jak w *Wierze i miłości*, i w tym zbiorze korzysta z licznych metafor w celu zobrazowania swojego stanowiska wobec tej kwestii. W tym wypadku szczególnie liczne są przenośnie o proveniencji medycznej. Analogicznie do analizy wiedzy z zakresu astrologii czy fizyki, także i tym razem należy sięgnąć do osiemnastowiecznych teorii naukowych, ściślej – do koncepcji fizjologii Johna Browna. Novalis zaznajomił się z pomysłami Browna, szkockiego lekarza, pod koniec 1797 roku za pośrednictwem Andreasa Röschlauba, Carla Augusta Eschenmayera i Friedricha Schellinga. Wedle teorii Browna zdrowie określa zrównoważony

⁷¹ Novalis, *Wiara...*, s. 129.

⁷² *Tamże*.

stosunek pomiędzy bodźcami a pobudliwością: „Bodźce są odbiciem świata zewnętrznego, pobudliwość zaś jest zdolnością przetworzenia bodźców. W astenicznym («delikatnym») stanie funkcje życia potrzebują bodźców mocniejszych, natomiast w stenicznym («krzepkim») słabszych»⁷³. W myśl tej teorii choroba jest stanem naruszenia proporcji między bodźcami a pobudliwością, terapia zaś polega na zrównoważonym dawkowaniu bodźców⁷⁴.

Novalis, odnosząc tę teorię do zjawiska rewolucji, formułuje następującą myśl: „Rewolucje przemawiają raczej przeciwko prawdziwej energii narodu. Istnieje energia zrodzona z choroby i słabości, która działa gwałtowniej od energii prawdziwej, ale niestety znika, przynosząc ze sobą jeszcze większą słabość»⁷⁵. Rewolucja generalnie nie przyczynia się do rozwoju dobra narodu, ponieważ działa przeciwnie do jego naturalnego kierunku rozwoju; zmierza pod prąd ogólnego biegu zdarzeń. Dzieje się tak dlatego, że charakter rewolucji jest czymś na kształt stanu stenicznego. Położenie to jest naruszeniem równowagi. To stan patologiczny, i – jak każda skrajność – nie sprzyja zdrowiu państwowego organizmu. Impet rewolucji bierze swoje źródło w zaburzeniach funkcjonowania państwa i chwilowo może mieć wyjątkową siłę, z czasem jednak jej moc opadnie, ponieważ zrodzona jest ze słabości, a nie z prawdziwej potęgi. To z kolei sprawia, że rewolucyjne zmagania wyrządzają więcej krzywd i szkód niż dobra.

Zastosowanie teorii Browna do myśli politycznej ma na celu wyeksponowanie trudnego położenia państwa po rewolucyjnych zmaganiach – nadmierna liczba doznanych bodźców wyczerpuje społeczno-polityczny organizm. Takie zapatrywania zbliżają Novalisa do stanowiska św. Tomasza. Akwinata wyraźnie wskazywał, na czym mają koncentrować się wysiłki władcy. Jednym z obowiązków rządzącego jest zapewnienie społeczności „jedności pokoju”, dzięki czemu będzie ona mogła zwrócić się ku czynieniu dobra. Jeśli natomiast społeczność znajdzie się w stanie anarchii, to wysiłki będą zmierzać do złagodzenia wewnętrznych antagonizmów, tym samym uwaga będzie się koncentrować na problemach bieżących, a nie na zmierzaniu ku wyższemu celowi⁷⁶. Bliska Novalisowym poglądom jest również teza św. Tomasza o niemożności czynienia dobra, jeśli uprzednio nie ma jedności poszczególnych części. Z takiej perspektywy pisarz patrzył na państwowy organizm, w którym – co oczywiste – najbardziej cenił stan harmonii i zdrowia, a nie zwyrodnienia i osłabienia.

⁷³ H. Kurzke, *Romantik und Konservatismus...*, s. 156.

⁷⁴ Również w *Chrześcijaństwie* Hardenberg nawiązał do koncepcji stanów stenicznych i astenicznych, kiedy pisał o Francji, że był to kraj znajdujący się w „stanie astenii”. Por. Novalis, *Chrześcijaństwo albo Europa*, przeł. K. Krzemieniowa, w: *Manifesty romantyzmu 1790-1830*, wybór i oprac. A. Kowalczykowa, Warszawa 1995, s. 219.

⁷⁵ Novalis, *Aforyzmy polityczne*, przeł. J. Prokopiuk, w: Novalis, *Uczniowie z Sais...*, s. 141.

⁷⁶ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *De regno*, w: tegoż, *Dzieła wybrane*, przeł. J. Salij OP, Poznań 1984, s. 153-154.

Religijno-historiozoficzna interpretacja rewolucji

Zdecydowanie najpełniejsza i najdojrzalsza opinia na temat rewolucji znajduje się w eseju *Chrześcijaństwo albo Europa* będącym sumą Novalisowych przemyśleń na temat historii i religii.

Temat rewolucji został w *Chrześcijaństwie* poprzedzony rozważaniami o oświeceniu, służyło to – jak uzasadnił autor – odtworzeniu historii „nowoczesnej niewiary”, która stanowi klucz do zrozumienia „monstrualnego fenomenu”⁷⁷, za jaki zostaje uznana rewolucja francuska. Novalis określa ją mianem drugiej reformacji, tyle tylko, że o „większym zasięgu”. Jego diagnoza jest jednoznaczna: rewolucja była nieuchronna i w pierwszej kolejności musiała objąć kraj „najbardziej zmodernizowany i który z braku wolności najdłużej znajdował się w stanie astenii”⁷⁸. Sformułowanie „najbardziej zmodernizowany” odnosi się do ideowego postępu Francji będącej centrum oświeceniowej filozofii. Natomiast określenie „brak wolności” wskazuje na absolutystyczne rządy we Francji; zaś pojęcie astenii Novalis wprowadza na określenie warunków sprzyjających wybuchowi rewolucji (w medycynie oznacza ono brak odporności fizycznej i nerwowej człowieka). Stosowanie przez poetę terminologii medycznej wynika nie tylko z rozległych studiów, zwłaszcza ze znajomości koncepcji Johna Browna, ale i z przyjętych przez niego założeń metodologicznych (synteza nauk).

Na przyczyny wybuchu rewolucji złożyły się, wedle Novalisa, presja i świeckie wpływy. Gdyby nie one, możliwe byłoby znalezienie ujścia dla „ziemskiego ognia” i udaremnienie „mądrych planów oświecenia”. Odpowiedzialnością za ten stan rzeczy poeta obarcza propagatorów filozofii oświeceniowej. Jej znakiem szczególnym – jak pisze de Tocqueville, przywołując powszechną opinię – „było coś na kształt adoracji ludzkiego rozumu, bezgraniczna ufność w jego wszechpotęgę mogącą dowolnie przekształcać prawa, instytucje i obyczaje”⁷⁹. Ta ogromna wiara w możliwości umysłu doprowadziła, w przekonaniu Hardenberga, do rozdzwisku między uczonymi a rządzącymi.

Kolejnym wnioskiem romantycznego myśliciela – obdarzonego, w jego mniemaniu, historycznym zmysłem – jest uwaga, że nadszedł czas zmartwychwstania. *Spiritus movens* tego odrodzenia są paradoksalnie zdarzenia, które – choć skierowane przeciw rewolucji – przysłużyły się jej regeneracji. Novalis pod pojęciem „zmartwychwstania” rozumie zapewne emancypację stanu trzeciego. Kilka wydarzeń z okresu wrzenia rewolucyjnego we Francji można uznać za zwrócone przeciw tej „drugiej reformacji”, które jednakże w sposób niezamierzony przysłużyły się jej umocnieniu. Do takich wypadków zaliczyć można chociażby niechęć duchowieństwa

⁷⁷ Novalis, *Chrześcijaństwo...*, s. 219.

⁷⁸ *Tamże*.

⁷⁹ A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Kraków 1994, s. 290.

i szlachty do wspólnego obradowania ze stanem trzecim, co przyczyniło się do obwołania się przez niego Zgromadzeniem Narodowym. Epizod ten stał się zresztą punktem zwrotnym rewolucji.

Po rozważeniu przyczyn rewolucji Novalis przechodzi do jej skutków. Na wstępie tej części eseju stwierdza sentencjonalnie: „Prawdziwa anarchia jest płodnym żywiołem religii”⁸⁰. W dobie zamieszania z rewolucyjnego chaosu zwycięska wychodzi religia – „nowa fundatorka świata”⁸¹. Hardenberg podnosi kwestię deprecjacji chrześcijaństwa (i religii w ogóle) przez oświeceniowych myślicieli. Religia wychodzi z rewolucyjnego pandemonium w chwale, jako nowa inicjatorka budowy świata. Wiąże się to, w przekonaniu poety, z tendencją człowieka do spontanicznego zwrotu ku niebu, kiedy oswojodzi się już z wszelkich więzów. W sytuacji uwolnienia z balastu ideologii, ciężaru wiedzy i od presji władzy, niczym nieskrępowany, zwraca się ku religii. Wówczas „wyższe organy występują (...) jako prajądło ziemskiego ukształtowania”⁸². W dalszym fragmencie *Chrześcijaństwa* pojawia się wizja biblijnego potopu. Zalew wielkich wód przynosi oczyszczenie po zbrodniach rewolucji, Duch Boży ponownie przejmuje panowanie. Religia odzyskuje tym samym utraconą pozycję. Wraz z cofającymi się falami pojawia się, początkowo niewidoczna, nadzieja na nowe, trwałe życie. Krótka perspektywa doczesności (akcentowana przez myślicieli oświeceniowych) uniemożliwiała dostrzeżenie „niebieskiej wyspy”, określanej w innym miejscu również „dorzeczem”, z którego spływać będzie „wieczne życie” i gdzie istnieć będą nowi ludzie. Przydomek „nowi” odnosi się do egzystencji w duchu prawdziwego katolicyzmu – nawiązuje do wybitnych czasów europejskiej jedności.

Narrator przyglądający się „czasom państwowych rewolucji” pyta, czy rewolucjonista niszczący państwo nie jest nowym Syzyfem? Przypuszczenie Hardenberga umotywowane jest tym, że „Zaledwie osiągnął szczyt równowagi, a już toczy się potężny ciężar z drugiej strony. Ten ciężar nigdy nie pozostanie na górze, jeśli nie utrzyma go na wysokościach siła przyciągania ku niebu”⁸³. Metafora syzyfowego trudu oddaje niestabilny charakter rządów rewolucyjnych, kiedy ustawicznie obalano jeden porządek, ustanawiając nowy i ponownie wprowadzając zmiany. Wtoczony kamień – zalegalizowana władza – ciągle się staczał, to znaczy upadał zaprowadzony system. Za przykład może posłużyć kilkukrotne uchwalanie nowych konstytucji: tę przyjętą w 1791 roku zmieniono podczas tak zwanej drugiej rewolucji w 1792 roku (syzyfowy wysiłek wprowadzanego porządku), kolejną ustawę zasadniczą uchwalono w 1795 roku⁸⁴. To nieustanne próby „osiągania szczytu równowagi”.

⁸⁰ Novalis, *Chrześcijaństwo...*, s. 219.

⁸¹ *Tamże*.

⁸² *Tamże*, s. 220.

⁸³ *Tamże*.

⁸⁴ Sytuację tę de Maistre komentuje w ten sposób: „Trudno wprost oderwać się od niesłychanego widoku narodu, co w pięć lat nadaje sobie trzy konstytucje. (...) Wbrew wszelkim wysiłkom, czynionym w tej dziedzinie przez trzy zgromadzenia, wszystko idzie od złego ku gorszemu”.

Jakie rozwiązanie proponuje Novalis, by utrzymać kamień na szczycie? Dla niego odpowiedź jest prosta: tylko siła „przyciągania ku niebu” zwieńczy wysiłek Syzyfa sukcesem. Myśliciel wyraźnie podkreśla, że wszelkie „podpory” okażą się za słabe, jeśli państwo będzie „ciężyło ku ziemi”. Jedyną receptą jest powiązanie państwa ze „wzniosłością nieba”. Pisarz proponuje ustawienie państwa w relacji do uniwersum, jedynie wówczas będzie ono dysponować niewyczerpanym źródłem energii, a wszelkie wysiłki będą nagradzane. Ta Novalisowa wizja nawiązuje do symboliki krzyża. Usytuowanie państwa w relacji do wszechświata oznacza umieszczenie go w pozycji wertykalnej, którą w krzyżu symbolizuje jego pionowe, dłuższe ramię. Już nawet sama jego długość wskazuje na dalszą perspektywę, na wieczność, na nieskończoność i na „wzniosłość nieba”. Drugie ramię krzyża ułożone w pozycji horyzontalnej jest symbolem ziemskiego bytowania, doczesności i – proporcjonalnie do długości ramienia – określonego, ograniczonego czasu istnienia. Nawiązanie do tej symboliki ma na celu zmienienie sposobu patrzenia na państwo. Wszelkie doraźne wspieranie państwowego systemu nie przyniesie żadnych rezultatów, jeśli nie zwróci się go ku niebu i Bogu. Hardenberg, by tę tezę ugruntować, odwołuje się do argumentacji historycznej, wskazując na takie zdarzenia w dziejach, kiedy państwo wzmocnione religią osiągało szczyt równowagi. Naturalnie, wzorem stabilnego systemu państwowego zwróconego ku Bogu była dla pisarza dawna chrześcijańska Europa, symbol rozległego duchowego państwa. Innym *exemplum* jest Francja. Jej losy wskazują na bezowocność typowo ziemskich zabiegów o kraj, jeśli będzie się w nim deprecjonować czynnik religijny. Pisarz ujmuje to z pewnym odcieniem ironii: „We Francji wiele uczyniono dla religii, odejmując jej prawa obywatelskie i zostawiając jedynie prawa domowniczką”⁸⁵. Religię pozbawiono powszechnego charakteru, stała się sprawą indywidualną; straciła rangę państwową, ograniczono ją do domowego zacisza. Innym przykładem z dziejów Francji jest próba „wielkiej żelaznej maski, która pod imieniem Robespierre’a w religii szukała centrum i siły republiki”⁸⁶. Hardenberg określa Robespierre’a mianem „żelaznej maski”, ponieważ był on jednym z najbardziej fanatycznych przywódców rewolucji francuskiej. Romantyk nawiązuje w ten metaforyczny sposób do tajemniczego więźnia Ludwika XIV. Jednak uwaga Novalisa koncentruje się na zamiarze Robespierre’a wprowadzenia religii państwowej, która opierałaby się na kulcie Istoty Najwyższej. W przekonaniu poety posunięcie to nie miało precedensu w dotychczasowej historii religii i państwa. Pozbawiona chwały religia stała się nie tylko obca, ale i osierocona. Jedyne, co jej pozostało, to zaskarbiać sobie serca i przychyłność obywateli, „zanim znów będzie publicznie adorowana i wciągnięta w sprawy świeckie dla przyjaznej porady i nastrajania umysłów”⁸⁷.

J. de Maistre, *Nicość republiki francuskiej*, przeł. J. Trybusiewicz, w: J. Trybusiewicz, *De Maistre*, Warszawa 1968, s. 134.

⁸⁵ Novalis, *Chrześcijaństwo...*, s. 220.

⁸⁶ *Tamże*, s. 221.

⁸⁷ *Tamże*.

W dalszej części *Chrześcijaństwa* Hardenberg analizuje podobieństwa protestantyzmu i rewolucji. Uważa, że Francja jest orędowniczką światowego protestantyzmu. Zrównuje tym samym obydwa fenomeny – reformacja to prefiguracja rewolucji. Wspólne obu są między innymi: stan anarchii, poszukiwanie „zarodki zniszczenia również w starym porządku, starym duchu”⁸⁸, a także nieroztropna wiara w możliwość wprowadzenia lepszego porządku. Fakt, że Novalis przeprowadza równoległą charakterystykę reformacji i rewolucji wynika z założeń jego filozofii historii. Myśliciel kazał bowiem poszukiwać w dziejach nie tylko pouczających powiązań, ale i wydarzeń o podobnym charakterze. Wnioski, do jakich doszedł przy tej okazji, skłoniły go do wzniesienia błagalnego, retorycznego okrzyku: „O, żeby napełnił was duch duchów i obyście zaniechali tego głupiego dążenia do modelowania historii i ludzkości oraz nadawania jej waszego kierunku”⁸⁹. Słowa te to wyraz niezgody poety na oskarżanie dawnego porządku i generalnie przeszłości o doprowadzenie do religijnej i politycznej anarchii. Novalis poddaje krytyce także próby kształtowania historii wedle oświeceniowej ideologii, która – propagując zmianę światopoglądu i eliminując zakorzeniony w człowieku „spontaniczny” zwrot ku religii – doprowadziła do rewolucji. Jedyne ratunek dla błądzących pisarz widzi w natchnieniu Duchem Świętym, czyli w przywróceniu religii należytego miejsca w życiu społecznym i politycznym.



Zestawienie obrazu rewolucji przedstawionego w *Wierze i miłości* z jej prezentacją w *Chrześcijaństwie albo Europie* ujawnia zasadniczą różnicę między nimi. W pierwszym utworze Hardenberg rozważa zjawisko rewolucji ogólnie, prezentuje jej naturę, charakter i konsekwencje. Natomiast w *Chrześcijaństwie* omawia konkretny francuski przypadek. W drugim dziele docieka przyczyn francuskich wydarzeń, poszukuje historycznych faktów, które doprowadziły do rewolucji (depresja religii w oświeceniowej ideologii). Próbuje naszkicować w tym esej konsekwencje rewolucji (syzyfowy trud modernizacji państwa, jeśli nie uwzględni się linii wertykalnej – zwrotu ku Bogu). Warto podkreślić, że w *Chrześcijaństwie* rewolucja ujmowana jest jako fenomen historiozoficzny, w perspektywie rozwoju ludzkości (nieuchronność rewolucji). Novalis, uważnie śledząc bieg dziejów, poszukuje „teorii historii” i chce odkryć prawa nią rządzące (podobieństwo protestantyzmu i rewolucji; niemożność dowolnego modelowania historii).

W literaturze przedmiotu funkcjonują niejednoznaczne opinie na temat stosunku Novalisa do rewolucji. Po pierwsze, trzeba pamiętać o powszechnym entuzjazmie wczesnych romantyków dla zdarzeń z 1789 roku. Novalis z nadzieją i zapałem

⁸⁸ *Tamże*, s. 220.

⁸⁹ *Tamże*.

powitał rewolucję francuską. W utworze *Rundgesang zum neuen Jahre* nawoływał z przejęciem: „Chodźcie razem, przyjaciele, śpiewać z radosną odwagą donośnym głosem: Bądź dobry Nowy Roku, napełnij nas żarem wolności, nie bądź przychylny niewolnictwu, zburz je potężnym ciosem...”⁹⁰. Następnie na stosunek Novalisa do rewolucji należy patrzeć przez pryzmat jego historiozoficznych zapatrywań. W kontekście całego pełnego dialektycznych napięć procesu dziejowego pojawiają się fazy progresu i regresu⁹¹. Wówczas, z punktu widzenia całości procesu rozwojowego, rewolucja przedstawia się jako prawidłowe i wręcz konieczne zaburzenie związane z okresem dojrzewania ludzkości, wiodące ku prawdziwej pełnoletności ducha⁹².

FRIEDRICH SCHLEGEL

W przypadku analizy społeczno-politycznych poglądów Friedricha Schlegla niezwykle ważnym elementem jest uwzględnianie fazy życia i twórczości pisarza. Można spotkać się z dwu- lub trzyfazowymi periodyzacjami biografii autora *Lucyndy*. Jego spuściznę dzieli się zatem na okresy: wczesny i późny lub na wczesny, średni i późny. Różnica bardziej ujawnia się przy podziale dychotomicznym, ponieważ wówczas w poglądach Schlegla uwidacznia się wyraźny rozdźwięk. Wyprzedzając fakty, można powiedzieć, że przechodzi on z pozycji zwolennika republikanizmu na pozycję reakcjonisty⁹³. Dla dokładniejszego zarysowania światopoglądowej ewolucji w niniejszych rozważaniach zostanie przyjęty trzyczęściowy podział twórczości autora *Philosophische Vorlesungen*.

Poglądy na rewolucję z wczesnego okresu twórczości

Do pierwszych tekstów, w których pojawia się temat rewolucji, należą recenzja ze *Szkicu obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* (*Essquisse d'un tableau historique de progres de l'esprit humain*, Paryż 1795) Jeana Condorceta oraz polemika z inspirującym tekstem Kanta *O wiecznym pokoju*, zatytułowana *Versuch über*

⁹⁰ Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, pod red. P. Kluckhohna, R. Samuela, t. 1, Stuttgart 1977, s. 477.

⁹¹ Pisarz prezentuje tę teorię między innymi w *Philosophische Studien* i w *Chrześcijaństwie*.

⁹² Por. Novalis, *Vermischte Bemerkungen*, nr 116, w: tegoż, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, t. 2, Stuttgart 1981.

⁹³ W niemieckich badaniach nad myślą Schlegla istnieje spór wokół „jedności” i „rozłamu” między jego wczesnym a późnym dorobkiem. Zob. m.in.: wczesne opracowanie E. Behlera w: *Deutsche Dichter der Romantik. Ihr Leben und Werk*, pod red. B. v. Wiese, Berlin 1971, ss. 163-189; J. Körner, *Marginalien. Kritische Beiträge zur geistesgeschichtlichen Forschung*, Frankfurt a.M. 1950; R.-R. Wuthenow, *Revolution und Kirsche in Denken Friedrich Schlegels*, w: *Deutscher Katholizismus*....

den Begriff des Republikanismus, veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden (1796). Po pierwsze, Schlegel próbował w tych recenzjach ekstrapolować znane ze starożytności rozwiązania do współczesnych problemów politycznych. Po drugie, opowiadał się za republiką i demokracją w duchu hasła rewolucji francuskiej.

Ernst Robert Curtius w swoim eseju o Schleglu zwraca uwagę na niezwykle ważną rzecz przy analizie jego stosunku do Francji⁹⁴. Otóż trzeba mieć na względzie wpływ na jego poglądy trzech postaci: Chamforta, Mirabeau i Condorceta. Pierwszy z nich – Nicolas Sébastien Chamfort – znany autor aforyzmów, sympatyk rewolucji francuskiej (popularność zyskało jego powiedzenie: „wojna pałacom, pokój chatom”). Drugi – Honoré Gabriel Riqueti de Mirabeau – polityk i publicysta, cieszył się uznaniem i popularnością na początku rewolucji, był zwolennikiem monarchii konstytucyjnej. Trzeci – Jean Antoine Nicolas de Condorcet – w polityce opowiadał się po stronie żyrondystów, a w ekonomii za koncepcjami fizjokratów; w *Szkicu*, o którym pisał Schlegel, po raz pierwszy zastosował rachunek prawdopodobieństwa i metody statystyczne do opisu zjawisk społecznych.

Młody Friedrich Schlegel przejawiał nieskrywany entuzjazm do rewolucji francuskiej. Zapał do niej wzbudziła w nim poznana podczas studiów w Lipsku Caroline Böhmer (przyszła żona jego brata). Schlegel opiekował się nią, kiedy ukrywała się w pobliżu Lipska, po tym gdy w Niemczech uznano ją za *persona non grata*⁹⁵.

Młodzieńcze poglądy Schlegla można określić jako republikańskie. Choć niektórzy badacze sięgają głębiej do biografii przyszłego pisarza i twierdzą, że u początków kształtowania się jego światopoglądu Friedrich musiał ulec wpływom swojej konserwatywnej rodziny. Wskazują przy tym, że jego brat, August Wilhelm, nakłaniał go do lektury *Rozważań o rewolucji we Francji* Edmunda Burke’a⁹⁶.

Faktem jest, że około 1793 roku młody Friedrich Schlegel wykazywał zainteresowanie hasłami rewolucji francuskiej, co ujawnia jego korespondencja z bratem oraz z Caroline. Nie można jednak wyciągać pochopnych wniosków, jakoby sprawy rewolucji zajmowały w listach wiele miejsca. Przeciwnie, wątki polityczne są ra-

⁹⁴ Zob. E.R. Curtius, *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Bern 1954, ss. 86-99.

⁹⁵ Caroline Böhmer uchodzi za jedną z najważniejszych kobiecych postaci romantycznego ruchu w Niemczech. Młoda wdowa, niesiona falą rewolucji, propagowała związek Republiki Mogunckiej z Francją. Doświadczyła podboju Moguncji przez Francuzów w 1792 roku; rok później wyjechała stamtąd, jednak wzięto ją jako zakładniczkę podczas pruskiego oblężenia; po uwolnieniu – dzięki wstawiennictwu wpływowych znajomych u Fryderyka Wilhelma II – stała się w całych Niemczech „osobą niepożądaną”. Wówczas pomogli jej bracia Schleglowie – Fryderyk na czas rozwiązania (ojcem dziecka był francuski oficer) umieścił ją pod Lipskiem, zaś August Wilhelm wziął z nią ślub w 1795 roku. Po pewnych trudnościach udało im się zamieszkać w Jenie. Caroline Böhmer była tłumaczką literatury romańskiej, sama także podejmowała pewne literackie wyzwania, była ważną osobą w kręgu jenajskich romantyków.

⁹⁶ Taką hipotezę stawia Weiland, wyciągając wnioski z korespondencji braci. Zob. W. Weiland, *Der junge Friedrich Schlegel oder die Revolution in der Frühromantik*, Stuttgart 1968, s. 18.

czej marginalizowane. Dystans do politycznych wydarzeń młodego Schlegla widać chociażby w przypadku strat ponoszonych w marcu 1793 roku przez armię rewolucyjną. Listy nie zdradzają nadmiernego zaangażowania pisarza w te kwestie.

Kolejne lata (1794-1795) przynoszą rozwój zainteresowania Friedricha Schlegla sprawami politycznymi. Z większą uwagą zaczyna się zajmować filozofią polityki w starożytności; bada pojęcie republikanizmu zarówno w ujęciu antycznym, jak i sobie współczesnym. Zwieńczeniem przemyśleń w tej materii jest znane pismo o republikanizmie, w którym dał wyraz swemu entuzjazmowi dla tej formy rządów.

W Schleglowskich zapatrywaniach politycznych tego okresu pojawia się, z pewnością pod wpływem inspiracji lekturami klasyków starożytnej myśli politycznej, znana od Arystotelesa teza, że człowiek jest istotą społeczną. Człowiek potrzebuje społeczeństwa (i państwa) – taką myśl Schlegel wyprowadza z faktu, że człowiek musi się komunikować, co zaobserwował już Stagiryta⁹⁷. Z potrzeby komunikacji wynika konieczność bycia w interakcji z innymi oraz życia w społeczności zorganizowanej w państwo. Fakt egzystencji w zorganizowanej gromadzie nie jest równoznaczny z utratą przez „ja” indywidualności i niezależności. Dzięki gwarancji politycznej wolności może je bowiem zachować. W związku z tym najlepsze rządy mają charakter – jak opisuje Kant – republikański lub – jak nazywa je Schlegel – „demokratyczny”. W owym piśmie *Versuch über den Begriff des Republikanismus* – uznawanym za jeden z najciekawszych politycznych tekstów romantyzmu – Schlegel odnosi się do dwóch istotnych haseł rewolucji – wolności i równości⁹⁸. Pretekstem do namysłu nad nimi są rozważania o państwie. Zatem w zasadzie temat rewolucji nie pojawia się w eseju bezpośrednio, lecz przy okazji analizy natury republikanizmu, *notabene* w ścisłym związku z polemiką z Kantem (wszak jest to recenzja Kantowskiego pisma) i przy okazji prezentacji wizji państwa. Schlegel za pożądane uważa przeobrażenie państwa w republikę i ma świadomość dokonania tego na drodze rewolucji. „Uniwersalny i doskonały republikanizm mógłby być obowiązującym, ale także sam wystarczającym definitywnym artykułem do wiecznego pokoju”⁹⁹. A zatem zanim zapanuje epoka pokoju, konieczne okazać się mogą zmiany o charakterze radykalnym. W perspektywie widać czas „wiecznego pokoju”, który jednakże nie nadejdzie, „dopóki konstytucja i rząd nie będą na wskroś doskonałe” – do tego czasu „to nawet w republikańskich państwach, w których pokojową tendencję tak trafnie pokazał Kant, mogłaby być możliwa nawet

⁹⁷ W *Polityce* czytamy: „Że człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie więcej niż pszczoła lub jakiegokolwiek zwierzę żyjące w stadzie, to jasną jest rzeczą. Natura bowiem, jak wiadomo, nic nie czyni bez celu. Otóż człowiek jedyny z istot żyjących obdarzony jest mową”. Arystoteles, *Polityka*, przeł. i oprac. L. Piotrowicz, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 6 (1253a), Warszawa 2001, s. 27.

⁹⁸ Zob. F. Schlegel, *Versuch über den Begriff des Republikanismus*, w: *Die politische Romantik...*, s. 81.

⁹⁹ F. Schlegel, *Versuch...*, s. 89.

niesprawiedliwa i niepotrzebna wojna”¹⁰⁰. Z panegirycznego stosunku Schlegla do republikanizmu można wyprowadzić pozytywny stosunek do rewolucji francuskiej, co jest charakterystycznym rysem jego młodzieńczych poglądów.

W 1797 roku następuje wyciszenie tematyki politycznej w twórczości Friedricha Schlegla. Tym samym notuje się odejście na pewien czas od tematu rewolucji. Badacze określają ten okres mianem „niepolitycznych czasów «Athenäum»”¹⁰¹. Choć to właśnie wtedy wypowiedział słynne słowa o trzech największych tendencjach epoki – rewolucji francuskiej, Fichtego *Wissenschaftslehre* i Goethego *Meisterze*.

Jeszcze jedna uwaga Schlegla zasługuje na wzmiankę. Z korespondencji z bratem wynika, że w jego rozumieniu rewolucja francuska ograniczała się do pierwszej republiki (1792-1794/5). Po tym czasie przybrała w jego oczach charakter historyczny¹⁰². Dokładniej, kończyła się w momencie śmierci Georga Forstera, a więc w 1794 roku. Współcześnie posługujemy się inną periodyzacją czasów rewolucji. Zatem w ujęciu Schlegla ta „wielka epoka rewolucji” nie obejmowała nawet całych lat dziewięćdziesiątych XVIII wieku.

W kwestii periodyzacji czasów rewolucji Schlegel wypowiedział się również na łamach „Athenäum”. Jego zdaniem rewolucja francuska daje się ująć w trzech fazach wytyczanych przez trzy nazwiska: Mirabeau, Robespierre’a i Napoleona. Krótka charakterystyka tych postaci znajduje się w 422 *fragmentie* z „Athenäum”: „Mirabeau odegrał wielką rolę w rewolucji, ponieważ jego charakter i duch były rewolucyjne; Robespierre, ponieważ był bezwarunkowo posłuszny rewolucji (...); Buonaparte, ponieważ on tworzy i dokonuje rewolucji”¹⁰³.

Nie jest rzeczą łatwą jednoznacznie określić poglądy romantyków. Potwierdza to stosunek młodego Schlegla do rewolucji. We *fragmentach* z tego okresu pojawiają się diametralnie odmienne opinie. Frapujący jest **424 fragment** z „Athenäum” (*Athenäumsfragmente*, 1798), w którym pisze, że rewolucja może być potraktowana jako „największy i najbardziej osobliwy fenomen historii państw, jako niemal uniwersalne trzęsienie ziemi, jako nieprzebrana powódź w politycznym świecie” – choć może też być postrzegana jako – „prawzór innych rewolucji, albo rewolucji w ogóle. To są zwyczajne punkty widzenia. Można ją jednak również potraktować (...) jako straszną groteskę epoki”¹⁰⁴. Intencje wypowiedzi Schlegla nie są jasne. Próbując do nich dotrzeć, warto podążyc jedną z dróg wytyczonych przez samego pisarza.

¹⁰⁰ *Tamże*.

¹⁰¹ Por. R. Volpers, *Friedrich Schlegel als politischer Denker und deutscher Patriot*, Naumburg 1917.

¹⁰² Zob. *Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm*, pod red. O. Walzela, Berlin 1890, nr 373.

¹⁰³ F. Schlegel, *Athenäumsfragmente*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel...*, s. 400-401 (nr 424).

¹⁰⁴ *Tamże*.

Pierwszą z nich jest interpretacja słów Schlegla przez pryzmat ironii romantycznej, której teoretyczne podstawy dał między innymi we *Fragmentach* z „Lyceum” (1797), „Athenäum” (1798) oraz w *Ideach* (1799-1800)¹⁰⁵. Odnosząc założenia ironii romantycznej do analizy rewolucji, można wyprowadzić wniosek, że – z jednej strony – zgodnie z ideą nieograniczonej żadnym odgórnym prawem wolności pisarza, niepodlegającego żadnemu prawu ponad sobą, również na poziomie interpretacji zjawisk politycznych nie obowiązuje jedno właściwe podejście do rewolucji. Nie ma znaczenia, czy jest to podejście gloryfikujące, czy negujące. Ważne, że nie zakłada się możliwości jednej tylko interpretacji, nawet jeśli autor dostrzega potrzebę realizacji haseł „wolności, równości, braterstwa”, nawet jeśli obiektywnie słuszne byłoby opowiedzenie się za rewolucją. Dla romantycznego twórcy nie ma żadnego prawa ponad nim (w tej kwestii dysponuje całkowitą autonomią), reguła ta obowiązuje również w podejściu do „fenomenów” historii. To przejaw pierwszego, subiektywistycznego znaczenia ironii romantycznej – przełamanie schematu podejścia do rewolucji w celu wyeksponowania wolności artysty.

Drugie znaczenie, o charakterze obiektywnym, odnosi się do formy – twórca podlega ograniczeniom wynikającym z ograniczeń samej formy artystycznej. Pisarze romantyzmu, próbując przełamać tę trudność, postulowali łączenie rodzajów literackich, „rozbijali” i mieszały gatunki. Sam Schlegel pisał – określając pojęcie krytyki – o obiektywizacji dzieła za cenę jego zagłady¹⁰⁶. Odnosząc rozumianą w ten sposób ironię romantyczną do analizy rewolucji, możemy zauważyć w wypowiedzi Schlegla próbę przełamania patrzenia na rewolucję przez pryzmat „zwykłych punktów widzenia” (przypomnijmy, w ich świetle rewolucja jest „największym fenomenem historii państw”). Alternatywna, Schległowska perspektywa to potraktowanie rewolucji jako „straszliwej groteski”. Właśnie pojęcie groteski naprowadza na ślad ironii romantycznej. Czym bowiem jest groteska? To kategoria estetyczna wiążąca się z różnymi właściwościami, między innymi z fantastyką, absurdalnością, przemieszaniem nastrojów (połączeniem komizmu i tragizmu) i – co rzuca najwięcej światła na Schległowską wypowiedź – łączy się z „prowokacyjnym nastawieniem wobec utrwalonej w świadomości społecznej zdroworozsądkowej wizji świata”¹⁰⁷. Można zatem uznać, że Schlegel prowokował swoją oceną rewolucji, która odbiegała od „zdroworozsądkowego” spojrzenia. A przecież wiemy, że Schlegel stał na stanowisku, że rewolucja jest potrzebna i to nie wyłącznie we Francji, czemu dawał wyraz w swoich wczesnych tekstach. Ale jego słowa to nie

¹⁰⁵ Nie ma zgodności co do ostatecznej Schległowskiej wizji ironii romantycznej. Nie wiadomo, czy wypowiedzi pisarza na temat ironii, głoszone w ciągu wielu lat i prezentowane w różnych tekstach, należy traktować jako odmienne formułowanie zasadniczo jednolitej teorii, czy też stanowisko Schlegla ulegało fluktuacji.

¹⁰⁶ W. Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, w: H.-E. Hass, G.-A. Mohrlüder, *Ironie als literarisches Phänomen*, Köln 1973, s. 147.

¹⁰⁷ A. Okopień-Sławińska, *Groteska*, w: *Słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Wrocław 1988, s. 173.

tylko prowokacja, to również – a może przede wszystkim – urzeczywistnienie głoszonej przez niego teorii (48 *fragment* z „Lyceum”), wedle której ironia była także paradoksem, dzięki grze sprzeczności eksponującym „antytetyczny charakter bytu”. Skoro immanentną cechą bytu jest jego przeciwstawność, to jednoznaczna (pozytywna lub negatywna) ocena rewolucji francuskiej nie jest właściwa. Dwie uwagi z owego *fragmentu* zdają się potwierdzać tę hipotezę. Pierwsza, w której Schlegel zastanawia się nad uznaniem rewolucji za szczyt francuskiego charakteru narodowego, w którym stłoczone są wszystkie paradoksy¹⁰⁸. W ten sposób sam przywołuje pojęcie „paradoksu”. I druga, kiedy zauważa, że na rewolucję można spojrzeć jak na ogromną tragikomedie ludzkości¹⁰⁹. Sformułowanie to uwypukla obecność przeciwstawnych elementów. Nasuwa się zatem konkluzja, że całościowe stanowisko wobec rewolucji musi obejmować elementy antytetyczne.

Przy lekturze romantycznych tekstów ważne jest, by mieć na uwadze „gry i zabawy” właściwe ironii romantycznej. Trzeba pamiętać, że umożliwiała ona przełamywanie kanonów myślenia, w tym wypadku „zwyčajnego” – jak pisał Schlegel – podejścia do rewolucji i spojrzenie na nią w krzywym zwierciadle.

Schleglowskie próby sformułowania własnej myśli politycznej, zwłaszcza na stronach pisma o republikanizmie, pokazują, pod jak silnym wpływem greckich idei politycznych pozostawał. „Schleglowskie pojęcia *wolności, równości, republikanizmu* są niewątpliwie zorientowane na wyobrażenie greckiej polis, która była aktualizowana przez doświadczenie rewolucji francuskiej”¹¹⁰. Wuthenow uznaje zwrot pisarza ku idei rewolucji, na tle innych stanowisk epoki, za znakomity wyróżnik jego młodzieńczych pism¹¹¹.

Poglądy na rewolucję ze średniego okresu twórczości

Schleglowska ocena rewolucji ulegała przeobrażeniom. Kolejną datą na „krzywej” jego stosunku do wydarzeń we Francji jest rok 1798, w którym rozgorzał „spór o ateizm”¹¹². Czas dysputy Schlegel wykorzystał na wypracowanie własnego stanowiska – jak określił je Werner Weiland – „między rewolucją a reakcją”¹¹³. Od tego momentu zarysowuje się zdecydowana światopoglądowa metamorfoza. Przy czym, co istotne, nie odnosi się ona do kalendarium życia (Schlegel ma przecież wówczas 24 lata), lecz do chronologii jego poglądów.

¹⁰⁸ F. Schlegel, *Athenäumsfragmente...*, s. 401 (nr 424).

¹⁰⁹ *Tamże*.

¹¹⁰ R.-R. Wuthenow, *Revolution...*, s. 15.

¹¹¹ *Zob. tamże*.

¹¹² W dyskusję zaangażowani byli między innymi bracia Schleglowie, Novalis, ale przede wszystkim – jak już wspomniano – Fichte. Szczegółowo o przyczynach, przebiegu i wymianie listów na temat tego sporu pisze W. Weiland w *Der junge...*, ss. 23-25.

¹¹³ *Tamże*, s. 35.

Z przejściowego okresu warto przywołać spostrzeżenia pisarza na temat rewolucji z *Idei* (*Ideen*, 1799). Schlegel poszukuje duchowej przeciwwagi dla rewolucji, co jawi mu się jako paląca potrzeba tego czasu¹¹⁴. Konkluduje, że przeciwwagę odnajduje się jedynie wówczas, kiedy możliwe jest uchwycenie w samym sobie centrum ludzkości. Schległowi chodzi o nowoczesny typ kształcenia i nową harmonię wyizolowanych nauk. Przywołane rozmyślenia są wyraźnym świadectwem odchodzenia od spraw rewolucji.

Również w *Ideach* Schlegel czyni interesujące spostrzeżenie na temat obecności mistycyzmu w działaniach niektórych rewolucjonistów. Upatruje w ich postępowaniu czegoś na kształt religii. Ponadto przewiduje, że właśnie ów mistyczny, religijny pierwiastek będzie cechował przyszłe rewolucje¹¹⁵. Także w tym *fragmentcie* ujawnia się zasygnalizowany zwrot w poglądach Schlegla – pojawia się typowy dla późniejszego okresu wątek religijnego zaangażowania pisarza. Ogólnie rzecz ujmując, w *Ideach* zarysowuje się dystans Schlegla wobec idei rewolucji.

W 1803 roku daje się już zaobserwować zdecydowana zmiana stosunku do wydarzeń we Francji. Podczas gdy wcześniej rewolucja była dla Schlegla osiągnięciem, postępem, przejawem charakteru Francuzów, obecnie skłania się on ku opinii, że poniosła klęskę. Ma o tym świadczyć brak uwznioślenia się charakteru Europejczyków. Z tego okresu twórczości za symboliczny dla ewolucji poglądów w materii rewolucji uznaje się tekst Schlegla *Lessings Geist aus seinem Schriften* (1804). To krytyczne opracowanie dzieł Lessinga (dedykowane Fichtemu) w zasadzie stanowi zamknięcie dziesięcioletniego okresu entuzjazmu dla republikanizmu¹¹⁶.

W ciągu następnych lat Schlegel nie tyle porzuca temat rewolucji, co zmienia do niej stosunek. W kwestii bieżącej oceny sytuacji staje się orędownikiem wojny przeciwko Napoleonowi. Badacze wskazują na nieudolność Schlegla w ocenie współczesności. Przyczyna tego może leżeć, z jednej strony, w głębokim zwrocie ku przeszłości, z drugiej zaś – w tworzeniu wizji przyszłości, co sprawia, że poeta oddalał się od teraźniejszości¹¹⁷.

Ten okres w życiu autora *Lucyndy* charakteryzuje się coraz większym zaangażowaniem religijnym. Jeszcze nie eliminuje on ze swoich poglądów zasady republikanizmu, lecz wprowadza sąd, że władza musi mieć boską legitymizację. Nie sposób nie przywołać państwowych i ustrojowych teorii Schlegla, który w tym czasie twierdzi, że monarchia jest *sui generis* wałem ochronnym nie tylko przeciwko despotyzmowi, ale i przeciwko rewolucji.

Philosophische Vorlesungen (1804-1806) przynoszą wypowiedzi świadczące o odchodzeniu Schlegla od republikańskich ideałów młodości. W jednym z wy-

¹¹⁴ Zob. F. Schlegel, *Ideen*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel...*, s. 402 (nr 41).

¹¹⁵ Zob. *tamże*, s. 403 (nr 94).

¹¹⁶ Dodajmy, że jest to także cezura w religijnych poglądach Schlegla, który odchodzi od protestantyzmu i zwraca się ku katolicyzmowi – w jego mniemaniu – bardziej poetyckiemu i filozoficznemu.

¹¹⁷ R.-R. Wuthenow, *Revolution...*, s. 23.

kładów pisarz zauważa, że nieodłącznym, a będącym największym złem, elementem związanym z republikańską konstytucją jest – jak „wyraźnie pokazuje historia wszystkich czasów i narodów” – wojna obywateli¹¹⁸. Schlegel dobitnie stwierdza, że czysta forma republikanizmu to zarzewie konfliktu, zamętu i zniszczenia. Niezbędnym pierwiastkiem okiełznującym owe niebezpieczne elementy jest, według niego, monarchia. Dalej głosi, że niczym nieujarzmiona wolność przekształca ludowładztwo w rządy motłochu. Taką przemianę systemu uznaje za „wieczną zmianę wszystkim form”. Ma zapewne na myśli opisaną przez Platona postępującą degenerację ustrojów (jako wybitny znawca starożytności był z myślą antyczną świetnie zaznajomiony). Według Schlegla upadek systemu politycznego prowadzi do ruiny obyczajów, nieposzanowania praw, niszczenia dobrobytu narodowego i kulturowego państwa. Pisarz roztacza analogiczną do Platońskiej perspektywę, że degradacja ustrojów może zakończyć się przejściem władzy przez despotę.

Schlegel nie jest jeszcze jednak na tyle radykalny, by całkowicie odrzucić republikańską formę rządów. Powtarza, że mówiąc o „republikańskiej konstytucji”, ma na myśli „czystą republikę”, zaś celem jego rozważań jest przestroga przed ustrojem pozbawionym monarchicznych zasad. Na tym etapie republikanizm uznaje za „przejściowy meteor” o przeblaskach „świeatnych momentów”¹¹⁹. W środkowej fazie politycznych poglądów Schlegel bierze rozbrat z młodzieńczym entuzjazmem dla idei republiki, tym samym porzuca ideały rewolucji francuskiej.

Poglądy na rewolucję z późnego okresu twórczości

W ostatniej fazie formułowania politycznych zapatrywań Schlegel podążył w narkreślonym powyżej kierunku – przeszedł na pozycje konserwatywne, zaangażował pióro w służbę religii. Nie ma zatem przepaści między średnim a późnym okresem jego politycznej myśli. Następuje za to wyraźna kontynuacja i umocnienie wyłaniającego się już w środkowej fazie stanowiska.

Idee polityczne tego okresu pojawiają się w zasadzie w trzech głównych dziełach – w *Sygnaturze epoki* (1820-1823), w dwóch cyklach odczytów: *Philosophie des Lebens* (1827) oraz w *Philosophie der Geschichte* (1828). Pewne wątki polityczne są, oczywiście, również w innych pomniejszych pismach. Jeśli chodzi o temat rewolucji, to najistotniejsze wypowiedzi znajdują się w *Sygnaturze epoki* oraz w *Philosophie der Geschichte*. Późny okres charakteryzuje się w myśli Schlegla analizą rewolucji (podobnie jak reformacji i oświecenia) w kategoriach historiozoficznych.

Część pierwszą *Sygnatury epoki* otwiera ocena czasów przedrewolucyjnych – w ujęciu Schlegla jest to czas od 1763 do 1789 roku. Myśliciel widzi owe lata jako

¹¹⁸ F. Schlegel, *Philosophische Vorlesungen*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel...*, s. 403.

¹¹⁹ *Tamże*, s. 404.

okres „dojrzewanania wszystkich nieszczęść”¹²⁰. Pierwszym symptomem tego kryzysu był „rozkład moralny” obejmujący więzi społeczne, świat polityki i sferę intelektu. Schlegel z krytycyzmem odnosi się do niszczenia starego porządku bez refleksji o skutkach takiego działania. Jego argumentacja przybiera charakter konserwatywny. Zauważa, że fala kryzysu nie ominęła życia prywatnego, które wskutek konfliktów między warstwami społecznymi (spowodowanych w dużej mierze luksusem) straciło równowagę. „Duch rozkładu” objął klasy wyższe, zaś „zgnilizna moralna” dotknęła szczególnie Francję. Pisarz odpowiedzialnością za taki stan rzeczy obarcza w pewnej mierze oświecenie. To ono przyniosło pierwsze symptomy dążenia do absolutnej, wewnętrznej i zewnętrznej wolności i równości, które „z czasem zmieniły się w trawiący wszystko płomień”¹²¹. Schlegel wyraźnie ma na myśli rewolucję francuską, przy czym jednoznacznie widać, jak diametralnie zmienił się stosunek do jej hasła (*wolności* i *równości*). Obecnie eksponuje ich niszczycielską siłę. Rewolucję uważa, z jednej strony, za przejaw nowych – jemu współczesnych – czasów, lecz z drugiej – krytycznie odnosi się do jej niszczących dawny porządek idei. Zatem za moralny rozkład swojej epoki wini częściowo oświecenie, częściowo zaś rewolucję.

Wykazuje jednak odrobinę realizmu (czy też sentymentu dla dawniej głoszonych poglądów) i przyznaje, że „stara machina nie chciała już funkcjonować”¹²². Przyczyna leżała w zmianie zarówno koncepcji rządów, jak i stosunków społecznych. Schlegel dostrzega zatem, że duch czasów wymagał przeprowadzenia zmian, jednak, patrząc na to z pozycji konserwatywnej, nie akceptuje gwałtowności dokonywanych przekształceń. Dalej analizuje oświeceniowy model porządku politycznego i ponownie dochodzi do wniosków, że nie dało się go już dłużej utrzymać ani że nie można go było odnowić, czerpiąc energię z niego samego. Korzystając z typowej dla oświecenia metafory państwa jako mechanizmu, zauważa, że jego tryby się zużyły i przestały do siebie pasować¹²³.

Schlegel poświęca wiele uwagi wpływom opisanego rozkładu moralnego na Niemcy, zwłaszcza na Kościół i religię. Jednak odnosi się już do czasów po rewolucji francuskiej, do 1803 roku. Według niego apogeum zniszczenia nadeszło później, a dokonali go „zwolennicy zrodzonego z rewolucji nowego despotyzmu”, wprowadzając „odgórną rewolucję” za pomocą wojsk i „kłamliwych obietnic”¹²⁴. Zniszczono dawne instytucje, niezręcznie dzielono i lekkomyślnie wyprzedawano kraj, oderwano jedną trzecią ludności od dawnych obyczajów i praw. Podobne zniszczenia ogarnęły germański Kościół, oparty na „podstawach wspanialszych niż wszystkie inne Kościoły”¹²⁵. Diagnoza Schlegla jest wyrazem jego wielu obaw

¹²⁰ F. Schlegel, *Sygnatura epoki*, przeł. A. Wołkowicz, w: *Państwo a społeczeństwo...*, s. 511.

¹²¹ *Tamże*, s. 512.

¹²² *Tamże*.

¹²³ Zob. *tamże*, s. 513.

¹²⁴ *Tamże*, s. 520.

¹²⁵ *Tamże*.

o stan moralny, duchowy i polityczny kraju. Pisarz sugeruje, że ogólny upadek nastąpił w wyniku skutków rewolucji. Ma jednak świadomość potrzeby dokonania zmian, niemniej jednak te przeprowadzone uznaje za zbyt radykalne. Epoka moralnego rozkładu jawi mu się jako „pierwsze stadium choroby rewolucyjnej, a następnie dalszych jej skutków”¹²⁶.

Po omówieniu czasów przedrewolucyjnych Schlegel przechodzi do charakterystyki rewolucji. Za typową towarzyszącą jej cechą uznaje uczucia narodowe, w związku z tym proponuje inną periodyzację dziejów. Jak podkreśla, „zmuszony jest” do rozciągnięcia tej epoki od 1789 roku aż po rok 1814 lub 1815, „kiedy rewolucja, która najpierw wyszła od jednej nacji i była ruchem oddolnym, następnie zaś szybko przerodziła się w wielki despotyzm i rewolucję odgórną, przeszła przez wszystkie swoje stadia aż po powszechną kontrrewolucję wszystkich narodów Europy”¹²⁷. Schlegel stara się przekonać, że idee republikańskie nie są ani konieczne związane ze „zrewolucjonizowanym uczuciem narodowym”, ani nie są czymś „istotnie mu właściwym”. Zamiast wiązać je z republikanizmem, lepiej połączyć je z despotyzmem, militarystką czy wreszcie anarchizmem. Słowa te nie są czymś zaskakującym w świetle młodzieńczych fascynacji republikanizmem. Choć podówczas Schlegel stara się go odseparować od rewolucji, w której – w przeciwieństwie do wczesnych poglądów – widzi niebezpieczeństwo anarchizmu, groźbę wojen i widmo despotyzmu.

Następnie Schlegel dochodzi do wniosku, że teoria rewolucyjnych zasad jest niczym matematyczny system bliski maszynie. Słowa te znajdują uzasadnienie w kontekście pierwszej części wywodu, kiedy wskazał na oświeceniowe korzenie rewolucji. Nie dziwi zatem przywołanie mechanicznych metafor. Pisarz daje wyraz swemu niezadowoleniu z faktu, że rewolucjoniści pojmowali i taktowali państwo w sposób czysto matematyczny i mechaniczny¹²⁸. Nawiązuje również do wcześniejszego wątku dzielenia kraju – mechaniczny charakter tych działań uznaje za wynik owej „zgubnej” teorii (o oświeceniowej proveniencji) rozkwitającej w dotkniętych rewolucją krajach. Kończąc ten wątek, Schlegel uznaje rewolucję za wielkie i brzemienne w skutki polityczne wydarzenie omawianych czasów.

W dalszej części rozważań Schlegel nie odnosi się już bezpośrednio do tematu rewolucji we Francji, a jedynie roztrząsa pewne jej reperkusje w Niemczech. Przejawia przy tym zaniepokojenie zaangażowaniem niemieckiej młodzieży w „republikańskie idee wolnościowe”. Jego zdaniem ich czas już przeminął. Młodzież przez błędne pojmowanie „nieokreślonych idei wolnościowych” mogłaby nieopatrzenie zechcieć wcielić je w czyn, a – według pisarza – o wiele pożyteczniej byłoby, gdyby poświęciła się religii¹²⁹. Na tym etapie nie ukrywa już swojej niechęci do ideałów młodości. W dojrzałym wieku hołduje wartościom przenikniętym duchem

¹²⁶ *Tamże*, s. 522.

¹²⁷ *Tamże*, s. 522-523.

¹²⁸ *Zob. tamże*, s. 536.

¹²⁹ *Zob. tamże*, s. 529 i 530.

religii. Jego słowa to wyraz zachęty skierowanej do młodszej generacji Niemców, aby zwróciła się ku wiecznym ideałom religii.

W drugiej części *Sygnatury epoki* Schlegel odnosi się do tematu rewolucji jedynie incydentalnie. Koncentruje się na problematyce państwowej i zarysowaniu wizji przyszłości. Jednak, co ważne z punktu widzenia omawianej problematyki, prezentuje w tym fragmencie usystematyzowaną periodyzację rewolucyjnych czasów. Okres ten widzi następująco: najpierw mieliśmy do czynienia z rewolucją oddolną, następnie z odgórną, wreszcie około 1820 roku obserwujemy „rewolucję od środka”¹³⁰. Pierwsza to, oczywiście, rewolucja francuska, druga to jej polityczne konsekwencje dla państw Europy, zaś trzecia to czas „zapaści i anarchii” obejmujący państwa o ustroju monarchicznym. Schlegel obawia się owej „epidemii” mogącej dotknąć europejskie monarchie. Już wcześniej dał wyraz swoim monarchicznym sympatiom, dlatego teraz troska o zachowanie tego ustroju nie jest czymś zaskakującym. Choć trzeba zaznaczyć, że staje w ten sposób na anachronicznym stanowisku.

W siódmym wykładzie *Philosophie der Geschichte* (1828) powraca temat rewolucji, przy czym nie pojawiają się żadne nowe spostrzeżenia. Ponownie podjęty jest wątek oświecenia, poprzedzającego czasy rewolucji. Schlegel daje się poznać jako obrońca monarchii oraz orędownik ważnej roli religii w państwie – z tej perspektywy mówi o „ateistyczno-rewolucyjnej epoce”¹³¹. Myśliciel doszukuje się angielskich wpływów we Francji, określa je mianem „naśladownictwa”, dostrzega je zarówno w obyczajach panujących w literaturze, jak i w filozofii¹³².

W omawianym wykładzie znajduje się typowa dla późnego okresu ocena tych czasów. Jawią się one Schleglowi jako bezbożna epoka – pozbawiona Boga i boskich fundamentów wiary. Schlegel obserwuje stadia „rewolucyjnej choroby” już od starożytności, kiedy zakładaniu republiki towarzyszyły wojny, gdy pojawiały się fazy despotyzmu. Stara się wykazać, że rewolucja była nie tylko francuska: „właściwie to jest chyba pewną niesprawiedliwością, kiedy rewolucję określa się zawsze francuską lub wyłącznie jako taką traktuje: to była polityczna choroba, epidemiczne zło narodów w całej epoce”¹³³. Słowa te nie pozostawiają wątpliwości co do krytycznego stanowiska Schlegla wobec rewolucji. Pod koniec lat trzydziestych XIX wieku uznaje ją za szczególnie niebezpieczną chorobę, ponieważ niesie ona ze sobą deprecjację religii, nienawiść do świętości i roznieca konflikty.



¹³⁰ *Tamże*, s. 539.

¹³¹ F. Schlegel, *Philosophie der Geschichte*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel...*, s. 406.

¹³² *Zob. tamże*, s. 407.

¹³³ *Tamże*, s. 408.

Z opisanej ewolucji Schleglowskich poglądów na rewolucję wyłania się – ujmując rzecz schematycznie – trzyetapowy obraz jego stosunku do wydarzeń we Francji. Dowodzi to, jak istotną rzeczą przy analizie politycznych zapatrywań Schlegla jest uwzględnianie fazy formułowania poglądów. Reasumując, młodsze zapatrywania charakteryzuje entuzjazm dla hasła rewolucji; w drugim okresie zarysowuje się stopniowe odejście od idei republikańizmu; zaś trzecia i końcowa faza obejmuje poglądy reakcyjne. Schlegel zdaje się nie wyczuwać ducha czasów, nie potrafi przewidzieć, w jakim kierunku zmierzać będą polityczne zmiany w systemach państw europejskich. Broni ustroju (monarchii), który z czasem odchodzi do lamusa historii. Zdecydowanie większą polityczną przenikliwością wykazywał się w czasach młodości niż w kwiecie wieku.

Wracając do wątku periodyzacji zapatrywań Schlegla, warto zwrócić uwagę, że przy próbach dokonywania tego rodzaju podziałów należy pamiętać o możliwości odmiennego spojrzenia na poglądy romantycznego myśliciela. Chodzi o Schleglowską teorię ironii romantycznej (przypomnijmy – jako paradoksu). W jej świetle nawet sprzeczne poglądy pisarza na temat rewolucji nie wykluczają całościowego jednolitego podejścia do rewolucji – w jego ramach mieszczą się zarówno opinia „za”, jak i opinia „przeciw”. W zasadzie dopiero obie składają się na właściwą, całościową ocenę rewolucji¹³⁴.

Co jeszcze godne jest podkreślenia przy analizie Schleglowskiego stosunku do rewolucji? Z pewnością to, że dla Schlegla rewolucja była czymś więcej niż historycznym wydarzeniem – była czymś na kształt „intelektualnej siły”. W pierwszej kolejności ważne były idee jej przyświecające, a dopiero w drugiej działania, które owe idee zainicjowały.

JOSEPH GÖRRES

Z racji publicystycznego, a zatem w dużej mierze dziennikarskiego charakteru twórczości Josepha Görresa nie można oczekiwać po jego spuściźnie nadmiernie filozoficznej i politycznie pogłębionej analizy. W przeważającej mierze teksty jego autorstwa stanowią komentarz do bieżących wydarzeń. Choć z pewnością dzieła o charakterze filozoficznym mają bardziej uniwersalną, a przede wszystkim ponad-

¹³⁴ Wcześni romantycy – Novalis i Schlegel – dogłębnie rozważali problem pokonania przeciwności. Jedną z proponowanych przez nich prób przewyciężenia sprzeczności była koncepcja dialektycznej jedności całości świata i kosmosu. Więcej o tym w: A. Citkowska-Kimla, *Państwo, religia, historia...*, s. 67. Niezwykle interesujące rozważania nad „ideałem całości” rzucające więcej światła na filozoficzny aspekt tej problematyki znajdują się w: L. Miodoński, *Całość jako paradygmat...* Z kolei o idei całości w odniesieniu do idei natury, również z perspektywy filozoficznej, szerzej w: W. Szturc, *Idea „wielkiej całości”. Od oświecenia ku romantyzmowi*, w: tegoż, *O obrotach sfer romantycznych. Studia o ideach i wyobraźni*, Bydgoszcz 1997, ss. 9-31.

czasową siłę oddziaływania, to jednak pisarstwo dziennikarskiego typu ma, oczywiście, swoje dobre strony. Jego zaletą jest przede wszystkim siła oddziaływania artykułów na opinię publiczną – Görres uchodzi za najpoczytniejszego politycznego publicystę niemieckiego romantyzmu. Hans Reiss stawia w dużej mierze przekonującą tezę, że w przypadku Görresa bardziej pouczający od głoszonych przezeń politycznych teorii jest przebieg jego duchowego rozwoju. Przyjrzyjmy się zatem etapom kształtowania się jego stanowiska w sprawie rewolucji francuskiej.

Młodzieńcza apologia rewolucji francuskiej

Decydujące znaczenie w żywym zainteresowaniu Görresa rewolucją miało miejsce jego pochodzenia – Koblencja w Nadrenii. Z racji sąsiedztwa siła oddziaływania rewolucyjnych wydarzeń była o wiele większa niż na obszarach bardziej oddalonych od Francji. Początkowo twórczość Görresa wyróżnia młodzieńczy zachwyt nad ideałami rewolucji francuskiej.

Postać dwudziestodwuletniego Görresa staje się znacząca, kiedy zostaje reprezentantem szerokich warstw społeczeństwa sympatyzujących z republiką (sympatie projakobińskie). Tło historyczne stanowiły wówczas – przeprowadzane na inkorporowanych do Francji lewobrzeżnych terenach Nadrenii – reformy. Chodzi między innymi o likwidację stosunków feudalnych czy nadanie nowego kierunku społecznemu i ekonomicznemu rozwojowi. Gdyby nie ucisk w postaci kontrybucji i podatków, ta część Nadrenii podczas przemarszu wojsk przyjmowałaby zarządzenia wojskowej administracji francuskiej z niezaprzeczanym zapałem. Przejawem łagodniejszej polityki było utworzenie zjednoczonej republiki reńskiej, która otrzymała konstytucję opartą na francuskim modelu¹³⁵. Właśnie wówczas intensywną działalność na rzecz republiki rozpoczyna młody Joseph Görres. Jego polityczne poglądy z tego okresu charakteryzują: republikanizm i kosmopolityzm.

Pierwszym poważnym politycznym tekstem młodego publicysty było pismo *Der allgemeine Frieden. Ein Ideal* (1798). Görres, zainspirowany koncepcjami Kanta oraz myślą Fichtego, postuluje „republikanizację” państw oraz zrzeczenie się tronów przez despotów, jeśli tylko jest to życzeniem narodu. Za wzór dla wszystkich państw uznaje Republikę Francuską. Jego recepta na wieczny pokój jest prosta: wszędzie należy rozpropagować jej konstytucję. Zdaniem Görresa światowy pokój można wprowadzić dzięki światowej rewolucji. W ten sposób zrealizuje się również przyszłą republikę narodów. Publicysta nie kryje radości z nowej republiki i – jak to ujmuje – „wystraszenia despotów”¹³⁶. Naród, który dokonał czynu zdumiewającego Europej, uznaje za „potężny”. W tym okresie rewolucję postrzega jako „konieczną,

¹³⁵ Zob. M. Wawrykowa, *Dzieje Niemiec...*, s. 56-57.

¹³⁶ J. Görres, *Der allgemeine Frieden. Ein Ideal*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel...*, s. 428.

ale i krytyczną fazę” organicznego rozwoju narodu. Stanowi ona urzeczywistnienie idei ogólnego pokoju. Literackim atutem tego tekstu jest dytyrambiczny opis rewolucji. Görres ponad wszystko wynosi zalety rewolucyjnej Francji, przy jednoczesnej krytyce despotycznych zasad będących podstawą rządów państw koalicji. Trudno jednakże uznać zawarte w tym tekście wizje za możliwe do zrealizowania. Raczej należy je traktować jako wyraz młodzieńczego oczarowania rewolucją. Nie brak krytycznych opinii na temat tego pisma, w których wytyka mu się literackie konotacje, niezbyt udane porównania z dziedziny nauk przyrodniczych czy wreszcie ogólnie niezrozumiałość¹³⁷. Na ów tekst należy patrzeć jako na egzemplifikację najwyższej formy bezkrytycznego zachwytu Görresa nad rewolucją francuską. Kolejne lata będą przynosić już tylko otrzeźwienie z euforii.

Wielkie oddanie dziełu rewolucji eksponuje również mowa Görresa z 7 stycznia 1798 roku. Już sam fakt datowania jej na „18. Nivôse” ujawnia honorowanie przez pisarza kalendarza wprowadzonego we Francji pod wpływem rewolucyjnych zmian – *Rede, gehalten am 18. Nivôse J. VI in der patriotischen Gesellschaft in Koblenz* (1798). W jednoznacznych słowach żegna Görres Święte Cesarstwo Rzymskie, nie kryjąc zadowolenia z odejścia do lamusa tego trwającego „955 lat, 5 miesięcy i 28 dni” tworu politycznego i z „głębokim szacunkiem oraz miłością”¹³⁸ przyjmuje republikę na lewym brzegu Renu. Warunki układu pokojowego w Campo Formio oraz w Lunéville powinny wzbudzić niechęć do Napoleona, lecz, co zaskakujące, publicystyka tego okresu pokazuje, że opinia publiczna nie przywiązywała tak wielkiej wagi do strat w Nadrenii. Prawdopodobnie wynikało to z nadziei na wiążącą się z terytorialnymi przekształceniami modernizację państwa.

Zaangażowanie Görresa w sprawę rewolucji ujawnia się również w publikacjach na łamach dwóch pism: „*Das Rote Blatt*”¹³⁹ (1798) oraz „*Rübezahl*”¹⁴⁰ (1798-1799). W tekstach z tego okresu można już zauważyć pewne ostudzenie rewolucyjnego zapału. Co ciekawe, ówczesną publicystykę Görresa przenika duch oświecenia i widoczne są w niej nawiązania do starej Rzeszy. Jego polityczne zapatrywania oscylują wokół dwóch zasadniczych idei: ponownego zjednoczenia Niemiec oraz niezależności. Jeśli chodzi o rewolucję, to upatruje w niej *sui generis* zapory przed dwiema zagrażającymi światu despociami: mianowicie w wersji „angielsko-merkantylistycznej” i „rosyjsko-politycznej”. Görres chciałby zaszcześcić swemu krajowi zdobycze rewolucji w trzech sferach: politycznej, moralnej i socjalnej. Zatem zależy mu na podważeniu władzy książęcych despotów, na poszanowaniu ludzkiej godności, na panowaniu obyczajowego prawa oraz na osiągnięciu wyższego po-

¹³⁷ Zob. L. Just, *Joseph Görres und die Friedensidee des 18. Jahrhunderts*, w: *Görres-Festschrift*, pod red. K. Hoebera, Köln 1926, s. 31.

¹³⁸ J. Görres, *Rede, gehalten am 18. Nivôse J. VI in der patriotischen Gesellschaft in Koblenz*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel...*, s. 430.

¹³⁹ „*Das Rote Blatt. Eine Dekadenschrift*”, w: J. Görres, *Gesammelte Schriften*, t. 1, pod red. M. Braubach, Köln 1928, ss. 65-282.

¹⁴⁰ „*Der Rübezahl. Eine Monatsschrift*”, w: J. Görres, *Gesammelte Schriften*, t. 1, ss. 283-548.

ziomu kultury. Ideałem, o którym marzy, jest kontaminacja dwóch rewolucji sięgających korzeniami XVIII wieku – rewolucji francuskiej, dokonującej się w sferze polityki, oraz rewolucji niemieckiej, na gruncie filozofii. W wyniku tego połączenia powinna powstać nowa rzeczywistość o postępowym charakterze.

Jednym z bardziej interesujących tekstów tego okresu, wpisanym w kanon myśli politycznej niemieckiego romantyzmu, jest praca zatytułowana *Mein Glaubensbekenntnis*. Została ona opublikowana na łamach miesięcznika „Das Rote Blatt” w 1798 roku. Inspiracją do jej napisania była wydana w tym samym okresie satyra zatytułowana *Die Konstitution Wampum des dritten Sultans von Ululu*. Problematyka podjęta przez Görresa dotyczy francuskiej konstytucji z 1795 roku, która obowiązywała od 1798 roku również Nadrenię (od momentu przejęcia jej przez Francuzów). Trzeba zauważyć, że z tekstu Görresa przebija nuta zwątpienia we wcześniej głoszony ideał stworzenia nowego świata dzięki połączeniu dokonań politycznych zaczerpniętych z rewolucji francuskiej i filozoficznych z kultury niemieckiej. Publicysta dojrzewa w swojej diagnozie rzeczywistości i dostrzega nadmiernie wyidealizowany charakter swojej koncepcji.

W opisywanym okresie Görres rozpoznaje „ducha czasów”. Dostrzega, że przyszłość należy do systemów politycznych opartych na reprezentacji, a nie na posłuchu czyniącym z obywateli niewolników. Jak wyznaje, z zadowoleniem przyjmuje fakty i z ufnością oczekuje realizacji swoich nadziei¹⁴¹. Dochodzi do wniosku, że chociaż omawiana francuska konstytucja była poprawna pod względem filozoficznym, to jednak „byle jak sklecona” i za wcześniej ogłoszona. Nie mogą więc dziwić przemoc i starcia, które wiążą się z masowością procesu decyzyjnego przy kształtowaniu ustawodawstwa¹⁴². Najlepszym rozwiązaniem wydaje się stopniowe dążenie do poprawy ludzkości. Ostateczne stanowisko Görresa w sprawie omawianej konstytucji jest jednoznaczne: „współczesna konstytucja frankońska jest najodpowiedniejsza dla naszego stulecia”¹⁴³. Jej potencjalne „ułomności i braki” tłumaczy omylnością samych ludzi. Generalnie uważa, że jedynie konstytucje formułowane na wzór francuski zagwarantują „bezwarunkowy postęp ludzkości w kulturze i humanizmie”¹⁴⁴. Analizowana konstytucja jest dla pisarza „punktem centralnym”, wokół którego powinni się jednoczyć wszyscy republikanie. Dzięki takiemu skupieniu łatwiej będzie im odpierać ataki z zewnątrz. Ponownie trzeba zwrócić uwagę na rozsądne słowa Görresa, o konserwatywnym wydźwięku, który, choć doskonale wie, co jest jego ideałem, to nie pragnie go osiągnąć ani natychmiast, ani przemocą, ani za wszelką cenę. Przeciwnie, chciałby „okiełznać tych zapaleńców, którzy chcą doprowadzić ludzkość siłą do swoich ideałów, nie przebijając w środkach i w zawrotnym galopie: a więc stłumić złoczyńców i hultaj”¹⁴⁵. Choć w tym okresie pisarz

¹⁴¹ Zob. J. Görres, *Mein Glaubensbekenntnis*, w: *Die politische Romantik...*, s. 193.

¹⁴² *Tamże*.

¹⁴³ *Tamże*, s. 194.

¹⁴⁴ *Tamże*.

¹⁴⁵ *Tamże*.

jest zdecydowanym zwolennikiem rewolucji, to ma świadomość potrzeby dokonywania niektórych zmian w sposób ewolucyjny.

Na uwagę zasługuje jeszcze inny, mimochodem poruszony, wątek. Görres nadmienia, że jedynie nauki znajdujące się poza kościelnym i politycznym despotyzmem zmierzają do spełnienia. To przejaw wolnościowych tendencji nie tylko jego pisarstwa, ale i działalności.

Sympatia Görresa do rewolucji przebija z takich chociażby sformułowań, jak „piękne dni rewolucji”¹⁴⁶. Wyraźnie widać, że młody publicysta odnosi się do wydarzeń we Francji z rewerencją, uważając je za „najbardziej frapujące i najważniejsze fakty”¹⁴⁷. Dostrzega wprawdzie, że jako Niemiec o wiele więcej cytuje Francuzów. Usprawiedliwia się jednak „pierwszeństwem” zdarzeń mających miejsce w ojczyźnie Voltaire’a. Co zatem stanowi istotę *credo* Görresa? Konstytucja wprowadzona dzięki rewolucji, propagująca ustrój republikańizmu.

Adam Müller marzył o osiągnięciu pozycji niemieckiego Edmunda Burke’a, natomiast pragnieniem Görresa było zostać „politycznym Kantem”. Jego zapał do rewolucji zaczynał powoli osłabiać idee moralizmu oświecenia. Z tej epoki czerpie również koncepcje humanitarne i polityczne, wykorzystując je przeciwko władzom okupacyjnym.

Warto zwrócić uwagę na „religijny” wymiar stosunku młodego Görresa do rewolucji, co zaobserwował już autor pierwszej biografii tego pisarza i zarazem jego uczeń – Galland. Görres całą swoją młodzieńczą energię poświęcił hasłom wolności, dobrobytu narodu i szczęścia ludzkości. Generalnie rzecz ujmując – rewolucji. Wszystko widział w lśniących barwach nadziei na przyszłość. Wierzył, że rewolucja w miejsce dawnej wiary przyniesie królestwo prawdy i wiedzy¹⁴⁸. Młodemu Görresowi marzył się nowy Kościół z boską trójcą filozofii, wyższej poezji i etyki. Według niego rewolucja pod względem naukowym wiązała się z każdym duchowym ruchem. Heribert Raab wskazuje na aktualność myśli Carla Schmitta w odniesieniu do poglądów Görresa, że wszystkie wyraziste pojęcia nowoczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne. Raab stwierdza: „wydaje się w każdym razie, że rewolucyjna mowa Görresa nie może się obejść bez ciągłych zapożyczeń ze sfery teologii i liturgii”¹⁴⁹. Jednak dosłowny „religijny” wymiar pojawia się dopiero w późniejszym okresie twórczości. Po rewolucyjnej fascynacji nasila się biblijne wątki w tekstach publicystycznych. Świadcstwa tych, którzy mieli okazję słyszeć Görresa, dostarczają informacji, że nawet jego ton miał iście kościelny charakter (brzmiał jak intonowane przez księży melodie). Pod tym względem ścieżki intelektualnych wyborów Görresa przywodzą na myśl światopoglądową drogę Friedricha Schlegla.

¹⁴⁶ *Tamże*, s. 197.

¹⁴⁷ *Tamże*, s. 201.

¹⁴⁸ Zob. R. Reisse, *Die weltanschauliche Entwicklung des jungen Görres (1776-1806)*, „Breslauer Studien zur historischen Theologie” (Wrocław) 1926, VI, s. 30.

¹⁴⁹ H. Raab, *Görres und die Revolution*, s. 56.

Przewartościowanie stosunku Görresa do rewolucji

Diametralna zmiana w stosunku Görresa do rewolucji nastąpiła podczas jego podróży do Francji. Jak wspomniano w biograficznym szkicu, brał on udział w delegacji do Paryża w celu negocjacji w sprawie przyłączenia Nadrenii do Republiki Francuskiej. Zanim jednak tam dotarł, Napoleon, przejmując władzę, obalił rządy dyktatoratu. Görres słusznie, to znaczy zgodnie z historyczną periodyzacją, uznał działania Napoleona za koniec rewolucji (nadmieimy, że Schlegel upatrywał jej końca w 1794 roku).

Niezmiennie przywiązanie do rewolucyjnego kalendarza każe Görresowi konsekwentnie stosować go nawet w korespondencji prywatnej z Paryża – listy do swojej narzeczonej opatruje francuskimi datami. Przykładowo, **list** z 27 listopada 1799 roku podpisany jest: Paris, **6. Frimaire VIII**.¹⁵⁰ Warto przywołać to pismo, ponieważ pojawiają się w nim wyznania zmieniające dotychczasową optykę patrzenia na sytuację we Francji, ściślej zaś na jej obywateli. Pisarz zwierza się narzeczonej, że kiedyś patrzył na Francuzów z moralnego punktu widzenia, jak na reprezentantów starożytności, jak na mniej lub bardziej urzeczywistniony ideał¹⁵¹. Obecnie ma świadomość, że było to złudzenie, które przeminęło. Teraz towarzyszą mu zgoła przeciwne uczucia. Dostrzega, na czym koncentrują się obywatele kraju, z którego wyszła rewolucja. Są to: egoizm, intrygi, polowania, rozrywka. Wydaje się, że z żalem wyznaje: „są tak niepodobni do republikanów (...). Nie jest mi wcale dobrze między nimi”¹⁵².

W kolejnym **liście** z Paryża, z 30 stycznia 1800 roku (**10. Pluviôse**) smutek Görresa zdaje się pogłębiać. Tym razem wątpi w korzyści płynące z rewolucji. Zauważa bowiem poważną, by nie rzec fundamentalną, przeszkodę w przeprowadzeniu zmian – ludzką naturę. Niemal sentencjonalnie stwierdza: „ludzie nigdy nie staną się lepsi”. Jednak mimo poczynionych obserwacji prosi narzeczoną, aby „nigdy nie traciła wiary w ludzkość”¹⁵³. Z jednej strony, dostrzega potrzebę politycznych zmian, z drugiej, podaje je w wątpliwość właśnie ze względu na naturę człowieka.

Z przytoczonych dwóch fragmentów korespondencji Görresa z narzeczoną przebijają zawiedzione nadzieje i stracone złudzenia. Na tym etapie jego życia w miejsce dawnego entuzjazmu pojawia się rozczarowanie tym, co przynoszą kolejne wydarzenia związane z rewolucją. To, co zobaczył, nie było tym, czego oczekiwał i co sobie wyobrażał.

Na radykalną zmianę stanowiska wpłynęły zebrane podczas pobytu we Francji doświadczenia – resztki sympatii do rewolucji zniszczyła polityczna atmosfera

¹⁵⁰ Zob. J. Görres, *Briefe an seine Braut Katharina von Lassaulx*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel...*, s. 433.

¹⁵¹ Zob. *tamże*.

¹⁵² *Tamże*, s. 434.

¹⁵³ *Tamże*.

intryg, której doświadczył. Ówczesne przeżycia, jak wyznaje w później wydanym piśmie *Resultate meiner Sendung nach Paris* (1800), wpłynęły na niego do tego stopnia, że w ogóle zniechęcił się do polityki i postanowił się z niej wycofać. W tekście tym wspomina, jaką wagę miały dla niego wcześniej stawiane w jednym szeregu idee republikanizmu, poprawy politycznego położenia ludzkości i lepszego ułożenia społecznych stosunków. Snuje – niezaprzeczenie w duchu oświecenia – rozważania, że panować w państwie porwanym falą rewolucji powinna „arystokracja wykształcenia”. Görres wierzy w zdolności poznawcze człowieka i chętnie u steru władzy widziałby ludzi o szerokich horyzontach¹⁵⁴. Powraca przy tym temat konstytucji, która winna porządkować rzeczywistość i prowadzić do politycznej równowagi. Odnośnie do konstytucji zakłada potrzebę zmiany jej zasad tak, by stały się wyczerpujące. Jej wpływ na naród jest dwojakiego rodzaju – kształtuje jego nowe oblicze (wcześniej pisze o korzystaniu przez lud z praw suwerenności), a jednocześnie nowy naród potrzebuje zmienionej konstytucji, „stąd zgodna z prawem rewizja”¹⁵⁵. Ciekawe, że publicysta ponownie odwołuje się do typowo oświeceniowej kategorii (zwrot ku romantyzmowi nastąpi dopiero około 1806 roku) – do rozumu. Twierdzi, że za jego pomocą, a nie zdając się na przypadek, należy dopasować odpowiednią „formę” do narodu, czyli wprowadzić najbardziej odpowiadający danej narodowości ustrój. Odkrył również, że narodowe różnice między Francją a Niemcami obalają koncepcję „naturalnego frontu”. Już w typowo romantycznym aforystycznym stylu kończy ten wątek rozważań słowami: „dorastającym ludziom zawsze powinna odpowiadać dojrzewająca forma państwa”¹⁵⁶.

Görres odnosi się jeszcze do czasów sprzed rewolucji. Zanim wybuchła, panowały „zorganizowana propaganda korupcji” oraz niesprawiedliwość utrzymywana przez despotów. „Rewolucja to wszystko zmieniła”¹⁵⁷. Jednak w miarę rozwoju przyjmowała coraz bardziej niepokojące oblicze. Początkowo wchłonęła jedynie stare tytuły i godności, jednak z czasem stała się „coraz bardziej żarłoczna i naruszyła również własność prywatną”¹⁵⁸. Podłość stała się najwyższym talentem. Publicysta dokładnie opisuje głębokie rozczarowanie tym, co zobaczył i co przeżył. Jak widzi rewolucję z tej bliskiej perspektywy? Jako skoncentrowaną tylko i wyłącznie na polityce władzy i narodowych interesach. Dopóki wolność, której szukała Francja, była ogólną wolnością, dopóty działania te leżały w interesie wszystkich narodów. Z bliska dostrzegł rychły upadek dzieła rewolucji. Prognozuje, że nie da się uniknąć samozniszczenia suwerenności narodu i absolutnej demokracji. Ostateczna konkluzja jest wyrazem głębokiego zawodu: „cel rewolucji został całkowicie chybiony”¹⁵⁹.

¹⁵⁴ J. Görres, *Resultate meiner Sendung nach Paris*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel...*, s. 436.

¹⁵⁵ *Tamże*.

¹⁵⁶ *Tamże*, s. 437.

¹⁵⁷ *Tamże*, s. 438.

¹⁵⁸ *Tamże*, s. 439.

¹⁵⁹ *Tamże*, s. 440.

Stan „szczęśliwego złudzenia” Görresa trwał dziesięć lat. Po tym okresie, przytłoczony napierającymi faktami, nie miał już złudzeń co do braku możliwości realizacji rewolucyjnych ideałów¹⁶⁰.

Romantyk i bojownik o zjednoczenie Niemiec

Od czasu podróży do Paryża pojawiają się w twórczości Görresa, oprócz dawnych ideałów sięgających oświecenia i rewolucji, nowe, charakterystyczne dla niemieckiego idealizmu i romantyzmu koncepcje.

Między początkiem 1800 roku a styczniem 1814 roku publicysta sporadycznie angażował pióro w służbę politycznych kwestii. Jeśli przełamывał milczenie, to w celu zaktywizowania niemieckiej opinii publicznej. Z tego czasu godny uwagi jest *Beitrag in der Zeitschrift „Aurora”* (z 28 września 1804 roku). W piśmie tym sformułował opinię na temat trzech – dokonanych niezależnie, choć paralelnie i o różnych rezultatach – rewolucji. W filozofii, poezji i polityce. Pomijając dwie pierwsze, o polityce nie wyraża się zbyt pochlebnie: „ta trzecia siostra” prowadziła „zły, gniewny tryb życia, dopuszczała się grabieży, mordów, zabójstw bez obaw i sumienia”¹⁶¹. Wypowiadając się na temat rewolucji francuskiej, zauważa, że świat „ostrością miecza” zdławił w niej przodujące idee.

Görres ze sceptycyzmem odnosi się do kwestii równości. Możliwość realizacji ogólnej idei równości odsuwa w daleką przyszłość. W korespondencji można spotkać przykłady jego pogardliwego stosunku do motłochu¹⁶². *Notabene* już wcześniej dawał wyraz elitarnym skłonnościom, wierząc w rządy „zorganizowanej arystokracji wykształcenia”. Jeśli chodzi o wolność, to rewolucja francuska sama wytyczyła w okrutny sposób jej granice. Typowy rys omawianego okresu twórczości to moralizatorski ton wypowiedzi, nie tylko w odniesieniu do czasów współczesnych, lecz również w odniesieniu do rewolucji.

Joseph Görres wpisał się w historię niemieckiej literatury jako reprezentant późnej fazy niemieckiego romantyzmu – tzw. romantyzmu heidelberskiego. Z grupą heidelberską współpracował między rokiem 1806 a 1807. W tym czasie w jego twórczości wyraźnie nasilają się tendencje narodowe. Przechodząc od pozycji republikańskich i kosmopolitycznych, zwraca się ku moralizatorstwu, metafizyce, historycznej przeszłości i gloryfikacji osiągnięć swego narodu.

Podjęte przez Görresa studia nad staroniemiecką literaturą (wraz z Friedrichem Creuzerem, Achimem von Arnimem oraz Clemensem Brentanem) miały również

¹⁶⁰ *Tamże*, s. 441.

¹⁶¹ J. Görres, *Beitrag in der Zeitschrift „Aurora”*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel...*, s. 446.

¹⁶² Zob. list Görresa do Kathariny von Lassaulx, w: J. Görres, *Gesammelte Briefe*, w: tegoż, *Gesammelte Schriften. Politische Schriften der Frühzeit (1795-1800)*, pod red. M. Braubacha, t. 1, Köln 1926, s. 47-48.

swój polityczny cel. W obliczu braku lepszych środków publicysta odwoływał się do przeszłości Niemiec w celu wzbudzenia świadomości narodowej. We wprowadzeniu do *Die deutschen Volksbücher* (1807) zauważa, że na niemieckiej ziemi jest jeszcze inny „volk” – kwiat tego narodu stanowią geniusze cnoty, sztuki i nauki, ludzie o czystym sercu i nieskazitelnej moralności. Reprezentanci tego rodzaju narodu znajdują się we wszystkich warstwach społecznych¹⁶³. Pisarz wskazuje na to, co wyjątkowe, nieprzeciętne wśród członków narodu w celu wskrzeszenia w nich wiary w moc i siłę, aby skłonić ich do działania. Nie mając do dyspozycji innych, politycznie skuteczniejszych środków, próbuje za pomocą pióra przekazać wiedzę o przeszłości, by przebudzić świadomość przynależności do narodu o wielkiej historii.

Mimo zawartych w *Resultaten* zapowiedzi porzucenia polityki Görres nie odwrócił się od niej trwale. Zaangażował się w nią ponownie w celu uwolnienia Niemców spod panowania Napoleona. Jego zdaniem za sprawą Bonapartego ideały rewolucji przekształciły się w swoje przeciwieństwo. Słowa krytyki kierował również pod adresem niemieckich domów sprawujących władzę.

Politycznym sprawom poświęcone były teksty publikowane na łamach „*Rheinische Merkur*” (1814-1816), dzięki którym Görres zyskał *notabene* rozgłos w Europie. Na kartach tego periodyku propagowano niemiecką myśl narodową. Trzeba zwrócić uwagę na zmianę w poglądach publicysty – piętnaście lat wcześniej w zjadliwych słowach i satyrycznej formie wyrażał się na temat Rzeszy. Teraz opowiada się za ideą cesarstwa, głosi potrzebę wolnej konstytucji, odpowiadającej nie tylko duchowi narodu (Volku), ale i nadreńskim instytucjom. Wyraża nadzieję na przeprowadzenie zmian, których od władz oczekuje opinia publiczna. W tym okresie pisarz formułuje sądy w duchu romantyzmu. O konstytucji i prawie mówi, przykładowo, że mogą obumrzeć, jak ludzkie życie. Dystansuje się od myśli oświeceniowej, lecz przede wszystkim wobec rewolucji. W duchu romantycznego historyzmu przestrzega naród (Volk) przed odrzucaniem przeszłości. W ten sposób można się tylko narazić (pisze o „obnażeniu delikatnych nerwów życia”) na potencjalne ataki ze strony napastników.

Jak wspomniano, Görres propagował wizję walki o wyzwolenie i zjednoczenie Niemiec w oparciu o Austrię. Na łamach swojego pisma sugerował kierunek przekształceń Niemiec. Był popularyzatorem projektów barona vom Steina. Ostra krytyka publicysty nie odpowiadała ani Napoleonowi, ani władzom pruskim, którzy nie akceptowali liberalnych skłonności Görresa i głoszonej przez niego idei jednego wielkiego cesarstwa niemieckiego pod rządami Habsburgów. Görres z dużym krytycyzmem odnosił się do polityki restauracji, która cieszyła się coraz większym poparciem władz (i niektórych romantyków, jak chociażby Friedricha Schlegla). Wszystko to przyczyniło się do zamknięcia pisma przez władze.

Görres nie zamilkł. Wydał w Koblencji jeden ze swoich najbardziej znanych tekstów zatytułowany *Deutschland und die Revolution* (1819). Niezwykle krytycz-

¹⁶³ Zob. J. Görres, *Die deutschen Volksbücher*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel...*, s. 448-449.

ny ton wypowiedzi w stosunku do rządzących w niemieckich krajach stał się przyczyną wydania przez pruskie władze decyzji o uwięzieniu Görresa. Kary uniknął dzięki ucieczce do Francji.

W tym czasie Görres, odnosząc się do bieżącej polityki, odrzuca dokonywanie zmian w drodze rewolucji. Obecnie jawi mu się ona jako chaos i grozi niebezpieczeństwem zniszczenia tradycyjnych wartości. Publicysta zdaje się tłumaczyć ze swojej wcześniejszej fascynacji rewolucją: „To, co dawniej mówiliśmy i robiliśmy przejęci tak zwanym entuzjazmem, okazało się łatwo wybaczalnym grzechem młodości, na którego wspomnienie nam wstyd”¹⁶⁴. Na temat rewolucji wypowiada się także w kontekście jej przyczyn – jako wybitny obserwator rzeczywistości wskazuje na sytuacje inicjujące powstania bądź rewolucje. Wymienia wśród nich takie okoliczności, jak: „uciążliwe podatki i opłaty, gwałtem dokonana zmiana praw i zwyczajów, naruszenie swobód i przywilejów, wynoszenie osób niegodnych na stanowiska publiczne, dotkliwe zubożenie i upadek rzemiosła, niesubordynacja armii i desperacja radykałów”¹⁶⁵. Odnosząc się do bieżącej sytuacji Niemiec, dostrzega groźbę rewolucji. Sentencjonalnie stwierdza: „Rewolucje są jak śmierć, której boją się tylko tchórze, a z którą igrają tylko lekkoduchy”¹⁶⁶. O tych, którzy wywołują rewolucje albo starają się do nich doprowadzić, mówi bez ogródek: „desperaci” i „szaleńcy”. Naturą politycznych przemian jest „przepędzenie”. Tezę tę obrazuje sytuacja Francji, gdzie „przepędzali jedni drugich żyrondyści, jakobini i kordelierzy”¹⁶⁷.

Przepaść ujawnia się zatem między stanowiskiem młodego a dojrzałego Görresa. Obecnie nie tyle odnosi się do idei rewolucji, co do samego mechanizmu rewolucji, dyskredytując go. Świadczy to o przejściu na pozycje konserwatywne. Rewolucja, jako przewrót, jest rodzajem namiętności. Niszczy pojawiające się na jej drodze przeszkody – religię, moralność, naukę, lekceważy doświadczenie. Optyka patrzenia na dokonujące się w państwie zmiany jest wyraźnie punktem widzenia konserwatysty. Wcześniej dla pisarza rewolucja była rodzajem religii – wierzył w nią z młodzieńczym zapałem. Görres porównuje rewolucję (podobnie zresztą jak Novalis) z reformacją¹⁶⁸ – obie dokonały zmian w obrębie objętej kryzysem rzeczywistości, w której uwidoczniły się upadek duchowego życia, obluda i zatwardziałość¹⁶⁹.

Rozważania o naturze rewolucji określają historiozoficzne zapatrywania Görresa. W ich świetle najpierw mamy do czynienia z „szaleństwem anarchii”, który z konieczności przechodzi w swoje przeciwieństwo, czyli w „rządy jedności”.

¹⁶⁴ J. Görres, *Niemcy i rewolucja*, przeł. A. Wołkowicz, w: *Państwo a społeczeństwo...*, s. 460.

¹⁶⁵ *Tamże*, s. 469.

¹⁶⁶ *Tamże*.

¹⁶⁷ *Tamże*, s. 470.

¹⁶⁸ Najważniejsze wypowiedzi na ten temat znajdują się w trzecim tomie *Gesammelte Schriften* Görresa.

¹⁶⁹ J. Görres, *Deutschland und die Revolution*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel...*, s. 449.

Początkowo jedność podporządkowuje słabe siły, potem rodzą się sprzeczności wynikające z głębokiej ingerencji w społeczne życie. W ten sposób panowanie przechodzi w despotyzm, gdyż próbuje się masę utrzymać w ryzach. Skala zbrodni powtarza się. Koło się zamyka, kolejna katastrofa znowu generuje skrajności. To „naturalna reguła” każdej rewolucji – czy to angielskiej, czy francuskiej, czy potencjalnej niemieckiej. Pisarz odsłania tę wiedzę przed czytelnikiem, próbuje go przestrzec przed rewolucją. Zarysowuje również jej straszliwe konsekwencje dla państwa, a wszystko po to, by zniechęcić obywateli do zmian na drodze rewolucji. Wśród fatalnych jej skutków wymienia między innymi wygnanie panujących dynastii, rozbięcie instytucji kościelnych, imperialne zapędy narodu, a także – co zdecydowanie odbiega od jego wcześniejszych poglądów – do zagrożeń zalicza „wprowadzenie republikańskiej konstytucji”¹⁷⁰. Zamiast politycznych sporów inicjujących „sztorm” propaguje ideę porozumienia, która okiełzna ów „sztorm” mas, przekształcając go w „spokojny nurt”. W ten sposób można usunąć niebezpieczeństwo wybuchu rewolucji. W miejsce rewolucji proponuje historycznie ugruntowane dobre prawo oraz organiczny rozwój.

W rewolucji dostrzega dwie części: „demagogiczną” i „despotyczną” (despotyczna jest jej odwróceniem). Nie należy do odkrywczych uwaga Görresa o „gwałtowności” jako istocie przewrotu rewolucyjnego. Na rewolucję patrzy jak na przełamanie procesu historycznego. Konstatuje również duży stopień jej nieuchronności oraz anarchistyczną zaciekłość.

Na pismo *Teutschland und die Revolution* można spojrzeć jako na apel skierowany do Niemiec w celu ich „nawrócenia się” i wejścia na drogę zmierzającą do scalenia Niemiec. Próżno szukać w owym dziele dawnego entuzjazmu Görresa dla rewolucji francuskiej i jej haseł.

Od rewolucji do restauracji

Pewna modyfikacja politycznej perspektywy następuje u Görresa podczas wygnania. Jeszcze będąc w Strasburgu – pierwszym miejscu wypędzenia – publicystyczne teksty pisze w duchu wcześniej głoszonych politycznych poglądów. Przemiana następuje w Bawarii, gdzie zbliżył się do środowiska katolickiego. Od tej chwili optyka jego patrzenia na świat przyjmuje postać politycznego katolicyzmu. Pisma z tego okresu, zwłaszcza dotyczące mistyki chrześcijańskiej, nie spotkały się z przychylnym przyjęciem ówczesnej opinii publicznej. Można powiedzieć, że Görres przeszedł dość daleką drogę od rewolucji do restauracji.

Z ostatniego okresu działalności Görresa bezwarunkowo trzeba przywołać książkę *Europa und die Revolution* (1821) odnoszącą się do zagadnień politycznych. Powstała zaledwie w dwadzieścia siedem dni. Zainspirowały ją powstania w Hiszpanii i Neapolu. Książka ta zawiera interesujący opis zderzenia starego po-

¹⁷⁰ J. Görres, *Niemcy i rewolucja*, s. 471.

rządki Wschodu z nową wolną Europą Zachodnią. Publicysta opisuje szerzący się ruch, mający swój początek we Francji, a który „stopniowo rozprzestrzeniał się w całej Europie z zachodu aż po krańce wschodu”¹⁷¹.

Rewolucję, która wtargnęła do europejskiej historii, Görres porównuje do mitologicznego potwora Tyfona. W duchu niemieckiego idealizmu uważa ją za „konieczny element rozwoju” w dialektycznym procesie świata oraz – co wyluszcza Raab – za następstwo zbutwiałych stosunków w absolutyzmie¹⁷². Pisarz prognozuje, że rewolucja przeniknie świat, a na jej drodze znajduje się również „niemieckie życie publiczne”. Rewolucja unaoczniała rozejście się zasad demokratycznych i moralnych do tego stopnia, że pokojowe rozwiązanie zaistniałych napięć stało się niemożliwe.

Jednym z poruszonych przez Görresa zagadnień są gospodarcze i społeczne przyczyny rewolucji. Za podstawowe źródło wszelkich przewrotów uznaje ubóstwo¹⁷³. To rzesze biednych i bezdomnych składają się na rewolucyjne masy. W jednym ze swoich listów (do Jakoba Grimma z 7 czerwca 1817 roku) dzielił się uwagą o dyskomforcie psychicznym, jaki odczuwa, siedząc przy stole i pisząc, kiedy na zewnątrz panują głód i nędza.

Görres, pisząc o rewolucji, zwraca również uwagę na ekonomiczny wymiar, wskazuje jej grabieżczy charakter: „Mocnym wałem ochronnym starego porządku” były okazałe zasoby kleru, zatem najpierw należało je przejąć, „a z utworzonego z ich części nowego własnościowego systemu” wyprowadzić nowe korzyści rewolucji¹⁷⁴.

Pewien sentyment do wyznawanych w młodości poglądów przebija ze stwierdzenia, że republika przyszła na świat jako martwe dziecko¹⁷⁵. Dalej w typowo romantycznym stylu odwołuje się do metaforyki przyływów i odpływów w celu opisanego naturalnych praw rządzących zjawiskiem rewolucji. Nie pojawiają się jednak nowe, pogłębiające zagadnienie rewolucji wątki.

Europa und die Revolution nie należy do najłatwiejszych dzieł Görresa, rozmaicie też bywa odbierana. Dla jednych uchodzi za „najwspanialsze polityczne pismo niemieckiej literatury, ale i za najbardziej zagmatwane i jednocześnie za najbardziej radykalną jego książkę, pełną apokaliptycznych wizji”¹⁷⁶. Dla drugich zaś jest próbą odkrycia i sformułowania podstawowych wyznaczników politycznego myślenia i działania zakończoną fiaskiem¹⁷⁷.



¹⁷¹ J. Görres, *Europa und die Revolution*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel...*, s. 457.

¹⁷² H. Raab, *Görres und die Revolution*, s. 73.

¹⁷³ Na ekonomiczne przyczyny rewolucji zwrócił uwagę również Franz Baader.

¹⁷⁴ J. Görres, *Europa und die Revolution*, s. 455.

¹⁷⁵ *Tamże*, s. 458.

¹⁷⁶ H. Raab, *Görres und die Revolution*, s. 72.

¹⁷⁷ H. Reiss, *Polistisches Denken...*, s. 58 i 59.

W latach dwudziestych Görres skonstatuje, że jedynym ratunkiem dla rewolucji jest chrześcijańska wiara, idąca jednak w parze z gwarancją wolności dla ludu. W 1825 roku jego polityczne zapatrywania oscylować będą wokół trzech wątków: chrześcijaństwa, romantyzmu i konserwatyzmu.

Patrząc na stosunek Görresa do rewolucji z perspektywy całego życia, można wyprowadzić następującą konkluzję: początkowo podjął walkę przeciwko absolutystycznemu państwu, żywił ogromny entuzjazm dla rewolucji, następnie – już jako romantyk – zwalczał rewolucyjny despotyzm, by w końcu poświęcić pióro krytyce systemu napoleońskiego.

Na koniec warto jeszcze odnieść się do „jakobinizmu” Görresa. Łączono go z nim od czasów młodzieńczego zachwytu nad rewolucją i udzielenia poparcia idei utworzenia Republiki Cisreńskiej, włączonej – podobnie jak moguncka – do Francji (za takim rozwiązaniem opowiadała się część jakobinów). W celu wyjaśnienia tej kwestii najlepiej przywołać słowa samego pisarza, który w jednym z listów (z sierpnia 1814 roku) do barona vom Steina uznał ten etap swojego życia za „łatwo wybaczną” pomyłkę. Nie próbował nadać jej pozorów powagi czy rozsądku, nie ubierał w retorykę „mądrych wyborów”, starał się raczej bagatelizować ów wątek, wskazując na brak swojego bezwzględnego czy „siłowego” zaangażowania.

Görres, patrząc na swoje życie z wieloletniej perspektywy, ocenił je jako zamknięte między dwiema rewolucjami: jedną, którą przeżył – francusko-napoleońską – i drugą, którą antycypował, obserwując wypadki z 1847 roku. Zastanawiał się także, czy jego życie nie przypadło na dwa wybuchy tej samej rewolucji, przy czym między jedną a drugą erupcją nastąpiły lata wytchnienia po kongresie wiedeńskim.

ADAM MÜLLER

Adam Müller w przeciwieństwie do Novalisa, Schlegla czy Görresa nie poświęcał wiele uwagi sprawom rewolucji francuskiej. Zapewne zdecydowały o tym dwie rzeczy: data i miejsce urodzenia. Kiedy wybuchła rewolucja, Novalis i Schlegel mieli po siedemnaście lat, on – zaledwie dziesięć. Choć Görres miał w tym czasie lat trzynaście, to jednak mieszkając w Koblencji, szybko, bo już w wieku szesnastu lat, bezpośrednio zetknął się w Moguncji z wpływami idei rewolucji (z entuzjazmem przyjmuje proklamację pierwszej na niemieckich ziemiach republiki). Müller przyszedł na świat później niż wspomniani romantycy i na dodatek z dala od francuskiej granicy (w Berlinie). Próżno zatem poszukiwać w jego myśli znaczących przewartościowań w stosunku do rewolucji czy też ewolucji jego poglądów w tej materii. Interesujące, choć niezbyt obszerne, rozważania na temat wydarzeń we Francji pojawiają się między innymi w: *Die Lehre vom Gegensatz*, w wykładach *Über die deutsche Wissenschaft und Literatur* oraz w jego politycznym *opus magnum Die Elemente der Staatskunst*.

W kontekście dzieł Müllera należy pamiętać o charakterystycznym – nie tylko dla niego, ale i dla wielu innych pisarzy doby romantyzmu – enigmatycznym stylu,

niezwykle utrudniającym jednoznaczne odczytanie dzieł. Badacze podkreślają mglistość sformułowań Müllera oraz rozwlekłość jego tekstów. W pewnym stopniu wiąże się to z formą jego wypowiedzi, jaką najczęściej stosował, czyli z wykładami.

Krytyka rewolucji w kontekście natury. *Die Lehre vom Gegensatz*

Do opisu rewolucji Müller stosował typowy dla romantyzmu metaforyczny styl. Wiele przeniósł i porównań odwołuje się do natury – rewolucja jest więc czymś na kształt żywiołu ognia bądź wody, prądem, którego nie sposób zatrzymać¹⁷⁸. Tego typu „naturalna” metaforyka charakteryzowała już młodzieńczą spuściznę Müllera. Wiązało się to filozoficznymi założeniami, których podstawy znajdują się w *Lehre vom Gegensatz* z 1804 roku.

Müller dostrzega w rewolucji francuskiej gwałt zadany naturze¹⁷⁹. Ów atak – chciałoby się dodać „paradoksalnie” – prowadzony jest właśnie w imieniu samej natury. Ponadto, co bardzo interesujące z historycznoideowego punktu widzenia, Müller widzi w rewolucji akt wypowiedzenia umowy społecznej. Przyczyny zerwania owej umowy omawia w kontekście naruszenia natury. Zauważa zatem, że w pierwszej kolejności obalono we Francji sztuczne instytucje, czyniąc to właśnie w imię pomszczenia „tak zwanej natury”. Uczyniono to w celu przywrócenia jej królestwa. Oczywiście owe instytucje, jak i elementy strukturalne, jak szlachta, duchowieństwo, parlament, konstytucja francuskiej monarchii, nie były wynalazkiem lokalnym, pojedynczego narodu. Powstały wskutek wykształcania się Europy jako całości. Rodziły się stopniowo, wzrastały – co ważne – jako dzieło natury, nie zaś za przyczyną indywidualnego pragnienia. Obecnie ten owoc natury „pomszczono” w imię samej natury. W jaki sposób dokonano owej zemsty? „Z niesłychaną impertynencją, bezprzykładną samowolą”¹⁸⁰. W ten sposób zniszczono tysiącletnie działania natury. W ich miejsce powstała marna sztuka „jednej godziny”. Wywód

¹⁷⁸ Zob. przykładowo A. Müller, *Die Elemente der Staatskunst. Öffentliche Vorlesungen*, Berlin 1968 (wykład czternasty).

¹⁷⁹ Pod koniec XVIII wieku za sprawą filozofii Schellinga dokonał się przełom w pojmowaniu natury – dominujące stało się spojrzenie na naturę jako na *natura naturans*. Schelling sformułował koncepcję natury i jej integralności, którą przenikał twórczy ruch wynikający z walki przeciwieństw, dokonujący się w jednorodnym procesie przyrodniczym. W świetle jego filozofii natura nie była czymś raz na zawsze danym, pojmowana była jako żywa i stająca się. Nowe spojrzenie na naturę wpłynęło na kształtowanie się świadomości estetycznej. Ważne w tym kontekście są dwa nazwiska. Pierwsze, Jeana Jacques’a Rousseau – przedkładał on naturę nad kulturę, zaś w sferze estetyki swobodę twórczą nad zasady i kanony, oraz Friedricha Schillera analizującego antynomie natury i kultury.

¹⁸⁰ A. Müller, *Die Lehre vom Gegensatz*, w: tegoż, *Kritische, ästhetische und philosophische Schriften. Kritische Ausgabe*, pod red. W. Schroedera, W. Sieberta, t. 2, Neuwied–Berlin 1967, s. 196.

Müllera przesasycony jest emocjami. Już w tym krótkim fragmencie ujawnia się jego konserwatywna wiara w wartość historii i tradycji.

Müllerowską krytykę rewolucji rozjaśnia wyłożona między innymi w *Die Lehre vom Gegensatz* teoria przeciwieństw (odnosi się do niej również w drugim wykładzie *Über die deutsche Wissenschaft und Literatur*). Wedle założeń tej teorii naturę oraz społeczeństwo przenikają dwie przeciwstawne zasady. Jedną, przykładowo, obrazuje zasada „antyczna”, której przypisane są atrybuty republikanizmu i europejskości. Ekonomicznie reprezentuje ją mieszczaństwo. Na przykładzie współczesnego Müllerowi ożywienia stanu średniego widać aktywizację tej antycznej zasady. Jeśli chodzi o drugą zasadę, „nowoczesną”, to Müller postrzega ją jako „germańską lub romantyczną formę” i określa mianem „monarchicznej i azjatyckiej”. Ją z kolei ekonomicznie reprezentuje szlachta. Nowożytność obrała kierunek kapitalizacji, czego wyrazem były ideologie humanizmu i renesansu. W tym okresie obie zasady zyskały jednostronne ujęcie, co prowadziło ku nieszczęściu, czyli ku rewolucji. Dzieje od reformacji do rewolucji francuskiej Müller postrzega jako wojnę starego świata z nowym. W Niemczech apogeum tego starcia miało miejsce trzysta lat wcześniej niż we Francji za sprawą reformacji. Myśliciel rozwinię ten wątek w wykładach o niemieckiej nauce i literaturze. Wedle Müllera rewolucja była błędem, gdyż przeceniono w obywatelskim wymiarze antyczną zasadę republikanizmu. W późniejszych wykładach o sztuce rządzenia państwem, w dość dosadnych słowach, będzie pisać już nie tylko o błędach i urojeniach, ale z oburzeniem spojrzy na rewolucjonistów jako na indywidua porywające się na dzieło ugruntowane tysiącletnią tradycją. Czy ze starego organizmu państwowego można w całości uczynić coś całkiem nowego? Czy nie lepiej, miast wszystko niwelować, udoskonalić stare zawodzące elementy?¹⁸¹ – zapyta w duchu konserwatyzmu.

Ekonomiczna krytyka rewolucji. *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur*

Godne analizy wypowiedzi na temat rewolucji pojawiają się w drugim i dziewiątym wykładzie *Über die deutsche Wissenschaft und Literatur* z 1806 roku.

W drugim wykładzie Müller sugeruje, że rewolucja ponosi odpowiedzialność za niustanną „wewnętrzną i zewnętrzną wojnę”¹⁸², dezorganizując państwowe życie. W rewolucji francuskiej dostrzega przemiany o charakterze własnościowym, które – w jego przekonaniu i ku jego niezadowoleniu – przetoczyły się przez Niemcy przed trzystoma laty. Pod koniec XV wieku próbowano pogodzić interesy pojedynczych wasali z interesami posiadaczy własności ruchomej. Wczesny rozkwit niemieckiego

¹⁸¹ Zob. A. Müller, *Die Elemente der Staatskunst. Öffentliche...*

¹⁸² A. Müller, *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel...*, s. 417.

handlu odbywał się w świetle antycznych zasad. Także rewolucja w celu osiągnięcia swoich zamierzeń korzystała z prawa zaczerpniętego ze starożytności. Podczas gdy we Francji starano się zrealizować podstawowe hasła rewolucji, Niemcy zgodnie przejęli tylko ideę wolności. Zdaniem Müllera wolność może dać jedynie prawo, dlatego zasadnicza część rozważań poświęcona jest właśnie temu zagadnieniu.

W tym kontekście Müller przywołuje reformację i, podobnie jak Novalis czy Schlegel, widzi w niej swego rodzaju prefigurację rewolucji. Porównując Niemcy z Francją, tylko w Niemczech dostrzega prawdziwe zjednoczenie, natomiast we Francji widzi „sztuczną jedność” zagrożoną ponownym rozpadem¹⁸³. Z krytycyzmem odnosi się do francuskich prób „zjednoczenia” europejskich krajów na drodze przemocy z użyciem broni. To tylko kwestia czasu, kiedy ucisk w nieunikniony sposób doprowadzi do wyparcia okupantów.

W dalszym fragmencie drugiego wykładu zestawia nauką rewolucję w Niemczech ze społeczną rewolucją we Francji i ze zrozumiałych względów zachwycę się rezultatami zmian dokonujących się w jego ojczyźnie. To tu dostrzega wolność realizowaną w ramach prawa i właśnie tu widzi, że osiąga się mistrzostwo w ograniczeniu (już wcześniej głosił, że „siłę widać jedynie w ograniczeniu”¹⁸⁴). Z tych kilku uwag przebijają niechęć Müllera do zmian o charakterze rewolucyjnym oraz silna wiara w możliwości jego kraju.

W dziewiątym wykładzie myśliciel wychodzi od refleksji o naturze posiadania i dochodzi do konkluzji, że wszelkie bogactwo musi być ugruntowane trwaniem¹⁸⁵. Koncentrując się na dobrze mu znanej tematyce ekonomicznej, głosi, że wieczne prawo własności nierozłącznie wiąże się z dziedzictwem. W dziejach świata mamy jednak do czynienia z dwoma stanami, które doświadczały rozdzielania tych elementów. Są nimi – w jego przekonaniu – szlachta i mieszczaństwo. Najważniejszą mądrością państwa jest rozwiązanie dylematu między nabyciem a korzystaniem, umiejętne obchodzenie się z dobrami ruchomymi, handlem, rzemiosłem i przemysłem. Müller w jednym punkcie zdaje się aluzyjnie odnosić do Francji, kiedy pisze o sąsiednich krajach, w których przeprowadzono wiele „politycznych eksperymentów”. Na tym przykładzie uświadamia sobie, że nie można już dłużej ograniczać pojęcia państwa. „Państwo jest czymś więcej niż instytucją wygodnictwa, czymś więcej niż oparciem dla inercji (...), czymś więcej niż neutralną, uzbrojoną kompanią handlu, przemysłu i bezpieczeństwa”¹⁸⁶. Jego zdaniem państwu winno się oddawać również dobra wewnętrzne, myśli i uczucia.

Wśród ekonomicznych skutków rewolucji Müller wymienia nadmierne wywyższenie własności osobistej, co interpretuje w powiązaniu z rozwojem prawa prywatnego. W jego przekonaniu zjawisko to przynosi fatalne skutki w postaci gromadzenia bogactwa nie dla dobra ogólnego, ale prywatnego, oraz przedkładanie interesów

¹⁸³ *Tamże*, s. 418.

¹⁸⁴ *Tamże*, s. 417.

¹⁸⁵ *Tamże*, s. 419.

¹⁸⁶ *Tamże*, s. 420.

prywatnych ponad dobro wspólne¹⁸⁷. W celu uwidocznienia tych przewartościowań odwołuje się do średniowiecza, w którym upatruje wyniesienia dobra wspólnego ponad dobro jednostkowe. Odwołania do średniowiecza przywodzą na myśl specyficzne nawiązania do tej epoki innych pisarzy doby romantyzmu – nie chodzi bowiem o restaurację minionego okresu, a o odnowienie pewnych elementów, na przykład stanowej struktury społeczeństwa. Müllerska krytyka rewolucji nie jest więc bezkrytycznym postulatem powrotu do średniowiecza, nie jest także sprzeciwem wobec społeczeństwa obywatelskiego. Należy raczej w niej widzieć próbę odnalezienia przeciwwagi dla kapitalistycznych tendencji, związanych z rozwojem mieszczaństwa.

Ekonomiczny wymiar rozważań o rewolucji dotyczy w myśli Müllera nie tylko strony teoretycznej. Jego analiza zmierza w kierunku obserwacji praktycznych jej konsekwencji, które formułowali również intelektualisci jemu współcześni. Chodzi mianowicie o dostrzeżenie w wydarzeniach we Francji nie tylko emancypacji spod feudalnego ucisku, ale i podkreślenie wykorzenienia współczesnego człowieka spowodowanego podziałem pracy, o diagnozę deformacji jego człowieczeństwa oraz pogłębiającego się osamotnienia. Wszystko to wiąże się z kształtującym się kapitalizmem. Müller obawiał się mogących doprowadzić do chaosu konkurujących ze sobą interesów prywatnych¹⁸⁸. W celu odnalezienia przeciwwagi dla tych tendencji zwrócił się ku historii i w średniowieczu dostrzegł ideał silnych więzi w stanowej strukturze społeczeństwa. Sednem ekonomicznej krytyki rewolucji jest u Müllera wypracowanie wzoru prawdziwie społecznej wspólnoty.

Prawnoustrojowa krytyka rewolucji. *Elementy sztuki rządzenia państwem*

Na początku drugiego wykładu *Elementów* – zatytułowanego *O tym, że systemy polityczne zbudowane są z martwych pojęć, a przecież powinna nimi rządzić żywa idea* – Müller wskazuje na błędy i „złudzenia”, którym uległa rewolucja francuska. Najpoważniejsze z nich to wiara, że wszystko, co dotychczas istniało, można odrzucić, że da się zniszczyć wytwory kształtujące się w długim procesie, takie chociażby, jak więzi społeczne czy instytucje, których funkcjonowanie sprawdziło się w ciągu dziesięcioleci. Müller nie wierzy w możliwość – parafrazując znane twierdzenie Archimedesesa – wskazania punktu poza państwem, który pozwalałby na tego państwa dźwignięcie, dokładniej zaś zburzenie i postawienie na nowo. Państwo jest organizmem, co zdecydowanie wyklucza tego typu zabiegi. Nie da się – twierdzi Müller – przekształcić starego „wielkiego ciała” w nowe. Ta konserwatywna

¹⁸⁷ Por. J. Marquardt, *Die Vermittlung zwischen Ökonomie und Poesie. Adam Müllers Analyse der Französischen Revolution und deren Anwendung auf seine ästhetische Theorie*, w: *Deutsche Romantik...*, s. 172.

¹⁸⁸ Jochen Marquardt zauważa w swoim artykule, że Müller, chociaż jawi się jako krytyk kapitalizmu z pozycji pravicowych, to w końcu stał się jego apologetą. Zob. *tamże*, s. 178.

argumentacja dowodzi, że pewne rzeczy dokonują się jedynie na drodze ewolucji, w niektórych dziedzinach zmiany typu rewolucyjnego są kategorycznie wykluczone. W większym stopniu ceni on stare, choć niewolne od wad rozwiązanie, niż nowe, aczkolwiek niezwyfikowane przez doświadczenie i czas propozycje. Tę konserwatywną myśl formułuje na kanwie francuskich wypadków. Ironizuje na temat wprowadzania nowych „doskonałych” konstytucji (aluzja do praktyki podczas rewolucji francuskiej) w miejsce starych, ale sprawdzonych ustaleń.

W siódmym wykładzie *Elementów* Müller odnosi się do dwóch podstawowych haseł rewolucji francuskiej. Powraca do zagadnień wolności i równości. Konstatuje, że we Francji nie było mowy o jego – jak podkreśla – rozumieniu wolności. Francuzi realizowali swoją wolność i swoją równość¹⁸⁹. Obserwowaną we Francji wolność utożsamia z krytycznie ocenianą samowolą. Francuzi wypaczyli także pojęcie równości, rozumiejąc przez nie zrównanie ze sobą bezsilności i niewolniczej postawy moralnej. W ocenie Müllera rewolucyjna Francja dopuściła się zniekształceń swoich kluczowych idei.

W dziewiątym wykładzie omawianego cyklu Müller wychodzi od realistycznej obserwacji, że błędem byłyby starania zaprowadzenia w państwie absolutnego pokoju czy absolutnego stanu prawnego. Stają temu na przeszkodzie pojawiające się przeciwstawne siły i wieczne rozterki. Jego zdaniem nie da się bezwzględnie ujednolicić chociażby rozmaitego pojmowania prawa. Takimi metodami porządkowania na oślep niczego się nie osiągnie, a nawet gorzej – wyeliminuje się z państwa prawdziwe i żywe prawo. Müller w zawołowany sposób ponownie przeprowadza krytykę działań w rewolucyjnej Francji, zarzucając jej władzom nieprzemyślane zmiany prawne.

Według Müllera poprzez spór „wolności z wolnością” kształtują się panujące ponad wszystkimi pojedynczymi wolnościami prawo oraz władza pośrednicząca sędziów, patriarchów, monarchów, książąt, czyniąca z prawa wyższego rzędu wykwit społeczeństwa. Müller przedkłada żywe, choć niedoskonałe prawo, ponad logiczne, ale sztuczne i martwe ustawy. Myśliciel daje wyraz swoim sympatiom politycznym, gdy prezentuje zalety monarchicznej konstytucji, unikającej – w jego przekonaniu – błędu mechanicznych interpretacji. W takim systemie prawo jest rzeczywiście reprezentowane przez osobę. Ma przy tym świadomość, że w systemie monarchicznym prawo może być nadużywane, lecz ważniejsze jest dla niego, by nie było skostniałe. Tym samym pisarz jednoznacznie negatywnie odnosi się do ustrojowych zmian zaprowadzonych we Francji przez rewolucję. Państwo pod rządami monarchy ma szansę stać się „żyjącym indywiduum” i być niesione na fali postępujących czasów, nie zagrażając wolności pojedynczych obywateli. W przeciwieństwie do „martwego pojęcia prawa” (Müller nie mówi tego *expressis verbis*, jednak jasna jest jego intencja dopowiedzenia „obowiązującego za sprawą rewolucji we Francji”) mogącego doprowadzić do ogólnego zastoju. „Żyjące indywiduum” kształtuje się

¹⁸⁹ A. Müller, *Die Elemente...*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel...*, s. 420.

nieustannie, w naturalny sposób; przenikają je rozmaite – młode i stare, męskie i żeńskie – punkty widzenia. W taki sposób prawo staje się kompletne, obojętne płciowo i zawsze aktualne¹⁹⁰. W dalszej części Müller konkluduje: „samo prawo jedynie przemawia; zaś monarcha przemawia i słucha. Krótka rzecz ujmując, idea prawa bardziej sprzyja w monarchicznej niż w republikańskiej konstytucji”¹⁹¹. Tym samym jasno ustosunkowuje się do ustrojowych zmian dokonanych za sprawą rewolucji we Francji.

Müller, wzmacniając argumentację za monarchiczną formą państwa, odwołuje się do początków ustrojów, wskazując, że u zarania społeczeństwo obywatelskie miało właśnie formę monarchiczną. Niestety, przez nadużycia zaufanie do tego systemu zostało z czasem nadwerężone. Zaczęto wówczas wierzyć w reprezentantów prawa. Po pewnych doświadczeniach wrócono jednak do konstytucji monarchicznej.

Jakie są ostateczne wnioski Müllera? Otóż ani „absolutnie republikańska”, ani „absolutnie monarchiczna” forma nie spełniają pokładanych w nich nadziei. Cel ten realizują dopiero republikanizm i monarchia jako „dwa konieczne elementy każdej dobrej konstytucji”¹⁹². W słowach tych odbija się echo jego nauki o przeciwieństwach. Ostateczny wniosek Müllera nie odbiega od koncepcji sformułowanej przez Novalisa, zainspirowanej myślą Kanta. Novalis proponował analogiczną kontaminację pierwiastka monarchicznego z republikańskim. Müller twierdzi, że wolna dyskusja, konflikt stron to elementy republikańskie w społeczeństwie obywatelskim, zaś ożywiony rozwój prawa to jego monarchiczna strona.



Müller swoje rozważania o rewolucji we Francji snuje zasadniczo w świetle zmagania z naturą, ujmowaną przez pryzmat ekonomii, wolności, prawa i ustroju. Bardzo dużo uwagi poświęcił ekonomicznym konsekwencjom rewolucji. To odróżnia jego analizę od wypowiedzi współczesnych mu intelektualistów, którzy raczej skupiali uwagę na moralnej, obyczajowej bądź filozoficznej stronie rewolucji.

Konserwatywne spojrzenie Müllera na rewolucję zmusza go do wyrażenia niezadowolenia z powodu naruszenia przez nią formy sprawowania władzy ugruntowanej przez tradycję i historię. Równie konserwatywny punkt widzenia ujawnia się w czternastym wykładzie *Elementów*, kiedy w rewolucji widzi fizyczny gwałt na żywym organizmie państwa¹⁹³ – krytycznie odnosi się więc do niej jako do zaprzeczenia harmonijnego i organicznego rozwoju oraz woli Boga¹⁹⁴.

¹⁹⁰ Tamże, s. 421-422.

¹⁹¹ Tamże, s. 422.

¹⁹² Tamże, s. 423.

¹⁹³ Zob. A. Müller, *Die Elemente der Staatskunst. Öffentliche...*, s. 164.

¹⁹⁴ Zob. A. Wielomski, *Adam Heinrich Müller i niemiecka idea państwa*, [online] www.konserwatyzm.pl [28 VIII 2008].

Polityczną postawę Adama Müllera wyróżnia kilka cech. Z jednej strony, jest to ideowy eklektyzm (czerpie z racjonalizmu Fichtego, z idei Schellinga i Hegla, z aforystycznego stylu i terminologii Novalisa, z wizji państwa i gospodarki Friedricha Schlegla). Z drugiej zaś, polityczny oportunizm – w zależności od potencjalnych korzyści – gloryfikuje Prusy, a następnie z tym samym zaangażowaniem Austrię. Autor *Die Elemente der Staatskunst* słynął z tendencji do zmiany poglądów. Tym mocniej trzeba podkreślić jego sztywne stanowisko w kwestii rewolucji. Konsekwentnie krytykował zarówno samą rewolucję, jak i przyświecające jej idee. Ważnym aspektem jego dezaprobaty dla wydarzeń we Francji jest wyjście poza krytykę bieżącej sytuacji politycznej i zwrócenie się ku szerszemu problemowi więzi społecznych, pojawiającemu się wraz z systemem kapitalizmu. Podejmuje ponadto tematykę indywidualizmu oraz utylitaryzmu w dziedzinie moralności, ustosunkowując się krytycznie do obu zjawisk. Krytyka ta staje się punktem wyjścia „w konstruowaniu pojęcia społeczeństwa jako ponadindywidualnej i wewnętrznie zdyferencjonowanej całości, pojęcia odgrywającego doniosłą rolę w całej filozoficznej koncepcji wolności”¹⁹⁵.

„Antyrewolucjonistyczny konserwatyzm” (określenie Karla Mannheima) pojawia się u Müllera za sprawą idei Burke’a. Daje się to w stosunkowo prosty sposób wytłumaczyć: dzięki tłumaczeniu *Rozważań o rewolucji we Francji* (przez jego przyjaciela Friedricha Gentza) nastąpiła u Müllera szybka internalizacja poglądów angielskiego myśliciela. Müller za Irlandczykiem z dezaprobatą odnosi się zarówno do haseł, jak i dokonań rewolucji. Celem jego rozważań staje się wzmocnienie konserwatywnej krytyki rewolucji o aspekty ekonomiczne i prawnopaństwowe. Müller pragnął odegrać analogiczną do Burke’a rolę, z tą tylko różnicą, że na gruncie niemieckiej myśli politycznej. Czy osiągnął zamierzony cel? Odpowiedź na to pytanie nasunie się po prześledzeniu jego dalszych politycznych analiz.

FRANZ BAADER

Franz Baader wpisuje się w katalog wpływowych myślicieli niemieckiego romantyzmu politycznego. Jak wspomniano w nocie biograficznej, z jego idei korzystał nie tylko Friedrich Schlegel, ale i Schelling w późnym okresie. Zasięg poglądów Baadera był tak szeroki, że można znaleźć ich wyraźne ślady w koncepcjach rosyjskich słowianofilów z lat czterdziestych XIX wieku. Wyrażenia zapożyczone od Baadera pojawiają się nawet u Mickiewicza¹⁹⁶.

Z siłą oddziaływania myśli Baadera nie jest, niestety, współmierna klarowność jego wywodu. Badacze wytykają jego pismom zawilgości stylistyczne, które prze-

¹⁹⁵ Z. Kuderowicz, *Problematyka wolności w doktrynie społecznej Adama Müllera*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1961, t. 7, s. 13.

¹⁹⁶ Wskazuje na to Andrzej Walicki. Zob. A. Walicki, *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Warszawa 2006, s. 222.

kładają się na duży stopień ideowej niejasności, przy czym w wypadku jego dzieł chodzi nie tyle o typową dla romantyków bogatą metaforę, co o długie i skomplikowane zdania, utrudniające odbiór myśli. By przekonać się o tym, wystarczy prześledzić tytuły prac Baadera. Nawet wrywkowa lektura jego pism daje próbę ciężkiego stylu. Typową manierą Baadera było stosowanie kilku synonimów na określenie jednej rzeczy¹⁹⁷. Wypowiedzi stają się przez to bardzo przeładowane. Konstruowane przez niego zdania są niezwykle długie, opatrzone licznymi wtrąceniami, co sprawia, że stają się niejasne i wymagają ponownej lektury. Hans Reiss pisze wręcz o „niestrawności” jego pism i zarzuca Baaderowi niepotrzebne skomplikowanie stylu, zawiłość wyводу, ociężałość myśli. Ubolewa nad faktem, że Baader, choć korzystał z filozofii Ockhama, nie zastosował jego słynnej brzytwy¹⁹⁸.

Baader – w przeciwieństwie zwłaszcza do wczesnych romantyków – nie dał się porwać rewolucyjnej fali. Jako najstarszy z omawianych myślicieli był najdojrzalszy. Kiedy wybuchła rewolucja, miał dwadzieścia cztery lata. Zdaje się, że to właśnie ze względu na wiek i ugruntowany religijny światopogląd nie uległ rewolucyjnemu zapałowi. Jego chrześcijańskie poglądy były zbyt silnie zakorzenione, by bezkrytycznie zachwycił się rewolucją i jej hasłami.

Ważne ze względu na omawianą problematykę uwagi znajdują się w trzech pismach: *Über das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik* z 1815 roku, *Über den Evolutionismus und Revolutionismus* z 1834 roku oraz *Über das dermalige Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletaires zu den Vermögen besitzenden Klassen der Sozietät in Betreff ihres Auskommens sowohl in materieller als intellektueller Hinsicht aus dem Standpunkte des Rechts betrachtet* z 1835 roku (długość tego tytułu stanowi doskonałą namiastkę stylu Baadera).

Rewolucja w kategoriach piekła. *Über das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik*

Zasadnicze tezy tego pisma pojawiły się już wcześniej w memoriale napisanym latem 1814 roku i przesłanym do trzech władców. Badacze przypuszczają, że z początkiem 1815 roku, zanim tekst ukazał się drukiem, Baader zwrócił się do monarchów po raz drugi¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Przykładowo, mając na myśli opiekuna, używa dodatkowo synonimicznych określeń patron, protektor – „Schutzherrn (Patron oder Protektor)”. F. Baader, *Über das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel...*, s. 368.

¹⁹⁸ Zob. H. Reiss, *Politisches Denken...*, s. 60.

¹⁹⁹ Zob. F. Baader, *Sämtliche Werke*, pod red. F. Hoffmanna, t. 15, Aalen 1963, s. 61.

W omawianej pracy przekonuje, że historia rewolucji francuskiej stanowi niezbity dowód na całkowitą niezgodność chrześcijaństwa z despotyzmem i niewolnictwem. Czołowe postacie rewolucji doprowadziły do dyskredytacji religii chrześcijańskiej. Na przykładzie francuskiego narodu można było zaobserwować, jak zanikają duch religii i duch pokory, a w ich miejsce pojawiają się zuchwałość, swawola i nikczemność. Rewolucyjne rządy wyrzekały się wszelkiej religii, mówiąc o tym otwarcie, głośno i – jak wartościuje Baader – „bezczelnie”. Takie postępowanie interpretuje jako przejaw „piekielnego” działania zwiastującego otwartą wojnę²⁰⁰. Z krytycyzmem ocenia zachowania sąsiednich narodów, które przez dłuższy czas przyglądały się wydarzeniom we Francji, widząc w nich światło oświecenia. Obserwowano i podziwiano to „wyzwolenie rodzaju ludzkiego”. Baader przeciwnie, nie widzi w rewolucji żadnej iluminacji, a jedynie rozpościerającą się nad Francją „jutrzenkę piekła”.

W jego przekonaniu w trakcie rewolucji poszczególni ludzie uosabiali ducha despotyzmu. Urok tego ducha pociągał również obywateli innych krajów, którzy nie potrafili oprzeć się jego magicznej mocy. W reprezentantach owego ducha upatrywano potężnego protektora grzechów. W ten sposób Baader tłumaczy ogólną wiarę w Napoleona, którą bardziej utożsamia z przesądem niż z wiarą. Według niego Napoleon uosabiał zasady francuskiego rządu rewolucyjnego. Na jego przykładzie widać rozpustę władzy politycznej.

Baader stara się odsłonić inną niż pozostali romantycy stronę rewolucji, pragnie dotrzeć do jej głębszego znaczenia. Jego wysiłek skupia się na nadaniu wydarzeniom we Francji religijnego wymiaru.

Polemika z Rousseau. *Über den Evolutionismus und Revolutionismus*

Godne wspomnienia są uwagi Baadera z pisma *Über den Evolutionismus und Revolutionismus* z 1834 roku. Niemiecki myśliciel polemizuje w nim z poglądami Jeana Jacques’a Rousseau. Rewolucję u jej początków uznaje za „dziecko” autora *Umowy społecznej*. Odwołując się do teorii Rousseau dotyczącej reprezentacji narodu w demokratycznym sensie, twierdzi, że tego rodzaju reprezentacja nie jest delegacją woli narodu. Uważa, że w świetle doktryny Rousseau regent albo „suweren suwerenności narodu”²⁰¹ może rządzić bez lub wbrew woli narodu. Zauważa poza tym, że trudno roztoczyć kontrolę nad nadużyciami jego rządów, jeśli wskutek insurrekcji ustanawia i osłania on obywatelską wolność. Baader zarzuca Rousseau brak rozeznania w polityce, stara się uwypuklić niekonsekwencje w jego myśli. Wytyka

²⁰⁰ F. Baader, *Über das durch die französische Revolution...*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel...*, s. 367.

²⁰¹ F. Baader, *Über den Evolutionismus und Revolutionismus*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel...*, s. 369.

więc, że pojęcie reprezentacji narodu zmierza do zniszczenia stanowości (nadmienia, że na gruncie niemieckim stanowość w pełni rozwinęła się dzięki chrześcijaństwu). To z kolei sprzyja autokratycznemu porządkowi, bliższemu despotacji niż propagowanej przez Rousseau demokracji. Z kolei każda despotacja ma wstręt do organizmu społecznego. Baader nie wróży długiego życia nowoczesnemu pojęciu reprezentacji narodu, wokół którego robi się w świecie tyle szumu²⁰². W każdym państwie reprezentuje się kogoś innego i przydaje się temu odmienne znaczenie.

Trudno się całkowicie zgodzić z przemyśleniami Baadera. Po pierwsze, dzieje systemów politycznych pokazują rzecz przeciwną – zwyciężyła teoria reprezentacji. Choć filozof słusznie zauważył, że nigdy nie reprezentuje się tej samej części narodu – wybory każdorazowo przesądzą o tym, kto i w jakim wymiarze będzie reprezentowany. Po drugie, Baader zdaje się błędnie odczytywać niektóre elementy doktryny Rousseau. Przede wszystkim kwestię suwerenności. Rousseau twierdzi, że nie da się jej oddać ani królowi, ani posłom w parlamencie. Suweren jako zbiorowy byt może być reprezentowany tylko przez siebie samego. Gdyby się wybrało reprezentanta, oznaczałoby to, że jego wola jest moją wolą, czyli miałoby się nad sobą pana. W tym sensie opinie obu myślicieli są zgodne: tego rodzaju reprezentacja nie jest deputacją woli narodu. Suwerenność narodu była – według Rousseau – niepodzielna. W świetle jego doktryny istotą suwerenności była kontrola rządu, zaś Baader sugeruje, że trudno kontrolować jego działania, zwłaszcza jeśli chodzi o zabezpieczanie wolności. Rousseau wyraźnie mówi, że wola powszechna zależy od zachowania wolności oraz że wolności nie da się pozbyć, podobnie jak nie da się zrezygnować ze środków, które ją gwarantują. Po trzecie, Baader, chyba raczej wbrew swoim intencjom, wydaje się zgadzać z autorem *Umowy społecznej* w kwestii wstrętu despotacji do społecznego organizmu – Rousseau przecież zauważył, że królowie mają skłonności do despotyzmu i przedkładania interesu własnego nad społeczny. Zatem Baader pozornie staje w opozycji do niektórych idei Rousseau. Po głębszej analizie widać jednak, że dochodzi do podobnych wniosków. Ponadto wydaje się opacznie interpretować poszczególne wypowiedzi Rousseau.

Rewolucja a kwestia socjalna. *O panującej dziś dysproporcji*

Jak rekonstruuje Klaus Peter, powstaniu pisma *O panującej dziś dysproporcji* towarzyszyły następujące okoliczności: książę von Oettingen-Wallerstein, bawarski minister spraw wewnętrznych, prawdopodobnie złożył Baaderowi propozycję napisania większej liczby memoriałów. Baader napisał dwa – o proletariacie i o akademii nauk. Sugerował, że Bawaria jest najlepszym miejscem do tego typu inicjatywy, jaką jest uczelnia. Baader doszedł do wniosku, że trzy choroby przynoszą zgubę chrześcijańskiemu państwu: „nieszczęsna niezgoda między wiarą a nauką”

²⁰² Zob. *tamże*.

(zatruwająca „publiczną inteligencję”), „zaniedbany stan proletariatu” oraz „szerzące się lichwiarstwo”²⁰³. W memoriale omówił pierwsze dwie „plagi”. O owej umowie na napisanie tekstów wspomina w liście z 23 września 1834 roku do „wysoko postawionego męża stanu”²⁰⁴. Wraz z listem przesłał memoriał *Über die Proletairs*, w którym znajdują się podstawy wydanego w 1835 roku dzieła.

W piśmie z 1835 roku Baader wiele miejsca poświęca stosunkom panującym w Bawarii, nie porzuca jednak wątku rewolucji. Konstatuje, że społeczeństwo jego czasów podatne jest na „rewolucjonizację i zapalność”, które utożsamia z niedomaganiem i chorobą. Co do przyczyn tej zapaści, ogólnie nie są one znane. Te zaś, które się uznaje za źródło choroby, Baader podaje w wątpliwość. Twierdzi bowiem, że powszechne szukanie przyczyn rewolucji w „nieodpowiedniości formy rządów w stosunku do rządzonych” jest błędne. Gdyby rzeczywiście tak było, wystarczyłoby albo zmienić formę rządów, albo sprawujących władzę. Jego zdaniem prawdziwa przyczyna rewolucji leży w moralności, sposobie życia oraz „dysproporcji między ludźmi bez majątku, czyli ubogą klasą narodu a klasami posiadającymi, odnośnie do zabezpieczenia ich bytu”²⁰⁵. Przyczyny rewolucji mają więc podłoże ekonomiczne, dla ścisłości podaje dysproporcje między gospodarką pieniężną a naturalną (różnice między posiadaniem, świadczeniami i płacą). Z kolei one pojawiły się w Europie wraz z odkryciem Ameryki.

Baader zauważa istotną rzecz, że rewolucja francuska niosła ze sobą obietnicę zniesienia różnic między biednymi a bogatymi. Sposobem rozwiązania tego problemu miało być zrównanie obu, czyli zlikwidowanie zarówno nędzy, jak i bogactwa. Nie aprobeuje tego pomysłu. Wnikliwie pointuje, że nawet „jeśli dziś wszyscy posiadaliby tyle samo, to jutro znów zapanowałaby dawna nierówność”²⁰⁶. Zatem rewolucja nie niosła ze sobą rozwiązania palących problemów społecznych. Niestety, rewolucjoniści przenieśli swój pomysł na system polityczny – pragnęli znieść nierówności między rządzącymi a rządzonymi. Baader ocenia ten projekt jako karygodny, owe eksperymenty polityczne uznaje za „bezsensowne i zbrodnicze”. Twórcy rewolucji, podejmując się zniesienia różnic, „wpadli tylko z deszczu pod rynnę”. W miarę rozwoju wypadków pogrążali się coraz bardziej, nie potrafili rozwiązać gordyjskiego węzła, nierówności jawiły im się jako „coraz bardziej nieznosne, niemniej okazywały się nieuniknione”²⁰⁷.

W tekście *O panującej dziś dysproporcji* Baader dochodzi do wniosku, że „jakobinizm czy też rewolucjonizm”, niszcząc społeczny spokój i porządek, posługuje

²⁰³ F. Baader, *Sämtliche Werke*, t. 15, s. 505.

²⁰⁴ K. Peter, *Zu den Autoren und Texten*, w: *Die politische Romantik...*, s. 416.

²⁰⁵ F. Baader, *O panującej dziś dysproporcji między ludźmi bez majątku, czyli proletariuszami, a klasami posiadającymi w społeczeństwie, odnośnie do zabezpieczenia ich bytu, tak pod względem materialnym, jak intelektualnym, rozważanej z punktu widzenia prawa*, przeł. A. Wołkowicz, w: *Państwo a społeczeństwo...*, s. 347.

²⁰⁶ *Tamże*, s. 438.

²⁰⁷ *Tamże*.

się „nieposiadającą klasą narodu”. Z proletariuszy czyni się „stałą armię”. Demagogowie, przewodząc tej warstwie społecznej, przekonują biednych, że przy istniejących formach i instytucjach społecznych nie są w stanie dojść swoich praw. Mają się więc dopuścić bezprawia w imię walki o prawa.

Przy całej zawilości myśli Baadera trudno odmówić mu przenikliwości w analizie ekonomicznych przyczyn rewolucji. Słusznie zauważa, że najważniejsza w rewolucji jest kwestia socjalna. Już w historiozofii Platona *metabolai* – zmiany ustrojowe – dokonują się pod wpływem dochodzących do głosu pożądliwości i miłości do bogactw. Również starożytni zauważyli, że tyran zdobywa władzę właśnie dzięki ubogiemu ludowi, zaś utrzymuje ją, mając lud ideą równości. Hannah Arendt podkreśla w pracy *O rewolucji*, że to antyczni myśliciele, a nie Marks, odkryli związek bogactwa i władzy, zależności form ustrojowych od rozdziału dóbr. Skonstatowali także, że władza polityczna wyrasta z dominacji ekonomicznej²⁰⁸. Epoka nowożytna uczyniła z kwestii socjalnej kwestię rewolucyjną. Rewolucje pojawiają się, odkąd ludzie podają w wątpliwość nieuchronność nędzy; odkąd zastanawiają się, czy różnica między bogatymi a biednymi jest wieczna i nieunikniona; odkąd chcą spędzić doczesne życie w dobrobycie. Takie celne obserwacje na temat rewolucji poczynił w swoim tekście Baader.



Głęboki rodzinny katolicyzm Baadera tłumaczy religijne inklinacje jego pism. Omówione fragmenty stanowią reprezentacyjną próbę charakteru jego myśli. Zarówno pod względem werbalnym, jak i ideowym dzieła jego przenika duch religii. Od strony stylistycznej przejawia się to nagromadzeniem wyrażen o proveniencji religijnej, zaś od strony doktrynalnej – nasyceniem tekstu odwołaniami do nauki Kościoła. Ten typowy dla Baadera sposób interpretacji rzeczywistości ujawnia się także na przykładzie problematyki rewolucji francuskiej. O rewolucji mówi w kategoriach „piekła”, „grzechów”, analizuje ją przez pryzmat stosunku do religii.

Baader nigdy nie uległ porywowi rewolucji. Można to wytłumaczyć jego sprzeciwem wobec idei oświeceniowych, które przygotowały wydarzenia 1789 roku. Nie akceptował analizowania społeczeństwa jako wyizolowanego autonomicznego zjawiska, jak czynią to racjonalne teorie. Takiemu podejściu zarzucał jednostronność ujęcia, destrukcyjny wpływ oraz nieuwzględnienie rzeczywistych więzi międzyludzkich. Właśnie przez to – w jego przekonaniu – doszło do politycznego, gospodarczego i społecznego zamieszania. Najpierw wybuchła rewolucja, a następnie pojawił się terror i zapanował despotyzm. Błędne podejście do społeczeństwa przekłada się na błędne pojmowanie życia. Jedyne prawdziwe spojrzenie na życie niesie

²⁰⁸ Zob. H. Arendt, *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Warszawa 2003.

ze sobą chrześcijaństwo, które jest w stanie porządkować i łagodzić dokonujące się w świecie zmiany.

Problem rewolucji polega na tym, że człowiek pokłada zbyt dużą ufność w rozumie, zapominając, iż Bóg udzielił człowiekowi ograniczonych zdolności poznawczych. Dla Baadera rewolucja odwraca właściwy porządek, wynosi człowieka ponad miarę i degraduje pozycję Boga. Trzeba więc interpretować Baaderowskie sądy o rewolucji francuskiej w kontekście rewolucji zasad, przy czym nie chodzi o to, że „rewolucja przynosi nowe zasady, raczej o to, że wprowadza nowe podejście wobec zasad w ogóle”²⁰⁹. Oczywiście, Baader uznaje tylko jedną zasadę – Boga, będącego początkiem i podstawą, i tego człowiek nie może zmieniać. Rewolucja zasad objęła swym zasięgiem Boga, władzę i moralność. Rewolucjoniści, zdaniem Baadera, popełnili ten błąd, że marzyli o nowym wolnym człowieku, a wyeliminowali religię – prawdziwą wyzwalającą siłę. W tym kontekście pojawia się konserwatywna opinia Baadera, że jeśli zmiany nie dokonują się w sposób ewolucyjny, to nie znaczy to, iż można wymuszać je rewolucją. Rewolucja może być pożądana jedynie wówczas, gdy ewolucja zostaje zahamowana bądź udaremniona²¹⁰. Generalnie rewolucja jest kryzysem religii, polityki i nauki. Przy czym kryzys nauki i polityki nie jest dziełem tylko rewolucji, ale był spowodowany upadkiem religijności w ogóle. Działania rewolucyjne były jedynie rezultatem kryzysu obejmującego te czasy.

Z historyozoficznego punktu widzenia Baader widzi w rewolucji postępujący proces utraty kontaktu z „boskim prąświatłem”, z którym związany jest zwrot ludzkości ku samej sobie, gdzie poszukuje się owego światła. Początku tego procesu upatruje w reformacji. W miarę postępującego odwrotu od Boga życiu na ziemi coraz częściej towarzyszą niszczące europejską kulturę rewolucje (Baader ma na myśli również rewolucje przemysłowe). Antidotum mogą stanowić rozwiązanie problemu społecznego, pokonanie nacjonalizmów oraz ruch ekumeniczny (orędowanie na jego rzecz przysporzyło Baaderowi pod koniec życia wielu problemów).

PODSUMOWANIE

Rewolucja francuska jest z pewnością zdarzeniem o decydującym znaczeniu dla powstania i rozwoju prądu romantycznego. Obaliła system feudalny, ukazała kruchość porządków społecznych, odsłoniła perspektywę zmienności historycznej. Z jednej strony, podała w wątpliwość wiarę w wystarczalność racjonalnej interpretacji

²⁰⁹ A. Baruzzi, *Franz von Baaders Verhältnis zur Idee der Revolution*, w: *Deutscher Katholizismus...*, s. 37. Nadmienmy dodatkowo, że Hannah Arendt także przywołuje taki punkt widzenia – Thomasa Paine’a.

²¹⁰ *Tamże*, s. 38.

świata, a z drugiej, stworzyła możliwości nieskrępowanej swobodzie ducha. Kiedy przez Europę przechodziła fala wojen napoleońskich, w Niemczech rozkwitał romantyzm, idee rewolucyjne zaczął wypierać zwrot ku wartościom narodowym oraz ku religijności. „Podczas gdy Francja inscenizowała swój dramat polityczny (...), we wszystkich zakątkach Niemiec rozkwitły w nieznaney dotąd obfitości duchowe talenty: w Prusach i na Śląsku, nawet w nieurodzajnym Berlinie, w Nadrenii, w Szwabii. (...) Przeżywanie i czucie epoki, duch czasu – wtedy po raz pierwszy użyto tego zwrotu i uświadomiono sobie, co oznacza. (...) Wszelako poważniej i intensywniej przeżywali swój czas tacy ludzie, jak Fichte, Schleiermacher i Hegel, jak Görres i Arndt, jak Gentz, Adam Müller i Kleist, jak Brentano i Arnim”²¹¹.

Rewolucja francuska była niewątpliwie – jak twierdził Friedrich Schlegel – ważną „tendencją” epoki. W ideowym wymiarze, wsparta na oświeceniowej filozofii, propagowała prawa człowieka, równość, wolność. Nie można jednak powiedzieć, że udało się jej owe idee urzeczywistnić. W świetle tego zrozumiały stały się stosunek niemieckich romantyków do rewolucji. Rozpoczął się entuzjastycznym powitaniem hasła, a przekształcił w jej krytykę „jako urzeczywistnienie technicznego racjonalizmu i społeczno-teoretycznego atomizmu oświecenia”²¹². Witano ją z radością jako kres *ancien régime*, jako odejście od mechaniczystycznej wizji państwa, jako przełamanie skostniałych instytucji feudalnych. Jednak wkrótce punkt widzenia się zmienił i romantycy zaczęli widzieć w rewolucji zaprzeczenie głoszonych ideałów, stała się ona „antyromantyczną tendencją”. Novalis wskazywał na nadmierne przywiązywanie wagi do korzyści i panoszący się egoizm. Müller porównywał rewolucję do śmierci. Baader interpretował ją jako kontrrewolucję, zaś jej doktrynalne podstawy określał mianem „politycznego pseudowolnościowego systemu”.

O początkowym zachwycie rewolucją francuską niemieckich pisarzy schyłku XVIII wieku piszą polscy autorzy, wśród nich między innymi: Jerzy Prokopiuk²¹³, Honorata Jakuszko²¹⁴ i Bogdan Szlachta²¹⁵. Spośród licznych opinii wyrażanych w literaturze niemieckojęzycznej można wskazać na tezę wybitnego badacza tego okresu Ernsta Behlera, według którego Novalis i Friedrich Schlegel postrzegali rewolucję jako „punkt zwrotny ludzkiej historii, jako rewolucję historii ludzkiego ducha (...) odnosząc ją do całości życia, do uniwersalnej kultury”²¹⁶. Inny specjalista – Hans Wolfgang Kuhn – twierdzi, że Novalis był przeświadczony o historycznej konieczności rewolucji, postrzegał ją przez pryzmat procesu dojrzewania²¹⁷. O przy-

²¹¹ G. Mann, *Niemieckie dzieje...*, s. 45.

²¹² A. Groh, *Die Gesellschaftskritik...*, s. 54.

²¹³ Novalis, *Uczniowie z Sais...*

²¹⁴ H. Jakuszko, *Novalis. Kształtowanie się romantycznej filozofii historii*, Lublin 1993, s. 38.

²¹⁵ B. Szlachta, *Konserwatyzm. Z dziejów tradycji myślenia o polityce*, Kraków 1998, s. 45.

²¹⁶ E. Behler, *Studien zur Romantik...*, t. 1, Paderborn 1988, s. 70.

²¹⁷ Zob. H.W. Kuhn, *Der Apokalyptiker und die Politik. Studien zur Staatsphilosophie des Novalis*, Freiburg 1961.

chylnym stosunku pisarzy u zarania romantyzmu do wydarzeń we Francji wspomina również Karl Mannheim²¹⁸. Na entuzjazm pierwszych reprezentantów romantyzmu wskazuje także Richard Brinkmann, choć jednocześnie dowodzi w swoim znanym tekście, że cytatami pisarzy tego okresu można tak żonglować, by ukazać albo zapał, albo wrogość wobec rewolucji²¹⁹. Stąd wśród badaczy pojawiają się na ten temat niejednoznaczne opinie.

Uporządkujmy to zagadnienie. Otóż u Novalisa, Friedricha Schlegla oraz Görresa początkowo pojawia się wielki entuzjazm dla rewolucji francuskiej. Spośród tych trzech myślicieli konsekwentnie za rewolucją opowiada się jedynie Novalis (nawet po dojściu jakobinów do władzy, podobnie jak Georg Forster), choć w jego wypadku zawsze należy pamiętać o przedwczesnym odejściu poety (rok 1801)²²⁰. U dwóch pozostałych pisarzy następuje zmiana stosunku do rewolucji – u Schlegla ma ona miejsce około 1798 roku, zaś u Görresa około 1799 roku, a więc mniej więcej w tym samym czasie. W przypadku pierwszego przyczyną przewartościowania była dyskusja nad „sporem o ateizm”, w przypadku drugiego bezpośrednie doświadczenie atmosfery politycznych intryg. Ostatnie fazy twórczości Schlegla i Görresa można określić kolejno jako reakcję i restaurację. Odmienne zarysowuje się stosunek do rewolucji Müllera i Baadera, oni – choć z różnych powodów – od początku byli jej nieprzychylni. Müller z powodu konserwatywnych, Baader zaś religijnych inklinacji. Najlepszym podsumowaniem powyższych rozważań są słowa niemieckiego historyka Gola Manna, dlatego warto je przytoczyć w całości: „Kimkolwiek zostali – czy ze zwolenników rewolucji przeobrazili się w jej przeciwników i w konserwatystów, z obywateli świata w nacjonalistów, czy zamknęli się w wieży apolitycznej filozofii, czy wreszcie, będąc ponad wszelkie sprzeczności epoki, zajęli misternie wykoncypowane pozycje pojednawcze – nigdy już tak całkiem nie uciekli od tego, od czego rozpoczął się ich kurs nauk historycznych. To przeżyli, to przeżywali nadal, to dało im materiał do przemyśleń na całe życie. A co dotyczy ich, młodych wtedy, w latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku, dotyczy też zapewne narodu jako całości. Również Niemcy były wtedy w pewnym sensie młode, pojętne, chłonne. Wydarzenia rewolucji francuskiej odcisnęły na niemieckich sprawach i na niemieckim myśleniu niezatarte piętno”²²¹.

W świetle tak rozmaitych podejść do rewolucji trudno jest wyprowadzić spójny sąd uogólniający. Jednolita opinia na temat stosunku twórców niemieckiego romantyzmu do rewolucji jest niemożliwa. Kiedy się o tym mówi, trzeba każdorazowo

²¹⁸ Zob. K. Mannheim, *Myśl konserwatywna*, przeł. S. Magala, Warszawa 1986.

²¹⁹ Zob. R. Brinkmann, *Frühromantik und die Französische Revolution*, w: *Deutsche Literatur und Französische Revolution. Sieben Studien*, pod red. R. Brinkmanna, Göttingen 1974.

²²⁰ Pozostali reprezentanci romantyzmu politycznego żyją i tworzą mniej więcej do lat trzydziestych (Friedrich Schlegel i Müller zmarli w 1829 roku) i czterdziestych (Baader zmarł w 1841, zaś Görres w 1848 roku).

²²¹ G. Mann, *Niemieckie dzieje...*, s. 33.

uwzględniać stanowisko konkretnego reprezentanta tego nurtu. Możliwy do obrony ogólny wniosek da się jedynie wyprowadzić w przypadku pisarzy wczesnego romantyzmu (Novalisa i wczesnego Schlegla). Jeśli o nich chodzi, można z całą odpowiedzialnością stwierdzić, że opowiadali się za rewolucją.

Trzy konkluzje wypływają z powyższej analizy. Pierwsza – wszyscy omówieni reprezentanci romantyzmu politycznego zestawiali rewolucję we Francji z reformacją w Niemczech. Żaden z myślicieli nie oparł się pokusie wskazania na tak doniosłe przeobrażenie dokonane w jego ojczyźnie, z tą jednak różnicą, że trzysta lat wcześniej. Drugi wniosek – prawie wszyscy niemieccy romantycy interpretowali rewolucję w kategoriach historiozoficznych. Trzecie spostrzeżenie – większość omawianych romantyków we wcześniejszym bądź w późniejszym okresie twórczości patrzy na rewolucję przez pryzmat religii i postuluje połączenie świata polityki z pierwiastkiem religijnym (stanowi to antidotum na problemy „czystego” świata polityki).

Z rozważań na temat rewolucji można wyprowadzić kilka istotnych dla paradygmatu romantyzmu politycznego kategorii. Warto je wskazać już na tym etapie analizy. Z powyższych refleksji o niemieckich romantykach nie sposób wyprowadzić jednoznacznego wniosku, że romantyk polityczny daje się porwać fali rewolucyjnego entuzjazmu (na przeszkodzie stają postawy Müllera i Baadera). Jednak nie da się także powiedzieć rzeczy przeciwnej – że romantyk polityczny nie ulega fascynacji hasłami rewolucji. Patrząc na problem z szerszej perspektywy, nie tylko z niemieckiej (a i w niej przeważa przecież postawa ulegania porywowi rewolucji – trzech z pięciu omawianych myślicieli dało się jej początkowo zauroczyć), można pokusić się o sformułowanie opinii, że romantyk polityczny ulega rewolucyjnemu zapałowi, wierząc w możliwość urzeczywistnienia propagowanych przez rewolucję ideałów. Zatem romantyk polityczny to zazwyczaj idealista wierzący w absolut. Rewolucja wskazuje szczytny cel, nawet jeśli nie jest on możliwy do osiągnięcia. Ona wreszcie wyzwala w człowieku energię, która pozwala zdobyć się na większy wysiłek i ofiarność, skłania go do wielkich nakładów pracy²²². A te wiążą się z romantyczną wizją działania politycznego, w którym idea (w tym wypadku rewolucji) wyzwala wielkie poświęcenie²²³. Za sprawą rewolucji nowe znaczenie zyskały pojęcia buntu i wolności.

Z powyższej syntezy poglądów niemieckich romantyków politycznych na rewolucję wypływa jeszcze jedna konkluzja – szczególnie na przykładzie Novalisowego, Schległowego, Müllerowego i Baaderowego stosunku do rewolucji ujawnia się pewna typowa dla romantyków praktyka. Myśliciele ci odnoszą kategorie spoza polityki do interpretacji zjawisk politycznych. Tak jest w przypadku Novalisa, który do opisu rewolucji wykorzystuje wiele rozmaitych dziedzin (fizykę, medycynę).

²²² Georg Forster, wspomniany osiemnastowieczny myśliciel, widział w rewolucji szansę na rozwój ludzkich sił oraz na dojrzewanie człowieka.

²²³ Przypomnijmy, że dla Friedricha Schlegla liczyły się przede wszystkim idee rewolucji, a dopiero w drugiej kolejności wypadki, które ją inicjowały.

Podobnie rzecz się ma ze Schleglem, posługującym się kategorią estetyczną (ironią romantyczną) do określenia stosunku do rewolucji. Analogicznie Müller ocenia rewolucję przez pryzmat konfliktu z naturą. Również w ten sposób postępuje Baader, który rewolucję we Francji ocenia w świetle jej rozbratu z religią.

Częste odwołania do religii (wszyscy niemieccy romantycy odwołują się do niej, czynią to tylko w różnych okresach życia) pozwalają na wyprowadzenie jeszcze jednego wniosku: romantyk polityczny postuluje chrystianizację stosunków społecznych i umoralnienie stosunków politycznych. Takie propozycje wysuwał Novalis, za tym w ostatnim okresie twórczości orędowni Friedrich Schlegel, Görres, podobnie wyrażali się Müller i Baader.

Pozornie z jednostkowego zdarzenia, jakim była rewolucja francuska, możliwe stało się wyprowadzenie ogólnych zasad praktyk typowych nie tylko dla niemieckich, ale dla romantyków politycznych wszystkich narodowości i pokoleń, włącznie ze współczesnymi.

ROZDZIAŁ III



Poglądy niemieckich romantyków na państwo i idee z nim związane

*Zwracanie się ku państwu jako osi wszelkiej myśli politycznej
występowało w Niemczech silniej aniżeli gdzie indziej.*

Henryk Olszewski

WPROWADZENIE

Problematyka państwa, stanowiąca centralny punkt rozważań w niniejszym rozdziale, nierozzerwalnie odsyła do innych zagadnień politycznych. W związku z tym przeprowadzona w tej części analiza idei politycznych ma charakter wielowątkowy. Pojawiają się zagadnienia ściśle związane z państwem, *exempli causa*: wizja genezy państwa, forma rządów, problematyka społeczna, zagadnienia własności i religii. Myśliciele romantyczni podejmują również dysputy doktrynalne związane chociażby z umową społeczną, wolą powszechną czy reprezentacją polityczną. Nierzadko angażują pióra na rzecz kwestii filozoficznych, takich jak wolność czy historiozofia. Romantycy polityczni nie stronią również od problematyki stosunków międzynarodowych, gospodarki i wizji zjednoczonej Europy.

Naturalnie, rozczarowany poczuje się każdy, kto po rozważaniach romantyków oczekuje systematycznych wykładni omawianych kwestii. Po pierwsze, podejmowane tematy analizują oni w typowo romantyczny sposób, często nie oddzielając poszczególnych dziedzin. A po drugie – o czym już wspomniano – chętnie korzystają z metaforycznych sformułowań, niezwykle utrudniających jednoznaczną interpretację ich myśli. Ponadto ich twórczość obfituje w powtórzenia lub radykalne zmiany poglądów. Stąd próba uporządkowania ich myśli: albo chronologicznie – zgodnie z rytmem życia i twórczości, albo poprzez analizę problemową – wyłuskawszy z tekstów poszczególne wątki, ujęto je w osobne podrozdziały. Czasem klasyfikacja ta przebiega łącznie (jak w przypadku Schlegla), a więc interpretacja

podąża zgodnie z rytmem tworzonych dzieł, zaś w jej ramach mamy do czynienia z klasyfikacją tematów w osobne części.

NOVALIS

Problematyka dotycząca państwa została poruszona przez Friedricha von Hardenberga w kilku pracach¹. Między innymi w cyklu wierszy zatytułowanym *Blumen*, lecz przede wszystkim w zbiorze fragmentów *Wiara i miłość, czyli król i królowa*. Ów zbiór określany jest w literaturze przedmiotu jako tak zwane pismo o państwie (*Staatsschrift*). Jeszcze innym dziełem, w którym pojawiają się istotne uwagi na temat państwa, są *Aforyzmy polityczne*. Rozważania na temat Novalisowej koncepcji państwa zostaną dodatkowo poszerzone o niektóre ustępy z *Kwietnego pyłu* (choć formalnie nie należy on do cyklu *Wiara i miłość*). Wynika to z faktu pojawienia się w tych fragmentach wątków o charakterze politycznym. Wszystkie wymienione dzieła posłużą za podstawę do rekonstrukcji poglądów Novalisa na państwo. Systematykę tego rozdziału wytyczają zatem poszczególne utwory. W przypadku cytatów z *Wiary i miłości* zastosowano specyficzny zabieg – ze względu na podział tekstu na numerowane fragmenty zamiast tradycyjnego odwołania się do paginacji w nawiasach podano oznaczenie odnośnego ustępu.

Wydarzeniem, które skłoniło pisarza do podjęcia rozważań nad tematyką państwa, było wstąpienie na tron pruski Fryderyka Wilhelma III wraz z żoną Luizą. Miało to miejsce 16 listopada 1797 roku. Z objęciem tronu przez nowego władcę elity polityczne, choć także lud, wiązały wielkie nadzieje. Spodziewano się przezwyciężenia kryzysu, w jakim znalazł się kraj pod rządami Fryderyka Wilhelma II. Nie chodziło tylko o to, że Fryderyk Wilhelm II uwikłał Prusy w kosztowną i przegraną wojnę z rewolucyjną Francją. Ważniejszy był fakt, że w przeciwieństwie do swego wuja, Fryderyka II Wielkiego – który choć rządził autokratycznie, to wykazywał prawdziwe zainteresowanie filozofią, historią, poezją, literaturą francuską, muzyką – Fryderyk Wilhelm II tłumiał idee oświeceniowe, wprowadzając cenzurę nie tylko w prasie, lecz także w sferach religijnej i edukacyjnej. Nie przejawiał ponadto zainteresowania sprawami militarnymi i armią. Ta ostatnia za jego panowania wyraźnie podupadła. W wyniku niekompetencji własnej, a także ludzi, którymi obsadzał stanowiska w administracji, skarb pruski znalazł się na skraju bankructwa. Generalnie pozycja kraju na arenie międzynarodowej za rządów Fryderyka Wilhelma II uległa znacznemu osłabieniu.

¹ Z powodu przynależności Novalisa do romantyzmu politycznego nieuniknione staje się powtórzenie zawężonej analizy jego myśli dotyczącej państwa, zawartej we wspomnianej monografii A. Cйтkowskiа-Kimla, *Państwo, religia, historia...* Pominęte natomiast zostaną omówione w tej książce wątki dotyczące historii oraz zagadnienia polityczne *Chrześcijaństwa albo Europy*.

Blumen. Utopia miłości

Novalisowe ujęcie problematyki państwowej pojawia się już w zbiorze dystychów *Blumen*. Zarówno w cyklu *Wiara i miłość*, jak i w krótkim „kwiatowym” cyklu idee państwa reprezentuje królewska para. Wynika to z założeń Hardenberga, głównie z jego koncepcji nieskończonej idei miłości. Dlatego dystychy jego autorstwa należy rozpatrywać w podwójnej perspektywie. Po pierwsze, postacie króla i królowej są symbolami idealnej rzeczywistości miłości – miłości między kobietą a mężczyzną. Po drugie, królewska para reprezentuje idealną rzeczywistość prawdziwego państwa. Miłość, jak powszechnie wiadomo, to przewodni temat romantyzmu, była jednak także elementem romantycznej filozofii życia, a jak się okazuje – również wizji stosunków politycznych.

Pierwszą postacią uosabiającą nieskończoną ideę miłości jest królowa. Królowa nie tylko kocha króla i poddanych, ale i jest kochana przez męża i obywateli. Rola obiektu uczuć jest niezwykle ważna. Potrzebny jest bowiem pośrednik do poznania absolutnej miłości. Ukochana osoba, do której odnoszą się nasze uczucia, spełnia taką właśnie pośredniczącą rolę. Dla Novalisa pośrednikiem była Sophie, dla króla zaś jest nim jego żona. Znaczenie obu kobiet jest niezwykle ważne, ponieważ umożliwiają one poznanie nieskończonej idei miłości. Ponownie ujawniają się tu inspiracje Hardenberga dziedzictwem klasycyzmu i chrześcijaństwa. W poglądzie tym słyszalne są echa filozofii Platona; nasuwają się również skojarzenia ze związkiem Chrystusa z Kościołem, który jest Jego oblubienicą.

Już pierwszy dystych z cyklu *Blumen*, zatytułowany *An der König*, potwierdza tezę o ważkiej roli ukochanej: „Mehr, als ein Königreich gab der Himmel Dir in Louisen, / Aber Du brachtest Ihr auch mehr, als die Krone, Dein Herz” (*B.*, 1)². Poprzez zarysowany kontrast między przyziemnymi atrybutami królewskimi (królestwo i korona) a boskim darem niebios (jakim dla króla była Luiza) Novalis wskazuje na to, co według niego jest ważniejsze od korony – na serce. Są zatem sprawy ziemskie, jak dobra materialne, ale i „transcendentalne”, gdzie berło nic nie znaczy, a najważniejsze jest serce. Kwestia miłości łączy to, co indywidualne, z tym, co powszechne, o czym myśliciel wspominał już w przywołanych słowach przedmowy do *Wiary i miłości*: „Czyż jednak to, co powszechne, nie zyskuje dzięki stosunkom indywidualnym, a to, co indywidualne, dzięki stosunkom powszechnym?” (*W. i m.*, 5). Pożycie królewskiej pary ma charakter indywidualny, lecz pozostaje wzorem powszechnym. Ponadto wiersz ten prezentuje zarazem inne ważne zagadnienie – nowe formy legitymizacji władzy, takie jak serce, miłość czy moralność.

² Osiem utworów z cyklu *Blumen* [Kwiaty] cytować będę, analogicznie do poprzednich utworów, podając w nawiasie inicjały tytułu oraz numer dystychu. Cytaty podaję wg: Novalis, *Blumen*, w: tegoż, *Schriften*, t. 2, Stuttgart 1981, s. 483-484 (fragmenty poetyckie pozostawiam w wersji oryginalnej).

Apoteoza Fryderyka Wilhelma III oraz jego żony Luizy wynika z założenia Hardenberga, że pruscy monarchowie nie przypominają innych europejskich władców. Odróżnia ich miłość scalająca małżeństwo. Ich uczucie jest niezależne od państwowych praw i obowiązków, przez co wyjątkowego charakteru nabiera państwo, w którym żyją. „Król i królowa są w *Kwiatach* wyniesieni ponad ich zwykłą egzystencję”³, dlatego Novalis twierdzi, że jedynie wówczas, gdy król jest kimś więcej niż królem, może po królewsku panować (por. B., 3). W świetle tego poglądu nabierają znaczenia inne słowa poety, że król bardziej od berła potrzebuje serca.

Obecność Luizy przy boku Fryderyka Hardenberg postrzega jako zrządzenie losu. Jest ona wyjątkowa na tle innych europejskich władczyń, jest jak „iskra niebiańskiego życia” (B., 2). Novalis porównuje miłość Luizy do alpejskiej róży kwitnącej w trudnych górskich warunkach: „Selten haftet auf Höhn ein Funken himmlischen Lebens, / Aber, als Königin, blüht, damm auch die Rose des Bergs” (B., 2). Wraz z wstąpieniem Luizy na tron „zakwitła” miłość. Widać to zwłaszcza w siódmym wierszu zatytułowanym *Der sterbende Genius*. Hardenberg pyta w nim czytelnika: „Das schöne Wesen – siehst du die Königin” (B., 7). Jednak Novalis nie podziwia wyłącznie jej „pięknej istoty”, ale też – jak dalej odnotowuje – „wieczną miłość pięknej księżnej”.

Nie tylko królowa jest niezwykłą postacią państwowego życia. Także król uchodzi za wyjątkowego monarchę, głównie dlatego, że pokochał królową. Na tym zasadza się legitymizacja jego władzy, którą dzierży nie tyle dzięki wysokiemu urodzeniu, ile dzięki najwyższej pozycji, jaką zajmuje w moralnej hierarchii miłości. Król wraz z królową reprezentują w państwie nieskończoną ideę miłości.

Dzięki królewskiej parze, a dokładniej dzięki uosabianej przez nią miłości, doczesne bytowanie może przekształcić się w raj na ziemi. W tej ziemskiej arkadii za pośrednictwem ludzkich serc panuje miłość. Według romantyka małżeństwo Fryderyka i Luizy nie wynikało z jakiegokolwiek konieczności politycznej czy potrzeby materialnej. Nie łączyło się także z żadną racją stanu. Choć małżeństwo to było owocem miłości, podążeniem za głosem i potrzebą serca, miało jednak konsekwencje polityczne, gdyż w myśl teorii Novalisa „Tylko wieczna miłość posiada talizman wiecznego pokoju” (B., 6). Związek króla i królowej oraz obecna w nim miłość uosabiają terazniejszą idealną rzeczywistość. Hardenberg wyidealizował postaci króla i królowej dla potrzeb swojej państwowej doktryny, której podstawą była idea absolutnej miłości. Jak pisał w wierszu *Das irrdische Paradies*: „Wo die Geliebten sind, da schmückt sich bräutlich die Erde, / Aber den Frevel verzehrt schneller die himmlische Luft” (B., 4).

Wiersz *Der sterbende Genius*, siódmy w kwiatowym cyklu, różni się od pozostałych dystychów formą. Jest zdecydowanie najdłuższy i porusza częściowo inne zagadnienie. Oprócz przywołanych wyżej wyszukanych epitetów określających królową twórca przedstawia w nim siebie jako transcendentalnego poetę. W poetyckiej formie zostały tutaj przybliżone poglądy Novalisa na poezję, jej odbiorców oraz

³ H.W. Kuhn, *Der Apokalyptiker...*, s. 123.

państwo. Najważniejsza myśl polityczna, jaka wypływa z tego wiersza, sprowadza się do postulatu, by każdy próbował być kimś na kształt kapłana, który ma pierwiastek boskości i który jednocześnie reprezentuje ideę państwa. Najlepsze państwo to takie, w którym panuje miłość. Jest to państwo idealne. Dlatego Novalis koncentruje swoją uwagę na królewskiej, „niebiańskiej parze” (B., 8), która „przynosi nadzieję krajowi” (B., 8). Dla pisarza władca wraz z małżonką reprezentują jednocześnie nieskończoną ideę i ideę prawdziwego państwa.

Ostatni utwór z omawianego cyklu – *Land* – nawiązuje do tradycji biblijnej. Za pomocą czytelnej aluzji do przypowieści o Noem i jego arce Hardenberg przekazuje myśl, że dla państwa nadchodzą nowe, lepsze czasy. Oto stary porządek odszedł wraz ze zmianą na tronie. Możemy domyślić się, że „stary system” spotkał taki los jak grzeszników, którzy zostali ukarani za swoje błędy potopem. Na horyzoncie pojawiła się jednak nadzieja dla kraju podobna do tej, którą zwiastuje biblijny gołąb z gałązką oliwną w dziobie przynoszący wieść o opadających wodach: „wie die Taube / Und der Ölzweig, es bringt Hoffnung des Landes” (B., 8). Nadzieją jest obejmująca tron nowa królewska para. Ten ósmy wiersz wkomponowuje się w gloryfikujący królewską parę ton pozostałych wierszy. Stanowi również klamrowe zamknięcie cyklu, który rozpoczął się i zakończył pochwałą Fryderyka Wilhelma III i jego małżonki Luizy.

Krótkie utwory zaprezentowane w cyklu *Blumen* to nie wyłącznie dystychy, ale przede wszystkim dytyramby i peany na cześć króla i królowej. Z tych ośmiu wierszy przebija wielka nadzieja Novalisa na urzeczywistnienie idei miłości w państwie i wykreowanie tym samym idealnego systemu państwowego na ziemi. Głoszona przez Hardenberga wszechobecność miłości w państwie przybiera charakter utopijny. Koncepcja ta ma z pewnością proveniencję chrześcijańską. Bóg uosabia miłość, jest jej wcieleniem. Niestety, bałwochwalczy ton nie wystarczył, by *Blumen* zostały dobrze przyjęte. Król i królowa nie dotarli do istoty dzieła Novalisa. Podobnie zresztą i dzisiaj czytelnik bez znajomości teoretycznoliterackich, filozoficznych, metodologicznych i politycznych założeń Harenberga miałby trudności z całkowitym zrozumieniem jego dzieł.

Wiara i miłość, czyli król i królowa

Reprezentanci idei państwa

Według Hardenberga możliwe są dwa sposoby przedstawienia idei: albo poprzez język poezji transcendentalnej (tropy, zagadki, piękne obrazy), albo poprzez reprezentantów idei. Na nic się zdają konstytucje czy ustawy, najważniejsza jest forma reprezentacji, która najlepiej przemawia do ludzi⁴: „Prawdziwa para królewska jest

⁴ Przypomina to argumentację św. Tomasza, w której wskazuje on, że zwykli ludzie powinni przyjąć prawdy transcendentne przede wszystkim na wiarę, gdyż droga poznania jest otwarta dla

dla całego człowieka tym, czym konstytucja jest dla samego rozumu. Konstytucją można się interesować tylko tak, jak interesujemy się literą. Jeśli znak nie jest pięknym obrazem czy śpiewem, to przywiązanie do znaku jest najbardziej absurdalną ze wszystkich skłonności” (*W. i m.*, 15). Staje się więc zrozumiałe, dlaczego pisarz ujmuje swoją filozofię państwa za pomocą symboli i postaci uosabiających ideę. Umożliwia w ten sposób zwykłemu człowiekowi dostrzeżenie absolutu w doczesnej, aczkolwiek niepozbawionej znamion ideału rzeczywistości. Dla Novalisa wartość ma „skrótowość wyrazu” (*W. i m.*, 15), łatwiej przywołać symboliczny wzór, niż przedstawiać ideał deskryptywnie. Pisarz zauważa, że nawet „mistyczny suwerek” ma swoje symbole. Rekonstruując państwowe zapatrywania Hardenberga, trzeba zatem wskazać na reprezentantów idei państwa. Przy czym są to nie tylko symbole personalne, takie jak król czy królowa. W ich ramach mieszczą się również inne formy państwowego życia, jak chociażby dwór.

Król. Najbardziej popularną metaforą królewskiej władzy jest słońce. Novalis z upodobaniem posługiwał się astrologicznymi przenośniami, opisując za ich pomocą sytuację w państwie. Zasadę tę oddaje siedemnasty *fragment Wiary i miłości*, w którym rola króla w państwie odpowiada znaczeniu słońca w systemie planetarnym. Wokół władcy koncentruje się życie w państwie, wkoło niego – tak jak blisko słońca – rozpościera się „atmosfera światła”. Blask emanujący od panującego symbolizuje miłość. Przenika ona od centrum – od królewskiej rodziny aż po każdego obywatela. Naturalnie, najsilniej oddziałuje na tych, którzy mogą bezpośrednio obcować z królewską parą i dostrzec w niej znamiona absolutu, nieskończoności idei. Im dalej w głąb społeczeństwa, tym bardziej światło jest zaciemnione, rozprasa się i osłabia. Myśl ta wykazuje duże podobieństwo z filozofią Plotyna. Novalis pasjonował się historią filozofii, dlatego nie dziwi obecność w jego twórczości wątków neoplatonickich. Romantyk nawiązuje szczególnie do Plotyńskiej koncepcji procesu emanacji, w którym z Jedna-Absolutu, istoty doskonałej, wyłaniają się byty. Dzieje się to przez odwzorowanie, przez dostrzeżenie związku z wyższą od siebie doskonałością. Dzięki osiągniętej w ten sposób świadomości byt napędza się ogromną mocą twórczą i powstaje kolejny byt w emanacyjnym ciągu, choć już mniej doskonały. Proces emanacji jest zarazem procesem stopniowej degradacji. Podobnie u Novalisa, im dalej znajdujemy się od ideału, tym blask słońca słabnie. Konstrukcja rzeczywistości Novalisa przypomina Plotyńską strukturę rzeczywistości. Obaj filozofowie posługują się metaforą słońca – w centrum świata znajduje się, według Plotyna, Jedno-Absolut⁵, natomiast według Novalisa – król. Jakuszeko twierdzi, że Novalis odkrył Plotyna, co było prekursorskie wobec romantyzmu:

nielicznych, ponadto jest niezwykle czasochłonna. Nie jest więc odpowiednia dla ludzi, których absorbuje walka o byt codzienny. Dla nich przeznaczone są przypowieści biblijne, będące czymś na kształt reprezentantów idei u Novalisa.

⁵ Zob. Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, w: D. Dembińska-Siury, *Plotyn*, Warszawa 1995.

„(...) nieobecny od czasów renesansu Plotyn zyskał swą popularność w Niemczech dzięki Goethemu, Schellingowi i Creuzerowi dopiero od 1804-1805 roku”⁶.

Drugim metaforycznym ujęciem roli króla w państwie jest określenie władcy mianem „artysty nad artystami; tzn. dyrektorem artystów” (*W. i m.*, 39). Novalis powiada, że każdy człowiek powinien być artystą, a cała rzeczywistość sztuką. Wyjątkowe znaczenie sprawującego rządu zasadza się na jego „dyrektorowaniu”, co sprowadza się do świadomości „wielkiej idei”, jaką przedstawia i jaką realizuje. *Fragment* trzydziesty dziewiąty eksponuje wyjątkową rolę władcy, który – podobnie jak poeta – jest pośrednikiem między sferą ziemską a transcendentalną. Pisarz podkreśla wielość funkcji przypadających w udziale królowi. Jest on nie tylko dyrektorem teatru, bohaterem sztuki, ale i poetą (zob. *W. i m.*, 39). Nadzwyczajna zdolność poety i władcy polega na umiejętności uchwycenia idei, a co za tym idzie – dotarcia do sfery transcendentalnej. Na tym polega niezwykła rola króla w państwie.

Novalis zakłada, że do ukonstytuowania się władzy monarchy potrzebnych jest kilka atrybutów. Pierwszym z nich jest posiadanie rodziny, jako że bez niej książę nie jest w stanie wypełnić wszystkich swoich zadań. Z drugiej jednak strony, sama rodzina nie wystarcza. Monarchia „opiera się na wierze w jednego wysoko urodzonego człowieka, na dobrowolnym przyjęciu człowieka idealnego” (*W. i m.*, 18). Do elementów legitymizujących władzę należy wiara poddanych w wyjątkowość panującego. Obywatele, akceptując monarchiczny system, przyjmują ustrój oparty na „jednym absolutnym ośrodku”. Osoba króla reprezentuje ideę państwa. Ponadto władca symbolizuje transcendentalne i absolutne „ja” człowieka, czyli element boskości istoty ludzkiej.

Królestwo nabiera cech idealnych wówczas, gdy obywatele miłują swojego króla. Ważna jest świadomość poddanych, że pośród równych sobie nie znajdują „przełożonego” (rozwiązania demokratyczne nie są brane pod uwagę), monarchia musi więc opierać się na wysokim urodzeniu. Do tego, by obywatele rychło odkryli tę prawidłowość, przyczynia się sam król, starając się być „człowiekiem idealnym”. Władca spełnia w narodzie także rolę wychowawcy: służy swoim przykładem, a poddani mają się stopniowo do niego upodabniać. W tym sensie „każdy wywodzi się z prastarego królewskiego rodu” (*W. i m.*, 18) – oto pojawiający się w państwie aspekt równości. Wzorcowe działania króla mają na celu uświadomienie członkom państwa istnienie sfery idealnej, boskiej rzeczywistości. W ten sposób król pośredniczy między człowiekiem a absolutem⁷. Zatem zadania władcy nie ograniczają się jedynie do doczesności, lecz charakter jego działalności ma także wymiar religijny⁸.

⁶ H. Jakuszkowski, *Novalis...*, s. 142.

⁷ Podobne poglądy głosił Platon, w którego doktrynie królowie filozofowie pośredniczą między ludźmi a ideami.

⁸ W doktrynie św. Tomasza rola króla w państwie także miała wymiar eschatologiczny. Zdaniem Akwinaty wysiłki władcy powinny zmierzać do zapewnienia dobrego życia w społec-

Jak wspomniano, królem zostaje się przez wysokie urodzenie. Sformułowanie to wskazuje, za jaką formą ustrojową opowiadał się Novalis. Nad monarchię elekcyjną przedkładał monarchię dziedziczną. Ten system polityczny miał zagwarantować, że ktoś nieprzywykły do władzy i bogactwa nie sprzeniewierzy się swojemu przeznaczeniu i nie zapomni o głównym celu panowania – o dobru państwa i jego obywateli. Twierdził: „Kto odziedziczył tron, temu nic nie zawróci w głowie” (*W. i m.*, 15). Analizując czyhające na sprawującego rządy niebezpieczeństwa, Novalis kreował obraz prawdziwego króla. Musiał on wyróżniać się, poza wielkim umysłem, wytrwałością i odwagą. Przeciwwagą dla potencjalnych nadużyć władzy miały być „wrodzone” zalety króla, w tym silne poczucie własnej wartości (zob. *W. i m.*, 24). Do kanonu niezbędnych cech króla Novalis zalicza również wszechstronność, wiedzę, brak przesądów oraz ogólnie „bycie tak doskonałym, jak to tylko możliwe” (*W. i m.*, 38).

Pisarz wskazuje na środki, jakimi dysponuje monarcha, by uczynić swe rządy jak najlepszymi. Jedną z pomocnych instytucji są akademie. Uczniowie powinni składać władcy terminowe raporty z wszelkich ważnych wydarzeń we wszystkich dziedzinach wiedzy⁹, w tym sprawozdania z zakresu historii i obecnego stanu literatury (zob. *W. i m.*, 38). Hardenberg przenosi najwyraźniej swoje zafascynowanie nauką na osobę króla. Dostarczane ekstrakty mają pomóc monarsze zgłębić w krótkim czasie różne dziedziny wiedzy. W ten sposób rządzący wychowa sam siebie na „człowieka królewskiego”. Pomysł ten jest wyraźnie osadzony w tradycji absolutyzmu oświeconego, panującego w drugiej połowie XVIII wieku. Wskazuje tym samym na zakorzenienie Novalisowych idei w nurcie będącym już powoli *passé*.

Król jako prawdziwy reformator i odnowiciel narodu sprawuje pieczę nad moralnym wychowaniem „kwiatu młodzieży pruskiej” (*W. i m.*, 37). Zadanie odnowienia kraju winien wypełnić, zakładając dwa ośrodki kształcenia urzędników państwa – cywilnych oraz wojskowych. W ten sposób władca kształci prezydentów¹⁰ i ministrów. Najłatwiej zapoznać się z mechanizmami funkcjonowania państwa w bliskim kontakcie z królem – „w jego rękach zbiegają się wszystkie nici władzy” (*W. i m.*, 37). Dlatego państwowi urzędnicy wyznaczeni do pracy w gabinetach powinni szkolić się w samym centrum rządów. W ten sposób dojdzie do utworzenia „akademii praktyczno-politycznej” (*W. i m.*, 37). Celem Novalisowego pomysłu jest próba eliminacji spośród rządzącej elity osób niekompetentnych, skłonnych do

czeństwie, ponieważ ono sprzyja osiągnięciu szczęścia wiecznego. Zob. św. Tomasz z Akwinu, *De regno*, s. 153-154.

⁹ Pomysł placówki naukowo-badawczej wspierającej władzę przywodzi na myśl Dom Salomona z *Nowej Atlantydy* Francisca Bacona. Ów Dom był czymś w rodzaju akademii nauk. Na wielką skalę pomnażał wiedzę, która służyła do zaspokajania praktycznych potrzeb człowieka. Także u Bacona uczeni współpracują z monarchą. Co ciekawe, Nowa Atlantyda jest krajem chrześcijańskim, lecz głoszona w niej nauka ma charakter świecki.

¹⁰ „W Prusach tytuł «prezydenta» nosił urzędnik stojący na czele obszaru administracyjnego zwanego «regencją»”. Cyt. za: Novalis, *Uczniowie z Sais...*, s. 371.

partykularyzmu oraz – jak informuje – kupców wraz z ich „ograniczonymi horyzontami”. Drugą grupę królewskich urzędników stanowią wojskowi. Konieczność ich obecności w państwie nie podlega dyskusji – każdy władca musi mieć armię. To właśnie „wojskowi towarzysze” tworzą w państwie „najwyższą szkołę militarną”. Obie służby – zarówno wojskowa, jak i cywilna – oddane są królowi, lecz przede wszystkim dobru państwa. Naturalnie i w tym wypadku podstawą stosunków ma być miłość – króla do urzędników oraz urzędników do suwerena. Monarcha wychowuje ich przez dobry przykład, przybliża im mechanizmy państwowe, wzbudzając tym samym „dozgonny entuzjazm” poddanych.

Dwa elementy godne są podkreślenia. Pierwszy to nawiązanie do doktryny Schillera, głównie zaś do jego koncepcji wychowywania. Działania władcy mają charakter dydaktyczny nie tylko wobec społeczeństwa. Monarcha musi zadbać w tym samym stopniu o wychowanie samego siebie. Pogląd ten zakorzeniony jest w tradycji osiemnastowiecznej, co wskazuje na kontynuację przez Novalisa niektórych idei epoki. Jedna z badaczek zauważyła, że „zarówno Novalis, jak i Friedrich Schlegel czuli się spadkobiercami oświeceniowego programu wychowania gatunku ludzkiego do pełnoletności – i dalej – Novalis uświadamiał sobie konieczność twórczej kontynuacji pewnych wątków oświecenia”¹¹. Drugi zasługujący na uwagę problem to kwestia właściwej oceny miejsca pruskiego państwa i narodu. Jest to temat kontrowersyjny. Hardenberg suponuje w trzydziestym ósmym *fragmencie*, że Germanie zajmują szczególną pozycję pośród innych nacji. Stwierdzenie to można uznać za przejaw szowinizmu. Jednak zanim się to uczyni, należy wziąć pod uwagę cel przyświecający Novalisowym słowom. Poeta wypowiada je, by przebudzić, zaktywizować niemiecki naród, lecz nie w sensie, jaki współcześnie nadajemy terminowi nacjonalizm¹². Owszem, Hardenberg przypisywał Prusom nową rolę. Lecz wynikało to z pewnego załamania się pozycji Prus na arenie międzynarodowej. Romantyk obarczał za to odpowiedzialnością absolutyzm (o czym będzie jeszcze mowa). Wraz z nowym królem i państwo wchodzi na nowy etap rozwoju, ma spełniać nowe zadania. Dlatego dla myśliciela „Ten król jest pierwszym królem Prus” (*W. i m.*, 33). Nadrzędnym celem Novalisowego pisma było uświadomienie królowi

¹¹ H. Jakuszko, *Novalis...*, s. 6 i 41.

¹² Zdaję sobie sprawę z braku jednej powszechnie akceptowalnej definicji fenomenu nacjonalizmu, z którym borykają się badacze tej problematyki. Dość trafną definicję nacjonalizmu, w moim przekonaniu, przedstawił Peter Alter, gdy pisał: „Nacjonalizm istnieje wszędzie tam, gdzie jednostki czują się przynależne nade wszystko do narodu i gdzie uczuciowe przywiązanie i lojalność w stosunku do niego przeważają nad wszelkimi innymi przywiązaniami i lojalnościami”. Definicja zamieszczona została w poświęconym narodowej tematyce (*Naród – przeszłość czy przyszłość?*) numerze pisma „Znak” 1997, 3. Definicja Altera jest oczywiście oparta na specyficznym pojmowaniu narodu. Właśnie odmienne sposoby rozumienia terminu „naród” implikują różnorodne definicje nacjonalizmu. Por. M. Zmierczak, *Nacjonalizm jako przedmiot badań historyka idei*, w: *Doktryny polityczne i prawne u progu XXI wieku*, pod red. M. Maciejewskiego, M. Marszała, Wrocław 2002, s. 73; zob. M. Waldenberg, *Kwestie narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej*, Warszawa 1992.

i poddanym, że reprezentują ideę państwa, a konsekwencją tego było wyznaczenie nowej roli Prusom i niemieckiemu narodowi.

Dwór. Król do krzewienia idei potrzebuje wsparcia swego dworu. Otoczenie władcy odpowiedzialne jest za rozpowszechnianie świadomości pośród obywateli, a zatem do ich zadań należy szerzenie oświaty. Temu celowi służy „najwyższe ożywienie”, czyli język poetycki, gdyż przemawia przez niego duch będący przejawem refleksji (por. *W. i m.*, 17). Jeśli uda się „ożywić” obywatela, to tym samym da się go pobudzić do samodzielnego, twórczego myślenia. Taki poddany będzie potrafił poskromić swoje zachowanie przez wzgląd na szacunek dla panującego, będzie się kierował rozważą, która nakaze mu podporządkowywać działania pewnym regułom.

Rola dworskiej świty nie ogranicza się tylko do rozpowszechniania wśród obywateli państwa pięknego obrazu króla. Dworzanie, tak zresztą jak i sam monarcha, powinni przede wszystkim świecić przykładem: „Dwór jest właściwie wielkim przykładem gospodarstwa. Na jego wzór kształtują się wielkie gospodarstwa w całym państwie, na ich wzór z kolei kształtują się mniejsze – i tak dalej. (...) Dwór powinien prowadzić klasyczne prywatne życie, tyle że na wielką skalę” (*W. i m.*, 29). Zatem królewskie otoczenie musi także prowadzić harmonijne życie rodzinne. Wszak cały naród uczy się od dworu. Otoczenie króla wymaga dobrej organizacji, w czym Novalis widzi kolejną ważną funkcję króla – dobrego zarządcy państwa i otoczenia.

Królowa. Rudymentarnym elementem państwa jest rodzina. Familijny aspekt organizacji państwa uwidacznia się, poczynawszy od królewskiej rodziny, przez dwór, będący wielką rodziną króla i królowej, aż po poszczególne rodziny obywateli. Naturalnie, najsilniej oddziałuje wzór rodu króla i królowej (zgodnie z metaforą słabnącego blasku słońca), dlatego jest niezwykle ważne, aby wiedli oni jak najprzykładniejsze życie. Troska o to należy do najważniejszych zadań królewskiej małżonki. Sama postawa władczyni jest źródłem zasad postępowania dla poddanych: „Jej przykład zresztą zdziała nieskończenie wiele. Szczęśliwe małżeństwa będą coraz częstsze, a upodobanie do życia rodzinnego stanie się czymś więcej niż tylko modą” (*W. i m.*, 29). W drugiej kolejności królowa oddaje się opiece dworu – owej wielkiej królewskiej rodziny. Król nie poświęca temu zbytnej uwagi, do jego obowiązków należy zarządzanie państwem. W dwudziestym dziewiątym *fragmentie Wiary i miłości* Novalis prezentuje tradycyjny model ogniska domowego, w którym do obowiązków mężczyzny należy zaopatrywanie rodziny, zaś do powinności pani domu zarządzanie gospodarstwem. Przy czym myśliciel podkreśla, jak ważna jest gospodarność, która jest domeną kobiety. Zwraca ponadto uwagę na racjonalne dysponowanie finansami, bo choć królewska para i jej dwór muszą prowadzić życie na europejskim poziomie (przedstawienia teatralne, koncerty, dekoracja pokoiów etc.), to jednak nie powinno to przysłańiać innych aspektów życia.

W gestii królowej leży również kształtowanie moralności. Do tego celu może ona wykorzystać modę: „królowa może swym strojem dać wzór strojom niewiast.

Strój bowiem jest na pewno bardzo dobrym etometrem”¹³ (*W. i m.*, 27). Novalis narzeka na niski poziom moralny Berlina i ma nadzieję, że „towarzystwo królowej mogłoby wpłynąć na młode kobiety i dziewczęta berlińskie!” (*W. i m.*, 27). Pisarz chciałby, aby opinia publiczna stała się opinią moralną, wówczas przyczyniłaby się do odnowienia i ukształtowania obyczajów.

Obywatele. Ideę państwa reprezentują nie tylko król i królowa czy pośrednio dwór, lecz także obywatele państwa. Dzieje się tak wówczas, gdy wykształcenie, świadomości członkowie społeczeństwa żyją moralnie. W takiej sytuacji poddani uosabiają obraz państwa idealnego. Jeden z badaczy spuścizny Novalisa uważa, że „prawdziwy obywatel jest, podobnie jak król, reprezentantem geniuszu ludzkości”¹⁴. Kiedy ów geniusz rozkłada się pośród obywateli nierównomiernie, państwo staje się mało widoczne, a powinno być przeciwnie: „Państwo powinno być wszędzie widzialne” (*W. i m.*, 19). Każdy poddany winien mieć cechy obywatela. Hardenberg przedstawia w *Wierze i miłości* kontrowersyjny pomysł wprowadzenia w państwie odznak i uniformów (zob. *W. i m.*, 19). Noszenie przez obywateli podobnych strojów byłoby symbolicznym zobrazowaniem idei państwa. Ułatwiałoby rozpoznanie przynależności do wielkiej państwowej wspólnoty. W tym sensie wszyscy obywatele są identyczni, ponieważ są członkami tej samej organizacji, przy czym różnicuje ich stopień obywatelskiej świadomości. Autor *Aforyzmów politycznych* daleki był od egalitaryzmu i utopizmu, nie miał na myśli zrównania wszystkich obywateli¹⁵. Byłoby to sprzeczne z indywidualizmem typowym dla okresu romantyzmu¹⁶. Novalis wielokrotnie daje wyraz swoim indywidualistycznym poglądom, chociażby we *fragmentie* dwudziestym *Wiary i miłości*: „Władca, który w naszych czasach chce zachować swoje państwo, postąpi z pewnością najwłaściwiej, jeśli postara się je jak najbardziej zindywidualizować”. Indywidualizm nierozzerwalnie wiąże się z prawdziwą wolnością człowieka i to właśnie powinien gwarantować obywatelowi król w prawdziwym, aspirującym do ideału państwie.

Dobro państwa nie zależy wyłącznie od działań króla. W równym stopniu odpowiadają za nie obywatele: „Zachowanie państwa zależy od społecznej postawy obywateli. Uszlachetnianie tej postawy stanowi właściwy grunt dla prawdziwej reformy państwa” (*W. i m.*, 28). Właściwe postępowanie obywatela powinno kształtować się na wzór postępowania króla i królowej, ponieważ to oni są „zasadą tej społecznej postawy”. Obojętność wobec tych ideałów jest zagrożeniem dla państwa „nowo-

¹³ Metaforyczny instrument do badania obyczajów. Por. Novalis, *Uczniowie z Sais...*, s. 371.

¹⁴ H.W. Kuhn, *Der Apokalyptiker...*, s. 141.

¹⁵ Pomysł z jednakowym odzieniem obywateli przywodzi na myśl rozwiązanie z utopii Tomasza Morusa. U Morusa jednak zunifikowany ubiór podkreślał komunizm i rygorystyczne przestrzeganie zasad równości, czego Novalis nie aprobował.

¹⁶ Typowy bohater romantyczny to postać zindywidualizowana, często samotna. Taka jest tytułowa postać *Giaura* Byrona, *Kordiana* Słowackiego czy Gustawa-Konrada z *Dziadów* Mickiewicza.

pruskiego” (por. *W. i m.*, 28). Jeśli obywatele nie rozpoznają w królewskiej parze ani „lepszego”, „niebiańskiego” świata, ani idei miłości, to państwo jest zagrożone. Dlatego jest rzeczą nader ważną „zaktywizowanie” jak największej liczby obywateli. Jedynie świadomi członkowie państwowej społeczności zdają sobie sprawę, że także oni reprezentują tę wspólnotę.

Rodzina. Novalis twierdzi, że pomimo wielu istniejących między państwem a rodziną różnic są to kategorie w swej istocie bardzo do siebie podobne. Obie opierają się na fundamencie miłości. Rodzinę spaja miłość małżonków, państwo oddanie jego obywateli. W ten sposób tworzy się wyższa jedność, jedność rodzin kochających się ludzi w prawdziwym państwie. Ten wyjątkowy rodzaj więzi niszczy „papierowy kit” obecnych związków międzyludzkich, sztucznie wytworzonych (głównie za pomocą biurokracji) stosunków między obywatelami. Więź społeczna jest czymś nienaturalnym, jeśli nie idą za nią prawdziwe, oparte na uczuciach relacje między członkami wspólnoty. Hardenberg poszukuje prawdziwego spoiwa społeczeństwa. Chce dotrzeć do tego, co rzeczywiście wszystkich zjednoczy. Dochodzi w ten sposób do fundamentu międzyludzkich stosunków – do idei miłości wszechobecnej w jego idealnym państwie. Idea powszechnej miłości ludzi narodziła się w Grecji i Rzymie, a Novalis i Friedrich Schlegel świetnie znali dorobek starożytnej myśli. Koncepcję Hardenberga uosabiają słowa Arystotelesa z *Polityki*: „Wzajemną miłość uważamy mianowicie za największe z dóbr w państwach (bo gdzie ona panuje, tam najmniej się przejawiają rozruchy), a właśnie jedność w państwie wysławia Sokrates najwięcej, podnosząc, zgodnie z mniemaniem i innych, iż jest ona dziełem miłości”¹⁷. W *Etyce nikomachejskiej* Stagiryta dzieli się obserwacją, że życzliwe uczucia (miłość, przyjaźń) występują silniej w demokracji niż w ustrojach despotycznych, ponieważ w niej równych łączą wspólne cele. Koncepcje o proveniencji antycznej zbliżają Novalisa do tradycji osiemnastowiecznej, gdyż romantykom bliższe jest średniowiecze. Przykładowo, Mickiewicz wskazywał na obce Grecji i Rzymowi uczucia i wyobrażenia, jak duch rycerski, miłość ku płci pięknej czy uniesienia mistyczne, Mochnacki uważał zaś wieki średnie za poetyckie czasy.

Novalis w swojej teorii państwa próbuje uniknąć sytuacji, w której wkraczałoby ono – poprzez swoje instytucje – w relacje międzyludzkie, atomizując je. Dlatego pragnie oprzeć stosunki członków wspólnoty na naturalnej więzi (miłości), by osiągnąć w ten sposób „najpiękniejszą, poetycką formę społeczeństwa” (*W. i m.*, 16). Pisarz polemizuje z teoriami oświeceniowymi, ujmującymi te relacje jedynie w sposób rozumowy.

Organy prawdziwego państwa. Wymienieni wyżej reprezentanci idei państwa są jednocześnie organami tej prawdziwej, opartej na naturalnej więzi, „poetyckiej” wspólnoty. Novalis nie charakteryzuje bliżej pozostałych typowych dla państwa organów. Wśród nich znajdują się między innymi sądy, akademie, kolegia i teatry. Wszystkie te organy składają się na – jak określa to Hardenberg – „mi-

¹⁷ Arystoteles, *Polityka*, t. 6, s. 48 (1262b).

styczne indywiduum”, czyli na państwo. Naturalnie, Lewiatan tego rodzaju odbiega od tradycyjnego modelu i jego zwykłych celów. W wypadku „mistycznego indywiduum” mamy do czynienia z państwem poetyckim, przejawiającym się przez reprezentantów jego idei. Novalisowa teoria nie przypomina potocznych wyobrażeń o państwowej wspólnotcie. Wynika to przede wszystkim z faktu, że myśliciel nadał organom politycznego i społecznego życia własny sens. Prawdziwe, poetyckie państwo Hardenberga jest *ante omnia* odbiciem doskonałości, przejawem transcendentności na ziemi, podobizną Boga. Przez nie przejawia się boskość, namiastka idealności w życiu doczesnym. Zasadniczo właśnie tym wyróżnia się zarówno wśród oświeceniowych, jak i współczesnych koncepcji państwa.

Charakterystycznym elementem Novalisowej teorii państwa odróżniającym ją od koncepcji oświeceniowych jest jej organicyzm. Po raz pierwszy wątek organicystyczny pojawia się w dziesiątym *fragmentcie Wiary i miłości*: „Złoto i srebro to krew państwa. Uderzenia krwi do serca i głowy zdradzają słabość obu. Im silniejsze jest serce, tym żywiej i hojniej pcha ono krew ku zewnętrznym częściom ciała” (*W. i m.*, 10). Pod tą anatomiczno-medyczną metaforą ukrywa się wyobrażenie państwa jako żywego organizmu, który, niestety, mogą dotykać rozmaite choroby. Hardenberg używa pojęcia „organizm państwowy” *expressis verbis* w *Aforyzmach politycznych* (nr 48). Przejawem organicystycznego podejścia do państwa jest stosowanie przez poetę sformułowań typu „organy mistycznego indywiduum państwowego”. Słowa-klucze to w tym wypadku termin „organy” i pojęcie „indywiduum”. Indywidualny charakter państwa wynika z odmienności poszczególnych krajów. Panują w nich różne systemy polityczne, przy czym Novalis podkreślał wyjątkową sytuację w monarchicznych Prusach pod berłem miłującej się pary królewskiej. Charakter mistyczny nowych Prus bierze swój początek w uosabianiu sfery transcendentnej przez reprezentantów idei. Dzięki wyjątkowemu panowaniu Fryderyka Wilhelma III i jego żony Luizy państwo pruskie przybiera postać państwa idealnego, czyli – jak określa to pisarz – prawdziwego i zarazem poetyckiego.

Odwołanie się do koncepcji organicystycznej wyraźnie zrywa z mechanicystyczną wizją państwa popularną w oświeceniu. W tym aspekcie ujawnia się prekursorstwo myśli Hardenberga (wczesnego romantyka) wobec romantycznej doktryny państwowej. Novalis już pod koniec XVIII wieku odszedł od mechanicyzmu, a w jego miejsce zaproponował podejście organicystyczne typowe dopiero dla koncepcji właściwego i późnego romantyzmu.

Krytyka absolutyzmu

Metaforyczna krytyka klasycznej formy absolutyzmu mieści się we *fragmentach* od jedenastego do czternastego *Wiary i miłości*. Hardenberg przedstawił strukturę absolutyzmu za pomocą kilku symboli: „góra” uosabia absolutystyczny tron, zaś „cuchnące opary w świecie moralnym (...) chętnie wznoszące się w górę” (*W. i m.*, 13) wskazują na rozpad moralny absolutystycznej władzy. Przeciwwagą dla absolutyzmu

są „kwiaty i blask słońca”, które jednak rzadko można spotkać na wyżynach, tak jak do rzadkości należy wyjątkowo kompetentny król. Pod tym metaforycznym ujęciem ukrywa się przekonanie o niedoskonałości moralnej klasycznego absolutyzmu – etyka nie osiągnęła w tym systemie „wyżyn”, stąd Novalisowa konstatacja, że trudno w tej odmianie ustroju „rozkoszować się najczystszym powietrzem i oglądać lilie w słońcu” (W. i m., 13).

Polityczna refleksja Hardenberga opiera się na kilku często stosowanych symbolach. Pierwszym z nich jest wielokrotnie pojawiająca się metafora słońca uosabiająca królewską władzę. Drugi to niebo symbolizujące nieskończoność, transcendentną i boską sferę. Trzecim znakiem jest lilia – najbardziej popularny symbol królewskość, czystości i niewinności, z pewnością obrazuje ona królową Luizę. Lilia ponadto oznacza wieczną miłość oraz nadzieję¹⁸. Cała metaforyka, skrywająca Novalisową wizję państwa, wyraża nadzieję na lepsze zorganizowanie wspólnoty oraz przekonanie o wyjątkowości Prus pod berłem Wilhelma III i jego żony.

„Trudno się dziwić, że szczyty gór najczęściej waliły się tylko z hukiem w doliny i niszczyły potoki”. Upadające góry wyrażają w tym wypadku rewolucyjny upadek monarchii. Hermann Kurzke zauważa, że „ten upadek nie nastąpił od dołu, lecz przez samowolę władzy wobec ludu”¹⁹. Góry symbolizują sferę rządów, doliny zaś lud, natomiast niszczone potoki to tłumione załączki wolności. Interpretację tego ostatniego symbolu ułatwia wyjaśniona *expressis verbis* metafora akwenu: „morze jest żywiołem wolności i równości” (W. i m., 12). Podobną myśl wyraża inny *fragment*: „Walący się tron jest jak góra, która rozpada się i swymi szczątkami zasypuje równinę, a tam, gdzie kiedyś był urodzajny kraj i wesołe osiedla, pozwala wlać się martwemu morzu” (W. i m., 11). Przenośnie te skrywają przekonanie o tłumieniu przez upadający absolutyzm wszelkich prób wyzwolenia ludu. Oczywiście, morze jest martwe, ponieważ próby oswobodzenia kraju spod jarzma absolutyzmu nie powiodły się. Zdaniem Hardenberga *condicio sine qua non* zaprowadzenia wolności i równości²⁰ jest utożsamienie się króla ze swoim ludem: „Zrównaj tylko góry z ziemią, a morze będzie Ci wdzięczne” (W. i m., 12). To zakamufLOWANA krytyka absolutyzmu za alienację władzy, za pozbawienie ludu jakiegokolwiek wpływu na sferę rządów, a przede wszystkim za nieliczenie się z głosem narodu w kwestiach społeczno-politycznych.

Odpowiedzialność za taki stan rzeczy ponosi oprócz króla jego otoczenie, które przedstawiało mu zafałszowany obraz sytuacji państwa. „Złe chmury najczęściej przeciągały mimo nich i przesłaniały im [górom – A.C.-K.] widok ziemi, skąd

¹⁸ Warto zaznaczyć, że w filozofii Böhme „Lilienzeit” to metafora o charakterze eschatologicznym.

¹⁹ H. Kurzke, *Romantik und Konservatismus...*, s. 135.

²⁰ Autor *Vermischte Bemerkungen* nie dostrzega konfliktowego współistnienia tych wartości. Zwrócił na to uwagę między innymi Alexis de Tocqueville, który stwierdził, że równość zagraża wolności. Zob. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. B. Janicka, M. Król, Kraków 1996.

góry wiodły swój ród; wtedy równina wydawała się górą tylko ciemną otchłanią” (W. i m., 14). Chmury symbolizują dworską szlachtę. Dowód na to znajduje się w liście Justa do Novalisa, w którym dworzanie są określani jako „chmury wiszące między niebem a ziemią”²¹, czyli między królem a ludem. Novalis, co ciekawe, w swojej teorii państwa nie uznaje szlachty za warstwę wyższą od ludu. Nie jest także powiedziane, że dwór ma się z niej rekrutować. W końcu, jak pamiętamy, „każdy wywodzi się z prastarego królewskiego rodu” (W. i m., 18).

W projekcie Novalisowego państwa polityczna i moralna odpowiedzialność zostają przeniesione z władzy na obywateli. W czasach absolutyzmu lud nie miał żadnego wpływu na rządy króla, nie odpowiadał za moralny poziom państwa. W obecnej sytuacji jest inaczej, gdyż zadanie to przypada w udziale także obywatelom. W państwie, którego podstawą jest wszechobecna miłość, każdy poddany powinien się kształcić, by osiągnąć w ten sposób świadomość posiadania w sobie znamion transcendentalności. Poddani dzięki takiej wiedzy dojdą do przekonania, że tak jak król reprezentuje ideę państwa i ponosi za nie odpowiedzialność, tak losy wspólnoty zależą również od nich, bo także przez członków wspólnoty przejawia się państwowa organizacja. Myśl ta przekłada się na obyczajowość w państwie – moralność na „górze” obliżuje do przyzwoitości lud.

Hardenberg był przeciwnikiem jakiegokolwiek formy absolutyzmu. Krytykował go zarówno w postaci mechanicystycznej, organicystycznej, jak i oświeconej. We *fragmentach* trzydziestym szóstym zauważa wprawdzie, że są w państwie czasy, kiedy „mechanistyczna administracja” może być przydatna – zwłaszcza korzystnie może wpłynąć na wzmocnienie sprawności wspólnoty – jednak sprawowanie władzy wyłącznie w ten sposób przyczynia się do zniszczenia państwowego organizmu (por. W. i m., 36). Użyte w *Wierze i miłości* pojęcie „fizycznego zdrowia” odnosi się do organicystycznych koncepcji absolutyzmu, w których król postrzegany był jako lekarz dbający o zdrowie organizmu państwa. Wedle tej doktryny władca nie należał do *corpus regni*, stał poza państwem i był od niego niezależny. Ostatnią pochwałę takiej formy absolutyzmu głosił Hobbes. Warto podkreślić, że poglądy Novalisa różnią się od zapatrywań autora *Lewiatana* nie tylko w tej kwestii – romantyk odrzucał również Hobbesowską koncepcję umowy społecznej. Oświeconą formę absolutyzmu²² zdradza określenie króla mianem „pierwszego urzędnika państwa”. Novalis tę formę ustroju ocenia w sposób jednoznaczny: „Nader niesłusznie nazywa się króla pierwszym urzędnikiem państwa” (W. i m., 18). Hardenberg sprzeciwiał się wszelkim formom absolutyzmu. W jego miejsce zaproponował własne rozwiązanie ustrojowe.

²¹ Cyt. za: H. Kurzke, *Romantik und Konservatismus...*, s. 136.

²² Przedstawicielem oświeconego absolutyzmu był w Prusach Fryderyk II.

„Stary słynny system”

Tematyka absolutyzmu nie zamyka się w ogólnych rozważaniach wokół formy rządów. Hardenberg ustosunkowuje się również do zagadnienia państwa i gospodarki w absolutyzmie. Kwintesencją Novalisowych poglądów jest słynny, ale i zarazem kontrowersyjny trzydziesty szósty *fragment Wiary i miłości*. Badacze nie są zgodni, jak ostatecznie należy rozumieć następujący akapit: „Spośród wszystkich państw jedynie Prusy były od śmierci Fryderyka Wilhelma I zarządzane niby fabryka. Jakkolwiek tego rodzaju mechanistyczna administracja może być konieczna dla fizycznego zdrowia, wzmocnienia i sprawności państwa, to jednak rządzone wyłącznie w ten sposób, w istocie swojej ginie ono z tego powodu. Zasadą starego słynnego systemu jest wiązać każdego z państwem przez zaspokojenie jego egoizmu. Wiele wysiłku włożono w rozwiązanie tej politycznej kwadratury koła, jednakże brutalny egoizm zdaje się nie mieć granic i sprzeciwia się wszelkim systemom. Żadną miarą nie można go ograniczyć, czego przecież wymaga koniecznie natura każdej instytucji państwowej. Tymczasem to formalne uznanie pospolitego egoizmu jako zasady przyniosło ogromne szkody i w tym właśnie, a nie gdzie indziej, tkwi zarodek rewolucji naszych czasów” (*W. i m.*, 36).

Sformułowanie dotyczące zarządzania państwem na kształt fabryki odnosi się do współczesnych Hardenbergowi teorii państwa, w których ideałem była maszyna. Novalisowa krytyka tego typu koncepcji jest o tyle nowatorska, że pojawia się już pod koniec wieku XVIII, zanim powstały inne romantyczne wizje państwa. W mechanicystycznym projekcie państwa myśliciela razi instrumentalne traktowanie człowieka, którego rola sprowadza się do bycia jednym z elementów urzędnictwa. Kurzke proponuje w swoich badaniach podzielenie tego typu krytyki na dwie grupy. Pierwszą, liberalną, wynikającą „z troski o wolność indywiduum i z zamiaru ograniczenia zasięgu działalności państwa”²³. Wśród reprezentantów tej grupy wymienia między innymi Mirabeau, Humboldta oraz Kanta. Z kolei druga grupa korzysta z argumentacji konserwatywnej, „z troski o utrzymanie miejscowej i indywidualnej specyfiki, której organiczne współdziałanie stanowi siłę państwa jako całości”²⁴. Poglądy takie głosili przykładowo Herder i Möser. Jeśli chodzi o przyporządkowanie poglądów Novalisa, to jego stanowisko bliższe jest raczej grupie konserwatywnej, ponieważ odrzucał liberalne pojęcie społeczeństwa. Ponadto z krytyki mechanicystycznej teorii państwa mógł wyprowadzić koncepcję organiczną. Podjęcie polemiki z mechanicystyczną wizją państwa jest kolejnym elementem myśli Hardenberga wskazującym na prekursorstwo jego doktryny wobec późniejszych idei romantycznych. Inni pisarze, chociażby Friedrich Schlegel czy Adam Müller, również negatywnie oceniali podejście Fryderyka Wielkiego do państwa i opowiadali się za organicyzmem. Oryginalny charakter dokonań Novalisa eksponuje do-

²³ H. Kurzke, *Romantik und Konservatismus...*, s. 138.

²⁴ *Tamże*, s. 139.

datkowo fakt, że klasyczne sformułowanie romantyczno-konserwatywnego obrazu państwa nastąpi dopiero w późnym romantyzmie za sprawą Adama Müllera.

Wiele kontrowersji w trzydziestym szóstym *fragmentie* wzbudza pośród badaczy określenie „stary słynny system”. Postawiono kilka hipotez, do jakiej doktryny odnosi się Novalis.

Jedną z nich może być koncepcja Johna Locke’a z *Dwóch traktatów o rządzie*. To tam Locke postawił tezę, że obywatele tworzą państwo dla ochrony czy zabezpieczenia swojej własności. Przypomnijmy, że pod pojęciem własności kryją się u Locke’a życie, wolność i majątek, czyli najważniejsze prawa natury²⁵.

Opis „słynnego systemu”, w którym obywatele wiążą się z państwem dla zaspokojenia własnego egoizmu, równie dobrze może odnosić się do filozofii Claude’a Adriena Helwecjusza. Helwecjusz głosił mianowicie, że realizacja egoistycznych interesów obywateli nie wyklucza ani nie zaprzecza dobru ogólnemu, a nawet może przyczynić się do jego realizacji.

Jest również prawdopodobne, że Novalis nawiązuje w tym *fragmencie* do myśli Adama Smitha. W *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* ten ostatni przedstawił bowiem pogląd, że społeczeństwo jest zbiorem luźno ze sobą związanych jednostek i by oddać naturę społeczeństwa, powinno się przede wszystkim badać interesy jednostek. Inna teza Smitha dotyczyła dobrobytu. Twierdził on mianowicie, że dobrobyt powstaje na wolnym rynku pracy i obrotu, zatem niezależnie od państwa. Za źródło zamożności Smith uznawał pracę. W poglądzie tym sprzeciwiał się zarówno ideom merkantyizmu, który za źródło bogactwa uznawał obrót, oraz rozwiązaniom fizjokratyzmu, który owe źródło postrzegał w rolnictwie. Odejście Smitha od idei fizjokratyzmu jest szczególnie bliskie poglądom Novalisa, który również krytykował koncepcje zawarte w tej doktrynie.

Z przytoczonego trzydziestego szóstego *fragmentu* można wnioskować o stosunku Novalisa do koncepcji umów społecznych. Wykluczone, by Novalis czerpał z koncepcji Hobbesa, ponieważ obywatele zrzekali się w niej całości swych praw, wyrażając w ten sposób zgodę na społeczny kontrakt. Poza tym Hobbes głosił pochwałę absolutyzmu, którego Novalis był przeciwnikiem. Jeśli Hardenberg rzeczywiście nawiązuje do doktryny kontraktualistycznej, to raczej w ujęciu Rousseau. Szczególnie mu bliska mogła być Rousseau’owska idea woli powszechnej, której (o czym czasem się zapomina) nie można utożsamiać z wolą zbiorową. To przecież wola powszechna ma na względzie wspólny interes, natomiast wola zbiorowa – jako suma woli prywatnych – dba tylko o prywatny interes. Zatem skutki egoizmu, na który składają się wole prywatne, łagodzone są przez wspólny interes, co decyduje o upowszechnieniu się woli.

Jest wielce prawdopodobne, że Novalis nawiązuje w *Wierze i miłości* do pisma Kanta *O wiecznym pokoju*²⁶. Jak wspomniano, Hardenberg studiował dzieła filozofa

²⁵ Por. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. i oprac. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 222.

²⁶ Jak już powiedziano pismo to odbiło się wśród romantyków szerokim echem, ustosunkowywali się do niego między innymi Friedrich Schlegel i Joseph Görres.

z Królewca bardzo wnikliwie. W swoim dziele Kant proponował, by zneutralizować samolubne skłonności jednostek, zwracając je przeciw sobie. Wówczas to po-kój gwarantowałaby natura, a nie na przykład moralność.

Istnieje zatem kilka możliwych interpretacji tego *fragmentu*. „Mądrym politykiem” mógł być zarówno Locke, Helvetius, Smith, Rousseau, jak i Kant. Jednak istotniejsze od jednoznacznej analizy jest w tym wypadku wskazanie modelu, przeciw któremu występuje Novalis. Ponieważ pośród wymienionych myślicieli znajdują się reprezentanci nurtu liberalnego, zatem niewykluczone, że ostrze krytyki jest wymierzone właśnie w koncepcje liberalne. Stąd możliwy wniosek, że poeta, odżegnując się od idei liberalnych, zwraca się w stronę rozwiązań konserwatywnych.

Drugą teorią, przeciw której mógł występować Novalis, jest fizjokratyzm. Ta powstała w drugiej połowie XVIII wieku szkoła ekonomiczna opierała się na trzech zasadach: na porządku naturalnym, czystym dochodzie i obiegu dóbr. Ważny dla niniejszych rozważań jest pogląd fizjokratów na społeczeństwo – postrzegali je jako zbiór jednostek osiągających pełną korzyść. „Mądrzy politycy” wyznawali ideał państwa, w którym ich egoistyczne interesy kunsztownie spletały się z samolubnymi interesami poddanych w ten sposób, że sobie nawzajem służyły. W świetle tej doktryny dochód społeczny stanowiła suma dóbr. Za jedyne źródło bogactwa fizjokraci uznawali rolnictwo, odrzucając handel i przemysł, w czym sprzeciwiali się koncepcjom merkantylizmu. Hardenberg mógł więc posiłkować się argumentami konserwatystów w krytyce podejścia fizjokratycznego. Zwłaszcza że to myśliciele o proveniencji konserwatywnej – Ernst Brandes oraz August Wilhelm Rehberg – jako pierwsi dostrzegli, iż rozwiązania fizjokratyzmu prowadzą w rzeczywistości do apologii korzyści własnej i w końcu do rewolucji. Kurzke błyskotliwie zauważa: „Dzięki Rehbergowi mamy już w 1793 roku bardzo dobitną krytykę fizjokratyzmu – konserwatywną krytykę kapitalizmu, w okresie, gdy takiej formy gospodarki jeszcze w Niemczech nie było”²⁷. W świetle tego traci na precyzji i znaczeniu opinia uznająca myśl Hardenberga za prekursorską wobec późnoromantycznego konserwatyzmu. Poeta nie tyle stworzył podwaliny pod tę doktrynę, co skorzystał z koncepcji już istniejącego nurtu. Novalisowa krytyka korzyści własnej, „egoizmu” jako podstawy dobrobytu w państwie bezpośrednio nawiązuje do wczesnej niemieckiej myśli konserwatywnej, ale jej nie stwarza²⁸.

²⁷ H. Kurzke, *Romantik und Konservatismus...*, s. 142.

²⁸ Nieporozumienia interpretacyjne, jakoby Novalis był konserwatystą, mają swój początek w klasycznym już przykładzie György Lukácsa, który Novalisowe określenie „powrót” uznał za konserwatywne marzenie o restauracji wcześniejszych epok historycznych, idealniejszych rzekomo od teraźniejszości. Ów powrót oznacza jednak u Novalisa chęć zwrotu do czasów jedności, np. jedności teorii i działania czy jedności Europy pod egidą chrześcijaństwa. Ponadto ocena tego złotego wieku jest u Novalisa ambiwalentna, co najlepiej widać w samym eseju *Chrześcijaństwo albo Europa*. Można zatem mówić o elementach konserwatywnych w dorobku pisarza, bez ich absolutyzacji; z pewnością w myśli Hardenberga pojawiają się sformułowania adaptowalne do doktryny konserwatyzmu. Warto jeszcze podkreślić, że Novalis nie oczekuje powtórzenia ide-

Merkantylizm

Druga część trzydziestego szóstego fragmentu *Wiary i miłości* wprowadza nowe treści do politycznych rozważań Hardenberga. Filozof nawiązuje w niej do debiutanczej rozprawy Rousseau *Czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do poprawy obyczajów?* Novalis twierdzi bowiem, że moralność wraz z rozwojem cywilizacji „pozostała w tyle za wszystkimi wymysłami luksusu, wszelkim wyrafinowaniem rozkoszy życia i komfortem” (*W. i m.*, 36). Hardenberg powtarza za Rousseau oskarżenie cywilizacji o rozpad moralny ludzkości. Podkreśla przy tym fakt, że rozwój cywilizacyjny nie postępuje równolegle z etycznym, choć jest świadom, iż „wraz ze wzrostem kultury potrzeby ludzkie musiały ulec zróżnicowaniu” (*W. i m.*, 36). Wedle myśliciela „druga strona” życia została zaniedbana na korzyść zmysłowości: „Zmysłowość zbyt szybko podbiła ogromne dziedziny życia. W tym samym stopniu, w jakim ludzie rozwijali tę stronę swej natury i zatracali się w najbardziej różnorodnych czynnościach i najrozkoszniejszym egotyzmie, druga jej strona musiała wydawać się im niepozorna, ciasna i daleka. Sądzili, że w ten sposób weszli na prawdziwą drogę swego przeznaczenia, że w tej sferze winni zużytkować swe siły. W ten sposób prymitywny egoizm stał się namiętnością, a zarazem jego zasada – rezultatem najwyższego rozumu; i to właśnie uczyniło tę namiętność tak niebezpieczną i nieprzewidywalną” (*W. i m.*, 36). Podobnie jak w pierwszej części tego fragmentu, tak i w tej Novalis podejmuje krytykę fizjokratyzmu. Przekonuje o tym ponowne przywołanie pojęcia „egoizmu” jako zasady. W tym jednak wypadku poeta nie wskazuje na konsekwencje socjalne, lecz moralne tego sytemu.

Hardenberg rozwija swoją negatywną opinię na temat fizjokratyzmu. Posługuje się w tym celu metaforą gry. Stosując określenia: „przelotne szczęście gracza”, „zmiennie wielkości”, „karta”, uwypukla loteryjny charakter szczęścia obywateli żyjących w takim systemie. Pisarz stara się za wszelką cenę przekonać nowego króla, aby nie dał się zwieść doktrynie oraz polityce fizjokratyzmu: „Jakże byłoby wspaniale, gdyby obecny król naprawdę przekonał się, że na tej drodze zdobyć można jedynie przelotne szczęście gracza, zależne od tak zmiennych wielkości, jak głupota oraz brak rutyny i finezji u współgraczy; sami oszukani, uczymy się oszukiwać innych; karta odwraca się szybko i oto mistrz staje się uczniem swego ucznia” (*W. i m.*, 36). Hardenberg wyraźnie podkreśla, że jest niedopuszczalne, by w państwie, podobnie jak w grze, panowała zasada ryzyka, niepewności i zmiennego szczęścia, czyli by w gospodarce obecny był element hazardu. Dla Novalisa nie

alnej epoki z przeszłości, lecz opowiada się za ideą postępu czy rozwoju świadomości, wzbogacającej się o tendencje przeciwstawne (progres, regres). Na gruncie polskim oddzielają Novalisa od konserwatyzmu również Honorata Jakuszko i Jerzy Prokopiuk, natomiast w Niemczech obiegowa stała się opinia Uerlingsa, który napisał: „Po tym, gdy Kurzke opublikował swoje badania, zagadnienie «romantyzm a konserwatyzm» przestało być przedmiotem analiz”. H. Uerlings, *Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis. Werk und Forschung*, Stuttgart 1991, s. 591.

jest wzorem państwo, w którym następują zmienne koniunktury gospodarcze. Pisarz wyraźnie obawia się niestabilności systemu opartego na przechodzeniu kapitału²⁹ (co, według niego, jest cechą systemu fizjokratycznego). Jego ekonomiczna wizja zasadza się na gospodarstwach rodzinnych. W mniemaniu Novalisa taką koncepcję można realizować, bazując na doktrynie merkantyizmu. Wiąże się to z przekonaniem, że zapewnia ona „trwałe szczęście”. Opinia ta wynika z kolei z przeświadczenia, że w systemie tym panuje sprawiedliwość.

Ustrój

Novalis odpowiada wreszcie na pytanie, jaki ustrój ma panować w tak pomyślanym państwie. W zasadzie już z wcześniejszych rozważań wynika, że według pisarza najlepszym ustrojem jest monarchia. Refleksja myśliciela o formie ustrojowej ma podwójną perspektywę: punkt widzenia zwyczajnego oraz prawdziwego państwa.

Perspektywa państwa zwykłego obejmuje współczesną Hardenbergowi dyskusję na temat monarchii i republiki. Tę ostatnią Novalis rozumiał jako demokrację przedstawicielską³⁰. Spór o te dwie formy ustrojowe zapoczątkowała rewolucja francuska³¹, która również pod tym względem była dla niemieckich romantyków impulsem do formułowania własnych koncepcji politycznych. Novalis odnosi się do ówczesnej dyskusji w *Aforyzmach politycznych*: „Obecnie doskonałą demokrację i monarchię zdaje się dzielić nierozzerwalna sprzeczność – zalety jednej równoważą przeciwnie zalety drugiej. Młodzi ludzie opowiadają się po stronie pierwszej, stateczni ojcowie rodzin – po stronie drugiej. Przyczyną tego rozdziału jest zapewne absolutna różnica skłonności jednych i drugich. Jedni lubią zmiany, drudzy ich nie lubią” (*A. p.*, 68). Uzupełnieniem tej myśli jest inny *fragment*: „Dzisiejszy spór o formy rządu to spór o pierwszeństwo między dojrzałym wiekiem a kwitnącą młodością” (*A. p.*, 58). Ten pokoleniowy podział na zwolenników demokracji i zwolenników monarchii jest nie tylko próbą psychologicznego ujęcia sporu, lecz przede wszystkim wskazaniem na okresy w rozwoju ludzkości. Novalis uwypukla w tym *fragmentcie* zasady oraz poglądy charakterystyczne dla poszczególnych faz rozwoju zarówno człowieka, jak i całej ludzkości. Potwierdza to zresztą dalszy ciąg aforyzmu: „Być może w pewnych latach wszyscy kochamy rewolucję, swobodną konkurencję, walkę o pierwszeństwo i tym podobne demokratyczne przejawy. Ale u więk-

²⁹ W tekście ciąglej obrót kapitału przedstawiony jest za pomocą następującej metafory: „Cóż mi pomogą wszystkie bogactwa, jeśli zabawią u mnie tylko po to, by zmienić konie i szybciej znowu wyruszyć w świat?” (*W. i m.*, 36).

³⁰ Honorata Jakuszko zauważa, że w romantyzmie nie oddzielano pojęcia demokracji od republiki. Zob. H. Jakuszko, *Novalis...*, s. 103. Pamiętajmy, że Friedrich Schlegel republikańskie poglądy Kanta nazywał demokratycznymi. Zob. F. Schlegel, *Versuch...*

³¹ Robespierre w Konwencji z 5 II 1794 roku przekonywał, że rząd demokratyczny i rząd republikański to synonimy.

szości z nas te lata przemijają i zaczyna nas pociągać świat spokojniejszy, gdzie rej wodzi centralne słońce i gdzie chętniej stajemy się planetą niż uczestnikami niszczącej walki o pierwszeństwo w tańcu” (*A. p.*, 68). Słońce symbolizujące królewską władzę pojawiało się już w Novalisowych tekstach kilkakrotnie: obecne było zarówno w cyklu *Blumen*, w *Wierze i miłości*, jak i w *Aforyzmach politycznych*. Myśliciel wskazuje na pewną tendencję: na początku rozwoju cywilizacyjnego – w starożytności – panowały demokracja i republika³², zaś w późniejszym – średniowiecznym – etapie monarchia. Podobnie jest, zdaniem poety, z poglądami człowieka, które ewoluują od fascynacji ideami demokratycznymi ku koncepcjom jednowładztwa. Pisarz, analizując postawy polityczne, ekstrapoluje własne doświadczenia na poglądy obywateli – Novalis sam przeszedł ideową drogę od fascynacji hasłami rewolucji francuskiej (gloryfikacja republiki) aż po pochwałę monarchii.

Zwieńczeniem rozmyślań pisarza było wypracowanie własnej koncepcji ustrojowej. Konsekwentnie Hardenberg uczynił podstawą ustroju ideę nieskończonej, absolutnej miłości. Państwo opiera się zatem na fundamencie miłującego się małżeństwa, na rodzinie oraz na ekonomicznej polityce merkantylizmu (kameralizmu). Jedynie w takich warunkach może zaistnieć ów wyjątkowy ustrój, który poeta określa mianem „prawdziwej monarchii”³³: „Wraz z ożenkiem zmienia się system. Człowiek żonaty pragnie porządku, pewności i spokoju – tworząc rodzinę, chce żyć w jednej rodzinie, w regularnym gospodarstwie domowym – szuka prawdziwej monarchii” (*A. p.*, 60). Nasuwa się oczywiście pytanie, czym jest owa „prawdziwa monarchia”? To synteza monarchii i demokracji. Uderza konsekwencja Novalisa, który od początku do końca tworzy swoją teorię w myśl przyjętych założeń. Dąży on mianowicie do wyższego rodzaju syntezy, co jest jednocześnie przejawem typowego dla romantycznego światopoglądu patrzenia na sprawy świata w kategoriach uniwersum. Wizja ustroju jest zwieńczeniem zasad rządzących metodą Novalisa. Postulował on syntezę przeciwieństw, a za takie uznał demokrację i monarchię. Ich połączenie daje nowe rozwiązanie ustrojowe. W świetle Novalisowej metody poprzez syntezę demokracji i monarchii następuje totalizacja ustroju, jego absolutyzacja. „Musi nadejść czas, w którym polityczny enteizm i panteizm, jako konieczne elementy wymienne, najściślej łączą się ze sobą” (*A. p.*, 68). Enteizm oznacza w tym wypadku monarchię, analogicznie do Boga samego w sobie, panteizm zaś demokrację, czyli Boga w przyrodzie³⁴. Państwo przejawia się panteistycznie w każdym obywatelu i monoteistycznie we władcy. W podobny, profetyczny sposób wyraża się Novalis przy innej okazji: „Nadejdzie czas, i to wkrótce, kiedy zapanuje powszechne przekonanie, że żaden król nie może istnieć bez republiki, a żadna republika – bez króla, że obydwoje są tak nierozdzielni jak ciało i dusza i że król bez

³² Novalis twierdzi, że Rzymianie zaczęli urzeczywistniać „republikę uniwersalną” (por. *K. p.*, 75).

³³ Pojęcie „prawdziwej monarchii” nawiązuje do Kantowskiego określenia „prawdziwej republiki”, za którą opowiadał się filozof z Królewca.

³⁴ Por. Novalis, *Uczniowie z Sais...*, s. 372.

republiki a republika bez króla to tylko słowa bez znaczenia. (...) Prawdziwy król będzie republiką, prawdziwa republika – królem” (*W. i m.*, 22). Ostatnie słowa tego *fragmentu expressis verbis* wyrażają ową dialektyczną jedność. Tę pozorną zawilść ustrojową rozwiązał Kant, wskazując, że monarchia bliska jest republice, jeśli chodzi o sposób rządzenia³⁵. Bliskie poecie było również Kantowskie rozumienie republikanizmu jako zjawiska występującego w stosunkach między suwerenem a ludem, gdy suweren uznaje siebie za sługę ludu lub państwa. Dla Novalisa prawdziwy republikanizm jest powszechnym udziałem wszystkich w rządzeniu państwem³⁶ (por. *W. i m.*, 37). Poeta utożsamia pojęcie republiki z ideą podporządkowania się państwu; republikanizm ma oznaczać bardziej świadomą przynależność do państwa niż czystą formę ustrojową. Novalis zrównuje republikanizm z miłością ojczyzny, to radość posłuszeństwa.

Romantyczny myśliciel chciał dokonać połączenia monarchii z demokracją przedstawicielską, gdyż każda z nich wprowadzała do ustroju najlepszy swój element. I tak republika – „wzorowych obywateli” (poeta zrównywał republikanizm z miłością ojczyzny), monarchia zaś – „ideę władcy” (zob. *A. p.*, 66). Mądry, wzorowy obywatel dostrzega w swoim władcy element boskości i jest świadom, że i on „pochodzi z tego prastarego rodu”. Dzieje się tak poprzez uniwersalną, nieskończoną i absolutną ideę miłości; miłości będącej przejawem idealnego, boskiego świata. Natomiast „idea władcy” gwarantuje „najpiękniejszą, poetycką, najbardziej naturalną formę – formę rodzinną – monarchię. (...) Jeden pan – jedna rodzina” (*A. p.*, 67). Odwołując się do wcześniejszych metafor Hardenberga, można powiedzieć, że blask króla-słońca rozchodzi się od monarchy na człowieka, małżeństwo, rodzinę, społeczeństwo, a w końcu przenika całe państwo. W ten sposób w prawdziwym państwie panuje prawdziwa monarchia – „epoka wiecznego pokoju i ludzkości na wyższym poziomie kultury” (*W. i m.*, 16).

Znaczenie miłości w dwuczłonowym tytule dzieła Novalisa zostało już przedstawione. Co zatem oznacza pojęcie wiary? Trudniej je określić, ponieważ Novalis poświęca mu niewiele uwagi, a ściślej – wspomina o nim tylko raz: „To właśnie wy-

³⁵ W Kantowskim rozumieniu republika nie była przeciwieństwem monarchii; w republice możliwe jest skupienie władzy wykonawczej w ręku dziedzicznego monarchy. Republika postrzegana była jako ustrój, w którym władza wykonawcza jest oddzielona od prawodawczej, ponadto zagwarantowane są wolność obywateli, równość wobec prawa i prawa człowieka. Zob. I. Kant, *O wiecznym pokoju*. *Zarys filozoficzny*, przeł. R. Przybylski, oprac. K. Bał, Wrocław 1993; Z. Kuderowicz, *Kant*.

³⁶ Sformułowanie „powszechny udział” nasuwa skojarzenia z ustrojem demokratycznym, w którym władza zwierzchnia należy do ludu, suwerenem jest lud (wszystkie organy państwa wywodzą się z woli ludu, lud je powołał, lud także określił ich zakres władzy). Novalis łączy podział ustrojów państwowych ze względu na to, kto nominalnie stoi na czele państwa (monarchia – głową państwa jest dożywotnio jedna osoba, i republika, w której na czele państwa jest jedna lub wiele osób wybieranych na określony czas), z podziałem państw w zależności od tego, kto w państwie uważany jest za suwerena, od kogo wywodzi się władza w państwie (ustrój demokratyczny i autokratyczny).

różnia monarchię, że opiera się ona na wierze w jednego wysoko urodzonego człowieka, na dobrowolnym przyjęciu człowieka idealnego” (W. i m., 18). Pierwsze skojarzenie tytułu *Wiara i miłość* przywodzi na myśl trzy cnoty boskie: wiarę, nadzieję i miłość. W związku z tym współcześni Novalisowi stawiali mu zarzut o nadawanie własnego znaczenia teologicznym pojęciom. Hardenberg odpierał zarzuty, twierdząc, że Biblia zawiera pewne ogólne wskazówki całej religii świata, którymi on kierował się przy formułowaniu własnej doktryny. W Novalisowym rozumieniu religijności król i królowa są pośrednikami prawdziwej religii.

Warto jednakże rozważyć także inną hipotezę dotyczącą tytułu pisma o państwie. Tytuł *Wiara i miłość* oznaczać może wiarę w reprezentację miłości w państwie, wyobrażenie boskości w doczesnym świecie. Miłość staje się substancją państwa. Novalis boskość rozumie uniwersalnie w sensie renesansowej idei harmonii³⁷. W romantyzmie pojęcie miłości związane było z moralnością, równością, ale właśnie w sensie harmonii. Naturalnie, Novalisowe wyobrażenie przylega do teologii chrześcijańskiej, lecz – jak sam mówił – miłość jest punktem wyjścia dla religii świata.

Romantycy, w tym także Novalis, wprowadzają własne rozumienie pojęć. Świadomie sytuowali się ponad przyjętymi definicjami, ponieważ uważali dotychczasową myśl za zatomizowaną, zdeintegrowaną, a sami dążyli do wyższego rodzaju syntezy, czemu miało służyć między innymi nadawanie nowych (wyższych) znaczeń. Owe semantyczne modyfikacje były spowodowane potrzebą zbudowania wyższej syntezy, spójnego – w ich przekonaniu – myślenia. Ów projekt miał powstać ponad granicami filozofii, poezji, fizyki, chemii *etc.*, dlatego polityczne idee Hardenberga przenikają elementy zaczerpnięte z nauk ścisłych. Z tego powodu bezskuteczne jest poszukiwanie związków Novalisowego użycia pojęć ze współczesnym rozumieniem niektórych terminów. Należy je analizować w kontekście jego wypowiedzi oraz w perspektywie wczesnoromantycznej ideologii. Do terminów, które nie mają takiej samej współczesnej konotacji, należy z pewnością pojęcie demokracji przedstawicielskiej – rozumianej dziś jako przedstawicielstwo oparte na reprezentantach społeczeństwa – która obecnie jest opozycją w stosunku do demokracji bezpośredniej. Z tego także wynika, że Novalisa nie pociągała realna demokracja i zapewne nie dopuszczał on idei wyborów (obojętnie cenzusowych czy powszechnych). W świetle wypowiedzi Hardenberga o stanowieniu prawa „przedstawicielski” oznacza zastępowanie obywateli w funkcji stanowienia prawa nie reprezentowanie. Dlatego monarcha jest najlepszym przedstawicielem, ponieważ on stanowi prawo. Hardenberg rozumie w następujący sposób: gdybyśmy mogli stanowić prawo, to powinniśmy być także lekarzami (gdy jesteśmy chorzy) czy poetami (gdy czytamy poezję). Novalis twierdzi, że ustanawianie prawa jest sztuką, do której z pewnością nie jesteśmy wszyscy zdolni. Monarcha jest przedstawicielem

³⁷ Zob. K. Vieweg, *Prooemium in Plotinum – Renaissance-Neuplatonismus und die indirekte Plotin-Rezeption beim jungen Hegel*, w: *Italienbeziehungen des Klassischen Weimar*, pod red. K. Mangera, Tübingen 1997.

w sensie reprezentacji idei „wzorcowego człowieka”, który uosabia między innymi ideę kształcenia czy ideę miłości do królowej oraz do obywateli. Fakt, że „sztuka rządzenia wymaga wiedzy i doskonałości”³⁸ tłumaczy, dlaczego nie może zaistnieć w Novalisowym państwie sama demokracja; dlatego mianowicie, że ludzie wciąż nie są do niej przygotowani, że nie mają koniecznej wiedzy, nie są doskonali jak doskonały jest król – pierwszy obywatel państwa. Na etapie opisywanym przez Hardenberga niezbędna jest synteza monarchii i demokracji, ponieważ ludzie wciąż nie osiągnęli odpowiedniego poziomu (wykształcenia, świadomości, moralności), by możliwa była tylko demokracja. Obywatele potrzebują ideału, na którym mogliby się wzorować, a to prowadzi do konieczności wprowadzenia elementów jednowładztwa. Owszem, według Hardenberga demokratyczna zasada większości byłaby godna podziwu, jeśli większość sprawująca władzę reprezentowałaby wysoki poziom kultury. Jednak większość nie wybiera zazwyczaj najdoskonalszych obywateli, a ograniczonych, przeciętnych, tak zwanych zalotników tłumów (zob. *A. p.*, 67), dzisiejszych demagogów. Wówczas zamiast państwa powstaje machina, w której ster chwiejnie przechodzi z rąk do rąk. Zdaniem Hardenberga system monarchiczny charakteryzuje się przejrzystością reguł, podczas gdy w demokracji nie zawsze wiemy, kto rządzi. Stąd konieczność ustrojowej syntezy.

Filozofia państwa

Myśl polityczna autora *Chrześcijaństwa albo Europy* daleka jest od jasności i precyzji. Metaforyczna forma jego pism pozwala na postawienie wielu interpretacyjnych hipotez. Jednakże mimo braku żelaznej logiki i wielu niejednoznaczności terminologicznych państwowy projekt Hardenberga opiera się na konkretnym założeniu: „Bezinteresowna miłość w sercu i jej zasada w głowie to jedyna wieczna podstawa wszelkiego prawdziwego, nierozzerwalnego związku, a czymże innym jest więź państwowa, jak nie małżeństwem” (*W. i m.*, 36). Myśl ta stanowi podwaliny politycznych zapatrywań Novalisa. Podstawą jego wyobrażenia o prawdziwym państwie jest idea miłości. Pod tym względem twórca kształtował swój projekt niezwykle konsekwentnie. Więzy małżeńskie, rodzinne są podstawą systemu ekonomicznego, uczucia miłości braterskiej zaś czynią z państwa koherentną jedność.

Koncepcja miłości Hardenberga powstała na kanwie filozofii Hemsterhuisa i Fichtego. Od Hemsterhuisa pochodzi teza o miłości jako uniwersalnej zasadzie. Natomiast od Fichtego idea aktywizującego charakteru miłości w świecie. Kurzke stawia tezę, że poglądy Hemsterhuisa oraz Fichtgo łączą się w myśli trzeciego filozofa – Herdera, który eksponuje jednoczącą władzę miłości³⁹. Jednakże biorąc pod uwagę religijne przekonania poety, fundamentem Novalisowej koncepcji miłości

³⁸ O tym, że polityka wymaga specyficznej wiedzy, przekonany był już Platon.

³⁹ H. Kurzke, *Romantik und Konservatismus...*, s. 149.

może być także teologia chrześcijańska. W świetle chrześcijańskiej doktryny miłość umożliwia zbawienie, a zatem obcowanie ze światem transcendentnym. Novalis zdaje się głosić podobny pogląd: jeśli miłość gości w małżeństwie i w rodzinie, to staje się jednocześnie podstawą stosunków w państwie. Obywatele żyjący we wspólnocie, w której więzi oparte są na relacjach miłości, żyją zarazem w poetyckim, czyli prawdziwym państwie.

Teoria państwa Novalisa odbiega od dzisiejszej czy niegdysiejszej nauki o nim. Wynika to z dwóch powodów. Po pierwsze, nie było bezpośrednim zamiarem Hardenberga stworzenie kolejnej teorii państwa (choć umożliwiało mu to prawnicze wykształcenie). Pisarz chciał jedynie wskazać władcy kierunek działań. Po drugie, poglądy na państwo były konsekwencją filozoficznych zapatrywań poety. Novalis za cel wyznaczył sobie odnalezienie zarysów transcendentalnego świata w państwie, dlatego poszukiwał reprezentantów jego idei. Taki był również cel stworzonej przez niego metody – odnaleźć i nazwać to, co ma znamiona nieskończoności, wieczności oraz transcendentalności. Hardenberg pragnął rozpoznać w doczesnej rzeczywistości to, co idealne. Inaczej mówiąc, odnaleźć w ziemskich bytach cechy doskonałe, idealne, owych „nosicieli idei”. Z takich samych założeń wywodzi się jego filozofia państwa, która opiera się na zasadach poezji transcendentalnej. Filozofia i poezja to najważniejsze dziedziny, ponieważ właśnie one mają charakter transcendentalny, ujmują idee, wyrażają świat idealny. Poza tym idee, zgodnie z wymową *Wiary i miłości*, dostrzec można w drugim człowieku, w którym obecne jest transcendentalne „ja”, owa idealna częśćka. Dlatego „pytanie o istotę, uzasadnienie i cel państwa jest identyczne z pytaniem o sens ludzkiej egzystencji, to znaczy o podstawę ludzkiej świadomości”⁴⁰. Meritum Novalisowej wizji państwa stanowi reprezentacja nieskończonej samodzielności absolutu przejawiająca się w samodzielności człowieka we wspólnocie. Ową wspólnotą jest przykładowo rodzina, lecz przede wszystkim społeczna zbiorowość. Uzasadnienie państwa wypływa ze świadomości człowieka, który jako istota duchowa ma zdolność kształtowania moralności, przez co także realizację boskości. W tym sensie państwo jest zatwierdzone historycznie. Według Hardenberga państwo wynaleźli ludzie, by już we wczesnym stadium rozwoju mieć wzajemne zabezpieczenie i by móc wytworzyć kulturę. Jednak gdy człowiek dochodzi do własnej samoświadomości, państwo zatracą dotychczasowe uzasadnienie. Staje się wówczas jedynie piękną podobizną uniwersalnej idei Boga i traci zdolność bycia tą najdoskonalszą formą idei. Jako odwzorowanie idei Boga prawdziwe państwo jest sensem w samym sobie. Dzieje się tak, ponieważ staje się ono doczesną idealną rzeczywistością, która ucieleśnia indywidualne „ja” i jego transcendentalną częśćkę. Istnienie państwa oznacza urzeczywistnienie moralności człowieka i jednocześnie obecności Boga w świecie. Nie tyle cel państwa jest istotny, co jego rola „pośrednika” w dochodzeniu człowieka do sfery transcendentalnej, przekraczaniu samego siebie. Inaczej mówiąc, państwo jest pomocne w przejściu

⁴⁰ H.W. Kuhn, *Der Apokalyptiker...*, s. 132.

od „ja” zwyczajnego do „ja” absolutnego. Wspólnota państwowa umożliwia człowiekowi dostrzeżenie absolutu, ponieważ – powtórzmy – jest ono pięknym odwzorowaniem uniwersalnej idei Boga i w takim sensie staje się celem. Reasumując, państwo ucieleśnia w doczesnym świecie cechy świata transcendentnego oraz jest pośrednikiem w dotarciu do tego świata.

Zadanie polityki jawi się w świetle myśli Hardenberga jako „totalizacja ludzkiej egzystencji aż do absolutu”, gdyż „w rzeczywistości prawdziwego państwa człowiek ustanawia zasady moralne. Moralność jest nieskończonym poszerzeniem bytu”⁴¹ – to właśnie owa totalizacja istnienia. To państwo umożliwia człowiekowi (głównie przez wiarę i miłość) urzeczywistnienie Boga i zarazem wykształcenie moralności. Wytworzenie zasad moralnych, obyczajowości, powinno być w prawdziwym państwie priorytetem na równi z dobrobytem materialnym poddanych. Novalis nie zapominał – mimo dużej wagi, jaką przywiązywał do duchowego aspektu naszego życia – o zapewnieniu obywatelom godnych warunków bytowych. Wyraźnie mowa o tym we *fragmentach Wiary i miłości*: „Kwitnący kraj jest bardziej królewskim dziełem sztuki niż park” (W. i m., 7); „Najlepszy z dawnych monarchów francuskich⁴² postawił sobie za cel uczynić swych poddanych tak zamożnymi, żeby każdy mógł co niedziela mieć na stole kurę z ryżem” (W. i m., 8); „Gdybym jutro został księciem, to króla poprosiłbym najpierw o eudiometr, taki sam jak jego. Nie ma instrumentu, którego książę potrzebowałby bardziej. Starałbym się też, tak jak on, powietrze do życia w moim państwie czerpać raczej z kwitnących roślin niż z saletry” (W. i m., 9). W ostatnim przytoczonym akapicie Hardenberg, mówiąc o eudiometrze (to przyrząd do mierzenia jakości powietrza, dokładniej zaś do mierzenia zawartości tlenu), ma na myśli miarę do kontrolowania „zdrowia” państwa. Władca musi troszczyć się o swoje państwo jak o żywy organizm; powinien być „lekarzem” strzegącym zdrowia wspólnoty. Do jego głównych zadań należy dbanie o gospodarkę, w której sprawiedliwa dystrybucja dóbr stanowi podstawę dobrobytu całego państwa. Jeśli panujący gromadzi „złoto i srebro” tylko z myślą o sobie, to gospodarka traci równowagę – „zdradza słabość”. Jeżeli rządzący ma dobre serce, jeśli reprezentuje ideę miłości, to umożliwia korzystanie z dóbr poddanym. Wówczas państwo żyje w ekonomicznej oraz duchowej równowadze, gdyż hojnie obdarzeni przez króla obywatele miłują go, kraj zaś „kwitnie”. Lecz dobrobyt materialny nie zapewnia, oczywiście, obecności Boga w państwie. Hardenberg podkreśla, że nie zamożnej Francji Bóg zesłał króla reprezentującego ideę miłości, lecz ubogim Prusom dał kochającą się królewską parę.

Pojawia się pytanie, czy w państwie, w którym król dba o prawidłowy rozwój gospodarki, w którym realizuje się idea miłości, potrzebna jest policja? Według Hardenberga instytucja ta uosabia „negatywną zasadę państwa”. Zadaniem policji jest dbanie o bezpieczeństwo w potocznym sensie, lecz Novalis wyznaczył poli-

⁴¹ *Tamże*, s. 133.

⁴² Novalis ma na myśli postać Henryka IV.

tyce nową rolę – dbanie o „wyższe” bezpieczeństwo państwa⁴³. Wówczas celem państwowej wspólnoty staje się nie tylko zabezpieczenie dóbr materialnych, lecz i „wyższych”, duchowych. Prusy pod nowymi rządami miały być takim właśnie państwem, w odróżnieniu od kraju zarządzanego jak „fabryka”, jakim były Prusy od śmierci Fryderyka Wilhelma I.

W dziełach Hardenberga mamy do czynienia z poetyckim, artystycznym ujęciem myśli politycznej. Państwowa doktryna Novalisa opiera się zasadniczo na dwóch przesłankach. Pierwsza to koncepcja poety transcendentalnego, który zdolny jest uchwycić idee, lecz którego język „tropów i zagadek” nie jest przystępny dla każdego. Druga to teoria reprezentantów idei. Nosiciele idei w bardziej zrozumiały, przystępniejszy sposób uświadamiają człowiekowi istnienie absolutu. Zatem by jednostka mogła dotrzeć do sfery transcendentalnej, potrzebny jest pośrednik: albo poeta transcendentalny, albo reprezentant idei (monarcha).



Praktyczne zastosowanie politycznych koncepcji Novalisa było niemożliwe. Przesądza o tym fakt, że myśl Hardenberga to teoria, która w momencie przenoszenia na grunt praktyczny przeradza się w integralną utopię. O oderwaniu od politycznej rzeczywistości świadczy dodatkowo postawa myśliciela, który nie aprobował częściowego wykonania swojego projektu – interesowała go wyłącznie realizacja całościowa. W przekonaniu Novalisa dla prawdziwego państwa nie było żadnej politycznej alternatywy. Zmiana w poetyckie państwo miała być całkowita. Wraz z transformacją rozpoczynało się nowe życie we wspólnocie miłości, dzięki czemu państwo stawało się odwzorowaniem boskości w doczesnym świecie. Myśl Hardenberga wpisuje się w Oakeshottowski schemat „polityki wiary”, ale warto pamiętać, że najbliższej bieguna „polityki wiary” sytuuje się komunizm, podobnie jak projekt autora *Aforyzmów politycznych*. Problem wcielenia Novalisowej koncepcji w życie najlepiej oddają słowa Roberta Musila: „Idee mają różne osobliwe właściwości, a wśród nich i tę, że łatwo stają się absurdem, jeśli chcemy się do nich dokładnie stosować”⁴⁴.

W myśli Novalisa daje się zauważyć pewna nieścisłość. Głosi on mianowicie równość wszystkich obywateli. Jednak w prawdziwym państwie mogą żyć jedynie ci, którzy uświadomili sobie obecność absolutnego „ja” Boga poprzez reprezentantów idei nieskończonej miłości w doczesnym świecie. Zatem to nie egalitaryzm,

⁴³ Novalis w *Philosophische Studien des Jahres 1797* pisał, że funkcją polityki jako pozytywnej zasady państwa jest „poszerzanie bezpieczeństwa w wyższym sensie”. Zob. Novalis, *Schriften...*, t. 2, Stuttgart 1981, s. 385.

⁴⁴ R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, przeł. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zelster, t. 1, Warszawa 2002, s. 324.

a elitaryzm przebija z myśli Hardenberga. W zasadzie osoby niewtajemniczone, nierozumiejące języka poezji transcendentalnej, języka „tropów i zagadek” zostają wykluczone. Myśliciel głosi wyraźnie, że nie wystarczy zwykłe rozumienie tego tekstu: „Kto przychodzi tu, przyciągnięty swymi historycznymi doświadczeniami, ten nie ma pojęcia, o czym mówię i z jakiego punktu widzenia przemawiam. Dla niego mówię po arabsku, toteż zrobi lepiej, jeżeli pójdzie swoją drogą i opuści grono słuchaczy, których język i zwyczaje są mu całkowicie obce” (*W. i m.*, 15). W ten sposób prawdziwe państwo zaczyna upodabniać się do swego rodzaju sekty. Wybrani i predestynowani do roli kapłanów-pośredników poeci i filozofowie „oświecają” jedynie jednostki zdolne przyjąć teorię reprezentacji idei. Osoby nieosiągające tego stopnia świadomości pozostają poza granicami prawdziwego państwa.

Filozofia państwa zaprezentowana przez Hardenberga jest utopią. Świadczy o tym struktura doktryny⁴⁵, w której mamy do czynienia z dwiema zasadniczymi częściami: krytyczną i pozytywną. W części pierwszej krytyce została poddana dotychczasowa forma rządów. W drugiej natomiast przedstawiono projekt nowego ustroju. Naturalnie, to główne motywy obu segmentów, wątków szczegółowych jest więcej. Odwołując się do podziału utopii Mumforda, doktrynę Novalisa można zakwalifikować do utopii heroicznych. Jest to utopia „rekonstrukcji”, która dostarcza środków do zmiany rzeczywistości tak, by odpowiadała potrzebom. Wśród utopii heroicznych wyróżnia się dwie kategorie: grupę zakonu i grupę polityki. Myśl Novalisa przybiera charakter utopii polityki. Novalis bowiem neguje zastany świat i pragnie zmian państwa od podstaw. Przy czym w swojej wizji nie korzysta z istniejących wzorców (choćby monarchii konstytucyjnej, którą uznał za „kruchy system”), jak uczyniłby polityk, lecz szuka nowych rozwiązań. Wybór Novalisa to wybór między rzeczywistością a ideałem, zatem i pod tym względem jego myśl wpisuje się w utopię polityki.

Wszelkie spekulacje dotyczące realizacji pomysłów Novalisa mają charakter hipotetyczny. Nowy król nie uczynił z Prus „prawdziwego państwa” w Novalisowym rozumieniu. Królewska para nie wypełniła roli wyznaczonej im przez poetę. Prusy miały być wzorem dla innych niemieckich państw, gdyż – zdaniem myśliciela – jedynie wówczas możliwe było, by w Niemczech nastąpił większy stopień konsolidacji narodowej. Marzenie Novalisa o wspólnocie niemieckiego narodu miało spełnić się dopiero później i na innych podstawach politycznych.

Wkład Novalisa w polityczne idee romantyzmu jest nie do przecenienia, zwłaszcza na krótkość życia tego myśliciela i przynależność do wczesnej fazy romantyzmu. Poruszył on w swojej twórczości wszystkie istotne dla romantyzmu politycznego idee. Pisał między innymi o monarchicznym państwie stanowym, wiarę i miłość uczynił podstawami wspólnoty organicznej, łączył politykę i moralność, odwoływał się do autorytetu historii, w tym do wzorców średniowiecznych.

⁴⁵ Przy omawianiu teoretycznych aspektów utopii korzystam z książki J. Szackiego, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000.

FRIEDRICH SCHLEGEL

Friedrich Schlegel uchodzi za jedną z najwybitniejszych osobowości romantyzmu. Wskazuje się przy tym nie tylko na jego osiągnięcia literackie, ale i filozoficzne⁴⁶. Wśród zajmujących nas zagadnień z zakresu nauk społeczno-politycznych zdecydowanie najmniej miejsca poświęcił problematyce ekonomicznej. Poglądy autora *Lucyny* zostały usystematyzowane chronologicznie, według okresów twórczości i związanych z nimi dzieł wraz z przemyśleniami w nich zawartymi. Pierwszą ważną pracą Schlegla z zakresu myśli państwowej jest wspomniana już recenzja z pisma Kanta *Versuch über den Begriff des Republikanismus* (1796), pochodząca z wczesnej fazy pisarstwa. Drugim godnym wspomnienia dziełem są *Philosophische Vorlesungen*, powstałe w tak zwanym środkowym okresie twórczości pisarza. Choć nie umieszcza się ich fragmentów w kanonie tekstów niemieckiego romantyzmu politycznego, to jednak warto przywołać idee w nich zawarte w celu pogłębienia analizy poruszanej problematyki. Z późnego okresu twórczości do najważniejszych wypowiedzi Schlegla zalicza się *Sygnaturę epoki*, z której zostaną wyłonione najważniejsze polityczne, społeczne i ekonomiczne myśli tego autora. W ramach prezentowanych chronologicznie tekstów poszczególne wątki tematyczne zostały ujęte w osobne podrozdziały.

Wczesny okres twórczości, *Versuch über den Begriff des Republikanismus*

Versuch über den Begriff des Republikanismus jest istotnym tekstem wczesnego Friedricha Schlegla zawierającym jego poglądy na państwo. Już w początkowym akapicie autor określa, co go najbardziej zainspirowało w rozważaniach Kanta, mianowicie republikanizm i inne „rodzaje i stany państwa”. Przemyślenia Schlegla są ujęte w typowo romantycznym, dość enigmatycznym stylu. Ten wybitny znawca poezji nie stroni od słownej ekwilibrystyki, symboli, metafor oraz, niestety, powtórzeń. Wiąże się z tym trudność interpretacji jego politycznych zapatrywań i potrzeba uporządkowania przywołanych wątków. Tekst można przeanalizować albo chronologicznie – według poruszanych zagadnień (choć niektóre tematy powracają przy różnych okazjach), albo usystematyzować je w poszczególne zagadnienia. W niniejszej analizie wprowadzimy odgórną systematykę tematów, w miarę możliwości uwzględniając Schleglowską logikę wywodu.

⁴⁶ Warto zwrócić uwagę na zestawianie filozoficznych dokonań Friedricha Schlegla z założeniami myśli Hegla. Zob. E. Behler, *Hegel und Friedrich Schlegel; Friedrich Schlegels Enzyklopädie der literarischen Wissenschaften im Unterschied zu Hegels Enzyklopädie oder philosophischen Wissenschaften*, w: tegoż, *Studien zur Romantik...*, t. 1, ss. 9-45, 236-263, oraz tegoż, *Zur Verhältnis von Hegel und Friedrich Schlegel in der Theorie der Unendlichkeit*, w: tegoż, *Studien zur Romantik...*, t. 2, ss. 119-141.

Geneza państwa

Punktem wyjścia jego rozważań jest założenie bliskie Arystotelesowi (choć to Platona uznawał za niedościgniony wzór myśliciela), że człowiek ze swej natury potrzebuje społeczeństwa, a także państwa. Schlegel wyprowadza tę tezę z potrzeby interakcji społecznej⁴⁷. Podobnie jak Stagiryta, dostrzega ludzką potrzebę komunikacji świadczącą o jego społecznym charakterze, twierdzi, że „ja powinno zostać zakomunikowane”⁴⁸. Ponadto zakłada, że ta „praktyczna teza” jest fundamentem polityki. Myśl o jednostce niemogącej egzystować w izolacji i konieczności bycia członkiem wspólnoty bliska jest również Fichtemu, do którego Schlegel chętnie nawiązywał.

Schlegel postuluje, by patrzeć na człowieka w podwójnej perspektywie – nie tylko w kontekście jego indywidualnej egzystencji, lecz w odniesieniu do całości, jaką jest społeczeństwo. Jak wspomniano w rozdziale drugim, romantyczny myśliciel poszukuje takiej formy państwa, w której indywidualność i niezależność (tracone przez „ja” w zbiorowym życiu) byłyby zachowane w państwie w postaci politycznej gwarancji wolności. Ten cel będzie najlepiej realizowany w systemie republikańskim.

Definicja państwa

Schlegel formułuje następującą definicję państwa: „Każde takie ludzkie społeczeństwo, którego celem jest wspólnota ludzkości (która jest celem samym w sobie albo której celem jest ludzkie społeczeństwo), nazywa się państwem”⁴⁹. Istotną cechą określającą państwo jest „polityczna wolność”, która jest z kolei koniecznym warunkiem „politycznego imperatywu”. W państwie należy uwzględniać „ja” wszystkich obywateli, ale i w każdym pojedynczym indywiduum obecne jest państwo. Każde indywiduum obowiązuje etyczny i polityczny imperatyw. Stąd Schlegel wyprowadza drugi konieczny warunek politycznego imperatywu – „polityczną równość”, która jest zarazem istotną cechą pojęcia państwa.

Państwo różni się od politycznych zakonów czy innego rodzaju wspólnot „ze-wnętrznym kryterium”, zawiera bowiem „nieprzerwaną masę współistniejącego i sukcesywnego kontinuum ludzi”⁵⁰. Zdanie to stanowi załączek organicznej teorii politycznej. W interpretacji myśli Schlegla pomocna może się okazać koncepcja narodu Edmunda Burke’a. Przypomnijmy, że za naród uznaje on organiczną całość,

⁴⁷ Zestawienie poglądów Schlegla z założeniami Stagiryty zostało zaprezentowane w rozdziale dotyczącym rewolucji.

⁴⁸ F. Schlegel, *Versuch...*, s. 80.

⁴⁹ *Tamże*.

⁵⁰ *Tamże*.

czerpiącą swoje istnienie z długotrwałej tradycji – naród jest „ideą ciągłości”, która rozciąga się w czasie, liczbie, przestrzeni. Schlegel mówi o „totalnym kontinuum”, podkreślając niejako w duchu Burke’a związek przeszłych, teraźniejszych i przyszłych pokoleń, historyczny aspekt państwowej wspólnoty.

Trzeba jednakże podkreślić, że mimo namiastki teorii organicznej „cały wydźwięk tych wczesnych rozważań jest zasadniczo radykalny. Jego ideałem jest społeczeństwo bez klas i przywilejów, oparte na oryginalnej umowie i prawach człowieka”⁵¹. Naturalnie są to poglądy na temat państwa z tego wczesnego okresu, z czasem ulegną one diametralnej zmianie.

Wola powszechna

Pierwsza ważna konstatacja Schlegla dotyczy legitymizacji władzy. Twierdzi on, że „podstawą politycznej władzy i zależności” jest warunek, iż wola wszystkich pojedynczych obywateli nie zawsze się zgadza z wolą powszechną. Wola powszechna jest „empirycznym warunkiem”, który pozwala bliżej określić „czyste pojęcie państwa”⁵². Schlegel wiąże pojęcie woli powszechnej z działaniem państwa w konkretnym kierunku. W przeciwnym razie, gdyby nie było władzy reprezentującej wolę powszechną, społeczeństwo ani nie dążyłoby do określonego celu, ani nie miałoby określonego zamiaru⁵³.

Wola powszechna jest koniecznym warunkiem republikanizmu. Schlegel akcentuje, że ma to być wola „absolutnie powszechna”. Pojawia się jednak zasadnicza trudność. Tego typu wola egzystuje „tylko w świecie czystych myśli”⁵⁴. Dlaczego tak się dzieje? Przede wszystkim wynika to z przepaści oddzielającej to, co pojedyncze, od tego, co ogólne. Z nieskrywanym zdziwieniem i satysfakcją ze swej obserwacji Schlegel konstatuje, że niemożliwością jest, aby wola powszechna była bieżącą wolą wszystkich obywateli. Ponadto – co zauważa Werner Weiland – niektóre obszary działalności państwa wiążą się z napięciem, jakie istnieje między empirycznie danym stanem a czystym pojęciem⁵⁵. W związku z problemami, jakie napotyka się przy określeniu woli powszechnej, Schlegel zgadza się, aby posługiwać się jej surogatem. Takim substytutem jest wola większości. Z kolei ta myśl skłania Schlegla do sformułowania tezy, że „republikanizm jest więc koniecznie demokratyczny”. Frederick C. Beiser ocenia to sformułowanie jako „kontrowersyjną konkluzję”, podejmuje przy tym wyzwanie odtworzenia toku myślenia Schlegla, który doprowadził do sformułowania tej opinii. Otóż romantyk wychodzi od pytania, jak możliwa jest republika? Głównym problemem jest możliwość jej zaistnienia, ponieważ

⁵¹ R. Aris, *History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815*, London 1936, s. 284.

⁵² *Tamże*, s. 77.

⁵³ *Tamże*, s. 78.

⁵⁴ *Tamże*, s. 82.

⁵⁵ W. Weiland, *Der junge...*, s. 37.

republika musi bazować na woli powszechnej, tej zaś nigdy nie doświadczymy, ponieważ istnieje jedynie jako idea w czystej myśli⁵⁶. Według Schlegla, posługując się wolą większości, zadowalamy się jedynie aproksymacją do „absolutnej woli powszechnej”. Żyjemy zatem, jak zauważa, w świecie „fikcji prawa”, która jest nie tylko usprawiedliwiona, ale i politycznie konieczna.

Teza, że państwo republikańskie musi być koniecznie demokratyczne, skłania Schlegla do sprzeciwu wobec monarchii. Nie można wszakże prywatnej woli króla uznać za substytut woli powszechnej. Fakt, że obracamy się w świecie pewnych idei, nie oznacza, iż mamy je odrzucić. Wola powszechna, równość, pokój to idee, w które człowiek powinien wierzyć, jedynie w ten sposób może się do nich zbliżyć, w przeciwnym wypadku w żadnym stopniu ich nie urzeczywistni.

Częściowy i uniwersalny republikanizm

Schlegel stoi na stanowisku, że państwo powinno istnieć i winno być republikańskie. Państwa republikańskie dążą do prawego i wymaganego celu. Pod tym względem są równe. Tym, co je różnicuje, jest stopień zbliżenia do nieosiągalnego celu⁵⁷. Państwa republikańskie mogą wykazywać się „techniczną doskonałością”, pod którą kryje się doskonałość konstytucji i rządu. Wykształcenie się dobra moralnego narodu jest niemożliwe, dopóki państwo nie jest zorganizowane w sposób republikański i nie osiągnęło pewnego stopnia doskonałości technicznej.

W powyższych rozważaniach Schlegel operuje pojęciem „częściowego republikanizmu”, odnoszącego się do poszczególnych państw i narodów. Obok niego wyróżnia jednak jeszcze „uniwersalny republikanizm”, na który składają się cztery elementy: „1. polityzacja wszystkich narodów; 2. republikanizm wszystkich polityzowanych; 3. braterstwo wszystkich republikańców; 4. autonomia każdego poszczególnego państwa i izonomia wszystkich”⁵⁸. Pisarz podkreśla, że ten rodzaj republikanizmu nie jest żadnym urojeniem myśliciela, lecz praktycznie koniecznym pojęciem. Właśnie ten typ republikanizmu (określany również doskonałym) jest warunkiem wiecznego pokoju.

Doskonały republikanizm a wieczny pokój

„Doskonały republikanizm” ma, według Schlegla, tę zaletę, że jest „definitywnym artykułem do wiecznego pokoju”⁵⁹. Warunkiem *sine qua non* jest jed-

⁵⁶ F.C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought 1790-1800*, London 1992, s. 250.

⁵⁷ F. Schlegel, *Versuch...*, s. 88.

⁵⁸ *Tamże*, s. 89.

⁵⁹ *Tamże*.

nak równie „doskonały” charakter konstytucji oraz rządu. Dopóki nie osiągną one tego ideału, wojny nie są wykluczone. Państwami o tendencjach wojennych są państwa despotyczne i dopóki takie istnieją (dopóki nie wszystkie państwa mają charakter republikański), istnieje też zagrożenie wojną. Zamiast więc odwoływać się do paktów pokojowych, rozejmów wojennych, czyli „częściowego pokoju” lub „pro-wizorycznego artykułu do wiecznego pokoju”⁶⁰, lepiej byłoby wszędzie zaprowadzić republikanizm. Uniwersalny i doskonały republikanizm ściśle wiąże się z wiecznym pokojem. Nie dość, że są to pojęcia nierozłączne, wymienne, to jeszcze „politycznie konieczne”. Schlegel stoi na stanowisku, że wieczny pokój nie jest rodzajem pustej idei, lecz zadaniem, które stoi przed ludzkością.

Warto nadmienić, że opinię Kanta oraz Schlegla, łączących kwestię pokoju z republikanizmem, podzielał Karl Jaspers. Twierdził on, że liberalny model ustrojowy („świat wolnościowy”, jak o nim także mówił) dzięki „pokojoyej walce”, czyli dyskusjom na rozmaite tematy prawne, moralne, polityczne, ekonomiczne, sprzyja pokojowi międzynarodowemu. Natomiast przeciwnie jest w systemie totalitarnym, który – wykluczając spory wewnątrzpartyjne – wszelkie konflikty przenosi na arenę stosunków międzynarodowych, co, naturalnie, sprzyja wojnom.

Polityczna reprezentacja

Niezbędnym organem republikanizmu jest „polityczna reprezentacja”. Większość ludu działa właśnie w takim organie politycznym. Schlegel, podobnie jak Kant czy Rousseau, twierdzi, że rząd musi być reprezentantem woli ogółu. Zaznacza jednak, że pewna niedoskonała odmiana republikanizmu może istnieć bez reprezentacji. Natomiast sama reprezentacja nie jest wolna od „technicznej niedoskonałości”, czyli możliwości korupcji bądź wypaczonych wyroków sądów. Potrzeba reprezentacji politycznej bierze się przede wszystkim z niemożności sprawowania władzy przez lud „we własnej osobie”. Powołuje się przy tym na „stare kultury”. Z zalem obserwuje, że dopiero współcześnie zapoznano się z politycznym kształceniem Greków i Rzymian (Schlegel był wybitnym znawcą starożytności), a gdyby dokonano tego wcześniej, uniknięto by wielu zawirowań w historii. W Rzymie część władzy była sprawowana przez reprezentantów ludu (pretorów, trybunów, cenzorów, konsulów). Ostateczna konkluzja Schlegla sprowadza się do twierdzenia, że jest wiele różnych form reprezentacji.

Rządy arystokratyczne

Schlegel odbiega od poglądów Kanta, gdy dopuszcza arystokratyczną formę rządów. W systemie arystokratycznym ważność głosów ustala się nie według liczby,

⁶⁰ *Tamże*, s. 90.

lecz również według ich „wagi”, to znaczy „według stopnia aproksymacji każdego indywiduum do absolutnej woli powszechnej”. Można zadać pytanie, czy nie jest to sprzeczne z gloryfikowaną przez Schlegla zasadą równości? Pisarz, antycypując zarzuty czytelnika, pisze, że można to „całkowicie pogodzić z zasadą równości”⁶¹. W jaki sposób? Wówczas, gdy większość ludu pragnie patrycjatu i gdy postanowi o fundujących go przywilejach. Według Schlegla wola prywatna tego rodzaju „politycznej szlachty” zbliża się do woli powszechnej. Trzeba jeszcze podkreślić, że przynależność do arystokracji określana byłaby nie tyle poprzez dziedziczność, co dzięki dokonany zasługom.

Dyktatura

Schlegel zatrzymuje się nad kwestią jednowładztwa. Dopuszcza możliwość wprowadzenia tego systemu, jednakże pod warunkiem, że będzie to wola ludu. Jeśli życzeniem ludu będzie powierzyć na pewien czas całą władzę jednej osobie, winno się zrobić wyjątek od reguły republikańskiej. Schlegel wyraźnie zmierza do uzasadnienia (zwłaszcza przez przykłady z historii) nie tylko możliwości, ale i „użyteczności” dyktatury⁶². *Expressis verbis* wyraża się o dyktaturze jako o „inteligentnym greckim wynalazku”, któremu ludzki gatunek wiele zawdzięcza. Dodaje jednak, co nieco łagodzi jego wypowiedź, że dyktatura jest „koniecznie przejściowym stanem: ponieważ, kiedy cała władza przeniesiona byłaby na nieokreślony czas, to nie byłoby żadnej reprezentacji, lecz cesja władzy politycznej”⁶³. Dodaje również, że z politycznego punktu widzenia nie jest możliwa „cesja suwerenności”, gdyż „wola powszechna nie może samoistnie zniszczyć się przez akt woli powszechnej”. Przejściowa dyktatura jest więc „politycznie możliwą reprezentacją” (ma ona charakter republikański w odróżnieniu od formy despotycznej). Argument ten przywodzi na myśl znane sformułowanie, że lud nie jest w stanie uchwalić czegoś sam przeciwko sobie⁶⁴.

⁶¹ *Tamże*, s. 83.

⁶² *Tamże*, s. 78-79.

⁶³ *Tamże*, s. 79.

⁶⁴ Idea taka pojawia się między innymi w doktrynach Marsyliusza z Padwy, Spinozy czy u Rousseau. Ten ostatni pisał: „Otóż zwierzchnik, złożony jedynie z jednostek, które go tworzą, nie ma i mieć nie może interesu sprzecznego z ich interesem; wobec tego władza zwierzchnicza nie potrzebuje wcale dawać rękojmy poddanym, jest bowiem niemożliwe, żeby ciało chciało szkodzić wszystkim swym członkom; w dalszym zaś ciągu zobaczymy, że żadnemu w szczególności szkodzić nie może. Zwierzchnik, przez to samo, że jest, jest zawsze tym, czym być powinien”. J.J. Rousseau, *O umowie społecznej*, przeł. i oprac. M. Starzewski, Warszawa 2002, s. 32. Teza Schlegla o przejściowej dyktaturze może także wzbudzić skojarzenia z poglądami Machiavellego, przy czym różnica między myślicielami jest zasadnicza – Schlegel twierdzi, że w myśl woli powszechnej można ustanowić dyktaturę, podczas gdy Machiavelli zakłada, iż wprowadza się ją wbrew zdegenerowanemu ogółowi.

Despotyzm

Zagadnienie ciągłości pokoleń wiąże Schlegel z kwestią despotyzmu, wcześniej wraca jednak do problematyki woli powszechnej. Zakłada, że równość i wolność wymagają „aby wola powszechna była podstawą wszystkich szczególnych działań politycznych”⁶⁵, nie tylko władzy ustawodawczej, sądowniczej czy wykonawczej. Ujawnia się tu ważna cecha republikanizmu, odróżniająca go od despotyzmu – w tym ostatnim podstawą działalności politycznej nie jest wola powszechna, ale wola prywatna. To z kolei sprawia, że despotyzm nie jest „prawdziwym państwem”⁶⁶. Despotyzm może wprowadzić uzurpować sobie prawo do pozornego działania zgodnie z wolą powszechną (przykładowo, chcąc osiągnąć jakieś cele cywilne czy kryminalne), lecz brakuje mu cechy właściwej państwu – ciągłości jego członków. Kolejną cechą odróżniającą despotyzm od prawdziwego państwa jest fakt, że ma on „szczególny cel”, a jak wspomniano – według definicji Schlegla – celem państwa jest „wspólnota ludzkości”. Despotyzm jest więc albo „quasi-państwem”, albo „innym wariantem państwa”.

Władza i prawo oporu

Poszczególne elementy władzy politycznej są ze sobą powiązane, tak jak części składowe jakiejś całości: „Władza konstytucyjna odpowiada rozsądkowi, legislacyjna rozumowi, prawna zdolności wydawania trafnych sądów, a wykonawcza zmysłowości”⁶⁷. Użyte przez Schlegla porównania mają typowo organicystyczny wydźwięk.

Ważny jest fakt, że władza polityczna musi mieć „akt akceptacji”, w przeciwnym razie nie byłaby reprezentowana, ale byłaby cedowana, co jest – zdaniem Schlegla – niemożliwe.

Romantyczny myśliciel polemizuje z Kantowskim odrzuceniem prawa do oporu. Wbrew filozofowi z Królewca przekonuje, że „insurekcja nie jest politycznie niemożliwa albo absolutnie nieprawna”⁶⁸. Podaje dwa przykłady, kiedy dopuszczalna byłaby możliwość niesubordynacji obywateli. Po pierwsze, gdyby doszło do obalenia konstytucji; po drugie, gdyby wprowadzono rządy o charakterze absolutnie despotycznym. Absolutny despotyzm w jego mniemaniu oznacza „antypaństwo”, jest gorszy od anarchii stanowiącej jedynie negację tego, co „politycznie pozytywne”⁶⁹.

⁶⁵ F. Schlegel, *Versuch...*, s. 81.

⁶⁶ Podobnie Arystoteles ma kłopoty z uznaniem despotcji za ustrój. Ustrojem we właściwym słowa znaczeniu jest tylko sytuacja, gdy prawo jest silniejsze od woluntaryzmu jednostek. W despotcji warunek ten nie jest, oczywiście, spełniony.

⁶⁷ F. Schlegel, *Versuch...*, s. 85.

⁶⁸ *Tamże*, s. 92.

⁶⁹ Pogląd ten nie jest, rzecz jasna, realistyczny. Bez względu na to, jak opresywna byłaby władza, zawsze zdolna jest w dalece większej mierze porządkować rzeczywistość i chronić jednego człowieka przed agresywnym widzimisię drugiego, aniżeli rzecz miałby się w anarchii.

Krytyka umowy społecznej

Friedrich Schlegel, pisząc recenzję z pisma Kanta *O wiecznym pokoju*, z jednej strony – nawiązywał do idei filozofa z Królewca, z drugiej – wchodził z nim w spór. Do bliższych mu elementów należał filozoficzny idealizm Kanta, polemizował zaś z czysto racjonalnym uzasadnieniem państwa. Odrzucał zwłaszcza teorię umowy społecznej jako podstawę regulowania stosunków międzyludzkich. Ten aspekt jego poglądów należy wyróżnić – na co zwraca uwagę Andreas Groh⁷⁰ – jako wcześniej (rok 1796) sformułowane założenia romantycznej krytyki oświeceniowej nauki o państwie oraz krytyki liberalizmu.

Głównym punktem polemiki Schlegla z Kantem jest próba unaocznienia niedoskonałości rozwiązań zaproponowanych przez autora *Krytyki czystego rozumu*, zwłaszcza jego założenia o nieodzowności republikańskiej konstytucji i związanych z nią zasadach wolności i równości. Schlegel bezpośrednio odnosi się do tekstu Kanta: „Przynajmniej wydaje się, jak by tak twierdzono na stronie 20: republikańska konstytucja jest dlatego praktycznie konieczna, ponieważ jest tą jedyną, która wynika z idei pierwotnej umowy. Ale na czym opiera się ta idea, jak nie na zasadzie wolności i równości? Czy to nie jest jakieś zamknięte koło?”⁷¹. To, co dla Kanta przybiera znamiona praktycznej racjonalności, dla Schlegla jest jak gdyby zakłętym kręgiem – wyprowadzone z umowy zasady nie mogą jednocześnie służyć za podstawę tej umowy. Ten argument uchodzi za jedną z bardziej trafnych i ważnych tez przeciwko idei umowy społecznej⁷². Podobnej argumentacji pisarz używa w polemice z tezą woli powszechnej, która empirycznie nie znajduje się w momencie zakładania państwa.



Ideą Schleglowskiej wizji republiki były starożytne Ateny. Z czasem zaczął on jednak wątpić w możliwość realizacji tej idei we współczesnym świecie, w miarę rozwoju wzrastał jego pesymizm. Krytyce poddawał narastający egoizm i materializm współczesnych, które łączył z kapitalizmem i rewolucją francuską. Za sprawą inspiracji Wackenroderem i Novalisem zaczął się skłaniać ku ideałom średniowiecza.

Warto jeszcze wspomnieć o jednym aspekcie republikańskich rozważań Schlegla, mianowicie o powinowactwie polityki z estetyką. Otóż pisarz sformułował dwa imperatywy. Polityczny: „wspólnota ludzkości powinna być lub «ja» powinno zo-

⁷⁰ A. Groh, *Die Gesellschaftskritik...*, s. 41.

⁷¹ F. Schlegel, *Versuch...*, s. 76.

⁷² Taką opinię wypowiadają: W. Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt 1996, s. 56, oraz A. Groh, *Die Gesellschaftskritik...*, s. 42.

stać zakomunikowane” oraz estetyczny: „piękno powinno być”. Realizująca się wspólnota oraz stające się w rzeczywistości piękno należą do jednej idei – pięknej, wymyślonej przez genialnych ludzi republiki⁷³.

Frederick C. Beiser już na tym etapie twórczości dostrzega w poglądach Schlegla pewien wczesny radykalizm oraz atak na nowoczesność, które w miarę czasu będą przybierać na sile. Ostrze krytycyzmu romantycznego poety wymierzone było między innymi w mieszczańską etykę użyteczności, nie akceptował traktowania religii, literatury czy filozofii jako rodzaju rozrywki. Co ważne, jego krytyka ma w znacznie większym stopniu charakter kulturowy niż polityczny, pisarza bardziej absorbują problemy społecznego ucisku niż zagadnienia *stricto* polityczne. Beiser kwalifikuje postawę Schlegla jako „narastający konserwatyzm”. Wskazuje przy tym, że od wczesnych aż do późnych chrześcijańskich i mistycznych poglądów romantyka towarzyszy mu ideał społeczności scalonej przez miłość między wolnymi i równymi osobami, odczuwającymi sens przynależności do owej społecznej całości. Zaś owa całość ma, naturalnie, organiczny charakter. Ten rodzaj społeczności stanowi podstawę *Rechtsstaat*⁷⁴.

Schlegel porusza w swoim piśmie o republikanizmie wątki pojawiające się już u Novalisa – zagadnienie przeciwieństw powszechności i jednostkowości, które przybrało w romantyzmie postać ograniczenia indywidualnej wolności przez wolność kolektywną⁷⁵. *Versuch über den Begriff des Republikanismus* jest tekstem, z którego przebija nieskrywany zachwyt nad republikanizmem i jego możliwościami zarówno w polityce wewnątrzpaństwowej, jak i międzynarodowej. Do mało oryginalnych rozważań należą tezy Schlegla dotyczące woli powszechnej czy nawet samego republikanizmu, za cenne natomiast uchodzą wątki związane z organicyzmem, które – co warto podkreślić – pojawiają się już we wczesnej twórczości Schlegla.

Ponadto *Versuch über den Begriff des Republikanismus* uchodzi nie tylko za jedno z ważniejszych pism tego romantyka, ale i za jedno z bardziej radykalnych dzieł schyłku XVIII wieku, dokładniej zaś za jedną z filozoficznych obron demokracji czy społecznej suwerenności. Jest także postrzegany jako esej biorący w obronę radykalizm Fichtego przeciwko konserwatywnym elementom politycznej doktryny Kanta⁷⁶.

⁷³ B. Bräutigam, *Eine schöne Republik. Friedrich Schlegls Republikanismus im Spiegel des Studium-Aufsatzes*, „Euphorion 70” 1976, s. 337-338.

⁷⁴ Zob. F.C. Beiser, *Enlightenment...*, s. 260-261.

⁷⁵ Szerzej o problemie wolności w: A. Groh, *Die Gesellschaftskritik...*, s. 182.

⁷⁶ Zob. F.C. Beiser, *Enlightenment...*, s. 250 i 251.

Średni okres twórczości, *Philosophische Vorlesungen*

Wczesne rozważania polityczne Schlegla nie są uznawane ani za znaczące, ani za nazbyt inspirujące. Pewne idee związane z romantyzmem politycznym znajdują się w twórczości ze środkowego okresu pisarstwa Schlegla, zwłaszcza w cyklu wykładów *Philosophische Vorlesungen* z lat 1804-1806. Niemniej jednak, jak wspomniano, żaden fragment z tego etapu nie zalicza się do kanonu tekstów niemieckiego romantyzmu politycznego. Jednakże w celu jak najpełniejszej prezentacji społeczno-politycznych poglądów Schlegla sięgniemy do najważniejszych idei z tego etapu jego działalności.

W tym czasie historyczno-krytyczna praca Schlegla polegała na łącznym traktowaniu literatury, historii i filozofii. To, co dotychczas traktował on jako osobne obszary badawcze, znalazło wspólną podbudowę filozoficzną.

Patriarchalna wizja państwa

Pierwsze interesujące zagadnienie pojawiające się w wykładach z Kolonii dotyczy prawa natury. Należy wszakże podkreślić, że Schlegel podejmuje rozważania nad tym tematem z perspektywy osiemnastowiecznej. Odnosi się przede wszystkim do kwestii niewystarczalności usprawiedliwienia istnienia państwa poprzez odwoływanie się do rozumu i dyktowanych przez niego praw. Ów wątek pojawił się już przy okazji polemiki z Kantem, w piśmie o republikanizmie. Schlegel wychodzi od analizy pojęć wolności i równości, dochodząc do wniosku, że skoro jesteśmy tak samo wszyscy wolni, to powinniśmy być tak samo traktowani. Zauważa, że skoro wszyscy mają takie same prawa, to są one w takim samym stopniu ograniczone. Tego rodzaju sposób myślenia nie wystarcza jednak do uzasadnienia istnienia państwa. W tym okresie Schlegel zakłada, że państwo nie opiera się już na żadnej umowie, lecz na wierze swoich obywateli. W ten sposób przechodzi on do pozytywnej części swoich rozważań, mianowicie do prezentacji własnej koncepcji konieczności istnienia państwa.

Państwo opiera się przede wszystkim na małżeństwie. Ono funduje zasadnicze międzyludzkie więzi (teza bliska Novalisowi). Autor *Przemowy o mitologii* z aprobatą pisze o patriarchacie, któremu nadano odpowiednią rolę w stanie natury (uznaje go za jedyne prawo w stanie natury). W ten sposób dochodzi do wniosku, że najlepszą formą państwa byłoby państwo patriarchalne. W celu uzasadnienia tej wizji odwołuje się do znanych w historii idei argumentów mówiących że: ojciec jest symbolem odpowiadającym władzy Boga. Tak jak wiara przyciąga wiernych ku Bogu, tak patriarchalne państwo winno być ufundowane na wierze i religii, co przyczynia się do scalenia państwa. Ponadto konieczność istnienia państwa wynika z faktu, że zawsze pojawiają się krzywdy, których wynagrodzenia, zadośćuczynienie czy ukaranie staje się zadaniem państwowych organów. W przeciwnym razie ludzie wystę-

powaliby przeciwko sobie i znaleźliby się w Hobbesowskim stanie natury *bellum omnium contra omnes*. Główne przesłanie dotyczące państwa nie opiera się na założeniu, że jest ono instytucją chroniącą zasady prawa, lecz nade wszystko zajmuje się pielęgnowaniem moralności poddanych. Generalnie państwo uchodzi za formę, w którą został ukształtowany naród.

Własność

Schlegel odwołuje się jeszcze do jednego argumentu za istnieniem państwa, świadczącego o głębszym politycznym namyśle pisarza. Twierdzi bowiem, że do kluczowych zadań państwa należy zabezpieczenie własności. Schlegel wykazuje się w tym względzie przenikliwością, *sui generis* realizmem politycznym, ponieważ zapatrzony w rozwiązania średniowieczne i wczesnochrześcijańskie mógłby postulować własność wspólną.

Wiemy jednak, że nawet Tomasz z Akwinu podejmuje próbę wskazania na rolę własności w procesie urzeczywistniania skłonności naturalnych. Wyprowadzając racjonalny wniosek z potrzeby realizacji instynktu ojcowsko-macierzyńskiego, widzimy, że odpowiednie zabezpieczenie materialne jest nam niezbędne. Tomasz wykazywał, że własność powinna znajdować się w rękach jednostek, ale winna podlegać regulacjom prawnym i zwyczajowym umożliwiającym jej wykorzystanie zgodnie z interesem wspólnym, dla wspólnego dobra. Przytaczał za tym przekonujący po dziś dzień argument: człowiek dba bardziej o to, co jest jego własnością, niż o to, co jest wspólne.

Fundamentalne założenia w tej mierze poczynił John Locke: „warunki ludzkiego życia, wymagające pracy i niezbędnych do niego środków, czyniły koniecznym wprowadzenie prywatnego posiadania”⁷⁷. Locke ukazuje istotę ochrony praw własności, bo choć Ziemia należy do całej ludzkości, to obiektywnie wykorzystywana może być jedynie przez jednostki.

Schleglowski pogląd o ochronie własności jest ważny o tyle, o ile własność prywatna pociąga za sobą codzienne decyzje niezbędne do funkcjonowania systemu gospodarczego. Decyzje te, skoro dotyczą własnego interesu, wykazują większy stopień realizmu i racjonalizmu niż rozstrzygnięcia jakiejś centralnej władzy. Historia dostarczyła przykładów na niemożność wprowadzenia politycznego ładu, skonstruowanego w oparciu o idee eliminacji własności prywatnej. Praktyka unaoczniała, że własność wspólna oznaczała *de facto* własność rządu. Własność wspólna generuje takie zjawiska, jak: biurokracja, bezosobowość, nieskuteczność, brak kontroli⁷⁸.

Według Schlegla zadaniem państwa w myśl prawa rozumu jest przydzielenie każdemu obywatelowi takich samych praw do własności. Schlegel podkreśla fakt,

⁷⁷ J. Locke, *Dwa traktaty...*, s. 186.

⁷⁸ Zob. G. Tinder, *Myślenie polityczne*, przeł. A. Dziurdzik, Warszawa 1995, s. 158.

że wszystko, co zostało ukształtowane historycznie, jest niejako nienaruszalne. Nie można tego podważać czy samowolnie obalać. Myśliciel powołuje się przy tym na fundament państwa, którym jest nie umowa, lecz wiara. Ma jednak świadomość, że analizuje świat ludzki, a nie boski, dodaje więc – w Novalisowym stylu – że naprawdę możliwe jest jedynie zbliżenie się do ideału, nie zaś jego urzeczywistnienie. Substytutem tego ideału jest właśnie patriarchalny model państwa, ze społeczeństwem zorganizowanym w stany.

Romantyczny myśliciel wypowiada się również w kwestii handlu. Za sprawą Fichtego nabiera do niego nieufności. W związku z tym wysuwa postulat, aby państwo przejęło monopol na handel zagraniczny oraz by kontrolowało handel wewnętrzny. W tym punkcie ujawnia się istotna dla romantyzmu nieufność do kapitalizmu.

Dotychczas omówione aspekty państwowej wspólnoty nie stanowią jednak całej istoty państwa. Do równie ważnych zadań należy dbałość o wykształcenie i rozwój obywateli. W związku z tym pojawiają się „pedagogiczne” zadania państwa, wśród których znajduje się kształtowanie moralności społeczeństwa. Choć Schlegel zaznacza, że rodzina także wypełnia tego typu rolę.

Naród

Początkowo w pisarstwie Schlegla pojęcie narodu nie pojawiało się często, jedynie w „estetycznym i kosmopolitycznym kontekście”⁷⁹. Z biegiem lat uległo to zmianie, a kategorie typu „naród” i „narodowy” stały się ważnymi elementami pism romantyka.

Kolejne istotne zadanie państwa to wpłynięcie na spoistość i jedność narodu. Zdaniem Schlegla ważnym czynnikiem sprzyjającym uformowaniu się więzi narodowych jest wspólny język. Naród powinien mieć kształt jednolitej politycznie wspólnoty, czyli państwa.

Autor *Rozmów o poezji* stoi ponadto na stanowisku, że narody nie powinny ulegać przemieszaniu. Ten pogląd Schlegla wynika zapewne z jego przekonania, że przynależność narodowa wiąże się z pielęgnowaniem odmiennych zwyczajów oraz z posiadaniem odrębnego prawa, każde zaś mieszanie się nacji wiązałoby się również ze zmianami obyczajowości danej wspólnoty.

Ogólnie pisarz reprezentuje radykalną opinię, że każdy naród winien zachowywać pierwotną czystość swoich praw i zwyczajów. Naturalnie, wiąże się to z romantycznym światopoglądem, w myśl którego wracano do najstarszych, ludowych obyczajów danego narodu. W Niemczech widać to na przykładzie rozwiniętych stu-

⁷⁹ J. Papiór, *Friedrich Schlegels Wandel zwischen universalen und partikulären Begriffsbestimmungen. Am Beispiel der Termini: Nation, Literatur, Nationalliteratur*, w: *Zeitschriftenliteratur der Romantik*, pod red. G. Koziełka, Wrocław 1988, s. 69.

diów germanistycznych nad językiem, mitami, poezją – między innymi za sprawą Clemensa Brentana, Achima von Arnima czy Josepha Görresa.

Reinhold Aris stawia tezę, że Schlegel „wyraźnie rozwinął współczesną koncepcję nacjonalizmu”⁸⁰. Wskazuje na ów postulat romantyka o jedynie narodowym charakterze granic oraz na samo rozumienie narodu jako grupy ludzi, którą scalają wspólny język i obyczaje.

Państwo stanowe

W celu jak najlepszego wypełnienia wszystkich zadań państwo winno być zorganizowane w stany: duchownych i uczonych, chłopów, artystów, wojskowych (Schlegel identyfikuje ich ze szlachtą), sług (w obrębie których znajdują się również kupcy). Warstwa pierwsza miałaby zajmować się wychowywaniem, byłiby więc to również nauczyciele; do zadań drugiej warstwy należałoby żywienie; do trzeciej – kształtowanie gustów, smaków i wrażliwości; czwarta broniłaby granic państwa; piąta grupa obejmowałaby tych, którzy świadczą jakieś usługi, stąd obecność w niej kupców.

Hierarchiczny porządek społeczny umożliwiłby stabilne stosunki międzynarodowe, pod warunkiem że taka struktura pojawiłaby się również w innych państwach. Wówczas poszczególne stany – przykładowo duchownych i uczonych – mogłyby współpracować na rzecz zapewnienia pokoju. Schlegel próbuje także zachować kosmopolityczne rysy swojej wizji – w miejsce dawnej koncepcji światowej republiki pojawia się idea papieństwa jako „uniwersalnego centralnego punktu”, który scala cały duchowy obszar.

Pisarz jednoznacznie porzuca głoszone we wcześniejszym okresie demokratyczne poglądy. Usuwa także ideę równości, która stała na przeszkodzie organicznej teorii państwa.

Monarchia

Wspomniano powyżej, że państwo opiera się na wierze swoich obywateli. Zaś owa wiara dotyczy przekonania, że władca jest reprezentantem Boga. Schlegel odrzuca wychwalaną wcześniej republikę, twierdząc, że prowadzi ona nieuchronnie do wojny domowej. Za naturalną formę państwa uznaje monarchię. To najlepszy, wręcz idealny system.

Wśród argumentów na rzecz tego ustroju Schlegel podaje między innymi fakt, że monarcha jest niezależny od innych państw. Współcześnie pogląd ten nie wydaje się przekonujący. Jeśli chodzi o kwestię rodzaju monarchii – czy ma być ona

⁸⁰ R. Aris, *History of Political Thought...*, s. 284.

dziedziczna, czy elekcyjna – Schlegel nie opowiada się za jedną odmianą. Podkreśla jedynie, że w przypadku monarchii elekcyjnej bardzo ważne jest, aby władca reprezentował interesy swojego stanu⁸¹.



W ujęciu Schlegla filozofia jawiła się na tym etapie jego życia jako poszukiwanie lub dążenie do wiedzy, z pewnością nie traktował jej jako odrębnej dziedziny nauki, lecz w typowo romantyczny sposób łączył ją z różnymi dyscyplinami.

W średnim okresie twórczości Schlegla wśród typowych dla romantyzmu politycznego postulatów pojawiają się między innymi kwestie oparcia państwa na wierze i religii, a zatem połączenie sfery polityki i religii czy założenie, że państwo odgrywa istotną rolę w kształtowaniu moralności obywateli. Poglądy autora *Listu o powieści* ulegną radykalizacji w następnym okresie, po jego konwersji na katolicyzm.

Poglądy Schlegla na temat roli papieża i niektóre elementy jego wizji państwa zbliżają go do kontrrewolucjonistów angielskich (działających z inspiracji Burke'a) oraz francuskich (de Maistre'a, de Bonalda).

Na tym etapie twórczości natężeniu ulega skłonność Friedricha Schlegla do postawy konserwatywnej. Krytycznie odnosi się on do liberalnej koncepcji państwa, sprowadzając ją jedynie do ochrony praw naturalnych. Według niego w tego rodzaju państwie nie ma miejsca ani na jego ideał społeczeństwa, ani na wyższego rodzaju moralność, ani na religijne wartości. Liberalna wizja państwa prowadzi do całkowitej izolacji jednostek zarówno między sobą, jak i alienacji ze społeczeństwa, Schlegel powołuje się przy tym na opinię Rousseau. Schlegel opowiada się za przyznaniem państwu szerszej władzy i wyznaczeniem mu większej roli w społeczeństwie, zwłaszcza jeśli chodzi o roztoczenie opieki nad religią czy podziałem własności. W tym aspekcie ujawnia się różnica między wcześniejszymi a obecnymi poglądami Schlegla, ponieważ wcześniej oddzielał on państwo od społeczeństwa; zakładał, że urzeczywistnienie prawdziwego społeczeństwa uczyni państwo zbytecznym. Choć trzeba zaznaczyć, że w tym środkowym okresie Schlegel daleki jest jeszcze od postawy reakcjonisty. Nadal opowiada się za ideałami wolności i równości.

⁸¹ Skrupulatnej analizy średniego okresu twórczości Friedricha Schlegla dokonał Hans Reiss, stąd jego ustalenia stanowią podstawę rekonstrukcji niniejszych rozważań. Zob. H. Reiss, *Politisches Denken...*, ss. 41-43.

Późny okres twórczości, *Sygnatura epoki*

Sygnatura epoki (1820-1823) należy do pism konstytuujących kanon tekstów romantyzmu politycznego. Dokładniej zaś chodzi o pewne fragmenty części pierwszej, drugiej i trzeciej tego dzieła, odnoszące się do problematyki politycznej. Można oczywiście wskazać także inne teksty Schlegla z późnego okresu, w których pojawiają się analogiczne polityczne wątki, przykładowo dwa cykle odczytów *Philosophie des Lebens* (1827) oraz *Philosophie der Geschichte* (1828). Niemniej jednak nasza uwaga skupi się na zasadniczych wątkach trzech części *Sygnatury epoki*, najbardziej reprezentatywnego tekstu końcowej fazy twórczości Friedricha Schlegla. Dzieło to obejmuje polityczne refleksje myśliciela mniej więcej od 1815 roku.

W celu jak najprecyzyjniejszego przedstawienia poglądów autora *Rozmowy o poezji*, które zapewni nie tylko problemowe ujęcie jego wywodu, ale i uniknięcie wielu powtórzeń, całość *Sygnatury epoki* zostanie podzielona na poszczególne wątki związane z zagadnieniem państwa.

Państwo

Średniowieczne cesarstwo było – w oczach Schlegla – wzorem państwa. Za jeden z ważniejszych wyróżników pisarz uznaje ponadnarodowy charakter tego państwa i społeczeństwa⁸². Kolejna istotna właściwość owego modelu to chrześcijańskie oblicze państwa. Według pisarza w takim państwie obywatele są skłonni do rezygnacji z własnych korzyści, wykazują gotowość do poświęceń, angażują się w boski porządek świata. Roztoczona przez romantyka wizja chrześcijańskiego państwa jawi się niezwykle idyllicznie i wzbudza poważne wątpliwości, czy ma szansę realizacji w rzeczywistości.

Dodatkowym atutem gloryfikowanej przez Schlegla koncepcji państwa jest podział na stany. Z dużą aprobatą odnosi się on do staroniemieckich instytucji stanowych, gdyż nawiązują one do historii, „do specyfiki lokalnej i dochowanych z przeszłości podstaw”⁸³ oraz – co niezwykle ważne – stanowią podporę ustroju monarchistycznego, tudzież „spoiwo ładu obywatelskiego”.

Autor *Sygnatury epoki* odrzuca „czysto matematyczne czy mechaniczne pojmowanie i traktowanie państwa”⁸⁴, które charakteryzowało nie tylko podejście rewolu-

⁸² W tym względzie ujawnia się kontrowersyjność sądów łączących w sposób generalny niemiecki romantyzm polityczny z doktrynalnymi założeniami nazizmu. Jak wiadomo, niemieccy faszyci korzystali z ideowej spuścizny Niemiec w sposób wybiórczy. W przytoczonej opinii Schlegla widać, że myśliciel przedkłada ideę uniwersalizmu Europy ponad to, co narodowe. Jego stanowisko podaje więc w wątpliwość uogólniającą uwagę, że romantyzm niemiecki przygotował grunt pod ruch nazistowski.

⁸³ F. Schlegel, *Sygnatura...*, s. 540.

⁸⁴ *Tamże*, s. 536.

cjonistów, ale pojawiło się również we współczesnym Schleglowi traktowaniu państwa i jego administracji. „W myśl tego pojęcia państwo to wszystkim dyrygująca, wszystkim rządząca machina prawna, której suwerenna władza podporządkowuje sobie, przyciąga i wciąga do swego wnętrza to wszystko, co boskie i ludzkie”⁸⁵. Schlegel wymienia niebezpieczeństwa wynikające z takiego, jak opisane powyżej, traktowania państwowej organizacji. Pierwsza zasadnicza trudność wynika przede wszystkim z niemożności osiągnięcia tego ideału, ponieważ błąd tkwi u jego podstaw – zakłada się bowiem, że machina prawna nigdy się nie zatrzyma. Romantyk przekonuje, że prędzej czy później każda nawet najbardziej wyrafinowana maszyna musi się zablokować i zahamować swoje działanie. Dalej twierdzi, że w gruncie rzeczy korzystną zmianę przyniosłoby ograniczenie władzy i spowodowanie, by działała ona bardziej efektywnie. Problem polega na tym, że wszyscy się przyzwyczaili do mechanicznego podejścia do państwa, przez co nikt nie podważa tego porządku.

Jeszcze innym aspektem niewłaściwego traktowania państwa jest pogląd upatrujący źródeł państwa w pragnieniu przemocy i wojny. Schlegel jest daleki od stanowiska, które zakłada, że państwo jest wynalazkiem Nimroda⁸⁶ czy Lewiatanem; podobnie nie aprobuje założenia Woltera, iż „Pierwszy król był szczęśliwym żołnierzem”. Prawdziwe państwo jest zaprzeczeniem tego typu wizji państwa, które dla Schlegla są *de facto* „antypaństwem”, chorobą na zdrowym organizmie, czarną nicią, heretycką sektą⁸⁷. Zadaniem prawdziwego, organicznie uporządkowanego państwa jest przezwyciężenie owych mankamentów i zaprowadzenie właściwego społeczno-politycznego ładu. Jeśliby organiczne państwo nie było w stanie zrealizować tego celu, to Schlegel za lepszy uznaje powrót do stanu naturalnego niż do krytykowanej koncepcji państwa. Jeśli chodzi zaś o wizję stanu naturalnego, to odrzuca on koncepcję „poetów i teoretyków”, odwołując się do jego „historycznej” wersji. Historyczne wyobrażenie opiera się na założeniu, że mieliśmy do czynienia z wolnym życiem koczowników, zbrojnych pasterskich plemion, kiedy to zwierzchnictwo sprawowały głowy rodzin i wodzowie plemienni (jak za czasów Abrahama)⁸⁸.

Zdaniem Schlegla źródłem prawdziwego państwa jest obrona i reakcja na wyrażaną krzywdę. W zależności od tego, kto podejmuje się obrony, tak kształtują się systemy polityczne – jeśli na czele staje patrymonialny władca, państwo przybiera postać monarchii; jeśli czyni to kilku przywódców, mamy do czynienia z arystokracją. W późniejszym okresie za sprawą rzemieślników, mieszczan i kupców wprowadzono pierwiastek demokratyczny. Z całą pewnością dla Schlegla najbardziej ugruntowanym systemem politycznym, „bazą państwa”, jest władza patrymonialna głów rodziny i zwierzchników plemiennych.

⁸⁵ *Tamże*, s. 552.

⁸⁶ Legendarny król państwa babilońskiego, władca Mezopotamii, budowniczy wieży Babel.

⁸⁷ Zob. F. Schlegel, *Sygnatura...*, s. 554.

⁸⁸ Schległowska wizja stanu natury pod pewnymi względami przywodzi na myśl teorię powstania państwa Ludwika Gumplowicza.

Jeśliby – zgodnie z życzeniem Schlegla – spojrzeć na państwo z perspektywy historii, również ujawnia się fakt, że przeciwwagą dla podejścia mechanicznego jest „żywa pozytywność”, bazująca nie jak krytykowane stanowisko na ogólnych teoriach i pustych abstrakcjach, lecz na „zasadności historycznej”. W dziedzinie politycznej owa „żywa pozytywność” przejawia się w utrzymaniu i rozwoju samodzielnych korporacji, czyli „organicznych społeczności ludzkich”⁸⁹. Schlegel wskazuje na dwie takie korporacje: „pierwszą żywą pozytywność w ludzkim społeczeństwie”⁹⁰, najmniejszą i najprostszą, niepodzielną stanowi rodzina. Na niej opiera się cały gmach pozostałych korporacji i państwa. Drugą i najwyższą „żywą pozytywnością”, „boską korporacją” jest „Chrystus w swoim Kościele”. Pomiędzy tymi dwiema korporacjami, „najprostszą i najpierwszą”, sytuuje się państwo, obejmujące wszystkie stany, instytucje społeczne i korporacje – stanowiące jego „naturalne organy”. Państwo je ożywia, podtrzymuje i nimi kieruje. Państwo jest czymś żywym, twórczym, to rodzaj zbrojnej korporacji, wielka instytucja pokojowa. Jeśli jednak, zdaniem Schlegla, państwo przekształci się w absolutną wszechwładzę, przemoc militarną, despotyzm bądź anarchię, to nieuchronnie czeka je zagłada.

Jednym z wątków *Sygnatury epoki* jest określenie celu państwa. Schlegel nie zgadza się z podejściem przypisującym celowi państwa wyłącznie znaczenie negatywne, ponieważ ono przyczynia się do wielu politycznych nieporozumień. Według niego, w pozytywnym ujęciu zasadniczym celem i istotą państwa jest teoria najważniejszych korporacji, na które składają się wspomniane dwie – rodzina i Kościół – oraz (co dodaje w dalszej części *Sygnatury*) szkoła i gildie. Zapewnienie pokoju zarówno zewnętrznego, jak i wewnętrznego, który polega na spokoju obywateli i sprawiedliwym ładzie, to pozytywne cele państwa. Jednakże prawdziwy pokój wewnętrzny możliwy jest jedynie przy wsparciu religii, ponieważ ona ma dostęp do ludzkich umysłów. Monarcha wyznacza i ustanawia korporację Kościoła właśnie w celu umocnienia, szerzenia i podtrzymywania pokoju wewnętrznego. Zatem obie instytucje – państwo i Kościół – służą pokojowi zarówno ludzkiemu, jak i boskiemu. Choć mamy do czynienia z różnymi rodzajami pokoju, to jednak są one ze sobą spokrewnione – chcąc utrzymać materialny pokój w państwie, należy zadbać o pokój dusz i sumień⁹¹.

Monarchia

Na tym etapie rozwoju Schlegel nie odrzuca jednoznacznie republikanizmu, twierdzi jednak, że chrześcijańskie zasady w zdecydowanie większym stopniu odpowia-

⁸⁹ F. Schlegel, *Sygnatura...*, s. 544.

⁹⁰ *Tamże*, s. 538.

⁹¹ Zauważmy, że w myśli św. Tomasza podobnie zadaniem państwa jest zapewnienie pokoju jako jednego z zewnętrznych warunków (obok porządku) potrzebnego do osiągnięcia szczęścia pozaziemskiego.

dają systemowi jednowładztwa niż republikanizmowi. Swoją tezę wyprowadza, rzecz jasna, z omówionych powyższej argumentów do monarchii, które są doskonale znane w historii idei. Wystarczy przywołać dzieło Tomasza z Akwinu *De regno*, by odczytać intencje Schlegla przekonującego do jednowładztwa. Tomasz wskazuje, że za monarchią przemawiają: potrzeba kierownika, gdzie mamy do czynienia z ukierunkowaniem na cel; naturalne jest to, że żyjemy w gromadzie, oczywista jest więc także potrzeba kogoś, kto pokieruje całością; gdzie jest wielość, musi być też czynnik rządzący; musi być ktoś, kto zatroszczy się o dobro wspólne – „jak powiedział Pan do Ezechiela: *Śługa mój, Dawid, będzie królem nad nimi i jednym pasterzem nad nimi wszystkimi* (Ez 37,24). Jasno stąd wynika, że o pojęciu króla stanowi to, iż jeden jest panujący, który jest pasterzem szukającym wspólnego dobra społeczności, a nie własnego”⁹².

W przeciwieństwie do wczesnego okresu twórczości u schyłku życia Schlegel krytycznie odnosił się do „nowomodnych wymysłów konstytucyjnych oraz twórców przedstawicielskich”⁹³. Przyczyna leżała przede wszystkim w zlekceważeniu przez współczesnych tego, co historyczne, co ugruntowane przez tradycję i prawo. W jego mniemaniu „konstytucyjny zawrót głowy” polega na niedostatecznym uwzględnieniu żywotności wszystkich politycznych elementów. Traktując je jako elementy pewnego abstrakcyjnego modelu, steruje się nimi dowolnie, lekceważąc organiczny charakter społeczno-politycznych instytucji. Schlegel jednoznacznie odrzuca zmiany systemu politycznego o charakterze rewolucyjnym, dopuszcza jedynie zmiany ewolucyjne: „jeśli coś żywego dopiero się staje, musi nawiązać do tego, co żyło wcześniej; (...) i jeśli ciągłość organicznego rozwoju raz zostanie przerwana, wówczas (...) pozostaje tylko rewolucyjny niepokój, który (...) nie potrafi zrodzić nic trwałego, a tylko sprowadza śmierć moralną tudzież chaotyczny rozkład i powszechną zagładę na wszystko, co istniało przedtem”⁹⁴. Zatem jakich zmian można dokonywać w sferze polityki? Jedynie takich, które nawiązują do tego, co dane historycznie; takich, które uwzględnią żywotność materii ciała, bo to na nim dokonuje się przekształceń.

Prawdziwe i dobrze urządzone państwo jest monarchią ze stanami tworzącymi hierarchię; oprócz jednego głównego centrum politycznego ma również mniejsze centra życia politycznego stanowiące organiczne członki całości.

Średniowieczne cesarstwo

Średniowieczne cesarstwo stanowiło dla Schlegla uosobienie ponadnarodowego państwa bądź związku państw. Za szczególnie godzien naśladowania wzór uznawał panowanie Karola Wielkiego oraz Karola V, którzy – według niego – wypracowa-

⁹² Św. Tomasz z Akwinu, *De regno*, s. 139.

⁹³ F. Schlegel, *Sygnatura...*, s. 541.

⁹⁴ *Tamże*, s. 542.

li wyjątkowy model państwowego systemu. Zadaniem i rolą cesarza były obrona chrześcijaństwa przed wrogami oraz dbałość o godne reprezentowanie zajmowanej pozycji.

Ważną cechą średniowiecznego cesarstwa stanowiła panująca w nim hierarchia władców, którą zamykał cesarz. Uwaga ta sugeruje, jak winna być urządzona Europa. Europa była dla Schlegla „idea”, której realizacja obejmowała Kościół, cesarstwo oraz dobrowolny sojusz⁹⁵.

W średniowiecznym modelu państwa Schlegel dostrzegł zaletę polegającą na hierarchii podległości Kościoła i szlachty monarsze. To ważna uwaga pisarza, wskazuje bowiem na stosunek władzy kościelnej do władzy świeckiej. Należy docenić fakt, że chrześcijańsko zorientowany myśliciel udziela prymatu sferze politycznej. Choć podkreśla przy tym, że wszelka władza pochodzi od Boga, zatem i władza monarchy ma swoją legitymizację w Bogu. Jednak instytucjonalnie Kościół podlega władzy świeckiej, choć ponad nią jest jeszcze Bóg. Monarcha, oglądając się na Boga, staje się sprawiedliwy na ziemi. Świecki władca jest ziemskim symbolem Boga. Kościołowi Schlegel oddaje we władanie sprawy duchowe, odmawia mu natomiast sprawowania władzy świeckiej; wyraźnie opowiada się za niezależnością tych dwóch rodzajów zwierzchnictwa. *Expressis verbis* stwierdza, że nie można odnosić do czasów współczesnych średniowiecznego kazusu, gdy władza duchowna ograniczała czy wręcz negatywnie warunkowała władzę świecką. Od czasów reformacji państwa wymykały się spod tej kontroli i nie da się już przywrócić dawnego stosunku władzy duchownej do świeckiej⁹⁶.

Odniesienie Schlegla do średniowiecznego cesarstwa tłumaczy także jego stanowisko wobec współczesnej mu Austrii, która w pewnym sensie uosabiała ów ideał ponadnarodowego cesarstwa.

Schlegel, opisując średniowieczny model, wskazywał, że wszystko w nim jest powiązane na kształt organizmu. Idealizując go, zakładał, że naczelną rolę spełnia w nim dobro. Nikt więc nie kieruje się w nim egoistycznymi pobudkami, korzyściami własnymi czy pazernością. Państwo sprawuje pieczę nad wszystkimi dziedzinami życia, chroni obywateli, całość zaś spaja chrześcijaństwo.

Krytyka współczesności

W *Sygnaturze epoki* Schlegel przeprowadza krytykę czasów sobie współczesnych. Wytyka zło przenikające całe społeczeństwo, począwszy od rodziny. Na czym ono polega? Na dążeniu do realizacji absolutnych zasad, między innymi „absolutnej, wewnętrznej i zewnętrznej wolności i równości” oraz „absolutnej jedności”⁹⁷. Każde hołdowanie skrajnościom, „absolutnym opcjom partyjnym” Schlegel ocenia

⁹⁵ Zob. F. Schlegel, *Schriften und Fragmente*, pod red. E. Behlera, Stuttgart 1956, s. 321.

⁹⁶ Zob. F. Schlegel, *Sygnatura...*, s. 559.

⁹⁷ *Tamże*, s. 512.

jako niebezpieczne. Nadmienmy, że czyni to w iście Arystotelesowskim duchu, ponieważ Stagiryta także krytycznie odnosił się do wszelkich skrajności, proponując wyważoną postawę „złotego środka”. Absolutne zasady czy idee rozluźniały – według Schlegla – stary porządek, niszczyły tradycyjne struktury, podkopywały przekonania stanowiące fundament społeczno-politycznego porządku. Przywiązanie do jakiegoś absolutu (głównie idei absolutnej wolności i równości) Schlegel porównuje do zamknięcia się w sztywnych granicach, przez co nie dostrzega się innych wymiarów rzeczywistości, przede wszystkim natury. W miejsce uświęconych tradycją elementów pojawiają się wówczas zamęt i stan anarchii. Współczesne Schległowi społeczeństwo cierpi, w jego przekonaniu, na rozpad realnych więzi, co jest z kolei przejawem jeszcze innego zjawiska, mianowicie „rozluźnienia postawy duchowej”⁹⁸. Ostrze Schległowskiej krytyki współczesności wymierzone jest w dużej mierze przeciwko rewolucji, o czym wspomniano już w poprzednim rozdziale. Na tym etapie twórczości myśliciel nie aprobeuje tego rodzaju „samozwańczych poprawiaczy świata”. Inną dotkliwą wadą bliskich Schległowi czasów jest osłabienie religii, szacunku dla legalnych autorytetów oraz posłuchu. Trudno nie wskazać w tym wypadku pułapki, w którą wpadł myśliciel. Krytykując bowiem nadmierne przywiązanie do jakiejś idei („absolutu”), sam był do tego rodzaju poglądów przywiązany.

Schlegel wskazuje na źródła kryzysu współczesności, poszukując jego załóżników w oświeceniu. Z dużą dozą krytycyzmu odnosi się do pomysłów kształtowania czy urządzania społeczno-politycznego życia według abstrakcyjnych, absolutnych zasad. W jego przekonaniu polepszeniu sytuacji ludu nie sprzyjają wybory, lecz zwrócenie się ku organicznym zasadom. Schlegel wyraźnie polemizuje z oświeceniowym podejściem modelowania rzeczywistości wedle wykoncypowanych w zaciszu gabinetów idei. Jest zdecydowanym zwolennikiem organicyzmu, wyprowadzonego z natury i – w jego przekonaniu – przez to bardziej przystającego do rzeczywistości.

Organicyzm

Odwołanie się do idei organicyzmu jest pozytywnym elementem omawianego pisma, równoważącym przeprowadzaną krytykę. Schlegel postuluje, by niemieckie życie państwowe zorganizować na podstawie zasad organicyzmu, co sprawi, że – przykładowo – instytucje będą bardziej efektywne. Z jednej strony, tak zarządzane państwo będzie mocno związane z egzystencją (nie wyabstrahowane z rzeczywistości), a z drugiej, będzie miało historyczne więzi z przeszłością. Jeśli by nie doszło do jego uformowania w takiej postaci, to Schlegel prorokuje pojawienie się rewolucyjnych zamieszek i anarchii. Jedynie dzięki powiązaniu „organicznego rozwoju historycznego i organicznego związku wewnątrz państwa”⁹⁹ można osiągnąć stabilizację

⁹⁸ *Tamże*, s. 518.

⁹⁹ H. Reiss, *Politisches Denken...*, s. 45.

społeczeństwa. Dlatego zasadniczym celem staje się pielęgnowanie dotychczasowych obyczajów i przekazywanie tradycji, co oznacza organiczny rozwój.

Pozostając w kręgu organicznej metaforyki, myśliciel określa, na czym polega „polityczne zdrowie”. Otóż jest ono możliwe jedynie w sytuacji posłuszeństwa wobec legalnego autorytetu oraz okazywania mu szacunku.

Schlegel uznaje organicyzm za „dobrą zasadę”. Jej istotę upatruje we wzajemnym powiązaniu wszystkich istotnych dla życia organów całej ludzkiej społeczności oraz współdziałających w niej korporacji¹⁰⁰. Ważne, aby poszczególne rodzaje związków (analogicznie do członków i organów ludzkiego ciała) wzajemnie się nie hamowały i nie przeszkadzały sobie. Ich zadaniem jest współdziałanie ze sobą, wzajemne wspieranie i podtrzymywanie. Winna obowiązywać je zasada podporządkowania jeden drugiemu, względnie reguła dominacji jednego ponad wszystkimi. W świetle definicji Schlegla działanie i postępowanie organiczne to takie, które „porusza się w rozczłonkowanej przestrzeni wzajemnych powiązań i współbrzmień życia, w niej się rozwija i posuwa naprzód”¹⁰¹. Na dwa elementy tej definicji trzeba zwrócić uwagę: to, co organiczne, jest żywe, a zarazem rozczłonkowane. Atomizacja i działanie w masie – tego typu zjawiska towarzyszą rewolucji, która najpierw rozbija organizm państwa na poszczególne atomy, a w dalszej kolejności opiera się na działaniach masowych. Schlegel wieńczy ten fragment rozważań konkluzją, że czasy mu współczesne nie mają owego „organicznego rozumu” zdolnego trwale kształtować rzeczywistość.

Z pozycji organicystycznej Schlegel krytykuje mechaniczną koncepcję państwa, której wpływ datuje kilkadziesiąt lat wcześniej niż okres „europejskiej wojny narodowej (1792-1815)”. Oparta na matematyce i analogii do maszyny koncepcja państwa stała się jedną z podwalin rewolucji. Przeciwwagą dla tego podejścia jest „legalny rząd organiczny” uosabiający wszystko, co dla Schlegla pozytywne. Mechaniczne podejście wiązało się z eksperymentowaniem z ludźmi, narodami, krajami, wykluczało podejście organiczne biorące pod uwagę żywotność i trwanie przyszłych zjawisk w teraźniejszości.

Rola Kościoła

Kolejnym elementem stabilnego systemu politycznego jest oparcie się na zasadach wiary i miłości¹⁰². Schlegel ponownie odwołuje się do małżeństwa i rodziny jako instytucji stanowiących podstawę społeczeństwa. To wypracowane w nich zasady

¹⁰⁰ Zob. F. Schlegel, *Sygnatura...*, s. 544.

¹⁰¹ *Tamże*.

¹⁰² Wiara i miłość przyczyniają się do przeciwdziałania kryzysowi współczesności, sprzyjają bowiem posłuszeństwu, poczuciu szacunku dla autorytetów. Pogląd ten przywołuje na myśl tezę Novalisa, który także widział antidotum na państwowe problemy w zwrocie państwa ku Bogu.

(w tym między innymi poszanowanie własności) winny być przeniesione na cały społeczny organizm.

Ponadto pisarz nawołuje do poważania Kościoła oraz innych korporacji. Kościół stanowi źródło pokoju, dlatego myśliciel przypisuje mu ważną rolę w kształtowaniu polityki wewnętrznej państwa oraz pokojowych stosunków międzynarodowych: „aby zapewnić pokój zewnętrzny, trzeba pokoju wewnętrznego, ten zaś zawsze pochodzi od Boga i tylko dzięki wierze może zostać zachowany”¹⁰³.

Autor *Aforyzmów* zdaje sobie sprawę z niebezpieczeństwa politycznego założenia, że „Bóg stoi po naszej stronie”¹⁰⁴. Choć postuluje kierowanie się zasadami dobra i boskości, to wyklucza „czynienie partii z Boga i Jego sprawy”¹⁰⁵. Tego typu podejście do spraw religii i Boga uznaje za „błędną interpretację” i dodaje, że stanowi ono uosobienie kolejnej pułapki „wydania się na pastwę absolutu”. Zauważmy, że Schlegel, choć jest romantykiem, piętnuje tego typu fanatyczną postawę w polityce. Podkreśla, że uczynienie ze spraw Kościoła swoistego absolutu prowadzi do izolacji i rozdarcia. Zapał do religii i wiary może się także wiązać z innym zagrożeniem – z pogardą dla nauki. Wierzy jednak, że ta przypadłość nigdy nie dosięgnie Niemców. Po raz kolejny Schlegel, pomimo swego religijnego zaangażowania, daje się poznać jako myśliciel ostrożny w kwestiach wiary i polityki, jednoznacznie wskazuje na niebezpieczeństwa towarzyszące łączeniu tych dwóch sfer. Nadmienimy, że jego szacunek dla osiągnięć naukowych minionego czasu przejawiał się również w tym, iż nawet jeśli postulował powrót do niektórych średniowiecznych rozwiązań, to zawsze z pewną modyfikacją i przy uwzględnieniu dotychczasowego dorobku cywilizacyjnego.

Společno-ekonomiczne zagadnienia *Sygnatury epoki*

Jak wspomniano, problematyka społeczno-ekonomiczna nie zajmowała szczególnego miejsca w Schleglowskich rozważaniach. Można nawet z całą odpowiedzialnością uznać ją za marginalną w jego pracach. Jeśli jednak podejmuje się tego rodzaju tematykę, należy ją interpretować w podwójnej perspektywie: z jednej strony, przez pryzmat organicznej wizji państwa, z drugiej zaś, w świetle średniowiecznych fascynacji romantyków. Jeśli chodzi o pierwszą perspektywę, to zagadnienia społeczne i ekonomiczne wpisują się w organiczną jedność państwa. Ono obejmuje różne formy i sfery ludzkiej aktywności społecznej, jego fundament stanowią cztery „istotne korporacje”: rodzina, Kościół, szkoła oraz gildie. Rodzina oraz Kościół to, powtórzmy, odpowiednio – „najmniejsze” i „największe” organiczne stowarzyszenia ludzi lub korporacje. Z kolei szkoła w ujęciu Schlegla przekracza potoczne wy-

¹⁰³ F. Schlegel, *Sygnatura...*, s. 520.

¹⁰⁴ Takie podejście piętnują realisci polityczni ze szkoły Hansa Morgenthaua.

¹⁰⁵ F. Schlegel, *Sygnatura...*, s. 531.

obrażenie – stanowi uosobienie całego intelektualnego życia, teraźniejszą rzeczywistość uczonych oraz przejście od naukowej tradycji przeszłości ku przyszłości¹⁰⁶. Na przykładzie gildii ujawnia się romantyczny zwrot ku średniowieczu. Gildia była w średniowiecznej Europie stowarzyszeniem o charakterze zarówno religijnym, jak i politycznym bądź społecznym, najczęściej organizacją kupców, chroniącą interesy i przywileje swoich członków¹⁰⁷. Schlegel pod pojęciem gildii rozumie różnego rodzaju przemysł, komunikację, handel i finansowe stosunki w państwie¹⁰⁸. Ważny w interpretacji poglądów Schlegla jest jednocześnie religijny i polityczny charakter tych stowarzyszeń, ujawnia bowiem jednoczącą moc państwa, które łączy w sobie poszczególne elementy nie w sposób separatystyczny, lecz spajający, przenikający się. Te cztery zjawiska, teorie owych „wiecznych i istotnych, pierwotnych korporacji, Kościoła i szkoły, rodziny i gildii” naświetlają cel i istotę państwa¹⁰⁹. Niestety, Schlegel nie pogłębia tematu gildii, pieniądza i kredytów. Swoje rozważania koncentruje na trzech pozostałych sferach organicznego państwa – na Kościele, szkole i rodzinie.

Późna historiozofia

W czasie ostatnich lat życia wpływ Friedricha Schlegla ograniczył się do kręgu jego katolickich znajomych. Pojawiły się w jego myśli elementy mistyczne i ezoteryczne, typowe dla ostatniej fazy jego twórczości.

W cyklu wiedeńskich wykładów *Philosophie der Geschichte*, które wygłosił między marcem a majem 1828 roku, pojawia się charakterystyczny dla ostatniego okresu pisarstwa Schlegla wątek eschatologiczny. W jego nieco manichejskim ujęciu człowiek musi nieustannie wybierać między złem a dobrem, historia zaś uosabia ciągłą walkę między tymi dwiema zasadami. Historią kieruje Bóg i ostatecznie zmierza ona do dobra. Pisarz podkreśla, że historia jest historią zbawienia, „wychodzi ona od objawienia, obejmuje odejście człowieka od Boga – Schlegel interpretuje teraz w ten sposób realną historię – oraz przyszły powrót do jedności człowieka z Bogiem”¹¹⁰. Podkreśla się, że Schległowska wizja wybawienia przywodzi na myśl romantyczne wyobrażenie złotej epoki. Warto uwypuklić teleologiczne ujęcie dziejów przez Schlegla oraz fakt, że odrzuca on możliwość kreowania historii przez

¹⁰⁶ *Tamże*, s. 544.

¹⁰⁷ Zob. *Gildia*, w: *Słownik języka polskiego*, red. nauk. M. Szymczak, t. 1, Warszawa 1993, s. 653. Anna Wołkowicz stosuje w swoim przekładzie *Sygnatury epoki* pojęcie cechu zamiast „gildii”, jak jest w oryginale. Niestety, tłumaczenie to nie oddaje ani religijnego, ani średniowiecznego charakteru gildii. Stąd w niniejszej analizie sięgniemy do niemieckiej wersji tekstu, co pozwoli na bardziej precyzyjne odtworzenie zapatrywań Schlegla.

¹⁰⁸ Zob. F. Schlegel, *Signatur des Zeitalters*, w: *Die politische Romantik...*, s. 145.

¹⁰⁹ *Tamże*.

¹¹⁰ B. Wanning, *Friedrich Schlegel. Eine Einführung*, Wiesbaden 2005, s. 143.

człowieka. Istota ludzka zdolna jest jedynie przyjąć pozycję baczego obserwatora, który pilnie śledzi ścieżki Boga¹¹¹. *Philosophie der Geschichte* zawiera kwintesencję historycznej, hermeneutycznej i filozoficznej metody Schlegla¹¹².

Prezentowane w Wiedniu wykłady były w zamierzeniu autora częścią uniwersalnego systemu chrześcijańskiej filozofii, w którego ramach znalazła się ponadto *Philosophie der Sprache und des Wortes*. Prace nad dziełem przerwał jednak atak serca 11 stycznia 1829 roku.

Konserwatyzm a romantyzm polityczny

Schleglowskie rozważania z późnego okresu wykazują znaczne pokrewieństwo z założeniami doktryny konserwatyizmu. Autor *Rozmów o poezji* odwołuje się do takich fundamentalnych zasad myśli zachowawczej, jak tradycja, autorytet czy wiara. Ponadto opowiada się za systemem monarchicznym. Jednakże zestawienie myśli Schlegla z konserwatyzmem nie jest bynajmniej sprawą prostą i oczywistą. W tym ważnym pod względem politycznym i społecznym piśmie, które ukazało się prawie trzydzieści lat po *Versuch über den Begriff des Republikanismus*, Schlegel (przeszedłszy drogę od filozofii do teologii) uwypukla różnice między romantyzmem politycznym a konserwatywną nauką o państwie¹¹³. Romantyzm uznaje za „naszą teorię”, konserwatyzm zaś omawia na przykładzie myśli Karla Ludwiga von Hallera. Najważniejsze różnice między tymi prądami widzi w uznaniu roli Kościoła w odróżnieniu od oparcia się na świeckich instytucjach. Podstawą ideową oraz instytucjonalną romantyzmu politycznego jest – zdaniem Schlegla – chrześcijaństwo i Kościół¹¹⁴. Z tego pisarz wyprowadza wniosek, że do romantycznej nauki o państwie i społeczeństwie należy założenie o rodzinie jako podstawie państwa¹¹⁵. Schlegel w dalszym ciągu tekstu krytycznie odnosi się do „abstrakcyjnej wolności”¹¹⁶ liberalizmu i jeszcze raz podkreśla pierwszeństwo roli podstaw ideowych przed instytucjonalnymi¹¹⁷. Ponadto pojawiają się w tym dziele postulaty zachowania feudalnych korporacji oraz typowe dla romantyzmu organiczne ujęcie państwa.

¹¹¹ Historiozofia Schlegla wpłynęła również na jego wizję poezji. W tym okresie życia porzuca on wczesnoromantyczne wyobrażenie poezji uniwersalnej, zaś poezję ściśle wiąże z religią. Przyszłość winna przynieść nowy rodzaj wyższej literatury o charakterze katolickim, traktującej o historii zbawienia. Na tym etapie twórczości pisarz zakłada, że sztuka powinna służyć historii zbawienia. Poezja została więc ograniczona do roli jednego z kulturalnych elementów ogólnej wizji dziejów.

¹¹² B. Wanning, *Friedrich Schlegel...*, s. 110.

¹¹³ Analizę tej problematyki przeprowadza Andreas Groh w swojej książce *Die Gesellschaftskritik...*

¹¹⁴ F. Schlegel, *Signatur...*, s. 127.

¹¹⁵ *Tamże*, s. 128.

¹¹⁶ *Tamże*, s. 130.

¹¹⁷ *Tamże*, s. 132.

W jednym z fragmentów *Sygnatury epoki* Schlegel polemizuje ze stanowiskiem przywiązującym nadmierną wagę do przyzwyczajania się do niektórych elementów rzeczywistości. Wskazuje, że lepiej byłoby dociec charakteru „Dawnego”, bo dzięki temu dogłębnemu poznaniu dałoby się również pojąć „Nowe”. Bezrefleksyjne przywiązanie do przeszłości bądź zastanego stanu rzeczy, wynikające jedynie z przyzwyczajenia, prowadzi do „tępej ograniczoności i negatywnego usztywnienia”¹¹⁸. Kulturowanie pewnych aspektów przeszłości wymaga ich poznania i zrozumienia.

Próba oddzielenia romantycznej nauki o państwie od założeń myśli konserwatywnej nie jest przeprowadzona przez Schlegla w sposób klarowny i przekonujący, zwłaszcza w kontekście wymienionych powyżej wspólnych elementów obu nurtów. Frederick C. Beiser jednoznacznie twierdzi, że skłonność do poszerzania wpływów państwa, przy jednoczesnej sympatii do korporacji z wieków średnich czyni poglądy Schlegla ledwo odróżnialnymi od najbardziej zagorzałych konserwatystów¹¹⁹.

Badacze krytycznie oceniają przedstawione przez Schlegla polityczne koncepcje, twierdząc, że ich najważniejsze założenia zostały już sformułowane prawie piętnaście lat wcześniej przez Adama Müllera w *Elementach sztuki rządzenia państwem*, który ponadto uczynił to w bardziej systematyczny i wyczerpujący sposób¹²⁰.



Sygnatura epoki ukazywała się na łamach pisma „Concordia” prezentującego poglądy sytuujące się w opozycji do politycznego ducha czasów – między innymi do gospodarczego liberalizmu, parlamentaryzmu oraz demokracji przedstawicielskiej. Mówiąc ogólnie, „Concordia” prezentowała skrajnie konserwatywne opinie późnych romantyków. Do najważniejszych jej głosów zaliczyć można Franza Baadera, Adama Müllera, Josepha Görresa, a także Friedricha Gentza i Zacharisa Wernera.

Andreas Groh wskazuje na wnioski, jakie można wyciągnąć z *Sygnatury epoki*. Po pierwsze, Schlegel łączy zagadnienia państwa i społeczeństwa z wątkami ekonomicznymi. Po drugie, czyni z ekonomii jeden z czterech elementów organicznego państwa, element równoważny pozostałym korporacjom. Ponadto Schlegel nie wprowadza do omawianych zagadnień niczego nowego, o czym nie napisaliby już Novalis czy Müller (Schlegel osadza gospodarczą wizję Müllera i organiczną naukę o społeczeństwie w kontekście chrześcijańskim). Trzeba podkreślić, że na przykładzie Schleglowskich rozważań na tematy związane ze sferą państwową widać, że kwestie ekonomiczne należą do sfery romantycznej nauki o państwie i społeczeństwie. Nie mają więc ani charakteru „okazjonalistycznego”, jak twierdzili niektórzy

¹¹⁸ F. Schlegel, *Sygnatura...*, s. 551.

¹¹⁹ F.C. Beiser, *Enlightenment...*, s. 263.

¹²⁰ A. Groh, *Die Gesellschaftskritik...*, s. 41.

badacze, ani nie ograniczają się do wymiaru estetycznego. Romantycy polityczni traktowali zagadnienia ekonomiczne jako realne problemy swoich czasów, choć propozycje ich rozwiązań niejednokrotnie przybierały charakter idealistyczny¹²¹.

Wśród znawców myśli Schlegla nie ma zgody w kwestii interpretacji całości jego intelektualnej drogi. Pojawia się dylemat, czy jego rozwój, podzielony wyraźnie na dwa etapy, należy interpretować jako pewne kontinuum, czy jako rozłam. Jedni badacze, jak Josef Körner, Ernst Behler czy Frederick C. Beiser, doszukują się w biografii pisarza pewnej wewnętrznej logiki i rozwoju niektórych idei (konserwatyzmu). Inni zaś, przykładowo Klaus Peter i Jutta Osinski, bronią opinii o dwóch różnych „połowach” życia i twórczości Schlegla – wczesnej i późnej. W związku z tym – co zauważa Berbeli Wanning – w wypadku Schlegla, jak w zasadzie u żadnego innego myśliciela, można odnieść się do jego spuścizny zarazem i z sympatią, i z antypatią. Początkowo był to pisarz postępowy, nowoczesny, opowiadający się za równouprawnieniem kobiet, obrońca republikańskiej konstytucji (z ukrytą skłonnością do anarchii). Następnie stał się konserwatystą, zwolennikiem Metternicha, argumentującym za cesarstwem i państwem stanowym, zatwardziałym orędownikiem katolicyzmu. Kto opowiada się za wczesnym Schleglem, odrzuca późnego i na odwrót – podejście to cechowało już współczesnych pisarzowi, przykładowo brat August Wilhelm i Tieck bronili pierwszego etapu jego dokonań, zaś żona Schlegla, Dorothea, ostatniej fazy pisarstwa męża. Wskazane polaryzujące podejście aktualne jest aż po dziś dzień¹²². To prowadzi do konkluzji, że zmieniające się poglądy polityczne Schlegla nie pozwalają na postawienie jednoznacznej tezy co do jego wizji państwa i zagadnień z nim związanych. Należy więc każdorazowo nadmieniać, o jakiej fazie twórczości Schlegla mówimy i w tym kontekście prezentować jego idee.

Polityczne zapatrywania Friedricha Schlegla nie są przez badaczy oceniane nabyt pochlebnie. Wytyka mu się brak oryginalności oraz powierzchowność politycznej analizy. Do osiągnięć tego romantyka zalicza się zdiagnozowanie dywergencji współczesnej mu kultury, choć nie jest ona wystarczająco uargumentowana. Jeśli chciałoby się bronić Schlegla jako myśliciela, to bardziej w sferze krytyki literackiej, w której dał się poznać jako wybitny i oryginalny twórca, mniej zaś w sferze polityki. Trzeba jednak podkreślić, że kiedy Schlegel zabierał głos w sprawach politycznych, czynił to w duchu charakterystycznym dla romantyzmu politycznego. W tym sensie jest jednym z wzorcowych jego reprezentantów.

¹²¹ *Tamże*, s. 43.

¹²² B. Wanning, *Friedrich Schlegel...*, s. 145.

JOSEPH GÖRRES

W związku z publicystycznym charakterem pism Josepha Görresa nie można oczekiwać po jego spuściźnie pogłębionej filozoficznej analizy. Jego teksty są w większym stopniu komentarzem bieżących problemów politycznych niż próbą sformułowania własnej filozofii politycznej. Niemniej jednak, jak wspomniano już wcześniej, dzięki sile bieżącego komentarza wywierał ogromny wpływ na opinię publiczną i osiągnął popularność w młodym wieku. Miał „żywą wyobraźnię” i dysponował „unikalną mocą słów”¹²³, co doceniał (mimo różnicy poglądów) drugi wielki publicysta tej epoki – Friedrich Gentz. Görresa mniej zajmowały polityczne doktryny, bardziej zaś walka z marazmem, wszelkiego rodzaju przymusem czy niesprawiedliwościami.

Do kanonu tekstów romantyzmu politycznego zalicza się wyimki dwóch pism Görresa: *Mein Glaubensbekenntnis* (1798) oraz *Niemcy i rewolucja* (1819). Dla pełnego obrazu konieczne jest jednak uwzględnienie dodatkowego tekstu – *Europa und die Revolution* (1821).

Jeśli chodzi o systematykę analizy jego poglądów politycznych, to zostanie ona przeprowadzona chronologicznie na podstawie poszczególnych pism. W zależności od spektrum poruszanej problematyki zagadnienia ujęto w podrozdziały. Jeśli zaś poruszane wątki nie są zbyt szczegółowo rozwijane przez Görresa, to idee z danego tekstu omówiono bez wydzielania specjalnych bloków tematycznych.

Der allgemeine Friede ein Ideal

W 1798 roku ukazało się pierwsze ważne politycznie pismo Görresa, zainspirowane słynnym w tym czasie dziełem Kanta. Görres stawia interesującą tezę odnośnie do polityki. Otóż, inaczej niż Kant, twierdzi, że głównym zadaniem polityki jest uczynienie ludzi szczęśliwymi. *Conditio sine qua non* tego szczęścia jest zapewnienie trwałego pokoju¹²⁴.

W owym piśmie z końca XVIII wieku Görres nie kryje swojego sceptycyzmu wobec monarchii. Problematyczność jego opinii polega jednak na tym, że monarchię nazywa despotcją. Brak rozróżnienia na pozytywną i wypaczoną formę jedno-

¹²³ F. Hertz, *The German Public Mind in the Nineteenth Century. A Social History of German Political Sentiments, Aspirations and Ideas*, London 1975, s. 82.

¹²⁴ Naturalnie, w historii idei znana jest kontaminacja pokoju i szczęścia. Święty Augustyn roztoczył nawet wizję łączącą pokój ziemski ze szczęściem eschatologicznym: „i ten ziemski pokój odnosi się do pokoju niebieskiego. Ten ci jest dopiero prawdziwy pokój, tak dalece, że dla rozumnego stworzenia winien by jedynie się nazywać pokojem, jako doskonale urządzone i najzgodniejsze społeczeństwo, cieszące się Bogiem i sobą społecznie w Bogu”. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. ks. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 786.

władztwa wprowadza terminologiczny zamęt w i tak już skomplikowanym wywodzie Görresa.

Publicysta jednoznacznie opowiada się za rozdziałem Kościoła od państwa. Ponadto przyznaje państwu prawo do obrony naturalnych granic. W tym okresie daje się poznać jako zwolennik postępu ludzkości realizującej pewien ideał kultury oraz człowieczeństwa (to wyraz oczarowania hasłami rewolucji francuskiej).

Odnosnie do wizji systemu politycznego publicysta nie wierzy w możliwość realizacji demokracji. Twierdzi, że do tego reżimu politycznego poddani muszą jeszcze dojrzeć. Zakłada jednak, że wkrótce stanie się to rzeczywistością. Z entuzjazmem wygląda dziejowego momentu, kiedy stare tyranie ustąpią miejsca rządóm przedstawicielskim.

Optymizm i wiara w przyszłość przygasły w opiniach Görresa po przejściu władzy przez Napoleona oraz po jego osobistych doświadczeniach związanych z podróżą do Francji, o czym wspomniano w poprzednim rozdziale.

Mein Glaubensbekenntnis

W tym samym 1798 roku ukazało się drugie istotne pod względem politycznym pismo Görresa, zatytułowane *Mein Glaubensbekenntnis*. Owo wyznanie wiary nie jest wolne od przyrodniczej metaforyki, utrzymane w nieco podniosłym tonie, przesycone wiarą w reprezentacyjną formę rządów. Pisarz stosuje pojawiającą się już w tekstach Novalisa¹²⁵ czy Friedricha Schlegla koncepcję stopniowego zbliżania się do ideału¹²⁶, którą pod względem filozoficznym rozpatruje Manfred Frank w swojej książce „*Unendliche Annäherung*”. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*¹²⁷.

Historiozofia

Pierwszą istotną obserwacją z *Mein Glaubensbekenntnis* jest myśl odnosząca się zarówno do dziejów, jak i do propagowanej przez rewolucję formy ustroju: „Jeżeli przejście ze stanu barbarzyństwa w stan społeczeństwa jest pierwszym krokiem do kultury, to przejście z despotycznej formy rządzenia do formy reprezentacyjnej jest krokiem drugim”¹²⁸. Fragment ten zawiera dwie idee – jedna odnosi się do powstania społeczeństwa, druga do państwa. Ogólnie rzecz ujmując, wizja Görresa jest następująca: najpierw człowiek żył w stanie pozbawionym znamion organizacji (coś

¹²⁵ O powinowactwie poglądów Görresa z ideami Novalisa piszę w książce *Państwo, religia, historia...*, ss. 229-232.

¹²⁶ Zob. J. Görres, *Mein Glaubensbekenntnis*, s. 191.

¹²⁷ Zob. M. Frank, „*Unendliche Annäherung*”...

¹²⁸ J. Görres, *Mein Glaubensbekenntnis*, s. 192.

na kształt stanu naturalnego); następnie powstało społeczeństwo, lecz pisarz nie informuje, czy nastąpiło to, przykładowo, w drodze kontraktu, czy podboju; pierwszą formą ustrojową była despocja, po niej przychodzi czas na rządy przedstawicielskie. Tak w ogólnych zarysach kształtuje się kultura. Jego argumentacja odwołuje się do „naturalności” procesu przechodzenia z jednowładztwa do ustroju opartego na reprezentacji. Proces ten ma charakter ewolucyjny. Pisarz sugeruje, że dojście do takiej formy systemu politycznego jest osiągnięciem wyższego etapu rozwoju. Kolejną fazą ustrojowych przemian jest czysta demokracja, z której przechodzi się do ostatniej fazy – do anarchii. Görres, podobnie jak Platon, wskazuje, że demokracja ma skłonność do przekształcenia się w anarchię. Niestety, nie rozwija swojej wizji historii i nie pisze, czy uważa – podobnie jak Grek – anarchię za regres¹²⁹.

W dalszej części tekstu odnosi się do głównego problemu – konstytucji, będącej inspiracją owego „wyznania wiary”. Otóż, jego zdaniem, dobra konstytucja stanowi „warunek i możliwość postępu”¹³⁰. Najważniejszym sukcesem jego stulecia jest osiągnięcie dojrzałości i uwolnienie się z oków despotyzmu. Dłuższe trwanie w tym systemie mogłoby, w jego przekonaniu, przynieść nieszczęście całej ludzkości.

Pismo Görresa cechuje nieskrywany optymizm: „Wierzę w ciągłe dążenie ludzkości do ideału kultury i humanitaryzmu”¹³¹. Naturalnie, na tym etapie pisarstwa wiara pisarza dotyczy przede wszystkim zmian powodowanych hasłami rewolucji francuskiej.

Państwo

Görres zakłada, że człowiek jest zdolny do kształtowania swej natury na wzór pewnego ideału jedynie w państwie oraz przez państwo. Dlatego egzystencja jednostki zależy od rodzaju systemu politycznego¹³². W związku z tym opowiada się za dobrze sformułowaną konstytucją, stwarzającą możliwości rozwoju i postępu. W zarysowanej powyżej wizji dziejów następuje przejście od form despocji do odmiany systemu przedstawicielskiego, przez demokrację ku anarchii. Görres zauważa, że w jego czasach etap form demokratycznych jeszcze nie nastąpił. Z kolei żywi wielką nadzieję, że faza anarchii nigdy nie nadejdzie.

Warto odnotować pewien zabieg literacki owego wyznania wiary. Otóż Görres wprowadza pojęcie „obywatela świata”. Owego kosmopolitę cieszą ziszczające się przewidywania, z ufnością oczekuje kolejnych realizacji swoich idei. Wyznacza on sobie obowiązek bacznej obserwacji politycznej rzeczywistości, tak aby państwo

¹²⁹ W myśli Platona mamy do czynienia z *metabolai*, zmianami ustrojowymi; historia toczyła się według ustalonego, powracającego cyklu, w który wpisane były ludzkie sprawy.

¹³⁰ J. Görres, *Mein Glaubensbekenntnis*, s. 192.

¹³¹ *Tamże*.

¹³² Taki pogląd wypowiedział już Arystoteles, zakładając, że „obywatel musi być odmienny w każdym ustroju”. Zob. Arystoteles, *Polityka*, t. 6, s. 77 (1275b).

ponownie nie przybrało formy despotyzmu oraz by nie popełniło błędów przy nadzbyt szybkim przechodzeniu w formę demokratyczną. Nie trudno zauważyć, że za kategorią „obywatela świata” ukrywa się sam autor tekstu, który w nieco nieskromny sposób podkreśla profetyczny charakter swoich słów.

Republika

Istota rozważań Görresa odnosi się do momentu pośredniego, kiedy upadł despotyzm, a sytuacja jeszcze nie dojrzała do demokracji. Chodzi zatem o formę przedstawicielską. W jego przekonaniu taka postać państwa zasadza się na „oświeconym ludzie”. Trudno w tym wypadku odmówić pisarzowi racji – słusznie wskazuje na fundament tego systemu politycznego, czyli na światłych obywateli. Równie trafnie podkreśla inny ważny aspekt tego systemu – „trwałe tarcia między partiami w państwach republikańskich”¹³³, co wzmacnia „siłę sądenia”, a czego brakuje systemowi monarchistycznemu. Chodzi o cenne w tym systemie konfrontacje różnych stanowisk politycznych, co z jednej strony – jak zakładają niektórzy myśliciele¹³⁴ – pozwala dotrzeć do prawdy publicznej, z drugiej zaś, przyczynia się do pokoju, ponieważ daje możliwość sublimacji w miarę cywilizowany sposób instynktu agresji, potrzeby działania czy skłonności do rywalizacji. Oba poglądy są pewnym przejawem tendencji liberalnych. Trzeba jednakże pamiętać, o jakim okresie pisarstwa jest mowa. Błędem byłoby przenoszenie wczesnych poglądów Görresa na całość jego życia¹³⁵.

Publicysta łączy republikanizm z dwoma elementami: z umiłowaniem wolności oraz z oświecaniem obywateli. Jeśli te podstawy są słabe, całość grozi upadkiem. Reforma, której wymagają współczesne Görresowi czasy, musi obejmować – od dołu – kształcenie obywateli i – od góry – kształcenie władców¹³⁶. Publicysta realistycznie zauważa, co podkreślał już Machiavelli, że czas politycznych przemian jest okazją dla różnego rodzaju arywistów. W związku z tym przestrzega w swoim artykule przed tymi, którzy chcieliby przez „intrygi i kręactwa” oraz wszelkiego rodzaju machinacje przeforsować swoje projekty i przyczynić się do upadku państwa.

Görres wypowiada się także na temat państwowych urzędników. Jednoznacznie twierdzi, że państwo potrzebuje uczciwych funkcjonariuszy. W tym względzie niezwykle ważna rola przypada obywatelom, którzy muszą obserwować w swoim otoczeniu urzędników i w razie konieczności składać doniesienia wraz z dowodami winy na źle wykonujących swoje obowiązki. Do tego celu służą, jego zdaniem, try-

¹³³ J. Görres, *Mein Glaubensbekenntnis*, s. 195.

¹³⁴ Sztandarową postacią w ich panteonie jest John Stuart Mill.

¹³⁵ Trzeba jednakże nadmienić, że w 1818 roku Görres sam zaliczał siebie do liberałów i ultrasów (wspomina o tym w liście do Adama Müllera z maja 1818 roku), choć jego stanowy projekt konstytucji spotkał się z krytyką zarówno ze strony liberałów, jak i reakcyjnej restauracji.

¹³⁶ Zob. J. Görres, *Mein Glaubensbekenntnis*, s. 200.

bunały. Błędy urzędników kwalifikuje jako przewinienia wobec państwa. Urzędnik publiczny jest bowiem „reprezentantem jakiegoś atrybutu suwerenności narodowej”¹³⁷. Gdy uchybia swojej odpowiedzialności, obywatel ma obowiązek „obnażenia tego z całą surowością”.



Syntetycznie rzecz ujmując, tak prezentują się poglądy Görresa pod koniec XVIII wieku. Młody publicysta snuł wyobrażenia miniatury republiki, stanowiącej uosobienie moralnego państwa opartego na oświeconej elicie. Miał jednak zarazem świadomość, że jest to trudno osiągalny ideał. Stał na stanowisku, bliskim Rousseau (wzorującemu się na Genewie), że reprezentacja jest nie do pogodzenia z demokracją bezpośrednią. Trudno jednak powiedzieć, aby zagadnienia państwowe szczególnie zaprzętały jego uwagę. Państwo było dla niego w tym czasie jedynie rodzajem układu władzy.

Görres podkreśla ogólny charakter swoich rozważań oraz szczerość i milczenie, którym hołduje jak boginiom¹³⁸. Zarzeka się wprowadzić, że swoich tez nie zmienia ani na włos, ale wiemy, iż takie kategoryczne sądy nie ostają się zazwyczaj w wypadku poglądów politycznych. Bardziej przekonujący jest raczej inny fragment zakończenia jego tekstu, w którym eksponuje rolę uwarunkowań swoich politycznych rozważań. W tym wypadku ma rację, jak wiadomo, kontekst jest kluczowy w prezentacji zagadnień politycznych.

Niemcy i rewolucja

Pod wpływem rozczarowania, jakie towarzyszyło jego francuskiej podróży, na początku XIX wieku (w latach 1806-1808) dokonał się w biografii Görresa przełom polegający na zwrocie ku ideom romantycznym oraz nacjonalistycznym. Inspiracja romantyzmem wiązała się z jego pobytem w Heidelbergu, gdzie rozkwitał tak zwany romantyzm heidelberski. Od tego momentu pisarz stał się heroldem własnego narodu – gloryfikował jego cnoty oraz propagował ideę (znaną już z myśli Friedricha Schlegla), że wspólny język jest jednym z najważniejszych związków organicznej wspólnoty¹³⁹. Nacjonalizm Görresa miał przede wszystkim charakter kulturowy.

¹³⁷ *Tamże*, s. 202.

¹³⁸ *Tamże*, s. 203.

¹³⁹ Nadmienimy, że przekonanie o języku jako głównym elemencie konstytutywnym narodu pochodzi od Herdera. Francuski tradycjonalista – Joseph de Maistre – dowodził, że Bóg nadał poszczególnym europejskim narodom między VI a X wiekiem ich specyficzne języki. Zob. J. de Maistre, *O papieżu*, przeł. J. Miłkowski, Kraków 1853.

Pierwsze dwie dekady XIX wieku przyniosły w pisarstwie Görresa rosnąca większą skłonność do łączenia zagadnień politycznych z katolicyzmem, ku któremu coraz bardziej się skłaniał.

Komentując bieżącą sytuację Niemiec, w tekście *Niemcy i rewolucja* zajął krytyczne stanowisko wobec politycznego rozwoju wydarzeń od klęski Napoleona. Współczesne sobie czasy zakwalifikował jako przełom (pojawiają się sformułowania typu „przejęciowa epoka”, „przejęciowy moment”) i uznał, że jest to zarazem czas poszukiwania. Już w przywołanym wstępie do *Die teutschen Volksbücher* znaleźć można wątki związane z przebudzeniem niemieckiej świadomości narodowej, ale w omawianym piśmie występują zdecydowanie wyraźniej. Zwłaszcza w kontekście odrodzenia niemieckiego ducha, które staje się zadaniem o wymiarze moralnym.

Państwo

W pamflecie *Teutschland und die Revolution* Görres przedstawił swoją wizję państwa. Zasada się ona na politycznym hasle „Lehrstand, Wehrstand und Nährstand”¹⁴⁰. Państwo, w jego przekonaniu, jedynie wówczas osiągnie stabilizację, gdy przyjmie formę monarchii, reprezentowane zaś będzie przez trzy główne stany – nauczycieli, obrońców i żywicieli – stanowiące rodzaj przedstawicielskiego zgromadzenia. Jeśli chodzi o skład poszczególnych stanów, to do pierwszego należałoby duchowni wraz z uczonymi, do drugiego szlachta i zdolni do obrony¹⁴¹, do trzeciego chłopci wraz ze wszystkimi zajmującymi się produkcją czy wytwarzaniem. Pierwszy stan zajmowałby się zachowywaniem całej boskiej i ludzkiej wiedzy, reprezentowałby *Logos*, jego atrybutem byłaby wielebność. Drugi stanowiłby „osłonę i ostoję” zjednoczenia, chroniłby tron, jego członkowie wykazywaliby się wielką odwagą, otaczaliby opieką słabych. Ich symbolem byłby *Thymos*, zaś atrybutem honor. Trzeci stan jest ruchomy, podobnie jak ruchoma jest własność¹⁴². Stany te tworzą żywy organizm państwa.

Organiczne ujęcie państwa w mniejszym stopniu służy Görresowi do opisu zróżnicowanych funkcji państwa. Pojawia się ono raczej w formie poetyckiej transkrypcji postulatu jedności. Państwo winno się kształtować na wzór organizmu stworzonego przez naturę. Człowiek powinien formować się według naturalnej organizacji państwa. Obserwując naturę, nietrudno zauważyć, że dominują dwie siły – despotyzm i republikanizm. Między nimi także rozpostarte jest życie społeczne – ich odpowied-

¹⁴⁰ Zob. J. Görres, *Teutschland und die Revolution*, s. 237.

¹⁴¹ Reinhold Aris podważa ten pogląd Görresa: „to była po prostu nieprawda, że szlachta była klasą wojowników. Nigdy nie było to prawdą oprócz być może okresu wczesnego feudalizmu”. R. Aris, *History of Political Thought...*, s. 334. Wskazuje ponadto na niemożność funkcjonowania społecznej całości, w której obrębie ma się do czynienia z wielkimi różnicami majątkowymi.

¹⁴² J. Görres, *Teutschland und die Revolution*, s. 239-240.

nikami są konieczność i wolność. Görres jednak nie pogłębia tej analizy w odniesieniu do sfery politycznej. Postuluje jedynie jak najdalej posunięte wzorowanie się na naturalnym organizmie. W znamienny dla romantyzmu, a więc wysoce metaforyczny sposób posługuje się sformułowaniami typu „konstytucja jest jak zdrowie” czy „republikańskie zasady obejmują domenę dnia, zaś despotyczne nocy”.

Publicysta dostrzega potrzebę przeprowadzenia reformy państwa. Wymagają jej czasy i nie można owych zmian zaniechać. Współczesną sobie sytuację ocenia jako rozdźwięk między ludem a rządem, despotyzmem demokracji a samowolą absolutyzmu. Krytycznie odnosi się do niemieckich rządów po wojnach wyzwoleniczych, które ocenia jako nową formę napoleońskiej despotcji.

Tradycjonalizm

W stosunku Görresa do przeszłości ujawnia się pewna ambiwalencja. Z jednej bowiem strony, odnosi się krytycznie do tego rodzaju tradycjonalistów, którzy chcieliby powrotu do starego porządku bez uwzględnienia zmian, które się dokonały. Z drugiej zaś, nie akceptuje poglądów tych, którzy nie dostrzegają w przeszłości żadnych walorów i dla których „wszystko, co historyczne, to zabobon”¹⁴³. Görres chciałby podać rozwiązanie godzące te dwa podejścia. Posługuje się w tym celu pojęciem równości, które w jego przekonaniu wytycza linię demarkacyjną między tradycjonalistami (traktującymi ludzi jako nierównych) a ich przeciwnikami (będącymi zwolennikami równości wszystkich ludzi). Przyjmuje więc założenie, że zarówno pojęcie równości, jak i pojęcie nierówności są terminami pozahistorycznymi. Jeśli przyjmujemy nierówność, odpowiada to jego wizji pierwotnej nierówności, jeśli zaś propagujemy równość, to znaczy, że historia ma na celu równość ludzi. Przy czym konkluduje, że *de facto* oba przypadki znajdują się poza możliwością naszego doświadczenia¹⁴⁴. Trudno uznać wywód Görresa za przekonujący czy klarowny. Być może lepsza jest w tym wypadku koncepcja Novalisa, który proponował powrót do niektórych rozwiązań z przeszłości przy jednoczesnym uwzględnieniu osiągnięć ludzkości. Nie pogłębiał przy tym analizy samego stanowiska tradycjonalistycznego.

Wracając do wizji trzech stanów, Görres połączył to zagadnienie z kwestią równości i postulował, aby członkowie owych trzech stanów rekrutowali się jednocześnie z reprezentantów starego oraz nowego porządku. To kolejne nierealne rozwiązanie, które publicysta przedkłada czytelnikom. Linia polityczna publicysty wydaje się nieokreślona. Z jednej strony, mówi o reformach, z drugiej zaś, daje się poznać jako tradycjonalista; raz pisze w duchu legitymisty, innym razem głosi radykalne hasła.

¹⁴³ J. Görres, *Niemcy i rewolucja*, s. 461.

¹⁴⁴ Por. H. Reiss, *Politisches Denken...*, s. 57.

Apel o jedność Niemiec

Görres, podobnie jak późny Schlegel, krytycznie odnosi się do czasów sobie współczesnych. Podkreśla nie tylko „strasliwy zamęt ideowy”, ale przede wszystkim towarzyszący ludzkiej egzystencji nadmierny materializm. Wobec braku elementarnego porozumienia jedno słowo jest dla wszystkich zawsze zrozumiałe, to pojęcie „sakiewki”¹⁴⁵. Jego zdaniem więzi scalające społeczeństwo „przegniły”, upadły dawne stany, wymierają dynastie.

Trzeba nadmienić, że omawiane pismo utrzymane jest w emocjonalnej tonacji. Taki podniosły charakter ma także zamieszczony w nim apel do czytelników, w którym autor pragnie wzbudzić uczucia narodowe. Wskazuje na fakt, że w przekonaniu cudzoziemców istnieją poszczególne części Niemiec, jak Prusy czy Bawaria, nie ma jednak Niemiec jako całości. Sytuacja jest o tyle niepokojąca, że nawet w oczach rodaków jedność ojczyzny jawi się jako mrzonka. Görres krytykuje uniwersalizm, w którego imię rozpowszechnia się postawę kosmopolityczną. Pochwala natomiast działania młodzieży chcącej powrotu do narodowych strojów i obyczajów czy studentów dążących do zjednoczenia regionalnych zrzeszeń w powszechnym związku studenckim.

Publicysta dostrzega brak w krajach niemieckich inicjatywy zmierzającej do scalenia ojczyzny. Nie łączy ich „żadna wspólna oś”. Z dozą realizmu wskazuje przyczynę tego stanu rzeczy: „ład obywatelski na tym polega, że daje się, biorąc, i bierze, dając, to ład taki powstać nie może, bo pełno jest tych, co biorą, lecz nie ma tych, co by dali”¹⁴⁶. Nie ma chętnych do zdobycia się na ofiarę, brakuje również jednego zwierzchnika.

Wielką nadzieję pokłada w nadchodzącym pokoleniu. Wierzy, że wraz z nim narodzi się nowy, twórczy duch, który ukształtuje wszystko od początku. Młodzieży, przejmującej prymat w działaniu, udziela kilku wskazówek: nie wolno „odrzucać żadnego doświadczenia przeszłości”¹⁴⁷ (przejaw tradycjonalizmu), powinno się unikać błędów poprzedników, z całą mocą trzeba się zaangażować w życie publiczne.

Naturalność procesu jednoczenia

Pozostając w kręgu problematyki jedności Niemiec, Görres przywołuje nowy rodzaj argumentacji na rzecz swojego przesłania. Wskazuje, że obok środków politycznych, przykładowo działań dyplomatycznych, którymi dysponuje człowiek, rzeczywistość rządzi się potężnymi siłami natury¹⁴⁸, których nie powstrzyma ludzka wola.

¹⁴⁵ J. Görres, *Niemcy i rewolucja*, s. 459.

¹⁴⁶ *Tamże*, s. 461.

¹⁴⁷ *Tamże*, s. 462.

¹⁴⁸ Za sprawą filozofii Schellinga nastąpiła zmiana w pojmowaniu natury przez twórców pierwszej połowy XIX wieku. Zaproponowana przez niego koncepcja integralności natury –

Görres w *sui generis* widzeniu rozpoznaje kierunek zmian powodowany mocą natury. Otóż lokalne parlamenty zdobędą prawo wpływu na decyzje sejmu związkowego. W ten sposób wszystkie razem utworzą drugą izbę; z czasem dostrzegą potrzebę uzupełnienia systemu władzy o – jak się wyraża – „głowę”, w której skoncentruje się władza wykonawcza. Dla publicysty proces ten ma charakter nieuchronny i naturalny, stanowi przejaw „postępu historii”. Nikt nie jest w stanie stanąć na drodze jednoczenia się kraju: „Naród dąży do jedności, tak jak drzewo rośnie, a wiatr wieje; żadne wysiłki nie zahamują go w tym dążeniu”¹⁴⁹. Zastosowanie porównania przemian politycznych do pozostających poza wpływami człowieka działań natury ma przekonać czytelnika o spontaniczności i konieczności tego przedsięwzięcia.

Görres, nadal korzystając z metaforyki natury, porównuje Niemcy do dębu, którego korona została mocno nadwerżona przez czas. Szczególnie krytycznie odnosi się do ostatnich trzech wieków. Można z tego wnosić, że ostatnim przychylnie ocenionym przez niego dokonaniem Niemców była reformacja. Następujące po niej dzieje Niemiec uznaje za „wiednięcie i usychanie”.

Stan państwa

Na przykładzie państwowych instytucji najlepiej widać archaiczność pewnych rozwiązań – wyciągają one „do społeczeństwa nagie, uschłe konary; dlatego wszelkie formy państwa są zmurszałe, przegniłe, zwietrzałe i rozbite”¹⁵⁰. Naturalnie, Niemcy nie umarły, co wyraża metafora żywych, mocnych, młodych pędów symbolizujących nowe pokolenie. Publicysta wierzy w możliwość zmian w państwie, podatności Niemców na nowe formy.

Państwo niemieckie zaczęło się starzeć. Idea, która do tej pory była w nim ukryta, zaczęła je od wewnątrz burzyć w celu ustanowienia nowego ładu. Po to więc niszczy dawne członki organizmu, aby w ich miejsce rozwinęły się nowe. Görres ponownie podkreśla przejściowy charakter epoki, w której żyje. Wskazuje przy tym na kierunek zmian – dążenie do jedności Niemiec. Według niego myśl ta nie tylko zapala, ale i scala społeczeństwo. Niewybaczalnym błędem byłoby stawianie na drodze temu procesowi i wdawanie się w „walkę z ideami”. Jeśli umożliwi się te działania, a nawet je wesprze, to efekt przemian będzie z pewnością satysfakcjonujący. W przeciwnym wypadku, tłumiąc potrzeby przekształceń, wzbudzi się jedynie chęć

wraz z jej sprawczą siłą w postaci twórczego ruchu – zmieniła dotychczasowe jej pojmowanie. W pismach niemieckich romantyków często pojawiają się pojęcia mikrokosmosu i makrokosmosu, pozostających ze sobą w korelacji. Do pierwszego należy człowiek, zwierzęta i rośliny, drugi natomiast odnosi się do natury lub uniwersum.

Idea żyjącej natury jest, wedle René Welleka, jednym z kryteriów tożsamości i jedności romantyzmu (obok wyobraźni twórczej, symbolu i mitu). Zob. R. Wellek, *Pojęcia i problemy nauki o literaturze*, przeł. A. Jaraczewski, M. Kaniowa, I. Sieradzki, Warszawa 1979.

¹⁴⁹ J. Görres, *Niemcy i rewolucja*, s. 466.

¹⁵⁰ *Tamże*.

powszechnego przewrotu. Pisarz stawia przed czytelnikiem alternatywę: albo zaakceptuje się ten stan rzeczy, albo należy liczyć się z przemocą, wręcz z rewolucją. Konkluduje, że u współczesnych obserwuje raczej drugą postawę, co nie nastroja optymistycznie.



Niemcy i rewolucja są dziełem, w którym została przedstawiona wizja Niemiec określonych, z jednej strony, przez zwierzchnictwo Habsburgów, z drugiej zaś, przez Kościół katolicki. W kwestii systemu politycznego Görres opowiadał się za taką konstytucją, która dawałaby obywatelom pewne elementy władzy. Odpowiedź władz na ten postulat była jednoznaczna: dzieło skonfiskowano (choć w rok sprzedano je w dziesięciu tysiącach kopii) i wydano nakaz aresztowania autora.

Görres chciał widzieć w Niemczech silne cesarstwo, liberalną konstytucję, rozdział Kościoła od państwa i oparte na posiadaniu prawo wyborcze. Ogólnie można go zakwalifikować jako zwolennika monarchii konstytucyjnej (niektórzy badacze mówią o umiarkowanym konstytucjonalizmie oraz o rodzaju narodowej reprezentacji). W Niemczech toczyła się dyskusja na temat sposobu zorganizowania owej reprezentacji, czy powinna ona opierać się na równości (liberałowie), czy na zabezpieczonych historycznych prawach posiadania (konserwatyści). Stanowisko Görresa przypominało poglądy innych romantyków, to znaczy organicyzm służył do uzasadnienia nierówności obywateli oraz zróżnicowanego stanu majątkowego w państwie¹⁵¹.

Wchodząc w szczegóły, Görres opowiadał się za rządami sprawowanymi przez króla, mającego do dyspozycji parlament jako legislatywę oraz zgromadzenie doradcze. Monarcha spełniał rolę symbolu, uosabiał ideę państwa, która dzięki niemu stawała się widzialna (podobnie twierdził Novalis), władca był również żyjącym prawem. Także w duchu pism Novalisa opowiadał się za rodzajem syntezy monarchii i republiki, co stanowiłoby – w jego przekonaniu – idealną formę państwa. Jeśli w tym systemie przeważałby element monarchiczny bądź demokratyczny, to albo przekształciłby się w tyranie, albo doszłoby do wybuchu rewolucji.

Wiek XIX ujawnił w politycznym stanowisku Görresa tendencje tradycjonalistyczne. Choć trzeba podkreślić, że nie był wobec tego nurtu bezkrytyczny, dlatego trudno uznać go jednoznacznie za konserwatystę.

W wymiarze myśli politycznej odmawia się *Niemcom i rewolucji* oryginalności. Görres nie wzbogacił organicznej wizji państwa, a jedynie zastosował jej zasady do uzasadnienia politycznej równowagi. Posłużył się także porównaniami zaczerpniętymi z natury, wedle których organiczne wspólnoty typu naród czy państwo wzrastają i więdną niczym rośliny. Do atutów tego tekstu zalicza się rozważania doty-

¹⁵¹ R. Aris, *History of Political Thought...*, s. 335-336.

czące nacjonalizmu. Godną wyluszczenia ideą jest również wysunięcie postulatu ekonomicznego zjednoczenia Niemiec.

W jego piśmie pojawiają się, co nie dziwi, typowe dla romantyzmu politycznego idee, takie, przykładowo, jak organicyzm, sięgnięcie do średniowiecznych rozwiązań (Święte Cesarstwo Rzymskie stanowiło ucieleśnienie średniowiecznego ducha uniwersalizmu, opowiadał się za państwem korporacyjnym), zwrot ku naturze czy próba przebudzenia niemieckiej świadomości narodowej.

Europa und die Revolution

Jak wspomniano przy okazji analizy zjawiska rewolucji, w pamflecie *Europa und die Revolution* Görres podejmuje próbę sformułowania swoich poglądów, czyli stworzenia własnej teorii politycznej. Miał bowiem ambicje dotarcia do podstawowych mechanizmów rządzących politycznymi wydarzeniami oraz politycznym sposobem myślenia. Efekty jego rozważań nie zostały jednak przyjęte przychylnie ani przez jemu współczesnych, ani przez czytelników dzisiejszych.

Początkowo Görres formułuje regułę trzech sił, których walka determinuje rzeczywistość. Są to: materia i siła w przestrzeni; przeszłość i teraźniejszość lub tradycja i reforma w czasie; autorytet i indywidualny egoizm¹⁵² w sferze ducha. Następnie dodaje jeszcze czwartą siłę: realizm wiedzy a królestwo faktów. Te cztery moce określają otoczenie, ich konflikty nadają światu dynamikę, rzeczywistość dzieje się więc niejako między zgodą a negacją.

Ową teorię sił i antysił Görres przeniósł na życie społeczne i polityczne. Zgodę reprezentują tendencje zjednoczeniowe w kraju, kiedy ludzie za przyczyną pobożności i zwyczajów zaczynają tworzyć wspólnotę, która z czasem przybiera kształt żywej narodowości. Następnie za sprawą posłuszeństwa i podległości jednostek narodowość scala się z państwem. Jednocześnie mamy do czynienia z tendencjami przeciwnymi, do których zalicza chęć reform i tradycję, indywidualizm i podpo-

¹⁵² Zastanawiające jest to sformułowanie Görresa, ponieważ pojęcie „indywidualny” oznacza „właściwy tylko danej jednostce”, egoizm zaś to „postawa człowieka myślącego wyłącznie o sobie, kierującego się jedynie własnym interesem ze szkodą dla innych” (*Egoizm oraz Indywidualizm*, w: *Słownik języka polskiego*, t. 1, s. 787 i 517). Oba terminy odsyłają do jednostki i wydają się w takim zestawieniu tautologiczne, czy możemy mieć bowiem do czynienia z egoizmem nieindywidualnym (poza przypadkami egoizmu grupowego, reprezentowanego współcześnie przez branżowe związki zawodowe)? W tym wypadku pisarz albo nadmiernie komplikuje swoje myśli, co było częstym zarzutem wysuwanym wobec tego pisma, albo stara się podkreślić – z jednej strony – odrębność jednostki, z drugiej zaś – jej samolubstwo. W drugim wypadku podważa to fundamenty życia społecznego, ponieważ człowiek przedstawiony jest jako istota „niezespołowa” (w świetle definicji pojęcia „indywidualny”), czego chyba Görres nie miał jednak na myśli. Już we wczesnych pismach zakładał, że człowiek kształtuje samego siebie jedynie w ramach całości życia zbiorowego, jaką jest państwo. Jego poglądy co do formy państwa ulegały zmianie, ale raczej nie odżegnywał się od przyjętej antropologii politycznej.

rządkowanie państwu. Przy czym siły mające ugodowe inklinacje są częścią wyższego rodzaju siły czy wyższego rodzaju więzów, mianowicie wiary. Wiara ma moc łączenia światów – niewidzialnego z widzialnym. Jej antyśłą jest wiedza¹⁵³.

Z niewyjaśnionych przyczyn w świecie dochodzi ostatecznie do zachowania równowagi, nie wiemy jednak dokładnie kiedy, ponieważ autor tego nie określa. Nie tłumaczy także, w jaki sposób dokładnie się to dzieje. Jedynie informuje czytelnika o braku ostatecznego wielkiego konfliktu. Prezentuje skomplikowany model koła bądź elipsy o siłach odśrodkowych i dośrodkowych, co jednak nie ułatwia odczytania jego intencji.

Owa teoria zwalczających się sił odnosi się również do historii¹⁵⁴. Z jednej strony, mamy do czynienia z organicznym wzrostem, a z drugiej, z polaryzacją. Całość dziejów podlega zmianom wynikającym z ustawicznego ścierania się przeciwstawnych tendencji.

Innym wątkiem omawianego dzieła są uwagi Görresa na tematy ekonomiczne. Oczywiście dla niego rzeczą jest dążenie narodów do jak najlepszej kondycji, przy czym – co istotne – do najważniejszych jej filarów zalicza trwałą własność, skonsolidowaną gospodarkę i handel. Ciekawe, że jest on bardzo sceptyczny w kwestii handlu międzynarodowego. Kojarzy go z jarmarkiem, z którego nie dość, że cudzoziemcy mają marny zysk, to jeszcze dzielą go z krajowym przemysłem. Dodatkowo prowadzi to do komplikacji w państwowym budżecie i do spustoszenia kraju. Tego typu poglądy są przejawem tendencji ksenofobicznych i szowinistycznych pojawiających się w późniejszym piśarstwie Görresa.

Religia w myśli Görresa

W przeanalizowanych tekstach brakło tematu religii. Warto więc ogólnie spojrzeć na to zagadnienie w twórczości badanego autora. Początkowo stosunek młodego Görresa do Kościoła był krytyczny, co wiązało się z postawą oświeceniową. Ściślej, wynikało z łączenia Kościoła z oświeconym księżącym despotyzmem. Nie zabierał więc głosu w kwestiach dogmatycznych, a jedynie instytucjonalnych, komentował zwłaszcza politykę Kościoła i papieża; sam Kościół uznawał za władzę „polityczną i oświatową”. Nie mogą więc dziwić jego nieco drwiące słowa o „klebach” czy „czarnym czarodziejstwie”. Mówiąc krótko: „W młodości nienawidził wszystkich Kościołów i religii jako wrogów wolności”¹⁵⁵.

Pewna zmiana nastąpiła w 1814 roku, kiedy z uznaniem wypowiedział się na temat działalności Piusa VII. Nazwał go bowiem „bohaterem”, któremu świat zawdzięcza wyzwolenie. Heribert Raab stawia tezę, że Görres nigdy nie był antyreligi-

¹⁵³ Zob. H. Reiss, *Politisches Denken...*, s. 58.

¹⁵⁴ Görresową wizję dziejów omawia Reinhardt Habel. Zob. R. Habel, *Joseph Görres*, Wiesbaden 1960.

¹⁵⁵ F. Hertz, *The German Public Mind...*, s. 81.

gijny, tyle że w dobie rewolucji jego katolickie usposobienie zostało po prostu nieporuszone. Z czasem po latach spędzonych w Heidelbergu zaczął się przebudzać, aż uwidocznił się pod wpływem katolickiego otoczenia w Strasburgu.

W latach dwudziestych twierdził, że podstawą i *de facto* ostatecznym celem państwa jest etyka religijna. W latach czterdziestych głosił, że domena Kościoła nie ogranicza się jedynie do zadań religijnych, lecz całe społeczeństwo powinno być pod jego wpływem, gdyż w ten sposób powstanie religijno-obyczajowa całość. W tych latach stał się orędownikiem tezy, że podstawę trwałego porządku państwowego funduje jedynie chrześcijaństwo. Görres, podobnie jak Baader, zwrócił uwagę na problemy społeczne, którymi winna się zajmować chrześcijańska wspólnota.

Można jednakże na „religijną biografię” Görresa spojrzeć w sposób antytetyczny i przeciwstawić poglądy z okresu rewolucji zapatrywaniom z lat strasburskich i monachijskich. Możliwa jest również hipoteza, że zwrot ku Kościołowi katolickiemu wiąże się z odwrotem od rewolucji i przejściem ku romantyzmowi, ku historyczno-liberalnemu konserwatyzmowi¹⁵⁶. Niełatwo jednak jednoznacznie rozstrzygnąć tej kwestii w syntetycznym ujęciu. Jej zakres wymagałby odrębnych studiów.

Liberalny konserwatysta

Warto na koniec odnieść się do liberalnych i konserwatywnych tendencji w pisarstwie Görresa. Około 1800 roku w jego myśli ujawniają się pewne tendencje konserwatywne, ale na przeszkodzie jednoznacznej kwalifikacji stają pewne skłonności liberalne¹⁵⁷. Symbolem przemiany jego światopoglądu jest rozczarowanie podróżą do Francji. Choć często mówi się o nagłej zmianie jego stanowiska, to jednak trudno bronić tej hipotezy w świetle pozostawiania Görresa pod wpływem krytykowanej rewolucji.

Z czasem przemyslenia Görresa zaczęły stopniowo przybierać bardziej konserwatywny charakter. Wynikało to z konstatacji, że w Niemczech brakuje silnej klasy średniej, co stanowi zarazem ważny element liberalizmu. Stąd pamflet *Niemcy i rewolucja* uchodzi za wykładnię Görresowego liberalnego konserwatyzmu. Pojawiają się również opinie, że od początku miał on inklinacje do konserwatyzmu¹⁵⁸; pozostawał pod wpływem Mösera i Herdera, od których przejął zainteresowanie przeszłością Niemiec.

¹⁵⁶ H. Raab, *Görres und die Revolution*, s. 57.

¹⁵⁷ Nurt konserwatywny oraz liberalny narodziły się w Niemczech w 1789 roku w następstwie rewolucji francuskiej.

¹⁵⁸ W celu poparcia tej tezy można przywołać pracę *Mein Glaubensbekenntnis*. W rozdziale związanym z rewolucją francuską zostały wskazane tendencje konserwatywne pojawiające się w myśli młodego Görresa. Mimo iż sympatyzował on z wydarzeniami we Francji, to jednak nie opowiadał się za natychmiastową realizacją politycznych ideałów, doradzał zmiany o wolniejszym charakterze i pozwalające uniknąć stosowania przemocy.

Dyskusję o konserwatyzmie i liberalizmie w omawianych czasach podsumowuje obserwacja Reinholda Arisa o niemożności stosownego zakwalifikowania myślicieli politycznych do jednego lub drugiego nurtu z powodu istnienia między nimi zbyt wielu pośrednich stanowisk.

Z pewnością ideowym fiaskiem Görresa była próba stworzenia w Niemczech odmiany konserwatywnego liberalizmu. Przyszłe dzieje unaocznily także niemożność zagoszczenia tam radykalnego liberalizmu – nie zadbane bowiem o należyłą polityczną edukację klasy średniej, nie pojawili się też patronujący mu liderzy¹⁵⁹.



Niejasności Görresowych rozważań utrudniają nie tylko zabiegi translatorskie. Pisarz nie stosuje konsekwentnie przyjętej terminologii, wprowadza nowe pojęcia, uniemożliwiając jednoznaczną analizę jego zapatrywań. Niektórzy badacze skłonni są w tym widzieć przejaw typowo romantycznego, czyli niejasnego, ociężałego i przeładowanego filozoficznymi spekulacjami, stylu.

Przedstawione krytyczne opinie na temat *Europa und die Revolution* to jedynie jeden z nurtów interpretacyjnych. Można wskazać autorów *a contrario* pozostających pod wielkim wrażeniem tego tekstu. Przykładowo, Ernst von Lasaulx twierdzi, że jest to jedno z głębszych politycznych pism niemieckiej literatury. Z kolei Friedrich Gentz porównywał to dzieło do chińskiego ogrodu.

We wstępie pojawiła się uwaga o braku w pismach Görresa pogłębionego filozoficznego oglądu rzeczywistości. Kiedy jednak w końcowej fazie pisarstwa pojawiły się pewne jego znamiona, stało się to ku utrapieniu badaczy, którym utrudnił zadanie analizy i kwalifikacji jego myśli. Hans Reiss, nie przebiegając w słowach, pisze: „teorie Görresa na temat polityki niewiele tłumaczą, jeśli w ogóle cokolwiek”¹⁶⁰. Trudno je odnieść do politycznego działania. Zawilość wywodu usprawiedliwia małą poczytność jego dzieł w dzisiejszych czasach.

Dwa aspekty rozważań Görresa mają jednak istotne znaczenie: katolicki wymiar rozważań oraz reprezentatywność jego poglądów dla ówczesnego pokolenia pisarzy doby romantyzmu. Jeśli chodzi o pierwszą kwestię, to zakłada się, że Görres był „być może najwybitniejszym reprezentantem katolickiej myśli politycz-

¹⁵⁹ Zob. R. Aris, *History of Political Thought...*, s. 331 i 340. Aris również podnosi ów argument o braku silnej klasy średniej, co w jego przekonaniu wiedzie do błędu doszukiwania się liberalizmu i konserwatyizmu w tym okresie. Można jednak podjąć z tym stanowiskiem polemikę – zauważmy, że zaznacza się różnica między praktyczną realizacją idei liberalnych (co w tym czasie w Niemczech uchodzi za niemożliwe) a snuciem doktrynalnych rozważań na temat liberalizmu (czemu społeczno-polityczna rzeczywistość nie stała na przeszkodzie).

¹⁶⁰ H. Reiss, *Politisches Denken...*, s. 59.

nej w Niemczech”¹⁶¹. W przypadku drugiej opinii postać Görresa uosabia koleje losów jego generacji, która zaczęła od walki z drobnym despotyzmem niemieckich książąt, a odkryła, że największy despotyzm wynikał z rewolucji. W świetle tego nie dziwi fakt, że zwrócono się ku przeszłości, odnajdując w niej wyidealizowane obrazy przepełnione duchem harmonii¹⁶².

Warto na koniec podkreślić pewne paralele między intelektualną drogą Görresa a światopoglądowymi kolejami losów Friedricha Schlegla. Obaj pisarze zaczęli od zachwytu republikanizmem, opowiedzieli się za rozdziałem Kościoła od państwa; w dojrzałej twórczości poruszali temat narodu, wskazując na język jako element scalający tę organiczną wspólnotę; natomiast w schyłkowej fazie dominującym elementem ich światopoglądu stał się katolicyzm.

Pewne związki ideowe ujawniają się także w zestawieniu z poglądami innego reprezentanta niemieckiego romantyzmu politycznego – Adama Müllera. Widać je zwłaszcza w odrzuceniu postulatu równości¹⁶³, w przyjęciu religijnych podstaw państwa oraz w organicznej wizji państwowej wspólnoty.

Jak niejednoznaczną postacią był Görres, świadczą przeróżne aporie formułowane na jego temat: od człowieka oświecenia i separatystycznego jakobina przez romantyka i niemieckiego patriotę, bojownika politycznego liberalizmu i orędownika restauracji po wroga kleru i rzecznika wolności Kościoła katolickiego. Wskazuje się, że „walczył przeciwko radykalnemu liberalizmowi jako rzecznik historycznego konserwatyzmu, przeciwko absolutystyczno-centralistycznemu biurokratyzmowi jako zwolennik organicznej idei państwa”¹⁶⁴.

W kontekście założeń romantyzmu politycznego często mówi się o Görresie jako o „romantyku w polityce”, wskazując na jego idealną (czyli romantyczną) wizję państwa mającą oparcie jedynie w potęgde wyobraźni. Pojawiają się również głosy, że nie był on pisarzem politycznym *sensu stricto*. Był umysłem politycznym w tym sensie, że interesował się polityką i rozumiał polityczne problemy, jego poglądy miały jednakże zasadniczo utopijny charakter¹⁶⁵.

¹⁶¹ R. Aris, *History of Political Thought...*, s. 320.

¹⁶² Zob. *tamże*, s. 334.

¹⁶³ Ogólna równość była dla Görresa czymś nie do pomyślenia (dopuszczał równość w obliczu Boga), niepokojem napawał go fakt obdarowania wolnością mas.

¹⁶⁴ Zob. H. Raab, *Görres und die Revolution*, s. 51 i 78.

¹⁶⁵ Por. R. Aris, *History of Political Thought...*, s. 328.

ADAM MÜLLER

Myślicielem *par excellence* politycznym w niemieckim romantyzmie był Adam Müller¹⁶⁶. To jego myśl stała się podstawą analizy Carla Schmitta w pracy *Politische Romantik* (obok dorobku Friedricha Schlegla). Schmitt uznał, że Müller uosabia „w rzadkiej czystości typ politycznego romantyka”. Wskazał także na wiele podobieństw między nim a Chateaubriandem¹⁶⁷.

Elementy sztuki rządzenia państwem uchodzą za „dzieło historycznie reprezentatywne”¹⁶⁸ dla omawianego okresu w dziejach niemieckiej myśli politycznej. Müller poświęca w nim wiele uwagi podnoszeniu roli szlachty oraz kreśli szkic podstawy feudalistycznej. Istota politycznych poglądów Müllera polega na kontaminacji dwóch nurtów – romantycznego oraz feudalistycznego. Wykazywały one pewne podobieństwo, zaś w jego myśli zyskują wyraz w konkretnych okolicznościach społecznych.

W zdecydowanie największym stopniu spośród wszystkich romantyków politycznych zaangażował się Müller w rozważania na tematy gospodarcze. Należy więc również uznać jego dorobek w sferze myśli ekonomicznej. Wiele miejsca poświęca dywagacjom na temat idei kapitału, pieniędzy, majątku, wartości sprzedaży *etc.* Poruszył najważniejsze ekonomiczne problemy swoich czasów, dostrzegł społeczne skutki rozpoczynającej się industrializacji¹⁶⁹.

Był także Müller myślicielem *par excellence* romantycznym – jego enigmatyczny styl oraz daleki od jasności i przejrzystości sposób formułowania myśli odbiegają od standardów politycznego dyskursu. Müller odrzucał założenie, że możliwe jest ujęcie rzeczywistości za pomocą definicji, teorii czy naukowych struktur. Dlatego nie uznawał żadnych abstrakcyjnych formuł, nieprzystających – według niego – do życia teorii. W jego przekonaniu w zdecydowanie większym stopniu naturę świata oddają różnego rodzaju wizje, aluzje, nawiązania. Pogląd ten przywodzi na myśl założenia romantycznego fragmentu, którego celem było jedynie zainspirowanie czytelnika do dalszych rozmyślań, a nie przedstawienie mu gotowych tez i określonych wniosków. Müller jest przeciwnikiem typowo oświeceniowego, czyli rozumowego, ujęcia problemów, stroni od logiki, unika przejrzystej metody. Odwołuje się natomiast do potęgi wyobraźni, stając się w ten sposób sztandarowym przykładem romantycznej twórczości w polityce.

W swojej myśli Müller realizuje również inny postulat romantyzmu – łączenie różnych dziedzin wiedzy (postulowali i realizowali go już Novalis czy Friedrich Schlegel). Dla autora *Elementów* nie ma ścisłych wytyczonych granic między dys-

¹⁶⁶ Pewne wątki z tego rozdziału zostały poruszone w osobnym artykule. Por. A. Citkowska-Kimla, *Wizja państwa Adama Müllera...*, ss. 503-514.

¹⁶⁷ C. Schmitt, *Politische Romantik*, Berlin 1991, s. 27.

¹⁶⁸ Tezę taką stawia Karl Mannheim. Zob. K. Mannheim, *Myśl konserwatywna*, s. 85.

¹⁶⁹ Por. A. Groh, *Die Gesellschaftskritik...*, s. 40.

cypliną polityki a filozofią, między polityką a innymi sferami życia¹⁷⁰. Według Müllera, chcąc mówić o sprawach politycznych, musimy odwoływać się do całości doświadczenia egzystencjalnego. Romantycy, nie wiążąc się z jednym stanowiskiem metafizycznym, „konstruowali uniwersa zorientowane na organicystyczną, idealistyczną, spirytualistyczną czy wreszcie chrześcijańsko-misteryjną wizję świata”¹⁷¹. Istota wizji uniwersum polega na „jedności wielorakiego i dynamicznego bytu”¹⁷² – założenie to jednoznacznie ujawnia się w podejściu Müllera oraz innych reprezentantów niemieckiego romantyzmu politycznego, którzy ujmowali rzeczywistość w sposób holistyczny.

Jeśli chodzi o sposób omówienia politycznych zapatrywań Müllera, to rozważania rozpoczynają się od wprowadzenia elementarnych założeń jego myśli, dotyczących teorii przeciwieństw oraz zagadnienia wojny, niezbędnych w zrozumieniu poglądów tego romantyka. Następnie zostały omówione wszystkie najważniejsze kwestie z podstawowego źródła myśli Müllera, jakim jest jego *opus magnum* *Elementy sztuki rządzenia państwem* (1808), ściślej – wykłady drugi i trzeci. Analizie poddano również zapatrywania z *Die innere Staatshaushaltung; systematisch dargestellt auf theologischer Grundlage* (1820) – drugiego kanonicznego dla niemieckiego romantyzmu politycznego tekstu Müllera, którego fragmenty ukazały się drukiem w 1820 roku. Przekład tytułu tego tekstu na język polski mógłby brzmieć: *Wewnętrzna gospodarka państwa; przedstawiona systematycznie na podstawie teologicznej*. Publicysta przejawiał w tym okresie wyraźną skłonność do religijnego ujęcia zagadnień zarówno ekonomicznych, jak i politycznych. Podobnie jak w wypadku wcześniejszych rozdziałów, i w tym wywody myśliciela zostały ujęte w ułatwiające odbiór jego idei tematyczne podrozdziały.

Nauka o przeciwieństwach

Koncepcję sprzeczności, sporu, przeciwieństw Müller wyłożył w osobnym dziele *Die Lehre vom Gegensatz* (1804), które stanowi filozoficzną podbudowę późniejszych *Elementów*. Jeśli chodzi o sferę społeczną, to dominuje w niej przeciwieństwo przestrzeni i czasu. Z kolei przestrzeń wiąże się z przeciwieństwem płci, z czego wywodzi się reguła „obok siebie”, „jednoczesności” (*Nebeneinander*). Natomiast czas odsyła do przeciwieństwa przeszłości i przyszłości, co generuje zasadę „jednego po drugim”, „kolejno” (*Nacheinander*) (uwidacznia się to w przeciwieństwie starości i młodości). Na przykładzie rodziny ujawniają się dwa rodzaje sprzeczności – płciowy i pokoleniowy. Ze stosunku kobiety i mężczyzny Müller wyprowadza dwa aspekty więzi społecznej – jej nietrwałą stronę świadomości i ideową stronę

¹⁷⁰ Adam Wielomski w przywoływanym już tekście o Müllerze (*Adam Heinrich Müller i niemiecka idea państwa*) zwraca uwagę, że pisarz ten traktował politykę jako gałąź „sztuki”.

¹⁷¹ B. Dopart, *Romantyzm polski...*, s. 95.

¹⁷² *Tamże*.

o trwalszym charakterze. Obie zaznaczają się w rodzinie, ściślej w stosunku młodszego (skłonnego do zmiany) i starszego (związanego z tradycją) pokolenia. Jednak dopiero ich stosunek, choć antagonistyczny, ma znaczenie dla społecznej całości.

W sferze politycznej i społecznej reguła *Nebeneinander* kojarzy się z surowością praw (odpowiednik rodzaju męskiego) i łagodnością miłości (utożsamianej z rodzajem żeńskim)¹⁷³. Natomiast według normy *Nacheinander* zasada starości odsyła do konserwatywnego ujęcia rzeczywistości, w którym dominuje tradycjonalizm; zaś zasada młodości wiąże się z postulatem reform i niezbędnych zmian. Zasady te najlepiej uosabiają król i królowa (nawiązanie do myśli Novalisa).

Teoria przeciwieństw odnosi się również do prawa i gospodarki. Jeśli chodzi o prawo, to Müller przeciwstawia ustawodawstwo i wymiar sprawiedliwości jako teorię i praktykę. Tym, co jednoczy oba elementy, jest scalająca idea prawa, przekształcająca się w ideę prawa narodowego (obejmuje ona tradycję prawną państwa), o której szerzej mowa będzie poniżej. Idea prawa narodowego także ma swoje przeciwieństwo, a jest nim idea bogactwa narodowego. Prawo i gospodarkę Müller traktuje jako elementy antytetyczne, choć niemogące bez siebie istnieć. Dlatego uważa, że „prawdziwy mąż stanu patrzy na prawo przez pryzmat gospodarki, a gospodarkę traktuje z perspektywy prawa”¹⁷⁴. W dziedzinie samej gospodarki pojawia się również pewien antagonizm między przemysłem a rolnictwem. Różnią się one sposobem podziału pracy, mają odrębne właściwości, choć i na tej płaszczyźnie Müller poszukuje kompromisu.

Naukę o przeciwieństwach Müller wykorzystuje do sformułowania twierdzenia: tradycjonalizm przetrwa o tyle, o ile będzie w stanie przystosować się do zmian, które niesie ze sobą przyszłość. Myśliciel powołuje się na naturę i wskazuje, że nie jest tak, iż wszystko trwa bez zmian, choć z drugiej strony, nie jest także burzone. Wszystko toczy się równomiernym i spokojnym rytmem. Analiza antagonizmów społecznych służy Müllerowi do rozważań na temat problemu granicy wolności. Müllerowska teoria przeciwieństw nie ma charakteru dialektycznego, ponieważ sprzeczność jest ogniwem służącym określeniu całości społecznej. Istota jego rozważań polega więc nie na antagonizmach, a na jedności. Syntetyzującą funkcję pełni zaś więź narodowa, w której nikną społeczne sprzeczności. Sprzeczność określa

¹⁷³ Arnold Gehlen osłabienie etosu państwowego wiąże m.in. z uzyskaniem przewagi przez etos humanitarny, oparty na wartościach wprowadzanych w życie społeczne przez kobiety. „Pacyfizm, poszukiwanie bezpieczeństwa i komfortu, bezpośrednie zainteresowanie uczuciowe ludzkim konkretem, obojętność wobec państwa, gotowość do uznania i zaakceptowania rzeczy i ludzi takim, jakimi są – to są przeciwieństwa jakości, które swoje źródło i uzasadnienie mają w rodzinie i którym feminizm dodaje swego silnego kolorytu, ponieważ kobieta instynktownie uwzględnia we wszystkich ocenach interesy dzieci, troskę o ciepło gniazda domowego, o zmniejszenie ryzyka, dobrobyt. Tu tkwią prawarunki nieskończonego szerzenia się humanitaryzmu i eudajmonizmu wówczas, gdy elementy przeciwwagi, tkwiące w etosie państwa, są skompromitowane, zabronione lub przegnięte”. A. Gehlen, *Hipertrofia moralności*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, „Zdanie” 1989, nr 11-12, s. 53.

¹⁷⁴ H. Reiss, *Politisches Denken...*, s. 50.

wreszcie społeczną dynamikę jako zewnętrzna forma i wyraz ruchu społeczeństwa, którego podstawy fundują irracjonalne czynniki scalające ludzi w narodową wspólnotę¹⁷⁵.

Müllerowska nauka o przeciwieństwach czerpie wyraźne inspiracje z myśli Novalisa czy Friedricha Schlegla. W ich wczesnoromantycznej teorii pojawiały się antytetyczne ujęcia rzeczywistości, w finale wiodące do wyższego rodzaju syntezy. Nie jest to zatem oryginalny wkład Müllera w rozwój myśli romantycznej. W kwestii filozoficznego powinowactwa jego koncepcji z innymi teoriami wskazać można również na idee Fichtego, Schellinga czy Hegla.

Carl Schmitt negatywnie ustosunkowuje się do Müllerowskiej teorii przeciwieństw. Ocenia ją jedynie jako „dokonanie oratorskie”, nagromadzenie retorycznych opozycji, skomponowanych według rytmu i dźwięczności: „Tym usprawiedliwia się nierzadko potworne dla człowieka o potrzebach logicznych i metodycznych zestawienie i pomieszanie wszelkich możliwych «przeciwieństw»: kobiety i mężczyzny, szlachty i mieszczaństwa, niższej izby i wyższej izby, ciała i duszy, osoby i rzeczy, przestrzeni i czasu (...) itd.”¹⁷⁶. Schmitt twierdzi, że Müller kontrastuje, miesza i harmonizuje poszczególne kategorie w zależności od konieczności stworzenia efektu oratorskiego.



W centrum politycznych rozważań Müllera stoi zagadnienie wojny¹⁷⁷ (ciekawe, że nie jest to kwestia pokoju, o którym pod wpływem przymysłów Kanta pisali wcześniejsi romantycy polityczni). Wiąże się ono z jego teorią przeciwieństw, a chodzi o zasadę przeciwstawności, o spór, o wymianę i dynamikę, dzięki którym czuje się życie i zapewnia się trwałość.

Rozważania dotyczące wojny stanowią owoc realistycznych (choć mamy do czynienia z romantyką) przymysłów Müllera, że z polityki pokoju nie da się wyprowadzić rzeczywistej i przede wszystkim dynamicznej wizji świata. To prowadzi go do wniosku, że wojna jest zdecydowanie bliższa rzeczywistości. Wojnę uznaje za „ojca wszechrzeczy”. Zauważa, że wszystkie żywioły pozostają „w nieskończonej walce”¹⁷⁸. Wojna jest prawdziwą naturą polityki. Wojna pozwala na ujęcie egzystencji w jej nieustannym ruchu, podczas gdy koncepcja pokoju zakłada nienaturalną

¹⁷⁵ Zob. Z. Kuderowicz, *Problematyka wolności...*, s. 27 i 35-36.

¹⁷⁶ C. Schmitt, *Polityczny romantyzm*, w: *Rewolucja konserwatywna w Niemczech...*, s. 154.

¹⁷⁷ Zauważmy, że również w teorii Hegla niebagatelną rolę odgrywa pojęcie wojny jako najwyższego wyrazu suwerenności państwowej. Hegel twierdzi, że wojna jest zawsze słuszna, gdy odpowiada interesom zagrożonego lub obrażonego państwa.

¹⁷⁸ A. Müller, *Die innere Staatshaushaltung; systematisch dargestellt auf theologischer Grundlage*, w: *Die politische Romantik...*, s. 315.

stateczność. Wojna uzmysławia również fakt, że ludzkim działaniem nie rządzą abstrakcyjne pojęcia – człowiek podejmuje, przykładowo, walkę w imię pewnych zasad, które musi poczuć. Nie poświęci się obronie kraju, który jest jedynie czczym terminem; muszą się pod nim kryć głębsze uczuciowe konotacje.

Walka pojawia się również w zmaganiach człowieka z planetą, na której żyje – z Ziemią. Jest ona starsza niż rodzaj ludzki i według wszelkiego prawdopodobieństwa go przeżyje. Człowiek próbuje ją pokonać, okiełznać, oswoić. W starciach z Ziemią kształtuje się siła społeczeństwa. Przy czym Ziemia wzbrania się przed tym atakiem. Jej broń ma podwójne oblicze: moc oraz piękno. Góruje nad rodzajem ludzkim również tym, że jest jednością, w przeciwieństwie do swojego podzielonego na tysiące istot wroga. Zmagania rodzaju ludzkiego z Ziemią Müller określa mianem „historii powszechnej”¹⁷⁹.

Równie krytycznie ocenia Carl Schmitt „przeciwieństwo” człowieka i ziemi, uznaje to za dramatyczny obraz niezbędny Müllerowi do zilustrowania związku przeszłości i przyszłości: „Ziemia jest wrogiem człowieka, niszczy to, co ten zbudował, rozmaite pokolenia ludzkie są sprzymierzeńcami w tej wojnie, po tym, jak dawniej trwały w opozycji między starością a młodością”¹⁸⁰. Wytyka ponadto Müllerowi niekonsekwencje w stosowaniu pojęcia wojny – raz jest ojcem wszechrzeczy, „raz wrogiem, raz państwo musi zwyciężać w owej walce z człowiekiem prywatnym, raz ono samo jest tylko prywatnym człowiekiem”¹⁸¹. Zaś wszystko zmierza ku oratorskiemu efektowi i niewiele ma wspólnego z filozofią czy nauką o państwie.

Krytyka dziejopisarstwa

W drugim wykładzie *Elementów* Müller poddaje krytyce stosunek do dziejów ludzi piszących o polityce. Nie akceptuje on traktowania przez nich historii jako jedynie sfery prób, doświadczeń, nie zaś rzeczywistych wielkich dokonań na politycznym polu. W tego typu pisarstwie widzi grzech odcięcia się od dotychczasowych osiągnięć ludzkości i spojrzenia na dzieje jak na ich początek. Pisarz, w przeciwieństwie do Hannah Arendt, nie diagnozuje tego zjawiska jako typowego elementu każdego rewolucyjnego zrywu. Autorka *Korzeni totalitaryzmu* w swoim modelu rewolucji tego typu podejście określiła mianem „patosu nowości” – rewolucjoniści mają poczucie, że bieg historii zaczyna się od nowa, tworząc nigdy wcześniej niesłyszaną opowieść¹⁸².

Z drugiej strony, analitycy polityki zdają się żyć, jak gdyby historia właśnie się kończyła, a oni posiadli rozum i doświadczenie pozwalające wyrokować, czego będą

¹⁷⁹ A. Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, w: *Die politische Romantik...*, s. 305.

¹⁸⁰ C. Schmitt, *Polityczny romantyzm*, s. 155.

¹⁸¹ *Tamże*.

¹⁸² Zob. H. Arendt, *O rewolucji*.

potrzebować przyszłe pokolenia. Tego rodzaju pisarze popełniają – wedle Müllera – dwa rodzaje błędów. Po pierwsze, sytuują się w swojej analizie na zewnątrz państwa. Pisarz mógłby dodać, że to paradoksalna i w zasadzie wykluczona pozycja, ponieważ odnoszą się do czegoś, co sami konstytuują. Po drugie, zmian w państwie próbują dokonać ludzie, którzy wykoncypowali podstawy swoich doktryn w „ratu-szu wiedzy”, a dopiero potem za pomocą tych niezweryfikowanych teorii starają się podważyć fundamenty państwa. Müller w dosadny sposób krytykuje w tym frag-mencie oświeceniowy racjonalizm. Zarzuca mu abstrakcyjność i nieprzystawalność do rzeczywistości koncepcji wypracowanych przy biurkach. Niemiecki myśliciel sceptycznie podchodzi do tych teoretyków polityki, którzy formułują swoje tezy w taki sposób, jak gdyby posiadali zdolność oglądu świata od jego początku aż do końca.

Krytykowane przez Müllera przekonanie rewolucjonistów o końcu dziejów moż-na zobrazować dwiema opiniami. Jedną, zainspirowaną myślą Kanta, wypowiedział Friedrich Schlegel: każdy ustrój musi zostać zrepublikanizowany – w ten sposób hi-storia osiągnie kres; druga, która zrobiła karierę w XX wieku, brzmi: w momencie, kiedy dokona się transformacja ustrojowa we wszystkich krajach, będziemy mieli do czynienia z końcem historii (Fukuyama).

Krytyka różnych teorii państwa

Kolejna negatywna opinia odnosi się, jak można domniemywać z czynionych alu-zji, do oświeceniowych teorii państwa. Müller odrzuca utylitarystyczne podejście, że „państwo to pożyteczny wynalazek”¹⁸³. Państwo w żadnym wypadku nie może być postrzegane jako środek do osiągnięcia przez ludzi szczęścia. Wtedy musia-łoby istnieć coś poza państwem, „ze względu na co ono istnieje, czemu musi słu-żyć, jak rusztowanie służy budynkowi”¹⁸⁴. Nie zgadza się także z postrzeganiem państwa jako instytucji służącej wspólnemu dobru. Nie akceptuje sprowadzania go do roli gwaranta bezpieczeństwa, usuwającego rozmaite trudności. Odcina się od teorii mechanicznych państwa. Ponadto polemizuje z Hobbesowską teorią umowy społecznej, a w dalszej części odrzuca również kontraktualistyczną teorię Jeana Jacques’a Rousseau. W *Die innere Staatshaushaltung* kontrakt społeczny zestawia na równi z manią wielkości i pieniądzem jako „łgarstwami rewolucji”¹⁸⁵. Według niego państwo nie jest także czymś na podobieństwo dzieła sztuki. Równie krytycz-nie ocenia teorie prawa natury, wskazując ich błąd polegający na odwołaniu się do zasad wyprowadzanych spoza państwa. Podejście to określa jako „chimerę prawa

¹⁸³ A. Müller, *Elementy sztuki rządzenia państwem*, przeł. A. Wołkowicz, w: *Państwo a społeczeństwo...*, s. 493.

¹⁸⁴ *Tamże*, s. 509.

¹⁸⁵ Zob. A. Müller, *Die innere Staatshaushaltung...*, s. 332.

naturalnego”, jego źródeł upatruje w myśli oświeceniowej, przyczynę zaś w „braku wielkiej i wzniosłej idei państwa”¹⁸⁶. Wszystkie te teorie mają jeszcze jeden mankament, mianowicie mogłoby się kiedyś okazać, że państwo jest tworem zbędnym, że może pojawić się coś lepszego, co – w świetle Müllerowskiej wizji państwa – jest absolutnie nie do przyjęcia.

Wizja państwa

Wymienionym „błędnym” podejściom do państwa pisarz pragnie przeciwstawić „prawdę”. Najważniejszą wskazówką w eksplikacji Müllerowskiej koncepcji państwa jest założenie, że wszelkie mówienie o państwie musi wychodzić od jego natury. Zasadniczo zmierza do tego, by uniknąć pomyłki wcześniejszych teoretyków i mężów stanu, którzy analizowali państwo, jak gdyby byli stolarzami „na zewnątrz wytwarzanego przez siebie mebla”¹⁸⁷. Założenie to jest z gruntu fałszywe, ponieważ *nolens volens* są oni członkami tego organizmu. Zatem wskazanym złudzeniom przeciwstawia – jego zdaniem – prawdziwe tezy.

Pierwsza z nich opiera się na obserwacji naturalnej skłonności wszystkich stworzeń do myślenia w kategoriach centrum. Z tej przesłanki Müller wyprowadza wnioski, że człowiek jako obywatel znajduje się wewnątrz państwowego organizmu „i tak jak nie potrafi wyskoczyć z własnej skóry, tak też nie może wywikłać się z państwa”¹⁸⁸. Konstatacja ta bliska jest klasycznemu sformułowaniu Arystotelesa, który w *Polityce* wypowiedział opinię: „człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek, żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą”¹⁸⁹. Dalej Müller w duchu bliskim Stagiryście twierdzi, że jednostka nie może egzystować poza państwem, gdyż skazana byłaby na zagładę. Müllerowska antropologia polityczna zasadza się zatem na tezie, że nie da się analizować człowieka po uprzednim wyabstrahowaniu go z państwa czy z życia społecznego. Jeśli chodzi o prawa, to człowiek ma ich tyle, ile ma ich jako członek państwowej wspólnoty (podobną opinię głosił Edmund Burke).

Warto przy okazji poruszanego wątku przywołać poglądy Müllera na temat wolności. Wolność definiuje on jako społeczny status człowieka postrzeganego jako część całości, której *notabene* jest podporządkowany. Oprócz owego statusu na wolność składają się dodatkowo aspekt własności oraz specyfika (osobliwość) jednostki. W Müllerowskim pojmowaniu wolności ujawnia się pewien autorytarny rys¹⁹⁰.

¹⁸⁶ A. Müller, *Elementy...*, s. 503.

¹⁸⁷ *Tamże*, s. 493.

¹⁸⁸ *Tamże*.

¹⁸⁹ Arystoteles, *Polityka*, t. 6, s. 27 (1253a).

¹⁹⁰ Kategorię wolności w myśli Müllera wnikliwie analizuje Zbigniew Kuderowicz, zestawiając ją nie tylko z myślą Fichtego i Hegla, ale i Schellinga. Zob. Z. Kuderowicz, *Problematyka wolności...*, ss. 5-51.

Druga myśl również opiera się na założeniu skłonności do myślenia w kategoriach centrum. Człowiek – według Müllera – postrzega swoje czasy raczej jako środek dziejów niż jako ich początek lub kres. Myśl tę publicysta ekstrapoluje na rozważania o państwie. Otóż człowiek powinien, z jednej strony, respektować historię swojego państwa, a z drugiej, z troską myśleć o jego przyszłości, nie zaś koncentrować się tylko na ulotnej teraźniejszości. W tym fragmencie mamy pewne typowe dla myślenia konserwatywnego elementy utopii retrospektywnej, kiedy ideał umieszczony jest w przeszłości¹⁹¹, choć Müller postuluje także patrzenie w kategoriach prospektywnych. Kwestia ta pojawi się jeszcze przy okazji rozważań na temat historii.

Trzecia uwaga wiąże się z przekonaniem o nieuniknioności państwa, o jego zgodnym z naturą istnieniu i wreszcie o zrównaniu tożsamości człowieka i obywatela. Spostrzeżenia Müllera nie są oryginalne. Fundamentalne tezy na ten temat sformułował Arystoteles. W pierwszej księdze *Polityki* wypowiedział znane słowa: „Okazuje się z tego, że państwo należy do tworów natury” – i w komentarzu – „człowiek jest istotą państwową”¹⁹². Mówienie o zgodności tworu państwowego z naturą człowieka znane jest w historii myśli politycznej od wieków. Müller niezręcznie korzysta z już istniejących poglądów, wykorzystując je do polemiki z tezami o sztucznym powołaniu państwa, przykładowo, na drodze umowy. Sąd pisarza w kwestii genezy państwa wpisuje się w nurt teorii naturalnego rozwoju, przypisującego powstanie państwa cechom ludzkiej natury.

Chociaż Müller wspominał o „potrójnej prawdzie”, *de facto* wypowiedział jedną myśl – o niepodważalnym połączeniu państwa z ludzką naturą. Zresztą w dalszej części wykładu *expressis verbis* głosi, że te trzy prawdy wyraża jedno stwierdzenie: „człowiek poza państwem jest nie do pomyślenia”¹⁹³. W trzecim wykładzie dodaje jeszcze: „ludzka i obywatelska egzystencja są jednym i tym samym”¹⁹⁴.

Odpowiedź potencjalnym polemistom

W dalszej części Müller prezentuje opinie potencjalnych przeciwników jego spojrzenia na państwo. Argumentują oni, że gdy są chociażby na łonie rodziny, państwo już do nich nie dociera, są niejako poza nim. Dziwi fakt, że Müller nie oddala tego typu poglądów, przywołując tezę nauczyciela Aleksandra Wielkiego, iż państwo opiera się na parach (wiedzionych ku wspólnemu byciu naturą *zōon politicón*)

¹⁹¹ Zob. J. Szacki, *Spotkania z utopią*.

¹⁹² Arystoteles, *Polityka*, t. 6, s. 27 (1253a).

¹⁹³ A. Müller, *Elementy...*, s. 495. Ta opinia bliska jest poglądom Josepha de Maistre’a, który wypowiedział słynne zdanie, że widział w życiu Francuza, Niemca, Rosjanina, ale nie spotkał człowieka. Wskazał tym samym, że człowiek poza grupą, społeczeństwem, narodem nie może egzystować.

¹⁹⁴ A. Müller, *Die Elemente der Staatskunst, w: Die politische Romantik...*, s. 306.

tworzących rodziny, które są podstawą wspólnot gminnych, aż po większego rodzaju wspólnotę, jaką jest państwo.

Druą grupa zarzutów ewentualnych adwersarzy mogłaby oscylować wokół pytań, które wpisują się w problematykę związaną ze stanem natury. Są to bowiem dociekania, co działo się z ludźmi, zanim zawiano państwową organizację. Zarzuty tego typu Müller oddala, twierdząc, że błędem takiego myślenia jest patrzenie na państwo jako na wydzielony obszar działalności człowieka. Mylność tego stanowiska polega na założeniach, że „utworzenie państw jest dziełem samej tylko woli, kwestią umowy lub mądrego wyrachowania”¹⁹⁵ oraz iż człowiek mógłby wchodzić i wychodzić z państwa, ilekroć mu się to spodoba.

Można przy tej okazji odwołać się do innej myśli Müllera, który głosił, że państwo wymyka się jednoznacznyin definicjom ze względu na swoją wieczność, a co za tym idzie – niemożność uchwycenia go w jego istocie. Z tego względu odrzuca możliwość unicestwienia państwa – gdyby było dziełem człowieka, to z pewnością mogłoby ulec zniszczeniu. A zatem państwo jako twór wieczny istniało i istnieć będzie, niezależnie od twórczych mocy człowieka¹⁹⁶.

Inną pomyłką, na którą wskazuje Müller, jest sprowadzanie państwa do roli „komisariatu policji”, który ma stać na straży naszych dóbr (wyrażna aluzja do Hobbesowskiego Lewiatana). Pisarz ubolewa, że ludzie kulturalni zaliczają do istotnych elementów swego życia sztukę, miłość, rodzinę, ale nie państwo. To ostanie postrzegają raczej jako „nieuniknione zło”.

Müller formułuje wnioski na podstawie doświadczeń swego kraju, który narodo-wo „zbudził się” dopiero pod wpływem „wspólnej niedoli”, czyli francuskiej okupacji. Do tej pory nie uświadamiano sobie istoty więzi społecznych i państwowych. Dopiero za sprawą wroga zdano sobie sprawę z roli i wagi państwa. W związku z tym postuluje, by z tego wolno osiągniętego poziomu narodowej świadomości iść dalej i wynieść państwo tak wysoko, by stało się „potrzebą nad potrzebami, zarówno serca, jak ducha i ciała”¹⁹⁷. Pisarz opowiada się za jednością Niemiec, nie przybliża jednak szczegółów tego przedsięwzięcia. Podejmowanie tematu jedności skłaniało dotychczas omawianych myślicieli do snucia rozważań na tematy narodowe, czasem utożsamiane przez interpretatorów z ideami nacjonalistycznymi. Müller wyróżnia się spośród późnych niemieckich romantyków tym, że nie czyni z nacjonalizmu istotnego wątku swoich przemysłów.

¹⁹⁵ A. Müller, *Elementy...*, s. 501.

¹⁹⁶ Ciekawe w tym ujęciu jest to, że Müller nie podąża za typowo romantycznym światopoglądem. Zauważmy bowiem, że dla romantyków zdolności twórcze człowieka sytuowały go niezwykle wysoko na egzystencjalnej drabinie bytów – moc kreacji czyniła twórcę równego Bogu (dobitnym tego świadectwem jest rozmowa Konrada z Bogiem w *Wielkiej Improvizacji*).

¹⁹⁷ A. Müller, *Elementy...*, s. 496.

Polemika z innymi teoriami państwa

Kolejny istotny temat *Elementów* oscyluje wokół dalszych błędnych wyobrażeń o państwie, przedstawianych nie tylko w podręcznikach polityki, ale i na co dzień w życiu społecznym. Polemika z dotychczasowymi koncepcjami państwa zasadza się na tezie, że „nic, co ludzkie, nie istnieje poza państwem”¹⁹⁸.

Müller wychodzi od znanego w historii filozofii postrzegania człowieka w kategoriach dualistycznych – ciała i duszy. Jednostka uczestniczy – z jednej strony – w realnym, fizycznym świecie, a z drugiej – obcuje z idealnym światem moralnym. W świetle poddawanych krytyce teorii państwu podlegają jedynie zewnętrzne potrzeby człowieka, wedle ich założeń prawo obejmuje tylko jego zewnętrzne czyny. Takie stanowisko nie odpowiada Müllerowi, który zdecydowanie opowiada się za kontaminacją sfery polityki i moralności.

Do największych reprezentantów tego nurtu w historii idei należy zaliczyć Platona i Arystotelesa. W *Gorgiaszu* Platon wysuwa zarzut pod adresem między innymi Peryklesa, że koncentrował się w swojej działalności na materialnym wymiarze egzystencji Ateńczyków, ich dobrobycie, wygodzie, czyli – ujmując rzecz słowami Müllera – myślał jedynie o „zewnętrznych potrzebach” obywateli. Perykles i inni reprezentujący takie stanowisko (Temistokles, Kimon, Miltiades) zaniedbywali sferę moralności, wychowania ku sprawiedliwości i dobru¹⁹⁹. Podobnie Arystoteles w *Polityce* eksponuje istotę dbania o rozwój moralny obywateli, wskazując na fundament państwa, jakim jest sprawiedliwość²⁰⁰ (nadrzędna kategoria jego koncepcji etyki). Poglądy myślicieli starożytnych oraz bliskie im stanowisko Müllera wpisują się w nurt etycznego absolutyzmu. Autor *Elementów* polemizuje z tezami zwolenników autonomii polityki, jej odmienności w stosunku do sfery moralności jednostkowej. W świetle krytykowanego stanowiska polityka ma swoją specyfikę, rządzi się własnymi regułami, nie zawsze zgodnymi z zasadami absolutystów.

Müller oponuje również przeciw tym państwowym teoriom, które nad emocjonalne zaangażowanie w sprawy państwa przedkładają „surowe posłuszeństwo” oraz strach. To wyraźne nawiązanie do rządów Fryderyka Wilhelma I²⁰¹, którego państwo zarządzane było niczym fabryka lub maszyna. Takie podejście zdecydowanie odbiega od Müllerowskiej, przenikniętej duchem romantycznego organicyzmu wizji państwa. Pisarz oczekuje, że obywatele będą państwu oddani, zdolni dla niego do poświęceń oraz że będą je miłować. Błędem traktowania państwa jako maszyny jest założenie, że wynaleziono je w określonym celu, przykładowo, dla zachowania bezpieczeństwa. Jednak, jeśli pewnego dnia ludzkość przebudziłaby się moralnie

¹⁹⁸ *Tamże*.

¹⁹⁹ Zob. Platon, *Gorgiasz*, w: tegoż, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, t. 1, Kęty 1999, ss. 422–439.

²⁰⁰ Por. Arystoteles, *Polityka*, t. 6, s. 28 (1253a).

²⁰¹ Był królem pruskim w latach 1713–1740, określano go mianem „króla żołnierzy”.

odmieniona, to maszyneria ta okazałaby się zbędna (czego obawia się także w wypadku innych teorii). Müller wskazuje na traktowanie państwa w tym ujęciu jako „podpórki dla ułomnych” oraz sprowadzenie rządu do kwestii biegłości, zręczności czy rutyny. W ten sposób państwo może dostać się w niepowołane ręce, na co wskazywał już Edmund Burke.

Autor *Versuchen einer neuen Theorie des Geldes* jest przekonany o słuszności swoich sądów, wierzy, że – w przeciwieństwie do krytykowanych podejść – jego teoria sprawdzi się nie tylko w czasach pokoju, ale i w okresie wojny. W świetle innych koncepcji, dzielących czynności obywatela na zewnętrzne i wewnętrzne, czyli publiczne i prywatne, stwierdza, że myślenie w kategoriach dualistycznych jest możliwe, ale tylko w trakcie pokoju. Już w stanie wojny ujawnia się sztuczność tego podziału. Gdyż – wedle Müllera – w obliczu zagrożenia ojczyzny dochodzi do połączenia tego, co cywilne, z tym, co wojskowe, obywatele cali (sercem i ciałem) poświęcają się ratowaniu państwa.

Stanowisko Müllera w tej kwestii nie wydaje się przekonujące. Jeżeli obywatele będą mieli zapewnione warunki do rozwoju kultury materialnej i duchowej, to bez wahania w sytuacji niebezpieczeństwa staną w obronie państwa. Niekoniecznie muszą, jak chce Müller, oddać się państwu duszą i ciałem również w warunkach pokojowych.

Publicysta propaguje ideał najwyższego poświęcenia i największej ofiary dla całości, jaką jest państwo. Żąda, by człowiek jako psychosomatyczna jedność był mu bezgranicznie oddany. Jego wizja zakłada dotarcie do „jądra istoty ludzkiej”, czyli tym samym odnalezienie owego Archimedesowego punktu, o który się opierając, można zbudować państwo. Wykład rozpoczął się od myśli, że nie da się tego uczynić, wspierając się na punkcie tkwiącym poza państwem. Na tym etapie rozważań dochodzi on do wniosku, że jest to możliwe dzięki dotarciu do takiego miejsca w człowieku, „gdzie zbiegają się wszelkie interesy cielesne i duchowe”²⁰².

Wizja państwa Müllera zmierza jednak dalej, by „zdobywszy tę twierdzę, zapanować nad całością”. Jego koncepcja opiera się na holistycznym pojmowaniu państwa. Wychodzi z założenia, że skoro obejmuje ono zarówno moralność, jak i prawo, to suweren jest zobowiązany do doprowadzenia do jedności za pomocą i zachęty, i przymusu.

Dysputa z poglądami Adama Smitha i Monteskiusza

Przez pryzmat swojego stanowiska Müller ocenia teorię Adama Smitha. Wskazuje na trudność uwzględnienia w jego koncepcji państwa „produktów ducha”. Niewytwarzający namacalnych dóbr uczeni, politycy, duchowni czy aktorzy zaczynają liczyć się dla państwa dopiero wówczas, gdy ich działalność stanie się przed-

²⁰² A. Müller, *Elementy...*, s. 498.

miotem handlu. Müller zwraca uwagę na twórczą rolę idei w wytwarzaniu bogactwa, kładzie nacisk na uwzględnianie również duchowych sił przy powstawaniu wszelkiego rodzaju dóbr materialnych.

Dodatkowo trudne do zaakceptowania są dla Müllera Smithowskie poglądy na temat racjonalnego egoizmu gospodarczego. Teza Smitha jest nie do pogodzenia z prezentowaną przez Müllera wizją państwa, ponieważ podważa jego omnipotencję. Dla Smitha państwo nie powinno mieszać się do rynku pracy i obrotu, jego naczelnym zadaniem jest ochrona reguł rządzących gospodarką. Müller ponownie odwołuje się do już zastosowanego argumentu o wadze duchowego wymiaru egzystencji. Twierdzi, że przy wszelkiego typu instytucjach należy brać pod uwagę stronę duchową. Podobnie stosunki pieniądza nie mogą być ograniczone jedynie do ujęcia mechanicznego. Element duchowy jest podstawą zaufania, które z kolei jest niezbędne przy wszelkiego rodzaju transakcjach, udzielaniu kredytów czy w handlu²⁰³. Dbając więc o gospodarkę kraju, trzeba jednocześnie dbać o jego duchowość. Generalnie życie państwa ujmując jako „wielką ekonomiczną wspólnotę”²⁰⁴, co odbiega od wizji Smitha, opartej, po pierwsze, na indywidualizmie, a po drugie, zakładającej, że społeczeństwo stanowi agregat swobodnie powiązanych jednostek. Według Müllera narodowa ekonomia musi brać pod uwagę narodowy rozwój. Autor *Elementów* opowiada się za „narodowoekonomicznym romantyzmem”, służącym scaleniu poszczególnych niemieckich krajów w całość.

W trzecim wykładzie *Elementów* Müller ponownie odwołuje się do myśli Smitha, dodatkowo zestawiając ją z poglądami Monteskiusza. W jego mniemaniu obaj myśliciele podejmują temat zmagania ludzi z Ziemią. Monteskiusz bada kwestię podziału władzy, Smith podziału pracy. Pierwszy analizuje pojęcie wolności politycznej, drugi wolności ekonomicznej. Rezultaty ich badań są podobne: najwyższą jedność i porządek społecznych interesów da się osiągnąć jedynie na drodze największego podziału; nieodzownym warunkiem politycznego życia jest wolność każdego członka państwa; zarówno nauka prawa, jak i pomnażanie potrzeb interpretuje się w kontekście konieczności i nieskończoności.

Według Müllera w *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* oraz w *O duchu praw* pojęcia ekonomii i prawa wzajemnie się odpychają, w związku z tym Müller stawia sobie zadanie wykazania powiązań między tymi dwoma „spierającymi się światami”. W jego przekonaniu jednoczą się one w idei państwa wojny i pokoju, potrzeby i prawa. Müller wyraźnie adaptuje do tej analizy swoją teorię przeciwieństw, próbując uczynić z niej pożytek na poziomie analizy myśli prawnej i ekonomicznej.

²⁰³ Zaufanie jest podstawową składową tego, co współcześnie określa się mianem kapitału społecznego. Z kolei bez tego ostatniego niemożliwe jest poprawne funkcjonowanie społeczeństwa obywatelskiego. Naturalnie sama idea społeczeństwa obywatelskiego zasadza się na rozróżnieniu społeczeństwa od państwa, którego Adam Müller nie przeprowadza.

²⁰⁴ A. Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, w: *Die politische Romantik...*, s. 306.

Jego zdaniem wieczne przymierze ludzi, określane bądź to mianem społeczeństwa, bądź państwa (nie rozróżnia tych terminów)²⁰⁵ jest tak samo prawowite, jak i konieczne. Ma podwójny cel i jest podwójnego rodzaju (Müller zwraca uwagę, że w tym punkcie prezentuje najważniejsze osiągnięcia swoich badań). Po pierwsze, jak zakładają wszelkie teorie państwa, z tego rodzaju przymierza korzystają w tym samym czasie wszyscy mieszkańcy ziemi. Współcześnie żyjący powinni się zjednoczyć przeciwko ich wspólnemu wrogowi (Ziemi), w ten sposób skumulują się ich wszystkie cechy i siły w całość. Po drugie, państwo jest sojuszem przeszłych i przyszłych pokoleń. To związek nie tylko żyjących obok siebie, ale i następujących po sobie generacji. W związku z tym państwo powinno być nieskończone oraz nieśmiertelne. Ten drugi rodzaj przymierza przeciwstawia się istotnej właściwości Ziemi – jej trwałości. Müller wskazuje na braki dotychczasowych teorii państwa polegające właśnie na nieuwzględnieniu owego powiązania między pokoleniami. Dlatego także popełnia się błędy, wierząc, że państwo można tak łatwo i szybko odbudować²⁰⁶ (wyrażna aluzja do działań rewolucjonistów). Trudno, rzecz jasna, w tym wypadku uznać jego poglądy za oryginalne, ponieważ takie tezy w odniesieniu do związków między generacjami (w odniesieniu do narodu) prezentował Edmund Burke, którego *Rozważania o rewolucji we Francji* Müller świetnie znał i wysoko cenił.

Następnie Müller przechodzi do wskazania wyższości średniowiecznego podejścia do państwa, w którym było więcej zmysłu czucia niż nauki. Wspólnota oscylowała wówczas wokół dwóch uczuć: głębokiego szacunku dla dawanych sobie słów oraz czci dla zasad przodków. W odróżnieniu od bieżącej epoki w wiekach średnich społeczny kontrakt obowiązywał nie tylko współczesnych, ale i poprzednich oraz przyszłych członków wspólnoty²⁰⁷. W średniowieczu Müller, podobnie jak inni pisarze romantyzmu, odnajduje wzór idealnego społeczeństwa. Czasy te wychwala niemal w poetycki sposób.

Kończąc ten wątek rozważań, pisarz zdobywa się jednak na przywołanie postaci Edmunda Burke’a, uważając go za pierwszego myśliciela, który wniósł w polityczne teorie „życie, idee i poruszenie”²⁰⁸.

Zasadnicza różnica między poglądami Müllera a Monteskiusza i Smitha zasadza się na tym, że dla niemieckiego myśliciela kluczowym pojęciem jest całość i jego wysiłki koncentrują się na jej wyeksponowaniu i wzmocnieniu. Ponadto Müller nadaje państwu niezwykle prerogatywy. U Monteskiusza i Smitha akcent położony jest na podział – bądź to władzy, bądź rynku. Jeśli chodzi o kwestię państwa, to dla autora *Listów perskich* jego istotą jest polityczna wolność obywateli²⁰⁹, dla Smitha

²⁰⁵ Projekt oddzielenia państwa od społeczeństwa pojawia się w myśli Hegla.

²⁰⁶ A. Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, w: *Die politische Romantik...*, s. 308.

²⁰⁷ Ponownie trudno się z Müllerem zgodzić, gdyż w świetle założeń różnych teorii kontraktualizmu przychodzące pokolenia milcząco zawierają ową umowę.

²⁰⁸ A. Müller, *Die Elemente...*, s. 309.

²⁰⁹ Wolność, która nie polega, oczywiście, na możliwości robienia tego, co się chce, lecz tego, czego powinno się chcieć. To, czego powinno się chcieć, określa prawo.

zaś funkcja stróża naturalnych praw jednostek i naturalnego porządku (państwo może interweniować tylko wówczas, gdy jednostki zwrócą się o tę pomoc lub gdy zakłócony zostaje porządek publiczny). W *Die innere Staatshaushaltung* Müller wysunie dodatkowe zarzuty wobec systemu Smitha i Monteskiusza. Krytycznie odniesie się do założenia o podziale kapitału lub władzy jako dziele ludzi, a nie Boga²¹⁰. Z pewnością dla Müllera jako romantyka trudny do zaakceptowania był Monteskiuszowski racjonalizm. Poglądy autora *O duchu praw* stały również w wyraźnej opozycji do Müllerowskich założeń dotyczących władzy – Monteskiusz cieszył się sławą jako krytyk francuskiego absolutyzmu, podczas gdy Müller opowiadał się za formą monarchii absolutnej opartej na chrześcijańskich fundamentach.

Krytyka społeczeństwa kapitalistycznego

Monteskiuszowska teoria podziału władzy w państwie stała się jedną z ważniejszych formuł ideologii kapitalizmu pod koniec XVIII wieku, natomiast dzieło Smitha uznano za klasyczne w dziedzinie ekonomii systemu kapitalistycznego. Müller krytycznie odnosił się do kapitalizmu. Jak wykazano powyżej, nie akceptował ani rozbudowanego podziału pracy, ani mechanizacji produkcji. Za błędne uznawał koncentrowanie się jedynie na rzeczowej stronie pracy, ponieważ usuwa ono w cień duchową sferę działalności. Ilościowe ujęcie efektów pracy prowadzi do wielu wynaturzeń, przykładowo, do „bałwochwalstwa pieniądza”, egoizmu, chęci nieustannego powiększenia majątku. To może skutkować kryzysami, drożyzną, nędzą.

Müller, polemizując ze Smithem, wprowadza pojęcie „duchowego” bądź „narodowego” kapitału, które stanowi przeciwwagę dla kapitału „fizycznego” (uosiabianego przez pieniądza). Kapitał duchowy odnosi się do dorobku kultury, na który składają się między innymi język czy narodowa specyfika. Kultura stanowi podstawę więzi społecznych wyróżniających się emocjonalnością i spontanicznością, dlatego trudno je sklasyfikować i skonceptualizować. Społeczeństwo oparte na duchowej więzi społecznej stanowi przeciwwagę dla Smithowskiej koncepcji więzi opartej na pośrednictwie pieniądza. A nawet więcej, świadomościowa więź w ujęciu Müllera jest czymś ważniejszym, ponieważ odnosi się do duchowego wymiaru egzystencji człowieka. W ten sposób Müller unaocznia „depersonalizującą funkcję kapitalistycznego podziału pracy, stosunków towarowo-pieniężnych itd., z drugiej jednak strony – prowadzi do irracjonalizacji samego pojęcia osobowości, utożsamiania osobowości z zespołem irracjonalnych więzi łączących ją ze wspólnotą narodową”²¹¹.

Negatywny stosunek do kapitalizmu wiąże się z antyindywidualistycznym nastawieniem Müllera. Kapitalizm stanowi zaprzeczenie wizji wspólnoty organicznej. Ważnym elementem Müllerowskiej krytyki społeczeństwa kapitalistycznego jest

²¹⁰ Zob. A. Müller, *Die innere Staatshaushaltung...*, s. 329.

²¹¹ Z. Kuderowicz, *Problematyka wolności...*, s. 33.

podkreślenie zjawiska dyferencjacji społecznej, antagonistycznego charakteru podziału klasowego oraz ubożenia ludności pracującej. Dezaprobatą Müllera obejmuje nie tylko aksjologiczne, ale i ekonomiczne podstawy tego społeczeństwa (wolną konkurencję, wolność handlu i wolność produkcji). Twierdzi on wreszcie, że kapitalizm wypacza jednostkę pod względem moralnym, nadweręża więzi społeczne i szkodzi efektywności ekonomicznej państwa²¹².

Rozwinięcie wizji państwa

Krytyka Müllera jest konstruktywna. Po eksplikacji błędów poprzedników przechodzi do części pozytywnej, do rozwinięcia własnej wizji państwa. Państwo z pewnością nie może mieć charakteru manufaktury, folwarku, spółki handlowej czy towarzystwa ubezpieczeniowego. Powinno natomiast być „wewnętrznym zespoleniem wszystkich potrzeb fizycznych i duchowych, wszelkiego fizycznego i duchowego bogactwa, całego wewnętrznego i zewnętrznego życia narodu”²¹³. Słowa te stanowią przesłankę do wyprowadzenia tezy, że skoro państwo obejmuje wszystko, to nic nie powinno znajdować się poza jego jurysdykcją. Rzeczywiście, w świetle teorii Müllera żadne zjawiska kulturowe nie występują autonomicznie wobec państwa. Państwo określa świadomość jednostki, jej myśli i uczucia. Jednostka nie może zdystansować się od państwa i zająć krytycznego wobec niego stanowiska, ponieważ nie może zdobyć się na dystans wobec wspólnoty, której jest członkiem. Państwo utożsamione ze wspólnotą narodową określa całą treść życia jednostki.

Ponownie można wskazać na pewną analogię między tezami Müllera a poglądami Arystotelesa, który także podkreślał pierwszeństwo całości (państwa) przed częścią (obywatelem): „Z natury swojej państwo jest pierwszej aniżeli rodzina i każdy z nas, całość bowiem musi być pierwszej od części”²¹⁴. I jak czytamy w komentarzu, nie chodzi o czas powstania, lecz o pojęcie – nie da się bowiem mówić o członach państwa, dopóki państwa nie ma. Dalej Stagiryta rozwija myśl, bliską Müllerowi, że państwo jest „pierwej od jednostki”. Nie jesteśmy samowystarczalni i pozostajemy w takim stosunku do państwa, jak część do jakiejś całości.

Państwo w świetle wykładów Müllera jawi się jako żywa, wielka całość, znajdująca się w nieustannym ruchu. Jest ono czymś na kształt makroantroposu, o którym pisał Novalis. Państwo wszystko w sobie zawiera; jest więc również swoistym indywiduum, ponieważ obejmuje wszystkie jednostki. Ten wątek Müllerowskich rozważań wpisuje jego poglądy w typowo romantyczne pojmowanie państwa w kategoriach organicyzmu. Państwo jest organizmem, w którym każdy spełnia określoną socjalną funkcję. Jest ono uformowane według zasad natury. Organiczny charak-

²¹² *Tamże*, s. 11.

²¹³ A. Müller, *Elementy...*, s. 501.

²¹⁴ Arystoteles, *Polityka*, t. 6, s. 27-28 (1253a).

ter ułatwia państwu lepszą adaptację do nowych warunków (jako żywa dynamiczna całość). Trzeba nadmienić, że organiczne ujęcie nie jest jedynym podejściem do państwa, ponieważ Müller interpretuje je również przez pryzmat swojej koncepcji przeciwieństw.

Na Müllerowską wizję państwa wpłynął z pewnością jego lęk przed stanem anarchii. Obaw przed chaosem nabrał zapewne pod wpływem wydarzeń w rewolucyjnej Francji. One utwierdziły go w przekonaniu o potrzebie stabilnego państwa. W związku z tym cenił każdego rodzaju związki, które wzmacniają państwową wspólnotę. Najwyższego rodzaju dobrem było dla niego przetrwanie państwa. Państwu mają być podporządkowane wszelkie ambicje jednostek.

W trzecim wykładzie *Elementów* Müller poszerza swoją wizję państwa. Twierdzi: „państwo jest tak stare, jak rodzaj ludzki”²¹⁵, ponadto jest konieczne oraz obejmuje duchowe i obyczajowe życie. To trwała forma istnienia rodzaju ludzkiego. Jednak nie każde państwo odpowiada uniwersalnemu wzorcowi, ponieważ wyróżnia je narodowa specyfika. Choć w każdym obecne są pewne elementy ideału.

Idea prawa i państwa

Trzeci wykład *Elementów* Müller rozpoczyna od konstatacji, że idea prawa jest tak stara, jak ludzkość, a niewykluczone, że jest nawet starsza. Wedle ogólnie panującego poglądu prawo jest istotą państwa²¹⁶. Konieczność istnienia prawnych reguł wynika z natury ludzkiej egzystencji – warunki społecznego współżycia muszą zostać określone. Z kolei żywy i ruchomy charakter stosunków między ludźmi determinuje żywe i ruchome oblicze idei prawa. A ponieważ więzi międzyludzkie zawsze muszą być regulowane przez pewne mechanizmy prawne, z tego wynika, że idea prawa jest nierozłącznie powiązana z naturą człowieka. W zależności od sposobów wyrażania owej idei prawa Müller wskazuje na możliwości zaistnienia bądź to republiki (idea wyrażona jest przez literę prawa), bądź monarchii (ideę reprezentuje rzeczywista osoba)²¹⁷. Naturalnie, pierwszą możliwość ocenia negatywnie, ponieważ twierdzi, że nie da się życia zamknąć w martwych przepisach ujętych na papierze. To prowadzi bądź do tyranii (absolutyzmu oświeconego), bądź do rewolucji. Najlepiej, aby wszelkiego rodzaju prawodawstwo wynikało z tradycji. Z dużą dozą sceptycyzmu odnosi się do pisanych konstytucji i prawodawstwa. Ten pogląd Müllera wiąże się z wcześniejszymi тезami o braku przystawalności definicji i teorii do żywej społecznej wspólnoty. Dlatego twierdzi, że pisze wyłącznie o ogólnej idei państwa, charakteryzuje zasady życia państwowego organizmu, nie podaje natomiast racjonalnej drogi osiągnięcia tego celu. Taka idea jest – według pisarza – duszą organizmu.

²¹⁵ A. Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, w: *Die politische Romantik...*, s. 303.

²¹⁶ Zob. *tamże*, s. 300.

²¹⁷ Por. *tamże*, s. 301.

Rozważania nad problematyką prawa pojawiają się już w drugim wykładzie *Elementów* przy okazji krytyki koncepcji prawa naturalnego. Müller obwinia tę koncepcję za doprowadzenie do przemieszania tego, co naturalne, z tym, co sztuczne. Sztuczne i nienaturalne było prawo pozytywne, które miało być wywiedzione i usprawiedliwione na podstawie tego, co naturalne. W ten sposób sprawa „zagmatwała się na dobre”²¹⁸.

Müller porządkuje to zagadnienie i opowiada się za następującym postrzeganiem prawa: idea prawa składa się z dwóch elementów – cielesnego (pozytywnego) oraz duchowego (powszechnie obowiązującego). Ów drugi element to składnik określany mianem „prawa naturalnego”. Błędem było – według Müllera – wyabstrahowanie go i oddzielenie od elementu pozytywnego. Doprowadzono w ten sposób do powstania pojęcia – nieruchomego prawa, nieprzystającego do dynamicznego życia państwa i prawnych instytucji. Pojęcie jest, w jego przekonaniu, jedynie martwą literą, zaś tym, co żywe, niedokończone, niezamknięte, rozszerzające się w nieskończoność, jest idea prawa.

W ten sposób myśliciel dochodzi do następujących konkluzji: państwo jest określonym miejscem, jego prawodawstwo to zbiór formuł. Splot ich obu, pozostający w ruchu, składa się na ideę państwa. Idea ta jest żywa, towarzyszy życiu i na nie oddziałuje. W przeciwieństwie do martwego pojęcia nienadążającego za życiem. Pojęcie jedynie niszczy i zabija, czego dobitnym przykładem była, w jego przekonaniu, rewolucja francuska.

Idea, którą posługuje się Müller, ma tę zaletę, że przenika wszystkie czasy, jest wspólna wszystkim. Udaje mu się w ten sposób uniknąć dylematu stanu przedpaństwowego, naturalnego. Według niego historia dowodzi, że idea państwa istniała „od samego początku i wszędzie, choć osiągała różne stopnie wzrostu i rozwoju. Państwo jest w pełni samowystarczalne; niezależnie od ludzkiej woli pojawia się bezpośrednio i równocześnie z człowiekiem i pochodzi stąd, co i on: z natury”²¹⁹.

W trzecim wykładzie *Elementów* pisarz ponownie nawiązuje do problematyki prawa i państwa. Uważa, że historię powszechną da się – jak uczynił to Kant – synonimicznie określić mianem dziejów prawa. Można jednak użyć także innego terminu, mianowicie „historia wojen”. Müller nawiązuje do wcześniej formułowanego poglądu o zmaganiach ludzi z ziemią, dookreśla tym razem, że sformułowanie to obejmuje historię walki o realizację potrzeb i interesów. W wypadku dziejów wojen chodzi o walkę przeciwko wspólnemu wrogowi, którym to mianem określa się ziemię. Natomiast w odniesieniu do dziejów prawa chodzi o walkę w imię idei prawa lub w imię zjednoczenia. Idea prawa umożliwia prowadzenie skuteczniejszej batalii przeciwko ziemi²²⁰.

²¹⁸ A. Müller, *Elementy...*, s. 504.

²¹⁹ *Tamże*, s. 507.

²²⁰ Zob. A. Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, w: *Die politische Romantik...*, s. 306.

Nauka a państwo

Zdaniem Müllera kolejnym uchybieniem myślicieli oświeceniowych (fizjokratów, encyklopedystów, całej sekty filozofów) było „spłodzenie błędnego wyobrażenia”, jakoby nauka mogła być od państwa niezależna i od niego ważniejsza. Niezależność filozofii i myśli od państwa Müller klasyfikuje jako „przesąd filozofii oświeceniowej”. Pisarz nie pozostawia w tym względzie wątpliwości i kategorycznie odrzuca takie podejście, twierdząc: „nauki psują się i wyparowują, tracą niezbędne im życie, nastrój, ośrodek i siłę, jeśli odrzucają związek z państwem, pragnąc same sobą rządzić i same dla siebie znaczyć”²²¹. Państwo jest „królestwem wszelkich idei”, jest żywe i dynamiczne, obejmuje to, co uchwytnie i niewidzialne. Nie można zatem oddzielać sztuczną granicą tego, co realne, od tego, co idealne, oraz zajmować się tylko jednym z elementów, ponieważ nauka i państwo tworzą jedność. Zatem aby stan nauki był lepszy, musi ona przyłączyć się do państwa; uczeni nie mogą pozostawać obojętni na życie publiczne. Przypomnijmy, że tego typu przesłanie pojawiało się już u Novalisa, który proponował w *Wierze i miłości*, aby władca korzystał z osiągnięć naukowych, by miał do dyspozycji sztab uczonych służących mu radą; opowiadał się także za zaangażowaniem ludzi nauki w życie społeczne i polityczne kraju.

Główne przesłanie drugiego wykładu *Elementów* sprowadza się do następującej konstatacji: „Państwo jest totalnością spraw ludzkich, ich powiązaniem w żywą całość”²²². W związku z tym na człowieka zawsze patrzymy jako na obywatela, nie wydzielamy żadnych elementów istoty ludzkiej. Podobnie w wypadku państwa zawsze winno łączyć się teorię z praktyką. Teoria chciałaby, wedle niektórych podejść, wydzielić jakieś cele państwa i wykazać, że służy ono jednemu z nich. Müller twierdzi jednak, że państwo służy wszelkim celom, które dadzą się pomyśleć, służy samo sobie; wszechogarnia wzniosłe idee, takie jak ład, wolność, bezpieczeństwo, prawo, powszechna szczęśliwość; jest wielkie i żywe. Mówienie o poszczególnych celach byłoby jak posługiwanie się pojęciem, a mamy do czynienia z ideą – ideą państwa, która ma ogólny charakter.

Prawo i ekonomia

Müller konstatuje w konserwatywnym tonie (w trzecim wykładzie *Elementów*), że trwanie jest warunkiem szczęścia. Dlatego chciałby trafić do wszystkich umysłów nauką o politycznej trwałości oraz ideą przymierza pokoleń. W związku z tym postuluje przewartościowanie w wyobrażeniu korzyści i ekonomicznych wartości.

Ten wątek rozważań rozpoczyna od stwierdzenia, że między prawem a ekonomią toczy się nieustanny spór. Zasadnicza różnica między tymi dziedzinami zasadza

²²¹ A. Müller, *Elementy...*, s. 507.

²²² *Tamże*, s. 509.

się – w ogólnym mniemaniu – na tym, że prawo wiąże się z perspektywą wieczności, korzyść zaś z perspektywą chwili. Müller zwraca się jednak ku historii i stara się wykazać, że prawdziwe prawo i prawdziwe korzyści idą w parze – dzieje jakiegokolwiek narodu ukazują jego całość zarówno pod względem prawnym, jak i ekonomicznym. Tylko na pierwszy rzut oka widzimy rozdzźwięk między prawem a ekonomiczną korzyścią. Patrząc głębiej, możemy jednocześnie studiować „historię prawa i dzieje wojny”²²³. Müller ujmuje problematykę prawa i ekonomii przez pryzmat swojej teorii przeciwieństw, o czym wspomniano już powyżej.

Jego stanowisko ulega pewnej modyfikacji w późniejszym okresie. W *Die innere Staatshaushaltung* elementem scalającym całą państwowość (także wspomniane sfery prawa i korzyści) jest fundament teologiczny. Harmonia między prawem a korzyścią następuje jedynie dzięki „pomocy z góry, od Boga”; porozumienie między nimi możliwe jest tylko „za pośrednictwem wyższej, pojednawczej, uzasadniającej i wyczerpującej zasady”²²⁴, czyli Boga.

Rola religii, koncepcja trójstronna

Jeśli chodzi o pozycję religii w państwie, to jest ona w *Elementach* ściśle określona – państwo jest wobec niej prymarne. Podobnie jak inni romantycy polityczni (Novalis czy Friedrich Schlegel) podkreślał jednoczącą moc religii jako czynnika scalającego społeczeństwo.

Dopóki jednak Müller patrzył na religię z perspektywy luterkańskiej, odpowiadało to jego teorii politycznej. Problem natomiast pojawił się po jego konwersji na wyznanie rzymskokatolickie. Trudno było je bowiem pogodzić z założeniami podległości wobec państwa. W związku z tym w miejsce wizji dualistycznej tworzy koncepcję stosunków trójstronnych, w której eksponował jednoczącą moc religii. Koncepcję tę naszkicował w dwóch pismach: *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaft und der Staatswirtschaft insbesondere* (1819) oraz w zaliczanym do kanonu tekstów z romantyzmu politycznego *Die innere Staatshaushaltung systematisch dargestellt auf theologischer Grundlage* (1820).

Koncepcja „trójstronna” polegała na rozwiązaniu problemu „rozdwojenia”, tego „prastarego konfliktu w ludzkiej i tym samym całej człowiekowi dostępnej naturze” z pomocą „osoby trzeciej, siły wyższej”²²⁵, czyli Boga. Wraz z Bogiem nadejdą pokój i miłosierdzie. „On jest trzykrotny i w tej Trójcy wiecznie prosty”²²⁶. Błędem rewolucji było zniszczenie tej wyższej trzeciej siły i pozbawienie systemu stanu duchowego.

²²³ A. Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, w: *Die politische Romantik...*, s. 310.

²²⁴ A. Müller, *Die innere Staatshaushaltung...*, s. 328 i 318.

²²⁵ *Tamże*, s. 317.

²²⁶ *Tamże*.

„Trójstronna” wizja przewyższa dotychczasowe teorie, daje zadowolenie, podczas gdy inne koncepcje (na przykład prawo przyczynowości) wiodły na manowce. Potrójnie, stosownie wyważony wymiar najlepiej nadaje się do opisu rzeczywistości. Ową tróję widać wszędzie, nie tylko we wspomnianych dziedzinach polityki, ale i w naturze, sztuce, wychowaniu. Trzy istotne elementy różnie bywają przez Müllera określane, jako: siła, narzędzie, materiał lub duch, tworzywo, forma. Konkluzja jest następująca: „Nie istnieje żadna dyscyplina wiedzy ani sztuki czy rzemiosła i przyrody bez przeświadczenia o trójcy oddziałującej we wszystkich aspektach i będącej przyczyną dosłownie wszystkiego”²²⁷.

Müller odnajduje w teologii fundament gospodarki, dzięki czemu da się połączyć narodową ekonomię z prawem. Zasadniczym celem tej nowej nauki było rozwiązanie problemu napięć między jednostką a wspólnotą. Rozwiązanie widział Müller w oparciu się na ekonomii rodzinnej, gdzie głowa rodziny odgrywała zasadniczą rolę. Wizje Müllera nie są jednak na tyle precyzyjne, aby przekonały do siebie wielu zwolenników.

Wizja stosunków międzynarodowych

Müller ekstrapolował wewnątrzpaństwową rolę religii na stosunki międzynarodowe. Twierdził, że chrześcijaństwo stwarza podwaliny pod międzynarodowe społeczeństwo. Krytycznie odnosił się do teorii równowagi sił, twierdząc, że prowadzi ona jedynie do międzynarodowej anarchii. W jej miejsce proponował wprowadzenie w relacje między państwami reguł chrześcijańskich (podobnie jak Novalis), co miało zaowocować harmonią w sferze stosunków międzynarodowych. Postulował, aby to zadanie stało się celem polityki Europy²²⁸. Naturalnie, wzorem była dla niego średniowieczna Europa. Jednak w związku ze swoją teorią przeciwieństw nie akceptował wizji monarchii uniwersalnej, która była trudna do pogodzenia z występującymi po sobie antyetycznymi elementami – wojny i pokoju. Aby te zasady mogły się realizować, muszą istnieć różne państwa, nie zaś jedno wielkie, z kim bowiem wówczas prowadziłoby wojny?²²⁹

W *Die innere Staatshaushaltung* wyznacza Europie szczególną rolę na arenie stosunków międzynarodowych. Ma ona się nawrócić, wówczas zrozumie, że jej wielkość polega na pokornym poddaniu się ustawom i prawom. Osiągając tę pozycję, Europa odpowie przed Bogiem za wypełnienie zadania opieki nad innymi częściami świata. Ważne, aby uzmysłowiono sobie, że nawet jeśli jest się właścicielem jakiejś części ziemi, to jest się gospodarzem Boga, pełni się jedynie urząd. Zarządza się i korzysta z dóbr wspólnoty jedynie na zlecenie Boga.

²²⁷ *Tamże*, s. 324.

²²⁸ Por. P.M. Lützel, *Die Schriftsteller und Europa. Von der Romantik bis zur Gegenwart*, Baden-Baden 1998, s. 43.

²²⁹ Można zaryzykować hipotezę, że w takiej sytuacji pozostałaby jedynie walka z Ziemią.

Müller wyobrażał sobie Europę przybraną w średniowieczne rysy, jako federację narodów, którym przewodniczyłyby Niemcy. „Niemiec” i „chrześcijanin” były dla niego określeniami synonimicznymi, więc tylko oni mogli stworzyć wielką europejską wspólnotę. Podobnie jak u Novalisa, trudno jednak upatrywać w tym znamion nacjonalizmu, choć z odmiennych powodów. W przypadku Müllera mamy do czynienia z krytycznym stosunkiem do nacjonalizmu, ponieważ wiązał go zarówno z pychą narodową, jak i z wpływami żydowskimi (sprzeciwiał się także tym ostatnim). Müller był imperialistą – marzył o imperium narodu niemieckiego. Antycypował zjednoczenie Europy, widział ją jednak w barwach niemieckich (to sformułowania łatwo adaptowalne na grunt nazizmu). Z dumą eksponował osiągnięcia swego narodu. Naturalnie, podobnie jak Novalis, zaczynał od postulatu zjednoczenia Niemiec, co było zdecydowanym priorytetem. Największe znaczenie miała dla niego Rzesza jako całość – federacja pod zwierzchnictwem cesarza.

Ustrój

Najlepszym systemowym rozwiązaniem jest wyprowadzona z tradycji – jak to Müller określa – „półfeudalna” forma monarchii. Oręduje za tym ustrojem, ponieważ sprawdził się on w przeszłości. Ponadto ma tę zaletę, że sprzyja konsolidacji społeczeństwa. Na rzecz swojego stanowiska przywołuje konserwatywny argument, że lepiej odwołać się do sposobu znanego i sprawdzonego w przeszłości, niż budować polityczny porządek, opierając się na nowych i wciąż niesprawdzonych ideach. W związku z tym konkluduje: najlepszą formą państwa jest absolutna monarchia bazująca na chrześcijańskich podstawach.

W życiu politycznym mogą – według Müllera – występować momenty monarchiczne lub momenty republikańskie, w zależności od sposobu wyrażania idei prawa (w monarchii reprezentuje ją król, w republice wyraża ją litera prawa). Wady skodyfikowanych reguł to ich sztywność i brak życia. W tym uwidacznia się przewaga monarchii, która dysponuje suwerenem będącym żywym wyrazicielem ustaw²³⁰. Monarcha z racji swej ludzkiej ułomności nie może rządzić inaczej jak przez nieustanny wzgląd na prawo. W *Die innere Staatshaushaltung* bez ogródek wyrazi się o „okropieństwie republikańskiej anarchii”²³¹.

Koncepcja „trójstronna” opisana w *Die innere Staatshaushaltung* odnosi się również do książęcej sztuki rządzenia – książę ma trzy cechy albo występuje w trzech osobach. Po pierwsze, jest księciem dla siebie przez swoją siłę lub przez siłę Boga; po drugie, przez twórcze albo ustawodawcze narzędzie zarządzające (książę w radzie społecznej); po trzecie, jako książę w radzie swoich panów i szlachty, wprowadzający ustawy i kierujący nimi. Tak więc kształtuje się obraz prawdziwego, to zna-

²³⁰ Zob. A. Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, w: *Die politische Romantik...*, s. 302.

²³¹ Zob. A. Müller, *Die innere Staatshaushaltung...*, s. 315.

czy chrześcijańskiego władcy w swoim mniejszym państwie, panującego jak ojciec w swoim domu²³².

Monarcha jako głowa państwa stanowi „zamkniętą w sobie całość”. Gospodarka państwa przyjmuje go z rąk prawa jako „właściciela, pana, księcia itp.”²³³. Władca reprezentuje całość gospodarki kraju. W tezie, że rządzący jest symbolem jedności państwa, znajdują potwierdzenie wcześniejsze zabiegi Müllera holistycznego ujęcia rzeczywistości. Myśliciel korzysta z popularnej metafory słońca i układu gwiazd – monarchę symbolizuje, oczywiście, słońce (życiodajne, stabilne, centralne); krążące wokół niego planety to metafora szlachty (zawsze gotowej do pomocy i służącej królowi wsparciem); zaś pozostałe nietrwałe elementy, jak komety, uosabiają mieszczaństwo (niestabilne i zmienne).

Jeśli chodzi o kwestię zarządzania majątkiem państwa, to władca dysponuje nim „tak jak głowa członkami”. Podobnie zresztą działa każda jednostka w odniesieniu do „osobistego i rzeczowego majątku”²³⁴. W tym sensie „każdy pojedynczy człowiek jest głową państwa i członkiem państwa: poszczególny człowiek *pracuje* jako członek większej części, i jest kapitałem”²³⁵.

Poprzez monarchę Bóg objawia się jako widzialny autorytet na ziemi. Ludzki rozsądek byłby bezradny wobec rozmaitych problemów, gdyby nie pomoc Boga i Kościoła. Siła rozumu nie wystarczy, jeśli nie ma łaski i chrześcijańskiego objawienia; człowiek (władca) otrzymuje siłę z góry i dzięki temu potrafi realizować swoje człowieczeństwo – być „narzędziem i materiałem w rękach Boga”²³⁶. Dzięki takiemu posłuszeństwu człowiek zyskuje prawdziwą wolność i osiąga rzeczywistą pozycję na ziemi. Posiadanie i praca przemijają, natomiast w ten sposób człowiek sięga do korzeni swojej natury.

Historiozofia

Müllerowska wizja idealnego ustroju wiąże się, naturalnie, z religią chrześcijańską, która stanowi przeciwieństwo abstrakcji. Religia ta określa powszechny wzorzec ustroju, realizowany w różnych państwach narodowych. Te z kolei odróżniają język, obyczaje i prawa. Reasumując, mamy do czynienia z przedstawieniem przez Müllera ideału ustroju (państwa) opartego na narodowej specyfice. To ona jest motorem dziejów, mających wytyczony kierunek w postaci uniwersalnego ideału. Istotę historii stanowi zawiązanie unii państw narodowych. Podstawy takiej unii ufundowane byłyby na uniwersalnych chrześcijańskich zasadach oraz na autorytecie Kościoła. Zatem między owymi zasadami a narodową specyfiką panowałaby

²³² *Tamże*, s. 323.

²³³ *Tamże*, s. 324.

²³⁴ *Tamże*, s. 326.

²³⁵ *Tamże*.

²³⁶ *Tamże*, s. 330.

harmonia. Ona z kolei stanowi dla Müllera czynnik rozwoju historycznego, ukazuje także kierunek dziejów. Poza nią w historii mamy do czynienia z rozmaitymi wydarzeniami, zdeterminowanymi działaniami jednostek oraz przypadkowością. Ogólnie możemy naszkicować proces dziejowy, nie jesteśmy jednak w stanie dotrzeć do jego szczegółowego mechanizmu, który pozostaje niezdeterminowany i niestabilny (analogicznie do braku racjonalnego planu wskazującego drogę realizacji ideału państwa). W Müllerowskiej wizji dziejów nie pojawia się więc kategoria „prawidłowości historycznej” – pisarz ją odrzuca. Zajmuje on krytyczne stanowisko wobec oświeceniowych poglądów na historię, zakładających postęp wiedzy i wykluczenie przesądów. Jeśli w jego myśli pojawia się pojęcie postępu, to jest ono rozumiane jako zmierzanie historii ku owej harmonii między tym, co narodowe a tym, co uniwersalne i chrześcijańskie. Historiozofia Müllera ma więc charakter teleologiczny. Choć nie podlega ogólnym regułom, to zmierza do pewnego celu tkwiącego w owym procesie dziejowym. Niemiecki myśliciel reprezentuje nurt indeterminizmu historycznego²³⁷.

W opisywanym procesie dziejowym Müller wyróżnia trzy okresy, stanowiące stopnie rozwoju ludzkości (antykw, średniowiecze, czasy od XVI wieku). Za najważniejszy moment historii powszechnej uznaje powstanie chrześcijaństwa, które stanowi również punkt odniesienia w periodyzacji dziejów. Müller interpretuje działalność Chrystusa także w kategoriach politycznych, zwłaszcza eksponuje jego rolę w propagowaniu zasady państw narodowych. W miejsce rozbicia społeczności nawoływał do scalenia, życia we wspólnocie opartej na więzi religijnej i narodowej. Naturalnie, najlepiej chrześcijański ideał społeczny rozwinął się w średniowieczu, głównie za sprawą struktury stanowej państwa. Historia, podobnie jak religia, pełni – według Müllera – rolę poznawczą. Dzięki historycznej wiedzy możemy odkryć ideał społeczny. Z pewnością pod wpływem fascynacji średniowieczem historiozoficzne stanowisko Müllera przybiera postać providencjalizmu²³⁸.

Warto zwrócić uwagę na wskazany przez Zbigniewa Kuderowicza paradoks – Müller konserwatysta akcentuje w swojej historiozofii rolę przyszłości, co do której żywi pewne nadzieje, teraźniejszość zaś traktuje jedynie jako etap przejściowy²³⁹. W historiozofii Müllera widać wiele elementów wspólnych z Novalisową wizją dziejów zawartą w *Chrześcijaństwie albo Europie*.

Ostateczna wizja państwa

Całościowa wizja państwa Adama Müllera wymaga poszerzenia rozważań o uwagi z jego późniejszego pisma *Die innere Staatshaushaltung*. Pojawia się w nim teza o prawdziwej nauce o państwie obejmującej trzy dziedziny: teologię, prawo i po-

²³⁷ Zob. Z. Kuderowicz, *Problematyka wolności...*, s. 39.

²³⁸ Pogląd ten był popularny w polskim dziewiętnastowiecznym mesjanizmie.

²³⁹ Z. Kuderowicz, *Problematyka wolności...*, s. 46.

litykę. Dotychczasowa refleksja ograniczała się do dywagacji o prawie, czyli prze-myśleń o „prawie do i dla”²⁴⁰, a więc o „materiale nauki o państwie”²⁴¹ oraz o polityce będącej narzędziem, za pomocą którego opracowywano materiał. Brakowało siły uzasadniającej i utrzymującej istnienie państwa, która może być dana tylko z góry „od Boga i przez boskie objawienie”²⁴² (nadmieńmy, że tego typu poglądy pojawiają się zarówno w myśli Novalisa, jak i późnego Friedricha Schlegla).

Przyglądając się bliżej polityce czy gospodarce państwa, Müller dochodzi do wniosku, że obejmuje ona „naukę politycznego materiału” – chodzi o kapitał, oraz „naukę politycznego narzędzia” – czyli naukę o ludzkiej pracy. Owe elementy – materiał i narzędzie, kapitał i praca – nie są w stanie się ze sobą połączyć bez „siły wyższej”, stąd konieczność podstawy teologicznej zamykającej cały obszar polityki²⁴³. Oczywiście, poglądy te ściśle się wiążą z Müllerowską koncepcją „trójcy”.

W późniejszym okresie Müller nie zrezygnował z organicystycznej wizji państwa. Nadal twierdził, że człowiek jest „członkiem państwa i organem większego organizmu, a więc jego narzędziem”²⁴⁴. Chodzi o jego „służebną funkcję”, którą w świetle dotychczasowych założeń gospodarki państwa Müller określa mianem „pracy”. Podkreśla, że wymiar „służenia” odnosi się nie tylko do sfery ziemskiego działania, ale i odpowiedzialności wobec Boga. Müller jednoznacznie odrzuca mechanicystyczną wizję państwa – człowiek nie jest „trybem maszyny”, lecz – jak pisze – „żywym członkiem wyższego ciała”²⁴⁵. W związku z tym nie można sprowadzić jego działalności do celu, zysku, pieniądza. Godność człowieka w pełni się realizuje, gdy podporządkowuje się bezwarunkowej roli wszechmogącego sprawcy. Jednostka ma być posłuszna z góry zarządzanej władzy. Uzyska w ten sposób, według miary Boga, prawdziwą świadomość własności i panowania.

Bez chrześcijańskiej religii wszelkie nauki o państwie są jedynie kompozycją i dekompozycją martwych elementów. Właściwe podejście do państwa uwzględnia trzy elementy: naukę o pracy (człowiek jawi się w niej jako członek ziemskiego państwa), naukę o kapitale (człowiek jako głowa państwa tworzy gospodarkę) oraz naukę o sile (Bogu).

Müller próbuje dyskredytować wcześniej prezentowane opinie z *Elementów sztuki rządzenia państwem*. Tłumaczy, że była to „młodzieńcza praca” zawierająca „całkowicie zniekształcone poglądy” sformułowane pod wpływem ducha czasu. Charakteryzowała go wówczas myląca i łudząca zarozumiałość. Dopiero obecnie wykładane poglądy, „zacerpnięte z wyższego pochodzenia”, uznaje za właściwe²⁴⁶. Weryfikuje również swoje stanowisko w kwestii gospodarki państwa. W *Elementach*

²⁴⁰ A. Müller, *Die innere Staatshaushaltung...*, s. 318.

²⁴¹ *Tamże*.

²⁴² *Tamże*.

²⁴³ *Tamże*, s. 319.

²⁴⁴ *Tamże*, s. 324.

²⁴⁵ *Tamże*, s. 335.

²⁴⁶ *Tamże*.

przedstawił ją jako „ideał rozsądku” lub „zadanie”, wykazał się przy tym arbitralnością sądów, koncentrował się na ziemskich sprawach. Wielu teoretyków polityki wykazuje skłonność do samowolnego kierowania, ochotę do podporządkowywania i usiłuje być równym Bogu. A należy – jak Müller konkluduje na tym etapie – postępować całkiem inaczej: gospodarka państwa musi być ujęta jako „dzieło Boga w pokornym podporządkowaniu i surowej dyscyplinie oraz karności pozytywnego objawienia”²⁴⁷. Religia chrześcijańska jest środkiem do ponownego zjednoczenia spraw ziemskich i pozaziemskich. Nawrócenie jest więc – według niego – wstępnym, ale i nadrzędnym warunkiem prawdziwej nauki, zaś pozwolić rządzić łasce Boga to pierwszy krok do wolności. W związku z tym nie powinno się odczuwać niechęci do pewnych tendencji „regresywnych”, to znaczy do powrotu do praw i obyczajów epok wcześniejszych (głównie chodzi o chrześcijańskie instytucje). Gdy wierne poznamy boskie objawienie i instytucje na ziemi, wówczas otworzy się przed nami „królestwo wyższego politycznego porządku”. Teraz priorytetem jest nie tyle połączenie sfery ziemskiej z pozaziemską, co „łączenie domu i państwa z Bogiem i Jego Kościołem”. Wszystko, co doskonałe, istnieje już w religii chrześcijańskiej. Rozważania wieńczy konkluzja: „jedyną prawdziwą i istotną nauką obywatelskich spraw jest uczenie się chrześcijańskich objawień instytucji”²⁴⁸.

W poglądach Müllera uwidacznia się duży wpływ Novalisowych idei; kiedy zakłada on, że państwo uczestniczy zarówno w sferze doczesnej, jak i niebieskiej – przywodzi to na myśl sformułowania Hardenberga o państwie jako sferze pośredniej między tymi dwoma porządkami. Müllerowska wizja państwa ma charakter patriarchalny. Fundamentem państwa jest rodzina (analogiczne poglądy głosili Novalis i Friedrich Schlegel).

Można także wskazać na pewne związki myśli Müllera z doktrynalnymi założeniami awerroizmu. Ujawnia się to przede wszystkim w silnym antyindywidualizmie pisarza oraz w tezie, że jednostka, żyjąc w państwie, uzyskuje nieśmiertelność – indywiduum liczy się jedynie jako część całości i gdy ono umrze, wspólnota trwać będzie nadal.

Trzy stany i trzy rodzaje własności

Müller opisuje średniowieczną strukturę społeczną podzieloną na trzy stany, której przyporządkowuje trzy rodzaje własności. Pierwsza, własność prywatna, przypisana jest mieszczaństwu, druga – własność rodzinna – szlachcie, trzecia zaś – korporacyjna – duchowieństwu. Za najcenniejszą uznaje własność rodzinną, czyli lenną, ponieważ szlachta dziedziczy mienie wcześniejszych pokoleń, wiąże się więc ściśle z tradycją. Z drugiej strony, szlachta przekazuje dorobek nadchodzącym generacjom,

²⁴⁷ *Tamże*, s. 336.

²⁴⁸ *Tamże*, s. 338.

stając się w ten sposób łącznikiem między przeszłymi a przyszłymi pokoleniami. Zaletą tego rodzaju własności jest uosabianie przez nią dziejowej ciągłości społecznego życia – wspólnoty pokoleń. W wypadku własności korporacyjnej Müller podkreśla jej bieżącą więź, ściślej, obecne zjednoczenie ludzi wspólną ideą.

Trzy rodzaje własności odpowiadają trzem stanom oraz trzem rodzajom więzi społecznych w państwie. Najważniejsza w państwie jest, dla Müllera, szlachta. Wynika to z kilku względów: reprezentuje tradycję rodzinną i narodową, zapewnia trwałość państwa, pielęgnuje narodową odrębność. Staje się więc fundamentem państwa narodowego w przeciwieństwie do skoncentrowanego na krótkotrwałych potrzebach i czynnościach mieszczaństwa oraz w odróżnieniu od duchowieństwa, które uosabia powszechne wartości.

Müller, sam będąc mieszczaninem, docenia rolę mieszczaństwa w państwie (zwłaszcza w przemyśle i handlu). Chciałby jednak, aby odwoływało się ono do chrześcijaństwa, którego wzorzec odnajduje w średniowieczu. Nie aprobuje jednak idei nieograniczonej własności indywidualnej. Pochwala zaś różne rodzaje stowarzyszeń, podobnie jak Friedrich Schlegel ceni średniowieczne cechy.

Jeśli zaś chodzi o duchowieństwo, to jest ono symbolem religii chrześcijańskiej. Szlachta wiąże się z tym, co narodowe, zaś stan duchowny z tym, co ogólne. Duchowni zatem mają przydzieloną rolę pośredników między tym, co indywidualne, a tym, co ogólnoludzkie. Dzięki duchowieństwu państwo ma zapewnioną odpowiednią strukturę o chrześcijańskim wymiarze.

W taki oto sposób zarysowuje się Müllerowska wizja społeczeństwa jako ponadindywidualnej i zróżnicowanej całości. Przedstawiona stanowa struktura społeczna jest przejawem romantycznej nauki o państwie, podobnie jak hołdowanie tradycji, osadzenie ideału w średniowieczu czy wydobywanie i pielęgnowanie swoistości narodowej. Müller przez wizję systemu stanowego podejmuje wyzwanie odnalezienia *via media* między feudalizmem a kapitalizmem.

Wpływy Edmunda Burke'a

Wskazanie powinowactwa myśli Adama Müllera z poglądami autora *Rozważań o rewolucji we Francji* nie jest pomysłem nader oryginalnym, ponieważ pisarz sam niejednokrotnie powołuje się na autorytet Burke'a. Celem ukazania owych wpływów jest przede wszystkim usytuowanie myśli Müllera w odpowiedniej tradycji intelektualnej – konserwatyzmie. Młody Müller był zafascynowany Anglią, zwłaszcza feudalną strukturą społeczeństwa angielskiego. Kraj ten stanowił dla niego uosobienie postawy antyrewolucyjnej, wcielenie w życie organicznego ładu społecznego. Jego stanowisko uległo modyfikacji wraz ze zmianą polityki zagranicznej Anglii.

Wśród wskazanych już wpływów mowa była o przestroгах Burke'a, aby państwo nie znalazło się w rękach niekompetentnych ludzi. W dziełach Müllera pojawiają się wyraźne nawiązania do Burke'owskiego sposobu pojmowania narodu. Niemiecki myśliciel wysoko ocenia wkład Burke'a w ożywienie myśli politycznej.

Bliskie Müllerowi jako romantykowi były odniesienia Burke'a do wieków średnich, a także uwypuklenie roli szlachty w dziejach.

Trudno przecenić postać autora *Rozważań* jako krytyka rewolucji francuskiej. W tym względzie stał się dla Müllera autorytetem i przyczynił się do ukształtowania się postawy antyrewolucyjnego konserwatyzmu²⁴⁹ niemieckiego pisarza. Dlatego Müller nie wierzy w możliwość radykalnych zmian – niszczenia i budowania wszystkiego od nowa, jeśli chodzi o kwestie związane z życiem społecznym i politycznym. Burke wpłynął na jego wizję historii, w której jednym z istotnych elementów jest „ciągłość” dziejów. Ponadto irlandzki myśliciel uwrażliwił konserwatyzm na kwestię „historyczności społeczeństwa”, sformułował polityczny argument przeciwko typowemu dla rewolucji zrywaniu z przeszłością. To zagadnienie tłumaczy również powiązania z poglądami tradycjonalistów francuskich.



Wśród ważnych filozoficznych inspiracji w twórczości Müllera znalazły się, oprócz myśli Edmunda Burke'a, idee Justusa Mösera i Fichtego²⁵⁰, choć obaj mogą wzbudzać kontrowersje. Poglądy pierwszego różnią się od światopoglądu romantyzmu, z kolei wobec drugiego Müller zajmował antagonistyczne stanowisko (mimo iż filozofia Fichtego stanowiła punkt wyjścia jego rozważań).

Möserowi zawdzięcza Müller tendencje feudalistyczne w swojej myśli, choć nie znajdziemy w jego tekstach bezpośrednich odwołań do autora *Osnabrückische Geschichte*. Związki pomiędzy poglądami Müllera a Mösera przybliżają dwaj badacze – pod względem powinowactwa idei Jakob Baxa²⁵¹, zaś pod kątem ogólnego sposobu myślenia Karl Mannheim²⁵².

Między filozofią Fichtego a myślą Müllera widać pewną analogię poruszanych zagadnień, choć od początku Müller nie akceptował racjonalizmu autora *Powołania człowieka*. Najwięcej związków ujawnia się między filozofami przy analizie kategorii wolności. Zarówno Fichte, jak Müller sytuują się w opozycji do tych stanowisk klasycznej filozofii niemieckiej, w których „problem wolności zrodził się w związku z krytyką społeczeństwa opartego na więzi wynikającej z jednostkowej korzyści lub zadzierzgniętej za pomocą towaru i pieniądza”²⁵³.

²⁴⁹ Takiego sformułowania używa Karl Mannheim w *Myśli konserwatywnej*, natomiast Paweł Kłoczowski uznaje Burke'a za patrona „konserwatyzmu liberalnego”. Por. P. Kłoczowski, *Wstęp*, w: E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, przeł. D. Lachowska, Kraków 1994.

²⁵⁰ Zbigniew Kuderowicz zestawia również myśl Adama Müllera z poglądami Hegla.

²⁵¹ Zob. J. Baxa, *Justus Möser und Adam Müller*, „Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik” (Jena) 1923, t. 68.

²⁵² Zob. K. Mannheim, *Myśl konserwatywna*.

²⁵³ Z. Kuderowicz, *Problematyka wolności...*, s. 9.

Nauka o państwie Adama Müllera wiąże się z poczynionymi przez niego założeniami niekorzystania z żadnych abstrakcyjnych i opartych na rozumie teorii, które – wedle niego – nie są w stanie oddać natury rzeczywistości. Podstawowy zarzut, jaki Müller wysuwa wobec tego typu intelektualnych konstrukcji, to ich nieprzystawalność do dynamicznego świata, podlegającego nieustannym innowacjom. Jego zdaniem permanentnie zmieniająca się rzeczywistość wymyka się wszelkim zamkniętym konstrukcjom. Jeśli polityczna teoria ma być adekwatna do natury świata, musi ogarnąć przechodzenie jednych zjawisk w drugie. Zasadniczym błędem dotychczasowych koncepcji politycznych było traktowanie poszczególnych społecznych zagadnień jako osobnych zjawisk, tymczasem właściwe podejście polega na holistycznym ujęciu bytu. Wadą ujęć opierających się na rozumie była dezintegracja społecznej sfery, co zamiast ją wzmacniać, działało osłabiająco.

Müller twierdzi, że nie da się całkowicie opisać domeny społecznej ze względu na zawartą w niej tajemnicę. W związku z tym do odsłonięcia choć jej rąbka potrzebujemy – oprócz rozumu – potęgi wyobraźni. A ponieważ sama teoria okazuje się niewystarczająca, Müller proponuje syntezę teorii i praktyki. W myśli Müllera dochodzi do scalenia tendencji romantycznych z feudalistycznymi, dzięki czemu zyskiwała ona jedność w ideologicznej walce. Walkę zaś prowadził przede wszystkim z doktrynami prawa naturalnego.

Dostrzegalne jest pewne niebezpieczeństwo tkwiące w Müllerowskich wypowiedziach na temat państwa, wojny czy roli Rzeszy, zwłaszcza z perspektywy historycznej. Nie dziwi zatem fakt, że poglądy Müllera interesowały ideologów narodowego socjalizmu. Twórczość autora *Elementów* znana była w okresie Trzeciej Rzeszy, choćby za sprawą książki Carla Schmitta o politycznym romantyzmie. Trzeba zaznaczyć, że twórcy doktrynalnych podstaw nazizmu poszukiwali w historii idei wsparcia i uzasadniania swoich działań. Wiadomo powszechnie, że z intelektualnego dorobku korzystali w sposób wybiórczy, łącząc rozmaite – niejednokrotnie sprzeczne ze sobą – wątki. Dlatego nazistowski światopogląd określa się mianem *mixtum compositum*²⁵⁴. Idee Müllera – zwłaszcza sądy typu, że wojna jest ojcem wszechrzeczy²⁵⁵ i to ona sprawia, iż człowiek staje się zdolny do walki w imię państwa – są łatwo adaptowalne na grunt nazistowski. Trudno zaprzeczyć, że Müllerowska teoria państwa może się wydawać niebezpieczna. Pisarz *expressis verbis* żąda całkowitego oddania i poświęcenia obywateli państwu. Państwo winno przenikać nie tylko sferę publiczną, ale i prywatną, sięgając dusz obywateli – tu właśnie tkwi jego geneza, stąd czerpie uzasadnienie i legitymizację, tu zasadza się ów Archimedesowy punkt. Ważne jednak, by mieć na względzie źródło tego typu poglądów. Müller odwoływał się do średniowiecza, kiedy to jednostka jeszcze się

²⁵⁴ Por. F. Ryszka, *Państwo stanu wyjątkowego. Rzecz o systemie państwa i prawa w Trzeciej Rzeszy*, Wrocław 1985.

²⁵⁵ Taką myśl spotykamy już u Heraklita z Efezu: „Walka jest ojcem wszystkich rzeczy, wszystkich rzeczy królem”. *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, wybór i wstęp J. Legowicz, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1968, s. 82.

nie wyemancypowała z grupy społecznej i była częścią całości (państwa, korporacji, cechu). Dlatego Adam Wielomski akcentuje „pozorną” zbieżność postulatów Müllera z myślą totalitarną i prymitywną statolatrią²⁵⁶.

Można jeszcze wskazać na inną przyczynę zaliczania Müllera do protonazistowskich myślicieli²⁵⁷. Pisarz ten utożsamia państwo ze społeczeństwem, a nawet z narodem. Podejście takie jest błędne. Jak wiadomo, tego typu sytuacja jest wysoce niepożądana, ponieważ wszystko, co społeczne, staje się zarazem państwowe. Nie ma zatem żadnej neutralnej sfery, wszystko zostaje skolonizowane przez państwo. Taka droga wiedzie wprost do państwa totalnego²⁵⁸.

Zauważmy inną jeszcze problematyczną kwestię w myśli Müllera. Z jednej strony, jest on piewcą chrześcijaństwa, z drugiej zaś, gloryfikatorem wszechogarniającej idei państwa. Raz mamy więc do czynienia z etyką religii uniwersalistycznej, innym zaś razem z etyką państwową. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że przykazania tej pierwszej ograniczają władzę państwa²⁵⁹ chociażby przez głoszenie nadrzędnego ideału poza doczesnym światem, w wyniku czego człowiek przestaje być całkowicie oddany państwu, gdyż istnieje konkurencyjny porządek wytyczany przez religię (a przypomnijmy, że Müller zrównywał egzystencję człowieka i obywatela). Ponadto – to kolejna dyskusyjna w myśli Müllera teza – podstawowym celem chrześcijanina jest zbawienie własnej duszy (o ile to możliwe, mamy się oczywiście przyczyniać do zbawienia innych), czyli mamy do czynienia z myśleniem indywidualistycznym, podczas gdy autor *Elementów*, jak wspomniano, był zdecydowanym antyindywidualistą.

Wśród skąpych politycznych wpływów Müllera na sobie współczesnych wskazuje się czasem na dramat Heinricha von Kleista *Prinz Friedrich vom Homburg oder die Schlacht bei Fehrbellin* (1809/1810), który, być może, został zainspirowany przez jego idee²⁶⁰.

Autor *Die innere Staatshaushaltung* „miał ambicje zostać niemieckim Burkiem”²⁶¹, jednak zabrakło mu oryginalności, a jego myśl ma wyraźnie eklektycz-

²⁵⁶ A. Wielomski, *Adam Heinrich Müller i niemiecka idea państwa*.

²⁵⁷ Zob. E. Unger, *Das Schrifttum des Nationalsozialismus von 1919 bis zum 1. Januar 1934*, Berlin 1934. Zob. także: M. Maciejewski, *Ruch i ideologia narodowych socjalistów w Republice Weimarskiej. O źródłach i początkach nazizmu 1919-1924*, Warszawa 1985, s. 182.

²⁵⁸ Zjawisko to opisuje Carl Schmitt. Zob. C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, w: tegoż, *Teologia polityczna...*

²⁵⁹ Na napięcie pomiędzy etyką państwową a etyką religii uniwersalistycznej zwrócił uwagę Friedrich Meinecke. Na przykładzie starożytności wskazał, że wówczas nie istniała uniwersalistyczna religia ograniczająca poprzez swoje nakazy swobodne sprawowanie władzy przez państwo. Zob. F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München–Berlin 1925, s. 32.

²⁶⁰ Taka hipoteza zawarta jest w: H.M. Wolff, *Heinrich von Kleist als politischer Dichter*, Berkeley–Los Angeles 1947.

²⁶¹ M. Wawrykowa, *U progu nowoczesności...*, s. 226.

ny charakter²⁶². Karl Mannheim krytycznie ocenia jego dokonania: „Adam Müller nie jest autorem, który zasługiwałby na uwagę ze względu na twórczą oryginalność albo bezsprzeczną wartość własnych osiągnięć. (...); chłonny raczej niż twórczy”²⁶³. Docenia jednak jego wkład w tworzenie się postawy romantycznej: „Chodzi o element panteizmu, który jako postawa myślowa, stał w przedziwnej sprzeczności z hierarchiczną koncepcją struktury świata na gruncie myśli katolickiej”²⁶⁴. W *Elementach* wyraźnie widać, że panteistyczny sposób ujmowania świata ustępuje z czasem hierarchicznej wizji światopoglądowej. Ponadto nie odmawia Müllerowi błyskotliwej argumentacji czy pewnej wirtuozerii intelektualnej.

Polityczne stanowisko Müllera ukształtowało się między innymi pod wpływem doświadczenia rewolucji. Nabrał on obaw przed stanem chaosu w państwie, co z kolei skłoniło go do pokładania wielkich nadziei w tradycji oraz do sceptycyzmu wobec współczesnych mu zmian, niewytyczanych przez jej ducha. W jego przekonaniu to, co związane z przeszłością, dostarcza wiedzy, w jaki sposób pielęgnować w państwie wszystkie scalające je elementy oraz jak sprawić, aby państwo przetrwało.

Müller umieścił w centrum swoich rozważań państwo. Trzeba je jednakże interpretować również w kontekście jego zapatrywań estetycznych²⁶⁵. Nieoddzielanie poszczególnych dziedzin rozważań było zabiegiem typowo romantycznym. Müller przeszedł właściwy dla romantyków politycznych rozwój – od filozofii do teologii²⁶⁶.

Przy okazji Müllerowskich rozważań warto wspomnieć o jego wkładzie w naukę o państwie – w 1817 roku jako pierwszy użył pojęcia „Rechtsstaat”²⁶⁷. Ogólnie rzecz ujmując, państwowe zapatrywania Müllera przybrały postać autorytaryzmu. Państwo uznał za „totalność spraw ludzkich”, z państwa uczynił najwyższy punkt odniesienia działalności człowieka.

²⁶² Na fakt, że wypracowany przez Müllera system nie jest w pełni samodzielny, oraz na obecność w nim wielu idei Burke’a zwraca również uwagę Friedrich Hertz. Zob. F. Hertz, *The German Public Mind...*, s. 207.

²⁶³ K. Mannheim, *Myśl konserwatywna*, s. 81.

²⁶⁴ *Tamże*, s. 82.

²⁶⁵ Szerzej o tym w: S.J. Wolf, *Ambivalent romanticism: art and aesthetic insight in philosophy and politics*, „History of European Ideas” 1999, nr 25.

²⁶⁶ A. Groh, *Die Gesellschaftskritik...*, s. 40.

²⁶⁷ K. Jonca, *Ewolucja pojęcia „państwa prawnego” w niemieckiej doktrynie prawnej*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1976, nr 307, s. 213.

FRANZ BAADER

Baader – reprezentant późnego romantyzmu monachijskiego, filozof natury – podjął w swoich pismach kilka kluczowych dla romantyzmu politycznego wątków. Tym jednak, co go wyróżnia spośród grona romantyków, jest zwrócenie się nie jak w przypadku Müllera ku kwestiom ekonomicznym (co także czyni), lecz podjęcie się „obrony” proletariatu. W latach trzydziestych XIX wieku, a więc jeszcze przed programem politycznym Marksa i Engelsa, zajął się złą sytuacją robotników, próbując uwrażliwić na tę kwestię czytelników.

Baader od młodzieńczych lat marzył o stworzeniu nauki, która obejmowałaby różne dziedziny religii, natury, idei; która umożliwiałaby ogólne poznanie i która nie byłaby powierzchowna, lecz wnikałaby w głąb problematyki. W kręgu jego zainteresowań znajdowały się nade wszystko filozofia, mistyka, nauki przyrodnicze, filozofia języka (w której powoływał się między innymi na Rousseau), estetyka, historiozofia i, oczywiście, filozofia społeczna (nauka o państwie, prawie i gospodarce). Był więc Baader w epoce romantyzmu człowiekiem na wskroś renesansowym.

Baader bywa pod pewnymi względami zestawiany z Adamem Müllerem – obaj są określane mianem restauracyjnych legitymistów oraz stanowych ideologów²⁶⁸. Baader, podobnie jak Müller, krytykował absolutną własność prywatną, obawiając się zniszczenia stosunków międzyludzkich. Polemizował także z doktryną Adama Smitha.

Na kanon romantyzmu politycznego składają się dwa jego pisma: *Über das durch die Französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik* (1815) oraz *O panującej dziś dysproporcji między ludźmi bez majątku, czyli proletariuszami, a klasami posiadającymi w społeczeństwie, odnośnie do zabezpieczenia ich bytu, tak pod względem materialnym, jak intelektualnym, rozważanej z punktu widzenia prawa* (1835). To one zasadniczo służą za kanwę odtworzenia myśli politycznej Baadera. Pojawiają się jednak dodatkowe odwołania do trzech mniejszych jego pism (z lat 1831-1832), umożliwiających poszerzenie perspektywy omawianych kwestii. Korzystając z systematyki wcześniejszych rozdziałów, również i tym razem poglądy polityczne pisarza ujęto w tematyczne podrozdziały.

Religia i państwo

Polityczne idee Baadera pozostają pod znacznym wpływem jego poglądów religijnych. W świetle założeń jego myśli jakakolwiek stabilizacja możliwa jest jedynie dzięki chrześcijaństwu. Zdaniem Baadera tylko doktrynalne założenia chrześcijaństwa obejmują złożoną materię życia.

²⁶⁸ Por. *Romantik-Handbuch*, s. 498.

Podstawą rzeczywistości jest miłość (tezę tę znamy już od innych romantyków), czyli *de facto* Bóg. Ponieważ „Bóg jest miłością”, brak miłości równa się brakowi Boga²⁶⁹. Miłość wiąże się z szacunkiem, jest „spełnieniem prawa”, miarą człowieczeństwa, czynnikiem łączącym ludzi „w jednym wspólnym życiu, skłaniającym ich do wzajemnej pomocy, wspierania się w najbardziej nierozłączny i serdecznie bliski sposób”²⁷⁰. Chrześcijaństwo odsłania tym samym istotę wspólnoty obywatelskiej – naturalnie panującą w sercach jej członków miłość. Zatem to dzięki niej jesteśmy w stanie we właściwy sposób opisać społeczną rzeczywistość, której nie oddadzą ani teoria Kanta, ani kontraktualizm Hobbesa. Wedle Baadera miłość powinna stanowić podstawę stosunków społecznych i politycznych. Nadmienmy, że idea ta pojawiła się już u Novalisa. *A contrario* brak miłości oznacza brak szacunku, wywyższanie się. Wiąże się z grzechem, czyli „zniszczeniem, zepsuciem i zniweczeniem”, z wyparciem się człowieczeństwa. Zdaniem Baadera „każdy, kto nie kocha swego brata, jest już [w sercu] zabójcą”²⁷¹. Miłość jest zdolna do sprowadzenia historii na właściwy tor (Baader ma na myśli wydarzenia związane z rewolucją francuską).

Pośród wszystkich religii najbardziej społeczny wymiar ma chrześcijaństwo, operujące prawdziwą równością i wolnością. Dlatego Baader odwołuje się do średniowiecza i jego społecznych instytucji, w których odnajduje wzorce chrześcijańskiego patriarchalizmu opartego na zasadzie miłości. Chrześcijaństwo dostarcza także organicznej wizji urządzenia społeczeństwa oraz państwa, co pozwala rozwiązać dylemat naturalnych nierówności, zamiast je usuwać, jak czyni to rewolucja francuska. Chrześcijaństwo nadaje także właściwą perspektywę władzy – ponad wszystkim stoi Bóg. Dostarcza również autorytetów, a bez nich człowiek nie może właściwie funkcjonować. Wiąże się to w pewnym sensie z umiejętnością trwania w posłuszeństwie. Wreszcie dzięki chrześcijaństwu umiemy służyć z miłością (nawiązanie do myśli Adama Müllera), która jest zasadą życia.

Dzięki miłości można uniknąć niebezpieczeństwa przekształcenia hierarchicznego państwa w system despotyczny, do którego Baader odnosi się negatywnie. Despotyzm to skrępowanie wspólnoty. Opiera się na odwróceniu znanej zasady i postępowaniu według maksymy „kochaj siebie samego ponad wszystko, a Boga i twego bliźniego dla siebie samego”²⁷². Kto pożąda grzechu, pożąda – zdaniem Baadera – despotyzmu i niewolnictwa. Grzech objawia się jako despotyzm w różnych wymiarach – od narodowego przez rządowy, rodzinny aż po indywidualny. W związku z tym, jeśli celem politycznym jest społeczeństwo obywatelskie, to należy je oprzeć na duchu religii i – jak doprecyzowuje Baader – na „wolnym związku ludzi”.

²⁶⁹ Por. F. Baader, *Über das durch die Französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik*, w: *Die Politische Romantik...*, s. 340.

²⁷⁰ *Tamże*, s. 341.

²⁷¹ *Tamże*, s. 339.

²⁷² *Tamże*, s. 341.

Dzięki przyjęciu zasady miłości możliwe staje się dotarcie do i wydobywanie światła dziennego pozytywnych cech ludzkiej natury – nie tylko religijnych, ale ogólnie witalnych sił człowieka. W związku z tym nie patrzy się na bliźniego jak na wroga (aluzja do Hobbesa), lecz jak na przyjaciela; jest się nastawionym nie na współzawodnictwo, lecz na współpracę.

Organicyzm

Baader, podobnie jak inni reprezentanci romantyzmu politycznego, polemizował z osiemnastowiecznym prawem natury. Przeciwno tej doktrynie wysuwał znane już argumenty, przykładowo, że społeczeństwo jawi się jako separatystyczne zestawienie indywiduów; posługuje się też abstrakcyjnymi pojęciami, alienuje jednostki na wzór Robinsona Crusoe, które są opuszczone nie tylko przez współtowarzyszy, ale i przez Boga. Społeczeństwo przypomina „mechaniczne skupisko” i nieorganiczny „agregat”. Według Baadera błędem jest wychodzenie przy analizie społeczeństwa od pojęcia indywiduum, ponieważ społeczeństwo konstytuuje wspólnotę, a człowiek nie może poza nią egzystować, nawet w stanie natury (polemika z Hobbesem). Wynika to z faktu, że jednostka nie może żyć ani bez miłości, ani bez poznania, a oba zjawiska wiążą się nieuchronnie z relacjami społecznymi. W związku z tym Baader odrzuca koncepcję *contrat social* ze względu na jej indywidualizm i racjonalizm. W jego przekonaniu nie można zawiązać społeczeństwa w drodze umowy między jednostkami. Baader odwołuje się do przywołanych już przez innych romantyków politycznych argumentów (między innymi przez Müllera zainspirowanego Burkiem) typu: społeczeństwa nie da się dowolnie założyć i równie beztrudno rozwiązać, jak gdyby był to rodzaj przedsiębiorstwa. Nieco ironicznie zauważa, że jeśli społeczeństwo powstawałoby w wyniku umowy społecznej i miałoby nadal trwać, to dzieci musiałyby pytać rodziców o wyrażenie zgody na korzystanie z ich „wytworu”.

Takie rozmyślenia prowadzą Baadera do odrzucenia kilku wizji państwa: kontraktualistycznej, mechanicystycznej, państwa jako dzieła sztuki. Jednoznacznie opowiada się za organicyzmem. Gdyby państwo było jakimś wynalazkiem, zawsze istniałaby możliwość jego celowego zniszczenia, jeśli natomiast mamy do czynienia z witalnym, organicznym związkiem, nie jest to już takie proste. Organiczne państwo zawdzięcza swoje przymioty Bogu: członki wspólnoty, zespolone zasadą miłości, pojmowane są jako całość „jednej i tej samej wyższej i centralnej istoty zamieszkującej we wszystkich umysłach równocześnie”²⁷³. Kluczowym pojęciem jest miłość jako „prawdziwa organiczna i organizująca zasada życia”²⁷⁴. Przeciwna jej nienawiść dezorganizuje rzeczywistość. Gdyby miłość jako „duch wspólnoty”

²⁷³ *Tamże*, s. 340.

²⁷⁴ *Tamże*, s. 341.

zniknęła spośród elementów państwa, wówczas zapanowałyby swawola, nikczemność, państwo zaś chyliłoby się ku upadkowi bez względu na to, jaką formę by miało – czy to monarchiczną, arystokratyczną, czy demokratyczną²⁷⁵. Państwo organiczne jest wewnętrznie zorganizowane przez zasadę miłości, zaś zewnętrznie przez Boga²⁷⁶. Gdy słabnie chrześcijaństwo, rozluźniają się więzy między ludźmi i instytucjami, przybierając postać „nieorganicznych punktów”, które się przemieszczają i roztapiają w masie określanej „narodem”²⁷⁷. W takiej sytuacji traci się poczucie bezpieczeństwa, a pieniądź obejmuje niepodzielną władzę.

Wzorem organicznej wspólnoty (zarówno społeczeństwa, jak i państwa) jest – podobnie jak u innych romantyków politycznych – rodzina. To jej społeczność zawdzięcza swoje trwanie i charakter „unii”, a nie kompozycji (aluzja do pism de Maistre’a). Rodzina jest żywym połączeniem nie tylko pierwiastka kobiecego i męskiego, ale stanowi jednocześnie wspólnotę pokoleniową (nawiązanie do zapatrywań Müllera). Małżeństwo ją konstytuujące jest „wiecznym, religijnym związkiem”, nie zaś jedynie prawnie zalegalizowaną znajomością (polemika z juredycznym ujęciem Kanta). Filozofia małżeństwa ma wymiar religijny i mistyczny, zaś fundamentem tego związku jest, oczywiście, prawdziwa miłość.

Państwo jest organicznie związane z przeszłością (wynika z niej jego wiele elementów), wywiera, rzecz jasna, wpływ na teraźniejszość, ale jest także zorientowane na przyszłość. Tym holistycznym spojrzeniem obejmuje Baader również działalność obywateli, do których nie odnosi się, wyabstrahowując ich ze wspólnoty i rozpatrując jako samodzielnie jednostki, lecz analizuje jako element całości. W Baaderowskich tezach słyszalne jest echo zapatrywań Burke’a, Müllera i de Maistre’a. Wspólnota jest dla niego organicznym związkiem, czasową, jak i przestrzenną kontynuacją.

Baaderowskie wyobrażenie organicyzmu zainspirowane zostało w dużej mierze ideami Adama Müllera, którego poznał osobiście i nie skrywał zachwytu nad jego poglądami. Szczególnym upodobaniem darzył propozycję wprowadzenia w miejsce dotychczasowego „anatomicznego” ujęcia państwa wizji „fizjologicznej” (jako żywego organizmu). Kluczowe staje się tu założenie, że ani jednostki nie mogą egzystować bez społeczeństwa, ani ono bez jednostek.

Władza, nierówność, wolność

Niezwykle ważnym założeniem teorii Baadera jest przyjęcie tezy, że owa całość (którą tworzą również obywatele) musi być podporządkowana władzy. „Wszyscy

²⁷⁵ Por. *tamże*, s. 345.

²⁷⁶ Zob. *tamże*.

²⁷⁷ F. Baader, *Chrześcijaństwo jako zasada kultury*, przeł. A. Wołkowicz, w: *Państwo a społeczeństwo...*, s. 455.

podporządkowali się zgodnie z prawem” owej „wyższej istocie”²⁷⁸ (czyli Bogu). Bez idei władzy nie da się we właściwy sposób mówić o wspólnocie²⁷⁹. Jednostki stają się członkami wspólnoty w naturalny sposób z racji urodzenia, również w naturalny sposób podlegają władzy. Podległość władzy nie ma charakteru dobrowolnego, „pojedynczy z tych członków nie może po prostu z tego związku wystąpić albo w niego wstąpić”²⁸⁰. Nie może więc ani wypowiedzieć posłuszeństwa wyższej władzy, ani samowolnie przystąpić do układu podległości, ponieważ oznaczałoby to, że postępowałby tak, jakby wyrzekł się wspólnoty z Bogiem lub siebie uczynił Bogiem.

Jednostkom nie przysługują prawa wyrażania niezależnych opinii na temat władzy, ponieważ ona pochodzi od Boga. Baader snuje wyobrażenie panujących stosunków na wzór łańcucha mającego początkowe ogniwo w Bogu, końcowe zaś w człowieku.

Myśliciel jest przekonany o nierówności ludzi. Co za tym idzie, aby wspólnota osiągnęła stabilizację, musi mieć charakter hierarchiczny. Gdybyśmy mieli do czynienia z ludźmi równymi, ich nagromadzenie przybrałoby postać „agregacji”, ich połączenie byłoby jedynie „wewnętrznym wyrównaniem”²⁸¹ czegoś, co jest „zewnątrznie nierówne”. Inaczej jest, kiedy nierówność łączy się przez zasadę miłości, wówczas wspólnota obejmuje to, co „wyniosłe i pokorne”²⁸². Organiczna zasada miłości równoważy każde wewnętrzne zróżnicowanie. Dotyczy to rozmaitych form ludzkiej egzystencji. Baader uznaje wszystkich zachwalających równość za „moralnych i politycznych szarlatanów”²⁸³, gdyż takie podejście grzeszy zbytnim symplicyzmem.

Myśliciel zakłada, że człowiek ma prawo do wolności, musi jednak uwzględniać usytuowaną nad nim władzę. Wolność ta oznacza zatem funkcjonowanie w ramach określonej całości. Z pewnością nie wiąże się z całkowitą niezależnością czy prawem do wyalienowania się ze wspólnoty. Wolnym można pozostać jedynie tak długo, jak długo pozostaje się w związku ze społeczeństwem. Gdy człowiek koncen-

²⁷⁸ Por. F. Baader, *Über das durch die Französische Revolution...*, w: *Die Politische Romantik...*, s. 345.

²⁷⁹ W twierdzeniu tym można się dopatrzeć inspiracji myślą Josepha de Maistre’a, który pisze: „Równą niemożliwością jest wyobrazić sobie społeczeństwo ludzkie, lud, bez władzy, co ul i rój bez królowej (...). Słowo lud jest terminem względnym, który nie ma zupełnie sensu, jeśli oddzielimy go od pojęcia zwierzchności, bo pojęcie ludu nasuwa myśl o skupieniu wokół pewnego wspólnego ośrodka, a bez zwierzchności nie może istnieć zbiorowość ani jedność polityczna”. J. de Maistre, *Wybór pism*, przeł. J. Trybusiewicz, w: J. Trybusiewicz, *De Maistre*, s. 147.

²⁸⁰ F. Baader, *Über das durch die Französische Revolution...*, w: *Die Politische Romantik...*, s. 345.

²⁸¹ *Tamże*.

²⁸² *Tamże*, s. 341.

²⁸³ F. Baader, *O trzech klasach ludzi, na jakie zawsze i niechybnie podzielona jest wszelka społeczność, zarówno polityczna, jak religijna (państwo, kościół)*, przeł. A. Wołkowicz, w: *Państwo a społeczeństwo...*, s. 452.

truje się tylko na sobie, przeciwstawia się wspólnocie, zatracając wolność. Według Baadera liberalizm rozluźnia „połączenie” jednostki ze społeczeństwem, a bez niego człowiek nie może być wolny. Dochodzi więc do wniosku, że liberalizm posługuje się fałszywym wyobrażeniem wolności. Tym samym nie może być właściwym sposobem zwalczania despotyzmu. Gdyby jednostki tworzyły zbiór niezależnych istot, mielibyśmy do czynienia nie z państwowym i społecznym organizmem, ale z „agregatem”. Wolność ma dla Baadera wymiar religijny – „religia chrześcijańska jako religia miłości jest więc także sama religią wolności”²⁸⁴.

Chrześcijańska monarchia stanowa

W kwestii systemu politycznego Baader negatywnie wypowiada się na temat despotyzmu (o czym wspomniano powyżej); nie akceptuje samowoli władzy ze względu na fakt, że niszczy się w ten sposób hierarchiczny porządek. Dla niego zarówno demokracja, jak i republika nieuchronnie zmierzają ku despotacji, czego, oczywiście, najlepszym przykładem jest rewolucja we Francji. Stąd jego opór wobec tych form ustrojowych.

Idealem ustroju jest dla Baadera monarchia oraz państwo stanowe (nie zaś despotyczna „monokracja”). Monarchia jest wyjątkowym porządkiem politycznym, ponieważ uświęca ją chrześcijaństwo. Jedynie chrześcijaństwo może dać podwaliny pod trwałe państwo, z kolei jedynie prawdziwy chrześcijański rząd może mu zapewnić spójność. Analogicznie do areny międzynarodowej z czasów średniowiecza, gdy chrześcijaństwo odgrywało rolę jednoczącego czynnika w stosunkach międzynarodowych. Tego typu rozwiązanie ustrojowe umożliwia uniknięcie „antyhumanistycznej separacji” stanów.

Stany winny być reprezentowane przez komórki, które nie sprawowałyby władzy, a jedynie byłyby przedstawicielami ich interesów; podlegałyby jak wszyscy całoci. Podobnie jak Platon, Baader twierdził, że warunkiem dobrze funkcjonującego hierarchicznego porządku jest zasada, iż każdy powinien wypełniać odpowiednią funkcję. Dzięki temu stany zachowywałyby żywotność. Owe funkcje opierałyby się również na pewnych przywilejach. Słowa te uznawane są za przejaw Baaderowskiej krytyki zarówno szlachty, jak i kleru, bowiem oba te stany sprzeniewierzyły się swoim zasadniczym zadaniom – szlachta przestała pełnić funkcję obronną, „pozwalając sobie odebrać broń”²⁸⁵, kler zaś przestał nauczać²⁸⁶. Jak pisze: zanikł urząd nauczycielski Kościoła (w najdawniejszym, naukowym sensie)²⁸⁷. Baader oprócz szlachty

²⁸⁴ F. Baader, *Über das durch die Französische Revolution...*, w: *Die Politische Romantik...*, s. 341.

²⁸⁵ F. Baader, *Trzy stany: nauczycieli, obrońców, żywicieli*, przeł. A. Wołkowicz, w: *Państwo a społeczeństwo...*, s. 457.

²⁸⁶ Por. H. Reiss, *Politisches Denken...*, s. 62.

²⁸⁷ F. Baader, *O panującej dziś dysproporcji między ludźmi bez majątku, czyli proletariuszami, a klasami posiadającymi w społeczeństwie, odnośnie do zabezpieczenia ich bytu, tak pod*

i kleru wymienia jeszcze trzeci stan – „żywicieli”, który wiąże z demokracją. Tak jak podupadły pierwsze dwa stany, analogiczny los spotkał „żywicieli”, „na nich bowiem spadło całe brzemie, wszelkie trudy i uciążliwości władzy”²⁸⁸. Według Baadera owe trzy stany konstytuują każdy naród. Najlepsza sytuacja istnieje w państwie monarchicznym, ponieważ te trzy stany na kształt trójkątów znajdują swój „wierzchołek” w królu, zaś „każdy z tych kątów czy wierzchołków zachowuje wolność dopóty, dopóki środek nie mieści się wyłącznie w nim”²⁸⁹. Monarcha jest w takim układzie wolny i potężny, to król kleru, szlachty i „pospólstwa, czyli demokracji”.

Sfera gospodarcza

Baader w gospodarce narodowej wydziela trzy stany: chłopów, rzemieślników i fabrykantów oraz kupców. Antagonistyczne stosunki między nimi wynikają z indywidualnej, samodzielnej polityki każdego stanu z osobna. Taka sytuacja nie jest korzystna dla państwa, dlatego sprawujący władzę muszą te konflikty łagodzić. Stabilizację można osiągnąć dzięki mądrej polityce gospodarczej bądź to monarchy, bądź rządu. Przy czym Baader formułuje jej zasadnicze dyrektywy – wszystkie stany należy traktować jednakowo oraz unikać sytuacji, kiedy państwo wzbogaca się kosztem jednego z tych stanów. Z tego wyprowadza wniosek, że do kompetencji rządu należy ochrona własności oraz prowadzenie polityki zagranicznej. Ciekawe, że Baader opowiada się za jak najrzadszymi interwencjami państwa w sferę gospodarczą. Jedną z uzasadnionych interwencji byłoby, przykładowo, udaremnienie bezprawnej działalności.

Baader, podobnie jak Müller, polemizuje z teorią Adama Smitha. Również odnosi się do kwestii podziału pracy i zauważa, że im więcej było robotników, tym gorsze były ich stawki. Uważa natomiast, że klasie pracującej powinno przysługiwać prawo do udziału w zyskach, co poprawiłoby niepewny i nędzny żywot robotników. Wskazuje także na ważną rolę państwa, które winno dbać o to, aby godziwie wynagradzano za pracę²⁹⁰. Angielski proces industrializacji Baader miał okazję poznać bezpośrednio i ocenił go negatywnie jako „ekstremalną formę kapitalizmu”. W piśmie *O panującej dziś dysproporcji* powołuje się na własne doświadczenia z Wielkiej Brytanii. Wspomina, przykładowo, jak uczestniczył w zebraniach stowarzyszeń fabrykantów, na których to w zasadzie „konspirowano przeciwko proletariuszom”²⁹¹. Niestety, nie mogli oni bronić swoich praw w izbach deputowanych i parlamentach, gdyż nie mieli broniącej ich interesów reprezentacji.

względem materialnym, jak intelektualnym, rozważanej z punktu widzenia prawa, przeł. A. Wołkowicz, w: *Państwo a społeczeństwo...*, s. 436.

²⁸⁸ F. Baader, *Trzy stany...*, s. 457.

²⁸⁹ *Tamże*, s. 458.

²⁹⁰ F. Baader, *O panującej...*, s. 440.

²⁹¹ *Tamże*, s. 443.

Proletariat

Baader podjął się analizy zjawiska narodowej ekonomii (przypomnijmy, że Müller także się tym zajmował). Obserwując położenie proletariatu w Anglii i Francji²⁹², doszedł do wniosku, że jego sytuacja jest gorsza niż niewolnictwo czy pańszczyzna. Proletariat znajduje się w „nędzy fizycznej i materialnej”, jest zaniedbany²⁹³. Przyczynę jego złej kondycji upatrywał w rozwoju przemysłu i wprowadzeniu wynagrodzeń czysto pieniężnych²⁹⁴. Ta upokorzona grupa społeczna jest w zasadzie wyjęta spod prawa, pozbawiona ochrony i pomocy. Jest to sytuacja bardzo niekorzystna dla całej „chrześcijańskiej i cywilizowanej Europy”, ponieważ przywodzi na myśl „niehumanitarne czasy niewolnictwa”. Zła sytuacja proletariatu była spowodowana monopolizacją rynku przez pracodawców, którzy w zależności od własnych preferencji ustalali wysokość wynagrodzenia. Baader odmawia określenia tych dysproporcji mianem „rozwijającego się przemysłu”. Narusza on bowiem wolność jednostek. Choć ogólnie mówiło się o zamianie wcześniejszego poddaństwa na wolność, to *de facto* oznaczała ona w „sensie społecznym” wyjęcie spod prawa²⁹⁵. Baader uznaje za błąd rozdzielenie władzy nad pieniądzem od władzy nad państwem (stąd także biorą się jego sympatie do monarchii). W związku z tym proponuje, by wrócić do gospodarki naturalnej (do majątków skarbowych) w dziedzinie płac i podatków oraz połączyć ją z nową gospodarką pieniężną. Z taką inicjatywą winien wystąpić rząd. Obecny zły stan rzeczy nadweręża oblicze chrześcijaństwa, które sprzeciwia się posiadaniu drugiego człowieka za sprawą własności. Wolność bowiem nie polega na materialnym uzależnieniu, lecz na jego braku²⁹⁶. Baader proponuje poprawienie niekorzystnej sytuacji proletariatu przez założenie stowarzyszeń mających na celu ochronę pracobiorców. W przeciwnym razie nie będzie mowy o jakiegokolwiek wolności. Jego zdaniem obywatelska czy społeczna wolność wiąże się z zasadą stanowości lub korporacji²⁹⁷. Baader powołuje się przy tym na poglądy Friedricha Schlegla i jego propozycję stowarzyszeń o charakterze gildii. Ceni je dodatkowo za ich religijny charakter. W przeciwieństwie do „nowoczesnego liberalizmu”, który jest „obojętny wobec chrześcijaństwa jako społecznej zasady” (co wynika z „chry-

²⁹² Z tych dwóch krajów gorsza sytuacja jest – zdaniem Baadera – we Francji, ponieważ w niej deputowani ludowi jeszcze bardziej uciskają proletariuszy.

²⁹³ Prowadzony w Wielkiej Brytanii dziennik Baader rozpoczął w listopadzie 1792 roku słowami: „Zdziczałem w Anglii”. Słowa te odnosiły się właśnie do złej sytuacji proletariatu. Zob. *Franz von Baaders sämtliche Werke*, pod red. F. Hoffmanna, t. 11, Aalen 1963, s. 199.

²⁹⁴ F. Baader, *O panującej...*, s. 439.

²⁹⁵ Bertrand de Jouvenel opisuje sytuację robotników jako wynik błędu obdarowania ich wolnością, której ciężar mogła udźwignąć burżuazja, przygotowana do tego materialnie i mentalnie. Zob. B. de Jouvenel, *Wolność czy bezpieczeństwo*, przeł. P. Kimla, „Przegląd Polityczny” 2006, nr 78.

²⁹⁶ Zob. F. Baader, *O panującej...*, s. 442.

²⁹⁷ Por. *tamże*, s. 444.

stofobii”) i zmierza ku despotyzmowi oraz serwilizmowi. Ponadto Baader dodaje, że organizacje proletariuszy nie powinny istnieć pod jurysdykcją rządów. Ważne również, by na te robotnicze organizacje mogli wpływać księża. Odnowi się w ten sposób więź społeczna między duchowieństwem a ludem w materialnym wymiarze egzystencji²⁹⁸.

Baader wskazuje, że proletariat, rolnicy i posiadacze ziemscy ponoszą główny ciężar fiskalny, ich bowiem najłatwiej opodatkować w przeciwieństwie do tych najbogatszych. Koniunktura w państwie jest niekorzystna, ponieważ rośnie luksus wąskiej grupy bogaczy, coraz więcej zaś pojawia się „motłochu” wyjętego spod prawa. Struktura społeczna przypomina więc piramidę, na której szczycie znajdują się nieliczni uprzywilejowani – jej podstawę stanowią niezwiązani z konstytucją ani „sercem, żołądkiem, obowiązkiem ani honorem” ludzie, niemający także poczucia bezpieczeństwa. Okoliczności te są dodatkowo niesprzyjające, jako że przyczyniają się do utraty przez proletariuszy ukojenia w religii. A właśnie do kleru winni oni mieć największe zaufanie i zwracać się ze swoimi problemami. Wówczas, z jednej strony, odcięto by proletariat od demagogów i prawników, z drugiej zaś, przywrócono by klerowi jego funkcję „diakonu” – służenia materialną opieką i pomocą najuboższym²⁹⁹. Jak podkreśla Baader, rola duszpasterstwa musi być poszerzona o jego funkcję społeczną, co jest zgodne z pierwotnym chrześcijaństwem, w którym przenika się to, co doczesne, z tym, co wieczne. Ważnym aspektem Baaderowskiej „obrony proletariuszy” jest wskazanie na niebezpieczeństwo ubóstwa nie tylko fizycznego, ale i umysłowego, przez co warstwa ta staje się podatna na „uwiedzenie”. Szczególnie problemy te uwidaczniają się w państwach konstytucyjnych (Baader ma na myśli systemy przedstawicielskie oparte na posiadanym majątku), w których – jego zdaniem – nie podejmuje się problemów najbiedniejszych.

Myśliciel zasadniczo zmierza do tego, aby proletariat stał się częścią społeczeństwa obywatelskiego. *Expressis verbis* formułuje cel rozprawy – „konieczność nadania praw obywatelskich proletariuszom”³⁰⁰. Baaderowskie rozważania zmierzają nie tylko do uwrażliwienia czytelnika na fatalną sytuację proletariatu, lecz nade wszystko do obrony jego praw oraz ulżenia jego niedoli.

Wizja zjednoczonej Europy

W piśmie *Kurzer Bericht an das deutsche Publikum über meine im Herbste des Jahres 1822 unternommene literarische Reise nach Rußland und deren Erfolg* (1824) Baader proponuje nieco inną wizję Europy niż dotychczasowi myśliciele. Jest to wyobrażenie zespalandia się głównych chrześcijańskich religii oraz krajów,

²⁹⁸ Propozycje te przypominają postulaty zawarte w encyklice Leona XIII *Rerum novarum*, otwierającej katolicką naukę społeczną.

²⁹⁹ F. Baader, *O panującej...*, s. 445.

³⁰⁰ *Tamże*, s. 446.

które je reprezentują – Rosji, Prus i Austrii³⁰¹. Miałoby się to odbyć pod przewodnictwem Rosji. Baader wierzył w antyrewolucyjne, antyświeceniowe, antyliberalne i antydemokratyczne nastawienie rosyjskiego rządu, który uosabiał również kulturalne preferencje rosyjskiego narodu³⁰². Rosja, zdaniem Baadera, zachowała dawne europejskie wartości jeszcze sprzed czasów rewolucji i dlatego stawiał ją za wzór dla starego kontynentu³⁰³. Dla niemieckiego myśliciela rosyjsko-ortodoksyjne chrześcijaństwo mogło stać się źródłem odnowienia Zachodu po przejściach związanych z rewolucją francuską. Car mógł stać się symbolem wybawiciela Europy. Historycy wskazują, że na zainteresowanie Baadera Rosją wpłynęły: agitacja pruskiej opozycji, siły antynapoleońskie skupione w Wiedniu (w tym najważniejsi romantycy) oraz de Maistre, główny antagonist Baadera, „którego dzieła wysoko znał i cenił”³⁰⁴.

Istota Baaderowskich rozważań koncentrowała się wokół „irenistyczno-unionistycznej polityki wyznaniowej”³⁰⁵. Jego celem było doprowadzenie do zjednoczenia trzech największych wyznań chrześcijańskich. Stało się to przyczyną sporu z kurią. Otuchą napawał jednak Baadera fakt, że ze strony rosyjskiej został doceniony i zaliczony w poczet „literackich korespondentów” caratu. Duże znaczenie miał dla niego rzeczywisty oddźwięk jego idei w Rosji. W Sankt Petersburgu miała powstać akademia, której celem była „restauracja publicznej doktryny przez ponowne zjednoczenie lub porozumienie religii i nauki”³⁰⁶. Chodziło o odejście od oświeceniowego podziału między tymi sferami. Projekt znalazł się, po doświadczeniach z podróży do Rosji, w *Kurzer Bericht* (1822). Baader miał świadomość, że ponowne połączenie religii i nauki wymaga silnych podstaw, aby uniknąć powtórnego ich rozdzielenia. Zaproponował sposób pokonania kryzysu między wiarą a nauką – zarysował cztery możliwości w czterech obszarach. Po pierwsze, polityczny pokój między narodami (próba pogodzenia religii z polityką³⁰⁷) w obszarze polityki; po drugie, pokój

³⁰¹ Por. *Romantik-Handbuch*, s. 556.

³⁰² Por. P.M. Lützel, *Die Schriftsteller und Europa...*, s. 97.

³⁰³ Z kolei dla Heinego Rosja stanowiła uosobienie awangardy demokracji i z tego powodu uznawał ją za wzór dla zachodniej Europy.

³⁰⁴ M. Wawrykowa, *Franz von Baader a Rosja*, w: *Słowiańszczyzna i dzieje powszechne*, pod red. L. Jaśkiewicza i in., Warszawa 1985, s. 390.

³⁰⁵ P.M. Lützel, *Die Schriftsteller und Europa...*, s. 85.

³⁰⁶ *Tamże*.

³⁰⁷ Trzech wpływowych teozofów także postulowało połączenie religii z polityką. Dwóch przed Baaderem – Carl von Eckarshausen i Louis Claude de Saint Martin, oraz w tym samym czasie – Joseph de Maistre. Przy czym drogi Baadera z teozofią rozeszły się po 1815 roku. Warto nadmienić, że podczas pierwszego *Vaticanum* idee de Maistre’a górowały nad koncepcjami Baadera (założenie nieomyślności papieża ma bezpośredni związek z pismem *O papieżu*). Por. S. Helberger-Frobenius, *Macht und Gewalt...*, s. 254. Szczegółowo o związkach myśli Baadera z ideami de Maistre’a pisze Hans Grassl (*Franz von Baader. Über Liebe, Ehe und Kunst*, München 1953, oraz tenże, *Franz von Baader. Gesellschaftslehre*, München 1959), zakładając, że obaj myśliciele opowiadają się za połączeniem religii i polityki. Godny nadmienienia jest fakt,

między nauką a religią; po trzecie, społeczny pokój między klasami posiadającymi a proletariatem; po czwarte, religijny pokój między chrześcijańskimi wyznaniem, któremu szczególnie dużo uwagi poświęcał w latach 1838-1841³⁰⁸.

Podobnie jak ambitne polityczne plany innych romantyków, propozycje Baadera odniosły polityczne fiasko. Pisarz doznał także osobistego rozczarowania, ponieważ rosyjski rząd, na którego poparcie liczył, wydał go. Badacze nie są zgodni co do przyczyn takiego rozwoju wypadków. Wyraźnie antyświecenio-we tendencje Baaderowskiej wizji chrześcijańskiej Europy nie miały szans ani na szeroką akceptację, ani na realizację. Projekt Baadera jest jednak ważny w wymiarze ekumenicznym – jako nawoływanie do pojednania chrześcijańskich Kościołów Wschodu i Zachodu. Ponadto godny unaocznienia jest fakt, że wyznaczenie Rosji roli alternatywy dla Europy jeśli chodzi o projekt zjednoczeniowy kontynentu (podobnie zresztą jak i Ameryce) stało się jednym z elementów rozważań o Europie aż do lat dwudziestych XX wieku. Nadmienmy, że w Niemczech odnoszono się do Rosji zarówno z nienawiścią, jak i atencją: „Sympatię do Rosji wykazywali konserwatyści, dzieląc pogląd Schellinga, iż «Rosja przeznaczona jest do czegoś wielkiego». O walorach zachowanych w Rosji, a zatraconych przez Zachód, pisał Fryderyk Schlegel w swej *Filozofii historii*. Burżuazyjni publicyści lat trzydziestych natomiast, widzieli w Rosji przede wszystkim reakcyjne państwo, wywierające znaczny wpływ na wewnętrzną i zewnętrzną politykę rozdrobnionych Niemiec. Im właśnie chciał dać odpór Baader³⁰⁹. Warto jeszcze wskazać na podobieństwo Baaderowskich postulatów z Novalisową wizją zjednoczonej mocą chrześcijaństwa Europy.

Konserwatyzm

W piśmie *O panującej dziś dysproporcji* Baader podejmuje temat zmian. Polemizuje z maksymą, że „w istniejących instytucjach społecznych (z religijnymi i naukowymi łącznie) wszystko trzeba zostawić po staremu”³¹⁰. Takie stanowisko sugeruje, jakoby nie wolno było dopuścić do ich zestarzenia się, ponieważ to, co się starzeje, podlega zmianie, nie zostaje – mówiąc krótko – „po staremu”. Wymaga zatem nieustannej konserwacji. Zdaniem Baadera „prawdziwa konserwacja” nie polega, oczywiście, na zrywaniu ciągłości historycznej (tradycji). Istotne jest także przenikanie się przeszłości i przyszłości. Myśliciel nie jest przeciwnikiem zmian, postulu-

że Baader znał pisma francuskich tradycjonalistów, zarówno de Maistre’a, de Bonalda, jak i dzieła Lamennaisa. Kiedy zestawia się ich działalność polityczną z aktywnością takich pisarzy, jak Baader, Adam Müller czy Friedrich Schlegel, to zdecydowanie korzystniej wypadają francuscy myśliciele, jeśli wziąć pod uwagę zasięg oddziaływania.

³⁰⁸ Zob. A. Baruzzi, *Franz von Baaders Verhältnis...*, s. 47.

³⁰⁹ M. Wawrykowa, *Franz von Baader...*, s. 396.

³¹⁰ F. Baader, *O panującej...*, s. 435.

je jednakże, by miały one charakter powolny i ewolucyjny. Jeśli wymagane byłyby reformy, to z pewnością nieburzące społeczno-politycznego ładu. Baader jawi się w tym względzie jako typowy reprezentant konserwatyzmu. Otwarcie wyraża swoje poparcie dla „ewolucji społecznej”. W jego pismach znajdują się ponadto bezpośrednie nawiązania do konserwatywnych myślicieli, choćby do Adama Müllera, de Maistre’a czy Edmunda Burke’a, choć konserwatyzm dwóch ostatnich stanowi dwa różne typy.



Postać Baadera jest o tyle ważna dla historii niemieckiej myśli politycznej, że uznaje się go za pierwszego teoretyka dziewiętnastowiecznego socjalizmu na niemieckim gruncie³¹¹. Już u zarania pisarz ten potrafił zdiagnozować najważniejsze społeczne problemy, z którymi przyjdzie się borykać europejskim krajom. Zaproponował przy tym sposoby ich rozwiązania, tak aby nie dopuścić do kryzysu. Przewidział niebezpieczeństwo, że proletariatus padnie ofiarą materialistycznego i rewolucyjnego światopoglądu. Ponadto uwrażliwiał Kościół na konieczność bardziej sprawiedliwego urządzenia rzeczywistości społecznej³¹². Oryginalność Baaderowskiego podejścia zasadza się na próbie wyznaczenia ważnej roli religii w rozwiązywaniu społecznych problemów epoki. Zwłaszcza że – jak wiadomo – późniejsze wydarzenia potwierdziły obawy Baadera. Rewolucyjny proletariatus odwrócił się od Kościoła po tym, gdy Kościół nie zaangażował się w trudności, z jakimi borykali się robotnicy.

Baader nie ukrywał, że nędza przemysłowych robotników poruszyła do głębi nie tylko jego umysł, ale i serce. Była podstawowym doświadczeniem jego życia (zwłaszcza po wnikliwych obserwacjach poczynionych w Anglii). To Baaderowi niemiecka scena polityczna zawdzięcza w tym czasie wskazanie potrzeby społecznych reform. Do osiągnięć Baadera należą więc rozważania na temat problemów proletariatus, w przeciwieństwie do utopijnych propozycji wprowadzenia czterech typów pokoju w czterech obszarach (polityce, nauce, religii i sferze społecznej). Trudno nie docenić Baaderowskiego „wielkiego ewolucyjnego społeczno-filozoficznego projektu”, poprzez który poszukiwał rozwiązania problemów społecznych na poziomie praworządności³¹³.

Sebastian Helberger-Frobenius polemizuje z tezą Carla Schmitta, jakoby Baader, podobnie jak Friedrich Schlegel i Adam Müller, czynili z polityki jedynie *causa occasionalis*. Wprost pisze, że „Carl Schmitt nie miał racji”³¹⁴, i dowodzi, iż Baader

³¹¹ Warto nadmienić, że Baader był przeciwnikiem radykalnego francuskiego socjalizmu.

³¹² Por. E. Benz, *Franz von Baaders Gedanken über den „Proletair”*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte” 1948, nr 1, s. 99-100.

³¹³ A. Baruzzi, *Franz von Baaders Verhältnis...*, s. 49.

³¹⁴ S. Helberger-Frobenius, *Macht und Gewalt...*, s. 253.

nie był okazjonalnym politycznym romantykiem. W jego mniemaniu był on romantycznym politykiem. Miał swoje polityczne cele, w których realizację wierzył.

W czasie gdy Baader przebywał w Anglii (lata 1792-1796), pozostawał pod wpływem anarchizmu Godwina oraz filozofii eksperymentalnej Kanta. Zamierzał wówczas odnowić tradycję teozofii. Celem Baadera było ponadto sformułowanie koncepcji jedności, czemu miała służyć jego idea geometrycznej logiki. Sprzeczności tego „uniwersalnego eksperymentu” opisał Novalis w *Henryku Ofterdingerze*. Choć należy zaznaczyć, że jako pierwszy tego typu rozważania podjął fizyk Johann Wilhelm Ritter, zmarły w 1810 roku. W politycznej myśli Baadera ujawniają się inspiracje ideami Godwina, Novalisa i Rittera. Tłumaczy to późniejsze filozoficzne motywy jego pism dotyczących spraw Kościoła i polityki. Pozwala także spojrzeć we właściwy sposób na postulat usunięcia „panującej dziś dysproporcji między ludźmi bez majątku, czyli proletariuszami, a klasami posiadającymi” – jak głosi tytuł jego powstałego trzynaście lat przed komunistycznym manifestem dzieła³¹⁵.

W przekonaniach autora *Chrześcijaństwa jako zasady kultury*, zwłaszcza w teistycznym ujmowaniu problemów, uwidaczniają się wyraźne wpływy współczesnej mu francuskiej, katolickiej filozofii restauracji. Dla Baadera, pozostającego pod urokiem myśli Müllera, podstawą jest Bóg, na którego wszystko winno być zorientowane. Taki fundament myśli społecznej i politycznej pozwala na postawienie tezy, że zapatrywania Baadera mają charakter idealistyczny. Wyłaniający się z jego pism obraz świata jest nie tylko wyidealizowany, ale i poetycki, zwłaszcza w wymiarze odwołań do średniowiecznych rozwiązań. Baader zakłada, że członkowie rodziny służą bliskim z miłością, oddaniem i podobną zasadą kierują się władcy. Stara się udobitnić zalety patriarchalizmu oraz średniowiecznych związków (w nawiązaniu do propozycji Friedricha Schlegla), w których rozpoznaje typowo germańskie rysy i które cenili niemal wszyscy romantycy polityczni. Z pozycji orędownika rozwiązań średniowiecznych atakuje konstytucyjny parlamentaryzm, uznając go za typowo francuski wymysł, niemający znamion organicyzmu oraz niesprzysięgający spółdzielczości.

Siła oddziaływania Baaderowskich idei w XIX wieku była niewielka. Choć wskazuje się, że powoływali się na niego romantycy różnych narodowości, teologowie i mistycy. Również Polacy nawiązywali do jego idei – Adam Mickiewicz, Jan Majorkiewicz, Feliks Kozłowski. Szczupła jest literatura z tego okresu dotycząca jego osoby i propagowanych przez niego koncepcji. Badacze wskazują, że pewien wpływ jego filozofii ujawnia się u takich myślicieli, jak: Søren Kierkegaard, Richard Rothe, Hugo Delff, Franz Delitzsch, Max Scheler. Trudno jednak mówić o poważnym oddziaływaniu jego koncepcji, nie wyłączając Rosji³¹⁶. David Baumgardt ubolewa nad tym, że postać i idee Baadera są tak mało znane, w jego

³¹⁵ *Tamże*.

³¹⁶ Por. D. Baumgardt, *Franz von Baader und die Philosophische Romantik*, Halle-Saale 1927, s. 398.

mniemaniu bowiem pisarz ten nie zasługuje na zapomnienie. Podkreśla jego rolę zwłaszcza w kontekście duchowych osiągnięć romantyzmu w dziejach niemieckiej historii idei. Zakłada ponadto, że nie sposób pominąć Baadera przy analizie okresu od śmierci Kanta do narodzin „młodych Niemiec”. Sąd Baumgardta jest wyważony, nie zgadza się z bałwochwalczym podejściem innych badaczy, przykładowo z Reichelem, który okrzyknął Baadera „najnowocześniejszym i najbardziej postępowym politykiem owych czasów”³¹⁷. Docenia wszakże takie rysy Baaderowskiej myśli politycznej, jak: „płomienna żywość zapatrywań”, spekulatywny kierunek myśli, głęboka znajomość podstaw organicyzmu, żywy pęd romantyczny oraz starochrześcijańskie i germańskie idee państwa i prawa³¹⁸.

Polityczne idee Baadera wpisują się w katalog typowo romantycznych postulatów. W jego pismach pojawia się koncepcja państwa organicznego o fundamentach religijnych. Jest zwolennikiem chrześcijańskiej monarchii stanowej, snuje wyobrażenia zjednoczonej przez chrześcijaństwo Europy. „Tak w istocie brzmią prawie wszystkie motywy romantycznej polityki w różnobarwnej mieszance w całej Baaderowskiej nauce o społeczeństwie i gospodarce”³¹⁹. Baader posługiwał się także typowo romantycznym stylem, dalekim od precyzji i jasności (sam nadmieniał, że nie cierpi systematyczności; wprowadzał wyrafinowane porównania przyrodnicze, czasem ocierające się o naturalizm). Spośród romantyków wyróżnia go szczególnie uwrażliwienie na problemy socjalne swojej epoki. Do naszkicowanego katalogu dodać jeszcze można listę opozycji, takich jak: w miejsce idei nieorganicznej, gwałtownej rewolucji – ciągły historyczny rozwój; w miejsce utylitarystycznego mechanicyzmu – wizję państwa organicznego; zamiast przecenienia racjonalizmu – obronę idealizmu; wreszcie miast gospodarki pieniężnej – wizję średniowiecznych form społeczeństwa i ekonomii³²⁰.

PODSUMOWANIE

W zdecydowanie największym stopniu filozofia państwa została rozwinięta w okresie późnego romantyzmu (pomijając przypadek Novalisa). Naturalnie, we wspomnianym czasie uwagę zagadnieniom związanym z państwem poświęcali również inni myśliciele, przykładowo Schleiermacher czy Schelling. Za sprawą reprezentantów romantyzmu politycznego filozofia państwa zyskała rangę ważnej i wpływowej dyscypliny. To romantycy uczynili z rozważań o państwie centrum myśli

³¹⁷ Cyt. za: *tamże*, s. 384.

³¹⁸ *Tamże*.

³¹⁹ *Tamże*, s. 391.

³²⁰ Por. *tamże*, s. 391-392.

politycznej³²¹. W tym względzie ujawnia się pewne podobieństwo romantyzmu politycznego i konserwatyzmu. Generalnie, romantycy są przywiązani do państwa jako najwyższej instancji. Władza jest najwyższym autorytetem – pochodzi od Boga, gwarantuje ład. Władza jest immanentnym elementem organicznego porządku państwowego. Romantycy wierzą w dobrego, dbającego o poddanych władcę, zapewniającego stabilizację. Człowiek żyje w państwie jako w pewnej całości, dlatego musi o nie dbać i troszczyć się o jego przyszłość. Państwo jest żywym organizmem, podlegającym naturalnym przemianom. Jego podstawy to rodzina i religia chrześcijańska, wzorem zaś jest porządek stanowy.

Choć niemieccy romantycy polityczni skłaniają się ku konserwatyzmowi, to nie utożsamia się ich myśli z tą doktryną. Przeciwnie, oddziela się te nurty od siebie, wskazując na odmienność poglądów Augusta Wilhelma Rehberga czy Friedricha Ludwiga von der Marwitza od idei romantyków politycznych. Oba prądy odróżnia przede wszystkim ideowy fundament, na którym się opierają. W romantyzmie kluczowe znaczenie ma duch tchnący życie. Romantyzm polityczny może, lecz nie musi być konserwatywny. Czym zatem jest? To rodzaj „trzeciej drogi między oświeconym absolutyzmem a rewolucyjną republiką, między feudalizmem a kapitalizmem”³²².

Zagadnienie państwa wiąże się jednak z przypisywaniem romantyzmowi skłonności do irracjonalizmu. Cechę tę wyprowadza się z faktu, że romantycy odrzucają racjonalne podejście do państwa. Nie jest to jednak właściwe postawienie tej kwestii. Romantekom chodzi bowiem o położenie nacisku na organiczny, historyczny i wspólnotowy charakter państwa, dlatego odchodzą od jego racjonalnego uzasadnienia; to jednakże nie oznacza, że skłaniają się ku irracjonalnym jego uzasadnieniom. Pozwala to zrozumieć, dlaczego romantycy odrzucają koncepcję racjonalnej umowy i skłaniają się ku idealistycznemu światopoglądowi, że państwo scalają wiara i miłość. Romantycy nie zgadzają się więc z doktrynami, w których do założenia państwa skłaniają ludzi pobudki egoistyczne, indywidualizm czy materializm. W romantycznej filozofii państwa mamy do czynienia z intuicją, emocjami, założeniem prymatu ducha oraz z miłością i wiarą jako podstawami wspólnoty, nie przyjmuje się jednak *a priori* zawieszenia rozumu. Przedstawiona filozofia państwa jest ponadto przejawem romantycznego zwrotu ku historyzmowi, obrazuje także religijne ożywienie właściwe temu okresowi.

Czym jest romantyczny historyzm? Zainspirował go wczesny historyzm Herdera i jego dzieła *Auch eine Geschichte der Philosophie zur Bildung der Menschheit* (1774), zwłaszcza rozwinięta w nim krytyka oświeceniowej abstrakcji historii³²³. Romantyczny historyzm różni się od historyzmu Fichtego czy Hegla, którzy podobnie jak romantycy postulowali historyczne traktowanie zjawisk życia narodu, lecz

³²¹ H. Olszewski, *Nauka historii w upadku. Studium o historiografii i ideologii historycznej w imperialistycznych Niemczech*, Poznań 1982, s. 22.

³²² Zob. A. Groh, *Die Gesellschaftskritik...*, s. 21 i 25.

³²³ Por. D. Kremer, *Romantik*, Stuttgart 2007, s. 78.

dla romantyków nie oznaczało to postulatu rozpatrywania każdego zjawiska w jego konkretnych warunkach historycznych, jak głosili Fichte i Hegel. „Romantyczny historyzm polegał na postulacie szukania i odnalezienia związku organicznego między przejawami życia społecznego, politycznego i kulturalnego a przeszłością narodu, przy czym sankcjonował tylko te przejawy, dla których związek taki można pokazać”³²⁴. Tadeusz Kroński wskazuje na korzenie romantycznego historyzmu tkwiące w irracjonalistycznej wizji świata. Romantycy zakładali, że rozwijać mają się narody, choć nie zawsze w sensie progresywnym. Naród był – w ich ujęciu – podmiotem rozwoju historycznego. Kładli silny nacisk na wyjątkowość narodu, jego specyfikę i niepowtarzalność, przywiązując szczególną wagę do jego przeszłości (zwłaszcza średniowiecznej³²⁵), gdyż w niej najlepiej uwidaczniała się jego osobliwość. Generalnie panuje pogląd, że „Niemcy stanowią naród wyposażony w szczególne predyspozycje do rozprawiania o przeszłości”³²⁶. Romantycy chcieli teraźniejszość nieustannie konfrontować z przeszłością, w czym pomagała organiczna wizja narodu. Dzięki niej zyskiwano argument przeciwko daleko idącym reformom życia społecznego i politycznego.

Końcowa faza romantyzmu ma w zdecydowanie większym stopniu charakter restauracyjny, w mniejszym zaś reakcyjny. Do wyróżniających cech tego okresu należą: historyczna zasada legitymizacji, eksponowanie roli narodu, idee federacyjne, polemika z oświeceniową wizją prawa natury. Jeśli chodzi o wizję ustroju, to ponad wszystko przedkłada się monarchiczne państwo stanowe przy jednoczesnym odrzuceniu koncepcji podziału władz, demokracji reprezentacyjnej, praw człowieka oraz równości obywateli³²⁷. Niemieccy romantycy polityczni posługiwali się organiczną wizją wspólnoty. Ich ideał państwa i gospodarki osadzony był w średniowieczu (szczególnym szacunkiem darzyli feudalne korporacje), jego fundament stanowiła rodzina (patriarchat), natomiast cała wizja państwa opierała się na potędze wyobraźni. Problemy społeczno-polityczne ściśle łączono z tematyką religijną i moralną.

Zasadniczo w rozważaniach o tematyce narodowej romantycy zmierzali ku przebudzeniu świadomości narodowej (szczególny nacisk kładli na wspólnotę o charakterze językowym), wyjątkową atencją darzyli lud. Ważnym dziejowym momentem kształtowania się tej świadomości były wojny wyzwolenicze spod okupacji francuskiej. Zapoczątkowały one obok potrzeby „reform i modernizacji silny

³²⁴ T. Kroński, *Wstęp*, w: G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, t. 1, Warszawa 1958, s. XLVI-XLVII.

³²⁵ Interesujące, że średniowiecze dostarczało romantikom nie tylko ideałów społecznych, ale i „wzoru artystycznego sięgając zarówno do pieśni i poematów średniowiecznych, jak i do scenerii poddanej romantycznym zabiegom – owych zamków na niedostępnych skałach czy pustelni”. K. Sauerland, *Średniowiecze w oczach romantyków niemieckich (Wackenroder, Novalis, Tieck i Arnim)*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1967, t. 13, s. 109.

³²⁶ H. Olszewski, *Friedrich Meinecke. Z dziejów ideologii konserwatyzmu w Niemczech*, w: *Studia z dziejów myśli politycznej...*, s. 143.

³²⁷ Por. *Romantik-Handbuch*, s. 466-467.

patriotyczny ruch”³²⁸. Istota tego ruchu polega na jego patriotycznym, nie zaś nacjonalistycznym charakterze, na co trzeba zwrócić szczególną uwagę. Niemieccy romantycy polityczni wkładają wiele wysiłków w to, aby skłonić Niemców do jedności. Ich starania zostały zwieńczone sukcesem: „Zwycięstwo tej idei było dziełem wielkich jednostek, a nie ślepych i społecznych sił. Ale też te jednostki, których udziałem było tworzyć «narodową» ideę, ukoronowaną jednością polityczną, wcale nie były mężami stanu, a myślicielami, poetami: to Möser, Herder, Novalis, Wilhelm von Humboldt, Friedrich Schlegel, Fichte, Adam Müller, Haller, Hegel i Ranke”³²⁹. Oto właściwa optyka patrzenia na ich słowa o sile niemieckiego ducha, o możliwościach drzemających w tym narodzie, o jednym języku organicznej wspólnoty, naturalności granic *etc.* „Romantyzm przyniósł także pierwsze nowożytne określenie narodu jako wspólnoty kulturowej. Romantyczna wizja narodu była wizją nieantagonistyczną”³³⁰. Często ruchy narodowe określa się mianem nacjonalistycznych³³¹. Postawa romantyków bliższa jest jednak patriotyzmowi, co zgodne jest z pewną ogólną tendencją, gdyż „Pierwotny nacjonalizm wyrażał dążenia patriotyczne; prowadził do wyodrębnienia i do usamodzielnienia poszczególnych narodów. Nacjonalizm w dzisiejszym rozumieniu tego słowa pojawił się dopiero w połowie XIX wieku (Wiosna Ludów), a szczególnego znaczenia nabral w końcu tego wieku”³³². Zatem trudno byłoby się zgodzić z tezą, że niemieccy romantycy byli nacjonalistami w sensie, który dziś nadajemy temu słowu w języku polskim czy niemieckim – pojęcie to w tych dwóch językach ma wydźwięk pejoratywny. W Niemczech nabrało takich cech po doświadczeniach historycznych. Nawet jeśli niemieccy romantycy podejmują wątki narodowe, to nie sposób obarczać ich odpowiedzialnością za dzieje tej postawy, zwłaszcza za wydarzenia z lat trzydziestych XX wieku, czyli za to, co stało się z tą myślą sto lat później. W czasie, o którym mowa, idee narodowe pojawiają się jeszcze bez elementów nienawiści czy emocjonalnego potencjału odwetu. „Właściwy nacjonalizm niemiecki zrodził się dopiero po zjednoczeniu Niemiec w końcu XIX wieku. Przejawiał się on w silnym dążeniu do dominacji nad innymi narodami, zwalczaniu i gnębieniu tych narodów, antysemityzmie”³³³. Z drugiej strony, nie można jednak przeceniać narodowego nastawienia romantyków, o czym już parokrotnie wspomniano. Nad narodem przeważają wartości uniwersalistyczne, chrześcijańskie, a nawet zachodnie, jak dowiodły rozważania Novalisa, Baadera czy późnego Müllera.

Kiedy teksty wspomnianych romantyków czyta się przez ten właśnie pryzmat, wyraźnie ujawniają się troska o scalenie kraju, głęboki patriotyzm i wiara w Niemców. Ton chełpienia się dokonaniem swojej nacji w celu wzbudzenia ducha

³²⁸ D. Kremer, *Romantik*, s. 17.

³²⁹ H. Olszewski, *Nauka historii...*, s. 64.

³³⁰ M. Król, *Historia myśli politycznej...*, s. 84.

³³¹ K.W. Deutsch, *Der Nationalismus und seine Alternativen*, München 1994.

³³² A. Czubiński, *Wybrane problemy historii Niemiec XIX i XX wieku*, Poznań 1992, s. 163.

³³³ *Tamże*, s. 164.

walki czy podboju odbiega od ich intencji, wiąże się raczej ze schedą po zabiegach na dziedzictwie Niemiec dokonanych przez ideologów nazizmu. W pracy jednak pominięto rozważania na temat konotacji ideologii nazistowskiej z niemieckim romantyzmem politycznym. Wynika to z kilku powodów. Po pierwsze, poświęcono już wiele miejsca temu tematowi³³⁴, także na gruncie polskiej nauki³³⁵. Po drugie, nastąpiło wyraźne odejście od tej problematyki w badaniach naukowych³³⁶. Po trzecie, w świetle wcześniejszej opinii można wysnuć wniosek, że nieco *passé* pojawiło się syntetyczne ujęcie owego zagadnienia w odrębnym studium *Rzeczywiste i domniemane paralele między narodowym socjalizmem a romantyzmem*³³⁷; ponadto poświęcono osobny tekst ideom Adama Müllera, w którego myśli pojawia się najwięcej łatwo adaptowalnych na grunt ideologii niemieckiego faszystwu tez³³⁸.

Wracając do syntetyzujących uwag, problemy polityczne zyskiwały w twórczości romantyków politycznych niejednokrotnie wymiar estetyczny. Lecz mieliśmy też do czynienia z realistycznymi obserwacjami dotyczącymi problemów społecznych (zwłaszcza w dorobku Baadera). Romantycy korzystali z licznych odwołań do natury. Generalnie rzecz ujmując, w poglądach politycznych zmierzali ku tradycjonalizmowi i konserwatyzmowi. Jeśli chodzi o ów tradycjonalizm, to nie przysłał romantykom możliwości dostrzeżenia konieczności przeprowadzenia zmian ekonomicznych. Natomiast ich konserwatyzmowi brakowało realizmu myśli Edmunda Burke'a (odwołującego się do brytyjskiego empiryzmu). Związki ideowe niemieckiego romantyzmu politycznego z poglądami Burke'a są dość liczne. W *Rozważaniach* pojawiły się podjęte przez romantyków wątki: ujęcie narodu jako organicznej całości wyrosłej z przeszłości; gloryfikacja przeszłości (średniowiecza); krytyka utylitaryzmu i koncepcji kontraktualistycznej; uznanie religii za postać narodowego życia.

Warto jeszcze wspomnieć o stosunku romantyzmu do liberalizmu³³⁹. Dogłębniej temat ten omawiany był przy okazji konkretnych odniesień romantyków do idei myślicieli liberalnych. Przy tej okazji odwołajmy się do Baadera, który połączył „polityczny pseudowolnościowy system” ze sferą ekonomii. Generalnie liberalizm jawi się jako przeciwnik romantyzmu politycznego. Trzeba jednak mieć na uwadze spostrzeżenie Andreasa Groha. Zwrócił on uwagę, że zarówno liberalizm, jak

³³⁴ Do najnowszych badań na ten temat należy obszerne studium R. Klausnitzera, *Blaue Blume unterm Hakenkreuz. Die Rezeption der deutschen Romantik im Dritten Reich*, Paderborn 1999.

³³⁵ Zob. przykładowo M. Maciejewski, *Ruch i ideologia narodowych socjalistów w Republice Weimarskiej...*

³³⁶ Uwagę tę zawdzięczam rozmowie z Profesor Marią Zmierczak.

³³⁷ Zob. A. Citkowska-Kimla, *Rzeczywiste i domniemane paralele...*, ss. 77-101.

³³⁸ Zob. A. Citkowska-Kimla, *Idee Adama Müllera...*

³³⁹ Tematowi temu poświęcony jest jeden z tomów historii kultury Friedella. Zob. E. Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum ersten Weltkrieg*, t. 3: *Romantik und Liberalismus/Imperialismus und Impressionismus*, München 1931.

i romantyzm polityczny miały u swego zarania analogicznie rewolucyjny charakter. Nurty te zgodne były w odrzuceniu *ancien régime*. Jednak ich kształt i kierunek rozwoju weszły ze sobą w konflikt³⁴⁰.

Typową dla myśli romantycznej cechą jest przywiązanie do folkloru. Wynika to z przypisywaniem państwu i narodowi wyjątkowości, niepowtarzalności, swoistości. Jak wspomniano, najczęściej uwagi temu tematowi poświęcili Görres, von Arnim i Brentano. Lud był ostoją narodowości, ponieważ w nim najsilniej przechowywana była tradycja. Przy czym chodziło o tę najbardziej „nieuświadomioną” część ludu, nie o wysuwające społeczne postulaty chłopstwo³⁴¹.

W niemieckim romantyzmie politycznym mamy do czynienia z ogólnym europejskim entuzjazmem. Reprezentanci tego nurtu podjęli wątki związane z wizją europejskiej wspólnoty. Należy jednak przy tym pamiętać, że również w tym czasie po raz pierwszy pojawiły się opinie wyrażające niepokój i troskę o stary kontynent oraz o jego przyszłość. Na horyzoncie pojawiła się Ameryka, z którą wiązało się wiele koncepcji³⁴².

Romantyzm polityczny wykazuje, co nadmieniano, zarówno pewne podobieństwa, jak i różnice z koncepcjami teokratów francuskich. Co łączy oba nurty? Przede wszystkim przywiązanie do religii, szacunek do silnej władzy, myśl narodowa, kult przeszłości, przeciwstawianie rzeczywistości tradycyjnych ideałów. Co je odróżnia? Poza Novalisowymi nawiązaniem brak w zasadzie odniesień do postaci papieża (tak istotnej w myśli de Maistre’a); po głębszej analizie widać, że stosunek do katolicyzmu także był nieco odmienny, brakuje u romantyków takiej postaci teokratycznej ideologii.

Wymienione zagadnienia, omówione przez niemieckich romantyków politycznych w większym lub mniejszym stopniu, pozwalają na oddalenie Schmittowskiej tezy o braku spójnego jądra głównych idei romantyzmu politycznego. Dwóch analizowanych przez siebie myślicieli uznał on za „literatów i pseudopolityczne figury” (Adama Müllera i Friedricha Schlegla). Szersze spojrzenie pozwala jednak wskazać dominujące w tym dyskursie wątki i uznać go za jeden z prądów romantyzmu, w tym wypadku polityczny.

Romantyczna wizja państwa stanowego, której wzorzec zaczerpnięto ze średnio-wieczna, opierała się na sprzeczności. Postulowano powstanie harmonijnego organizmu społecznego podzielonego na stany, lecz między nimi istniały bardzo wyraźne różnice, zwłaszcza materialne. Klasycy myśli politycznej wskazują, że taka sytuacja (dużych dysproporcji majątkowych) jest dla państwa bardzo niekorzystna. Jest ono wówczas zagrożone niepokojami społecznymi, a nawet wojną domową. Trudno zatem uznać ów postulat romantyków za rozwiązanie problemów im współczesnych,

³⁴⁰ A. Groh, *Die Gesellschaftskritik...*, s. 55.

³⁴¹ Rozróżnienie to silnie akcentował Görres we wprowadzeniu do *Die teutschen Volksbücher*. Zob. J. Görres, *Die teutschen Volksbücher...*

³⁴² Dla późnego Schlegla Ameryka stanowiła uosobienie zła ze względu na panujące tam idee rewolucji.

należy go raczej zakwalifikować jako polityczną i społeczną mrzonkę. Romantycy zdawali się nie dostrzegać jeszcze jednej kwestii – w sytuacji, gdy powstanie doskonałe społeczeństwo, państwo okaże się zbędne. A przecież jedynie w gestii państwa leży właściwe zarządzanie własnością, by nie dopuścić do wybuchu rewolucji z przyczyn dużych różnic majątkowych³⁴³.

Przedstawione idee polityczne niemieckiego romantyzmu stanowią odpowiedź na mogące się zrodzić wątpliwości co do potrzeby wyodrębniania tego osobnego tematu w historii idei. Z omówionych tutaj zagadnień wyłania się wyraźna koherentność tego nurtu, natomiast powtarzające się koncepcje pozwalają na mówienie o odrębnym zjawisku „niemieckiego romantyzmu politycznego”.

³⁴³ R. Aris, *History of Political Thought...*, s. 335. Nadmienmy, że odstępstwem od tej zasady są poglądy Adama Müllera.

ROZDZIAŁ IV



Paradygmat romantyzmu politycznego

Nazwano politykę „sztuką możliwości”, i rzeczywiście wykazuje ona podobieństwa do sztuki, o ile, podobnie jak sztuka, zajmuje pozycję pośredniczącą między duchem a życiem, ideą a rzeczywistością, życzeniami a koniecznościami, sumieniem a czynem, obyczajnością i władzą. Wiele w niej stanowczości, konieczności, amoralizmu, wiele expediency i kompromisów z materią, zbyt wiele przylega do pospólności, tego, co arcyludzkie, i z trudem można by znaleźć polityka lub męża stanu, który, osiągnąwszy wielkie cele, nie zadałby sobie pytania, czy może jeszcze zaliczyć siebie do grona przyzwoitych ludzi.

Tomasz Mann

WPROWADZENIE

Termin „romantyzm polityczny” ma dwojakie znaczenie. Po pierwsze, oznacza nurt w obrębie romantyzmu, który obejmuje polityczne idee romantyków. Po drugie, stosuje się go w odniesieniu do postawy politycznej. Z pierwszego znaczenia można wyłonić drugie, co sprawia, że z historycznie określonych politycznych koncepcji da się wyprowadzić paradygmat romantycznego modelu polityki. W drugim sensie romantyzm polityczny postrzega się jako antonim realizmu politycznego¹, a równocześnie jako synonim idealizmu. Z racji swych korzeni romantyzm polityczny zawiera w sobie również elementy typowe dla romantyzmu w ogóle (jako prądu ideowego i artystycznego).

Zdefiniowanie pierwszego znaczenia romantyzmu politycznego ma charakter deskryptywny, ściśle wiąże się z historyczną sytuacją państwa, społeczeństwa, gospodarki, kultury, dlatego w politycznym dyskursie doby romantyzmu występują różnice w zależności od kraju, w którym był prowadzony. Niniejsze rozważania

¹ Opozycja ta jest szczególnie wyraźna i ma duże znaczenie na gruncie polskim.

koncentrują się na niemieckim przypadku, ze zrozumiałych względów podejmowane więc będą wątki odbiegające od tych poruszanych przez polskich romantyków, angażujących swe pióra dla nieco odmiennych kwestii (najbardziej palącym problemem był brak suwerennego państwa polskiego). Drugie znaczenie romantyzmu politycznego ma charakter uniwersalny i ponadczasowy. Nie jest jednakże pojęciem ściśle określonym. Problemy definicyjne, jakich nastrocza, przywodzą na myśl kłopoty ze sprecyzowaniem pojęcia liberalizmu czy nacjonalizmu.

Przez skonstruowanie paradygmatu romantyzmu politycznego rozumie się, zgodnie z założeniami Maxa Webera, stworzenie konstrukcji teoretycznej transcendentnej wobec ustaleń poszczególnych romantyków. Tworzy się w ten sposób typ idealny uzyskany „przez jednostronne spotęgowanie jednego lub kilku punktów widzenia oraz przez złączenie w jednym wewnętrznie spójnym myślowym obrazie całego bogactwa rozproszonych i z trudem zauważalnych, ówdzie liczniejszych, ówdzie mniej licznych, miejscami w ogóle nieobecnych jednostkowych zjawisk, które dobrze pasują do owych jednostronnie uwypuklonych punktów widzenia. W swej pojęciowej czystości ten idealny obraz empirycznie nigdzie w rzeczywistości nie występuje”².

Termin „romantyzm polityczny” funkcjonuje w interpretacjach działań politycznych nie tylko w okresie romantyzmu, ale również współcześnie. Stąd zrodziła się potrzeba określenia i scharakteryzowania tego zjawiska. Przykładowo, w XX wieku za romantyka politycznego uznaje się zarówno Piłsudskiego, jak i Adama Michnika³, wskazuje się także na obecność tej postawy we współczesnej polityce: „Nawet w II Rzeczypospolitej romantyzm nie panował tak niepodzielnie jak obecnie”⁴. Podjęcie wyzwania określenia typowych cech postawy romantycznej w polityce wynika również z istnienia jego antytezy, jaką jest realizm polityczny. Ta szkoła myślenia o polityce miała nie tylko wielu wybitnych teoretyków w całej historii idei, ale i doczekała się syntetycznych ujęć (choćby w słynnych sześciu zasadach realizmu Hansa J. Morgenthaua). Stąd pojawił się pomysł stworzenia podobnego schematu w odniesieniu do romantyzmu politycznego. Spuścizna niemieckich romantyków, która jako jedyna nosi w historii idei miano „romantyzmu politycznego”, wydawała się najlepszym punktem wyjścia do opracowania paradygmatu romantyzmu w polityce.

² M. Weber, „*Obiektywność” poznania w naukach społecznych*, przeł. M. Skweciński, w: *Problemy socjologii wiedzy*, wybór A. Chmielecki i in., Warszawa 1985, s. 81.

³ „Michnik wyrobił sobie prestiż działalnością opozycyjną, uwiarygodnił nią swój polityczny romantyzm zawierający się w myśli, że racja jest po stronie tego, który się buntuje, a nie tego, który rządzi, że sensem działalności jest walka, a więc jeżeli kończy się walka w Polsce, to trzeba walczyć o wolność w Chinach, na Kubie, w Rosji. Ten polityczny romantyzm Michnik uczynił programem opozycji”. J. Paradowska, *W tej metodzie jest szaleństwo. Rozmowa z filozofem Bronisławem Łagowskim*, „Polityka” 2007, nr 6 (10 II), s. 29.

⁴ Zob. B. Łagowski, *Totalny romantyzm*, w: tegoż, *Pochwała politycznej bierności*, Elbląg 2008, s. 159.

Zaprezentowany poniżej schemat został skonstruowany w ten sposób, aby najpierw uwydatnić uniwersalne cechy danego zjawiska, natomiast w dalszej kolejności przywołać przykład niemieckich romantyków. Przy czym daną kategorię nie zawsze, co rozumiałe, da się jednoznacznie wskazać w dziełach poszczególnych autorów. Nie jest to jednakże powód do jej dyskwalifikacji. Wszak *exempla illustrant, non probant*. Przypomnijmy, że przed niniejszą pracą stały dwa cele. Pierwsze zadanie polegało na odtworzeniu myśli niemieckiego romantyzmu politycznego, co z kolei służyło drugiemu wyzwaniu – sformułowaniu ogólnego modelu romantyzmu w polityce. Aby uniknąć powtórzeń z poprzednich rozdziałów, część odnoszącą się do poglądów niemieckich romantyków zaprezentowano w bardzo ograniczonej postaci. Stanowi ona jedynie kwintesencję poglądów na dany temat. Odniesienia do niemieckiego romantyzmu politycznego mają na celu nie tylko zobrazowanie poruszanej problematyki i wzmocnienie argumentacji na rzecz danej kategorii. Ich zadaniem jest dodatkowo zarysowanie panoramy kluczowych idei politycznych tego prądu.

MODEL ROMANTYZMU POLITYCZNEGO

Misjonizm (od pojęcia: misja) oznacza wiarę w szczególną misję narodu; może także istnieć jako przekonanie, że wszystkie wybitne narody mają do spełnienia jakąś misję w ramach historycznie wytyczonych zadań⁵. W romantyzmie politycznym może pojawić się przekonanie o **misji instytucji**, które mają nie tylko człowiekowi pomagać, ale i ułatwić mu dotarcie do prawdy, Boga, zbawienia.

Poglądy takie głosił Giuseppe Mazzini, twierdząc, że każdemu narodowi przypisane jest jakieś inne zadanie, wynikające z odrębnego charakteru poszczególnych nacji. Naturalnie, za najwybitniejszy uważał swój, włoski naród, który – w jego mniemaniu – łączył właściwości cechujące Niemców (myśl) i Francuzów (czyn). W polityce amerykańskiej od 1845 roku obecna była koncepcja „Boskiego Przeznaczenia”. Sformułował ją John L. O’Sullivan na łamach dziennika „Morning News”. Głosił, że Ameryka ma do spełnienia szczególną misję na półkuli zachodniej, co wkrótce przeniknęło do amerykańskiej wizji stosunków międzynarodowych (kontynuatorem tej idei był prezydent Wilson).

⁵ Pogląd ten przywodzi na myśl Hegłowską tezę o dziejowej misji każdego narodu. Dany naród czyni to, co w konkretnej historycznej chwili rozwija świadomość wolności, a zatem przyczynia się do interesów ducha światowego. Po wykonaniu swojej dziejowej misji naród może jeszcze przez jakiś czas wegetować, lecz wyczerpawszy swe siły, zaprzestaje się rozwijać, zatrzymuje się w miejscu, a z czasem odchodzi. Hegłowska dialektyka historii zakłada, że każdy naród-państwo przechodzi przez etapy: młodości, dojrzewania, starości, aż do swojego kresu.

Niemal wszyscy niemieccy romantycy⁶ wierzyli w szczególne posłannictwo swego narodu, choć różnie to uzasadniali. Wskazywali bądź to na kulturową rolę Niemiec, bądź to na silne zakorzenienie w nim religii, na wybitne osiągnięcia w dziedzinie filozofii, bądź też na wyjątkową germańską przeszłość. Koncepcje „misji dziejowej” Niemiec sięgały przełomu XVIII i XIX wieku. „U ich podstaw legło przeciwstawienie kultu «niemieckości» cywilizacji zachodnioeuropejskiej, a zwłaszcza kulturze francuskiego oświecenia. W filozofii antagonizm ten był wyrazem konfliktu romantycznego konserwatyzmu, wynikającego z zapóźnienia Niemiec w dziedzinie kultury mieszczańskiej, z ideą postępu panującej w liberalnej doktrynie francuskiej, angielskiej czy amerykańskiej”⁷.

Misjonizm może przybierać charakter **mesjanizmu**⁸ (od pojęcia: Mesjasz). Oznacza „wiarę w zbawiciela (jednostkowego lub zbiorowego), który nadejdzie po okresie katastrof i zbawi cierpiącą ludność od zła”⁹. Narodowy mesjanista nie tylko zakłada, że jego naród ma do wykonania dziejową misję, ale także wierzy, iż misja ta ma charakter mesjanistyczny. Ważną cechą tego typu postawy jest wiara w rychłe nadejście wielkiej przemiany. Mesjasz bywa także **prorokiem**, dlatego w jego nawoływaniu oprócz elementów teologicznych pojawiają się dodatkowo orędowanie za zmianą życia, a także krytyka społeczna. Tego typu prorok w swojej retoryce stosuje wiele paraboli, odwołuje się do mentalności ogółu, tłumaczy dzieje, podejmuje się przewidywania przyszłości (profetyzm romantyków).

W Polsce pogląd ten przybrał postać Mickiewiczowskiej koncepcji Polski jako Chrystusa narodów. Pojawił się także na gruncie francuskim w myśli Jules’a Micheleta, który przypisywał Francji zbawczą rolę w historii ludzkości, wierząc w „świętość” broni francuskiej armii.

Oddalając się nieco od polityki, trzeba wskazać, że w Niemczech doby romantyzmu popularna była teza o wyjątkowych zdolnościach ludzi obdarzonych talentem poetyckim, dzięki czemu posiadali oni zdolność odczytywania boskich znaków w świecie. Friedrich Schlegel utożsamiał nawet poezję z objawieniem. Novalis zaś zakładał, że poeta dysponuje wszechwiedzą, ponieważ zmysł poetycki i zmysł mistyczny były czymś porównywalnym.

Mesjanizm wiąże się z nadzieją na całkowitą regenerację ludzkości. Romantyczne uprawianie polityki zakłada zatem **dążenie do powszechnej odnowy**, transformacji społeczno-politycznego życia, niejednokrotnie połączonej z odnową religijną. W tym kontekście może występować postulat chrystianizacji życia społecznego

⁶ Wyjątek stanowi Baader, który ogromną wiarę pokładał w narodzie rosyjskim.

⁷ M. Maciejewski, *Ruch i ideologia narodowych socjalistów w Republice Weimarskiej...*, s. 186.

⁸ Abstrahujemy od skomplikowanej natury tego zjawiska, poruszanej przez badaczy romantyzmu jako prądu literackiego.

⁹ A. Walicki, *Mesjanizm Adama Mickiewicza...*, s. 16.

i politycznego¹⁰. Dążenie do powszechnej odnowy może przybrać postać wytyczenia dziejowej cezury, rozpoczęcia nowego etapu w kształtowaniu sfery publicznej.

Powiązanie polityki z religią. Z kategorii misjonizmu oraz z faktu powiązania celów politycznych z zagadnieniami religijnymi wypływa inny wniosek – dotyczący zależności polityki od religii.

Zygmunt Krasiński wprost mówił, jak wielkie znaczenie ma „polityki z religią zespolenie”¹¹, Giuseppe Mazzini zaś, że każda prawdziwa rewolucja musi mieć charakter religijny, co wiązało się u niego z założeniem, iż jedynie wiara posiada moc odrodzenia ludów.

Dalsze reperkusje tego poglądu przejawiają się w tezie o **zniwelowaniu granicy między *sacrum* a *profanum***. Wedle antropologii romantycznej człowiek znalazł się w nowej kosmicznej perspektywie – świat ziemski postrzegano jako część całości (odrzucono antropocentryzm). Takie ujęcie prowadziło do zacieśnienia relacji z Bogiem. Stawały się one bliższe również ze względu na ujęcie panteistyczne. Stosunek do natury przybierał charakter emocjonalny (przykładowo, mistyczny jak u Novalisa). Jednostka, jako najdoskonalsza część natury, posiadała niezwykle zdolności nie tylko łączności z Bogiem, ale i prowadzenia ku Niemu innych (jeśli była jednostką wybitną).

Niemieccy romantycy wskazywali na zgubne konsekwencje oddzielenia religii od polityki i orędowni za połączeniem tych sfer. Novalis *expressis verbis* pisał o zadaniach władzy, które nie ograniczają się jedynie do doczesności, lecz mają dodatkowo wymiar religijny. Friedrich Schlegel pod koniec lat trzydziestych patrzył na rewolucję jak na niebezpieczną chorobę, ponieważ deprecjonowała religię i szerzyła nienawiść do świętości, co – w jego opinii – stawało się czynnikiem konfliktogennym. Ponadto głosił pogląd, że państwo ma być oparte na wierze i religii (*Philosophische Vorlesungen*). Joseph Görres w latach dwudziestych zakładał, że fundamentem i w zasadzie celem państwa jest etyka religijna; w latach czterdziestych postulował poszerzenie wpływów Kościoła i wyjście poza zadania *stricte* religijne; twierdził, iż gwarantem trwałego porządku państwowego jest jedynie chrześcijaństwo. Adam Müller łączył religię nie tylko z polityką, ale i z ekonomią. W jego przekonaniu religia odgrywa kluczową rolę zarówno w państwie, jak i w nauce o państwie. Franz Baader już w samym tytule swego dzieła wskazywał na potrzebę bliższego połączenia religii i polityki¹², a ściślej – na jedność religii i polityki (elementem scalającym miała być miłość). Powoływał się na przykład francuskiego

¹⁰ Takie elementy pojawiają się w doktrynach innych myślicieli, chociażby u Josepha de Maistre’a i Claude’a Henri de Saint-Simona.

¹¹ Z. Krasiński, *Listy*, t. 3, Lwów 1887, s. 184. Cyt. za: A. Walicki, *Mesjanizm Adama Mickiewicza...*, s. 162.

¹² Chodzi o tekst Baadera zatytułowany *Über das durch die Französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik*.

narodu, który wyrugowawszy religię z życia, popadł w stan piekielnego rewolucyjnego chaosu. Baader eksponował stabilizacyjny charakter religii w państwie.

Powiązanie polityki z religią łączy się z postulatem **chrystianizacji stosunków społecznych**.

Niemal wszyscy niemieccy romantycy podkreślali jednoczącą rolę religii w życiu społeczno-politycznym. Według Novalisa chrześcijaństwo łagodzi napięcia społeczne. Friedrich Schlegel widział w tej religii fundament państwa, w niej też upatrywał czynnik zespalający stany; jego zdaniem rodzina i Kościół to główne filary chrześcijańskiego społeczeństwa. Joseph Görres był zwolennikiem etyki religijnej obowiązującej całą społeczność. Adam Müller przypisywał religii rolę elementu konsolidującego społeczeństwa i – podobnie jak Novalis – zadanie wyciszania antagonizmów społecznego życia. Baader stał na stanowisku, że istotą wspólnoty obywatelskiej jest chrześcijaństwo opierające się na idei miłości, cementującej organiczną wspólnotę.

Chrystianizacja stosunków społecznych może przybrać postać **utopii miłości**, wiary w braterską koegzystencję jednostek, może także zapewnić idealny porządek w państwie (a także poza nim).

Romantycy niemieccy bez wyjątku pisali o miłości jako podstawie ułożenia stosunków społecznych, co – naturalnie – wiązało się z religijnymi przekonaniami. Novalis porusza ten temat niemal we wszystkich swoich utworach, z poezją włącznie. Schlegel od wczesnej po późną fazę twórczości wyznawał ideał społeczności scalonej miłością. Jedyne u Görresa idea ta nie pojawia się bezpośrednio, lecz skrywana jest pod sformułowaniem, że trwały porządek społeczny można osiągnąć jedynie dzięki chrześcijaństwu (którego fundamentem jest, oczywiście, miłość). U Müllera miłość w sferze politycznej i społecznej pojawia się wraz z surowością (reguła *Nebeneinander*). Baader uczynił z miłości istotę sfery publicznej, twierdził, że jest ona podstawą rzeczywistości (bo jest nią Bóg), fundamentem stosunków społecznych i politycznych, ponadto usuwa niebezpieczeństwo przekształcenia systemu politycznego w despocję, scala organiczną wspólnotę, łagodzi społeczne różnice; brak miłości jest jak wyparcie się człowieczeństwa, bez niej nie da się po prostu żyć¹³.

Romantyzm wiąże się często z **irenizmem** – myśliciele tego okresu formułowali wizję zjednoczenia wyznań chrześcijańskich. Irenizm pojawia się obok postulatów **ekumenicznych**.

Obydwa postulaty odnaleźć można w myśli niemieckich romantyków, głównie w tekstach Novalisa i Baadera, którzy szczególnie dużo miejsca poświęcili problematyce pojednania chrześcijańskich wyznań.

¹³ W tej sferze romantyzm otwiera *Geniusz chrześcijaństwa* Chateaubrianda, który przemawiał „sercem do serc”, mówił zaś w imię „uczucia, natury i wiary”. Zob. F.R. de Chateaubriand, *Geniusz chrześcijaństwa*, przeł. A. Loba, Warszawa 2004.

Panowanie idei nad rzeczywistością. Romantyk polityczny to zazwyczaj **idealista**¹⁴. Świat jawi mu się jako lepszy niż jest w rzeczywistości, wierzy, że w polityce można działać według wzniosłych zasad, kierować się ideałami (odrzuca relatywizm). O państwie, społeczeństwie, polityce wewnętrznej i międzynarodowej mówi w kategoriach postulatywnych, a więc **jak powinno być**, a nie – jak jest. W centrum zainteresowania jest tutaj nie świat realny, lecz idealny. Zdaniem romantyka politycznego nie da się interpretować rzeczywistości politycznej, abstrahując od kontekstu filozoficznego, religijnego, moralnego, historycznego, ekonomicznego *etc.* W tym punkcie postulaty romantyków zbiegają się z postulatami realistów. Jednak sam sposób analizy będzie się różnił. Romantyk zdolny jest do poświęceń dla dobra ogólnego, jego postępowaniu mogą towarzyszyć spektakularne gesty. Romantyk polityczny w imię realizacji ideału zdobywa się na heroiczne posunięcia i widowiskowe reakcje. Rzadko osiąga wysokie szczeble władzy. Idealiści w polityce często rekrutują się spośród intelektualistów. Romantyk polityczny, idealista działa w sferze polityki jako **altruista**. Ponadto wierzy, że całkowita **szczerłość** jest drogą do sukcesu w sferze społeczno-politycznej.

Refleksje niemieckich romantyków na temat rewolucji unaocznily, że liczy się szczytny cel, nawet jeśli nie jest możliwy do osiągnięcia. Polityczne rozważania myślicieli tego okresu dowodzą jednoznacznie, że byli to ludzie kierujący się nie tylko w swoim pisarstwie wzniosłymi ideałami, ale również w zetknięciu z realną polityką (kilku z nich miało doświadczenia w tej dziedzinie) dawali się poznać jako marzyciele – nie zawsze subordynowani, co wiązało się z ich wiarą w szczytne cele, niekoniecznie podzielane przez zwierzchników. Okazywali się zdolni do poświęceń; nie szczędzili energii, gdy chodziło o realizację ideałów¹⁵. Otaczającą ich rzeczywistość widzieli przez pryzmat wzniosłych zasad – Novalis idealizował sferę władzy, zwłaszcza postaci króla i królowej, na potrzeby swojej wizji państwa. Wszyscy reprezentanci niemieckiego romantyzmu idealizowali germańską przeszłość, epokę średniowiecza czy możliwości zjednoczeniowe chrześcijaństwa.

Trzeba jeszcze zwrócić uwagę na istotną kwestię, jaką jest pojawienie się w kontekście niemieckiego romantyzmu politycznego drugiego znaczenia idealizmu – w sensie kierunku filozoficznego. Wspomniano we wstępie o parantelach romantyzmu i idealizmu, zaś przy analizie poszczególnych romantyków politycznych

¹⁴ W polityce międzynarodowej nurt idealistyczny najlepiej obrazuje wizja polityki prezydenta Wilsona, który między innymi: postulował ocenianie państw w kategoriach etyki, jakiej podlegają jednostki; propagował ideę „Boskiego Przeznaczenia”, także mającą podwaliny etyczne i religijne; był przekonany o misji narodu amerykańskiego oraz wierzył w krzewienie ideałów obowiązku społecznego.

¹⁵ Ilustracją tej tezy może być przypadek Friedricha Schlegla. Jako austriacki radca legacyjny epatował chrześcijańską wizją społeczeństwa, nie zawahał się sabotować poleceń swego zwierzchnika, ministra spraw zagranicznych, hrabiego Bülowa, a nawet samego kanclerza Metternicha. Rosnący klerikalizm Schlegla jawił się jako zagrożenie, polegające na próbach uchwycenia w sztywne kleszcze ideologiczne codziennej działalności politycznej. Nic więc dziwnego, że Metternich odesłał autora *Lucyndy* na wcześniejszą emeryturę.

wskazywano na ich inspiracje filozoficzne, wśród których nierzadko pojawiali się tacy myśliciele, jak Kant, Fichte czy Schelling.

Romantyk polityczny to **buntownik, dysydent**, który przeciwstawia się światu, postępuje wbrew przyjętym regułom i panującym postawom¹⁶. Wiąże się to z wiarą w propagowaną ideę; najczęściej jest w tym działaniu osamotniony; czyn, któremu się poświęca, ma przynieść mu sławę bohatera. Tego rodzaju bunt dotyczy nie tylko działań w polityce wewnętrznej, ale i posunięć na arenie międzynarodowej (w romantycznym geście dane państwo, przeciwstawiając się większości, może samotnie orędownąć za pewną ideą). Romantyk polityczny zapala się do działania, czuje wręcz nakaz czynów – nie może pozostać bierny. W romantyzmie politycznym mamy więc do czynienia z **etyką działania, zaangażowania**¹⁷. Idea wyzwala energię, dzięki której można zdobyć się na większy wysiłek i ofiarność¹⁸. A te wiążą się z romantyczną wizją politycznego postępowania, w którym **idea wyzwala wielkie oddanie sprawie**. Stąd w romantyzmie politycznym **pochwała heroizmu i poświęcenia** oraz **etos najwyższych obowiązków** (ponadto idea posiada zdolność scalania wielości w jedność¹⁹). W aspekcie tym ujawnia się *sui generis* **tytanizm** i **prometeizm**, cechujące romantyzm. Wiążą się one z indywidualizmem, usprawiedliwiają bunt²⁰, ukazują niewzruszoną wolę i wiarę w lepszą przyszłość rodzaju ludzkiego.

¹⁶ Zbigniew Rau zauważył, że doświadczenie niebezpieczeństwa, flirt z ryzykiem związany z nieposłuszeństwem obywatelskim, bez którego nie ma liberalizmu, jest przejawem romantyzmu w tej doktrynie. Wskazywał ponadto, że Locke'owi czy Jeffersonowi nieobce było doświadczenie dysydentów. Zob. Z. Rau, *Zapomniana wolność: w poszukiwaniu historycznych podstaw liberalizmu*, przeł. M. Przychodzeń, Warszawa 2008.

¹⁷ W filozofii Fichtego istota człowieka została zrównana z wolą, stanowiącą źródło wszelkiego działania (a nie z rozumem). Fichte głosi, że prawdziwą naturą człowieka jest aktywność, nie zaś bierność. Ma to konsekwencje nie tylko filozoficzne czy estetyczne, ale i polityczne. Fichteańskie podejście przygotowuje grunt pod koncepcję niezależnej indywidualności (artyści, twórcy), kreującej wartości, według których żyje, za które także zdolny jest ponieść śmierć. Istota człowieczeństwa sprowadzona do działania równoznaczna jest także z byciem wolnym, co daje poczucie tworzenia (to odróżnia człowieka od zwierzęcia).

Przy tej okazji trzeba wyeksponować pewne podobieństwo między koncepcją Fichtego, cechami myślenia romantyków politycznych a filozoficznymi założeniami Byronowskiej koncepcji człowieka. Są to między innymi: aktywizm (sytuujący działanie przed poznaniem i kontemplacją, wolę przed rozumem), indywidualizm (wyznaczający jednostce wyjątkową rolę do odegrania w życiu społecznym oraz na arenie dziejów), próba wykraczania poza własne ograniczenia (przekraczanie barier, łamanie tabu), niejednoznaczność moralna (z jednej strony wyklęty anioł, z drugiej zaś „dobry” złoczyńca).

¹⁸ Naturalnie realizm polityczny także nie rezygnuje z idei jako źródła wyzwalań i ukierunkowania ludzkiej energii. Użycie idei związane jest na gruncie realizmu z racjonalną kalkulacją, a nie z żywiołową reakcją na chwytające za serce hasła.

¹⁹ Temu zagadnieniu poświęcał wiele miejsca Baader w swoich filozoficznych (ściślej: teozoficznych) rozważaniach.

²⁰ Naturalnie, w przypadku prometeizmu i tytanizmu mamy do czynienia z różnymi rodzajami buntu, lecz ponieważ materia ta odbiega od tematyki romantyzmu politycznego, nie będziemy analizować jej szczegółowo.

Ponadto tytanizm cechuje działanie meliorystyczne, będące próbą znalezienia środków zaradczych przeciw złu zarówno społecznemu, jak i politycznemu.

Przykładu tego typu działania dostarcza biografia Friedricha Schlegla, który w imię własnych zasad potrafił kontestować decyzje zwierzchników. Podobnie życiorys Görresa obfituje w heroiczne czyny wbrew ogólnym tendencjom, co przypłacił pobyt w więzieniu; to jednak nie ostudziło jego wiary w realizację interesów ludzkości – także w późniejszym okresie ostentacyjnie głosił swoje niepopularne polityczne opinie, co skończyło się wygnaniem. Z kolei Müller wszedł w konflikt z wiedeńskim rządem na tle swoich religijnych przekonań. Baader natomiast wierzył, że jest w stanie przekonać do własnych pomysłów odnowy religijnej i moralnej Europy polityków tamtych czasów – cesarza Austrii, cara Rosji, króla Prus – i nie ustawał w działaniach na rzecz realizacji tego celu. Niemieccy romantycy, broniąc swoich ideałów, płacili wysoką cenę – zwolnienia, wygnania, alienacji.

Romantyk polityczny opiera się na **specyficznej wizji moralności**, której istotę stanowi szczególnie pojmowana **wolność** związana z twórczym talentem, artystyczną kreacją, samorealizacją i siłami witalnymi. Polityka powstaje zatem w twórczym procesie, kreuje ją artysta, czerpiąc z samego siebie. Polityka jest jak sztuka, jest sferą autonomii. To, naturalnie, wiąże się z wizją wolności jako niezależności od wszystkiego, co ogranicza, powstrzymuje, zniewala. Fundamentem tak rozumianej wolności jest **subiektywizm**. W romantyzmie przywiązuje się szczególną wagę do subiektywnych odczuć jednostki. Romantyk czuje się panem siebie, świadomie dokonuje wyborów dróg i celów. Wolność tego rodzaju oznacza zaangażowanie się w działanie, którego nie da się uzasadnić z zewnątrz. Jestem wolny oznacza, że jestem źródłem zasad moralnych czy politycznych. Ma to konsekwencje w dziedzinie polityki, wskazuje bowiem, że odpowiedzialność dotyczy jedynie tego, co znajduje się w naszej mocy. Nacisk kładzie się tutaj na wierność swoim zasadom, na intencje działania, na szczerość. Wyklucza się natomiast wartości zewnętrzne wobec tak pojmowanej wolności etycznej (odniesienie sukcesu, osiągnięcie szczęścia, siłę). Romantyk polityczny eksponuje w swoich poglądach i postawie czynnik **podmiotowy**. W romantyzmie politycznym mamy do czynienia z **etyką intencji**. Zamiary działającego w tym duchu polityka są ważniejsze od rzeczywiście osiągniętych celów czy skutków jego czynów²¹. Ponadto jeśli wytycza on **cele**, to zazwyczaj **nieosiągalne**; nie analizuje stosunku sił i przegrywając, sprowadza nieszczęścia. Jeśli chodzi o realizację celów, to romantyk polityczny próbuje osiągnąć wszystkie na raz, nie zaś po kolei, co może wprowadzać w sferze polityki zamęt.

Romantyzm dostarcza nowego wzorca osobowościowego – bohatera tragicznego. Z całą mocą stara się on zrealizować samego siebie, pokonując wszelkiego rodzaju przeciwności, nie licząc się ze skutkami działań oraz nie żywiąc nadziei na

²¹ Przywiązywanie wagi do zamiarów można wiązać, z jednej strony, z romantyczną filozofią podmiotowości, z drugiej zaś – z chrystianizacją sfery politycznej, gdyż – jak powszechnie wiadomo – w chrześcijaństwie duże znaczenie mają same intencje działania.

zakończenie ich sukcesem. Romantyzm polityczny wiąże się z **woluntaryzmem**. Postawa romantyka politycznego charakteryzuje się **determinacją, poświęceniem, szczerością, prawdomównością**. Romantyk nie gwarantuje osiągnięcia celu, lecz na pewno będzie dążyć do jego realizacji. Wzorem postępowania jest **samotna walka z większością**, poświęcenie (nawet zguba) w imię ideału. Szacunkiem cieszą się niepowodzenia, porażki. Piętnowane jest natomiast poszukiwanie kompromisów; pośrednie rozwiązania z tego punktu widzenia są „niemoralne”, ugodowcy to „zdraycy”. Romantyk będzie cieszył się estymą, nawet jeśli nie uda mu się osiągnąć celu, a zamiast niego stworzy chaos, lecz zachowa przy tym wierność samemu sobie. Romantyk polityczny upatruje sens polityki w **walce**; walka prowadzi go do podziału świata na „swoich i wrogów”²². W jego kodeksie honorowym nie ma miejsca na zdradę ideału, dlatego jego działanie może przybrać postać **fanatyzmu** i mieć niebezpieczne konsekwencje²³. To tłumaczy łączenie romantyzmu z donkiszoterią i irracjonalizmem w polityce (Carl Schmitt²⁴). Romantyczne myślenie o polityce cechują **moralizm** i obciążenie nadmiarem imponderabiliów „stosowane jako narzędzia onieśmiania wroga politycznego, jego demobilizacji psychicznej, a nierzadko też dehumanizacji”²⁵.

Przypomnijmy, że romantycy przykładali wielką wagę do koncepcji twórczej osobowości, która wiąże się z etycznym subiektywizmem. Niczym nieskrępowany rozwój podmiotu (według wzorców zakorzenionych w indywidualnej osobowości i z nią zgodnych) ważniejszy był niż ustalone, uniwersalne prawa i kodeksy etyczne. Bynajmniej nie oznacza to, że nie przywiązywali wagi do moralności. Powtórzmy, że chodziło jedynie o to, by jednostka swobodnie podążała za własnym wzorcem etycznym i realizowała w ten sposób własną „ideę” (Friedrich Schlegel). W romantycznym ujęciu „Ja” było ważniejsze niż podleganie powszechnym prawom, podyktowanym przez bezosobowy rozum praktyczny.

Niemieccy romantycy przyjmowali kryteria moralne jako podstawę ocen, dobro moralne było dla nich zasadniczym celem. Dlatego niektórzy z nich, jak, przykładowo, Novalis czy Friedrich Schlegel, stali na stanowisku, że zadaniem państwa jest dbanie o kształtowanie moralności obywateli. Zagadnienie wolności i subiektywizmu pozwala dostrzec w jaśniejszym świetle omówioną polemikę niemieckich romantyków z teorią praw natury. Romantycy zrywają z tym wcześniejszym podejściem, ponieważ stawia ono człowieka w sytuacji konieczności podporządkowania się czemuś z zewnątrz, co podaje w wątpliwość bycie wolnym. Miara człowieczeństwa jest wolność²⁶, zatem zasady, którym podporządkowuje się człowiek, nie mogą

²² B. Łagowski, *Totalny romantyzm*, s. 157.

²³ Wnikliwie opisuje to zjawisko Berlin w *Rewolucji romantycznej*.

²⁴ „Nieśmiertelnym typem tego rodzaju polityki (...) jest Don Quixote”. C. Schmitt, *Politische Romantik*, s. 207.

²⁵ B. Łagowski, *Walicki i sarmackie omamy*, „Tygodnik Powszechny” 2008, nr 25 (22 VI), s. 23.

²⁶ Zauważmy, że niemieccy romantycy gremialnie odnoszący się do tekstu Kanta o republikanizmie pozostali pod wpływem jego ujęcia kwestii bycia wolnym. To Kant zauważył, że czło-

pochodzić od choćby i największego, lecz zawsze zewnętrznego autorytetu, muszą pochodzić od wolnego podmiotu. Jedynie wówczas zasady te prawdziwie obowiązują podmiot. Romantycy nie odnoszą się do jakiegoś punktu, choćby niezmiennego prawa natury. Natura, tak ważna dla romantyków, jest tutaj inaczej pojmowana – podlega czynowi, działalności ducha, w niej możemy realizować własną wolę.

Romantyk polityczny **uniką politycznej odpowiedzialności i podjęcia się zobowiązań, rozmywając je w politycznym dyskursie**.

Carl Schmitt określił to jako „poetyzację polityki”. Konkretny polityczny problem jest przyczynkiem do kreatywnej gry słów. Polityczny dyskurs staje się w ten sposób polem estetycznych i emocjonalnych zmagania, oddalając się od rzeczywistości i czyniąc niemożliwą polityczną dyskusję.

Wskazuje się, że bezpośrednim produktem irracjonalizmu jest kult samych pojęć (specyficznie niemieckie zjawisko) bez względu na ich treść czy moralny wydźwięk. Posługiwano się wielkimi słowami, otoczonymi nimbem tajemnicy i podniosłości, budzącymi respekt²⁷. Ten aspekt romantycznego dyskursu możliwy jest do pokazania na przykładzie twórczości niemieckich romantyków w postaci trudnych, metaforycznych, zawiłych i wieloznacznych wypowiedzi; wypowiedzi obfitujących w niezdefiniowane pojęcia (lub używane we własnym, odbiegającym od potocznego rozumienia sensie), terminy rozmaitej proveniencji; wypowiedzi z założenia powstrzymujących się od dostarczenia czytelnikowi gotowych tez, a pragnących jedynie inspirować go do podjęcia samodzielnych poszukiwań. Ubóstwianie słów widoczne jest na przykładzie pojęcia „Volk” – nieokreślonego precyzyjnie co do treści, którym szermowano i z którym łączył się wielki patos.

Romantyk polityczny **uduchowia sferę polityki**, ważne jest dla niego, jakie wartości polityka realizuje. W polityce stawia pytanie: **co jest słuszne**, a nie: jak działać dalej? Jednym z ważniejszych celów polityki jest sprzyjanie duchowej pracy jednostki, a ponieważ nie każdy może podjąć się duchowej pracy, romantyk może być **elitarystą**. Choć interesuje go, czy każdy ma możliwość wykonywania tego rodzaju pracy, to nie zakłada, że jest ona obowiązkiem wszystkich²⁸.

Romantyk polityczny może jednak pod pewnym względem być antyelitarystą²⁹, zwłaszcza gdy stanie się populistą. Będzie się wówczas odwoływać do fenomenów

wiek (grupa) musi dokonywać wyborów, a skoro tak, to musi być wolny (zarówno w wyborze dobra, jak i zła). Zatem to w pismach filozofa z Królewca pojawia się wolność, którą romantycy przejmą jako bycie panem samego siebie, nie bycie zdeterminowanym przez coś, nad czym nie mam władzy. Kant ujmował to w tezie, że fundament moralności jest autonomia jednostki.

²⁷ S. Stomma, *Czy fatalizm wrogości? Refleksje o stosunkach polsko-niemieckich 1871-1933*, Kraków 1980, s. 24.

²⁸ Por. M. Król, *Podróż romantyczna*, Kraków 1988, s. 211-213.

²⁹ Autentyczność tego antyelitaryzmu jest o tyle problematyczna, że zakłada instrumentalne wykorzystanie „zdrowych” wartości przechowywanych przez lud dla odnowy sfery elitarnej, nie jest natomiast gloryfikacją ludu *in extenso*.

społeczno-kulturowych tkwiących w ludzie. Wiąże się to z ważną dla romantyzmu **ludowością**. U jej podstaw leży założenie o podziale na sferę elitarną i sferę niską – pierwsza jest społecznie uprzywilejowana, druga zaś upośledzona. Elity za przyczyną ekskluzywizmu i kryzysu, w którym się znajdują, nie są w stanie wypełniać dłużej swojej roli w życiu społeczeństwa. Dlatego następuje zwrot ku folklorowi, w którym poszukuje się utraconych przez elity wartości. Samoodnowa kultury wysokiej ma zatem nastąpić przez otwarcie się na odpowiednio przetworzoną kulturę ludu³⁰.

Niemieckimi przykładami zwrotu ku ludowości są badania braci Jakoba i Wilhelma Grimmów (przykład pietyzmu etnograficznego) oraz twórczość Johanna Ludwiga Tiecka (egzemplifikacja ludowości estetyzującej).

Romantyk polityczny patrzy na świat w sposób **holistyczny**, co wiąże się z wizją **uniwersum** („jedności wielorakiego i dynamicznego bytu”³¹). Całość może mieć charakter organiczny, religijny, narodowy, europejski etc. Podejście to ma związek z łącznym traktowaniem poszczególnych sfer (przykładowo: polityki i religii, moralności, ekonomii czy historii), przyjmowaniem doświadczenia egzystencjalnego jako całości oraz z wizją świata jako kosmicznej jedności³².

Niemiecki romantyzm, dając teoretyczne podstawy tego nurtu, sformułował między innymi koncepcję jedności rozmaitych dyskursów (choćby filozoficznego i poetyckiego), a szczególne osiągnięcia na tej niwie mieli Novalis i Friedrich Schlegel. Przejawem realizacji tego postulatu było nieoddzielanie poszczególnych dziedzin wiedzy w interpretacji rzeczywistości. Za polityczny przejaw holistycznego podejścia do rzeczywistości można uznać propagowaną przez niemieckich romantyków ideę zjednoczenia Niemiec (argumentację na rzecz narodowej jedności wzmacniała teoria organicystyczna).

Romantyk polityczny **odnosi kategorie spoza polityki do interpretacji zjawisk politycznych**. Można w tym widzieć konsekwencję holistycznego podejścia do rzeczywistości.

Szczególnie uwidacznia się to w analizie stosunku niemieckich romantyków do rewolucji, którą interpretowali przez pryzmat religii, medycyny, fizyki, ironii, natury. Jeśli chodzi o problematykę związaną z państwem, to niemieccy romantycy analizowali zagadnienia polityczne w powiązaniu z religią, estetyką, historią, eko-

³⁰ Por. B. Dopart, *Prądy kulturalne...*, s. 51.

³¹ B. Dopart, *Romantyzm polski...*, s. 95.

³² Nadmienmy, że idea ta była charakterystyczna już dla umysłowości greckiej, która miała skłonność do „ujmowania wszystkiego, co istnieje, w jego powszechności i całości”. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 403. Generalnie romantycy zwracali się ku średniowieczu, należy jednak pamiętać, że wczesny romantyzm jeszcze nie zerwał z oświeceniowym kultem antyku (z wyjątkiem Novalisa). Poza tym twórcy tego okresu byli świetnie zaznajomieni z greką spuścizną. Dość przypomnieć, że Friedrich Schlegel wnikliwie badał greką poezję.

nomią. Carl Schmitt sprowadzał istotę romantyzmu politycznego do twierdzenia, że państwo jest dziełem sztuki³³.

Romantyk polityczny patrzy na swój udział w polityce z **perspektywy dziejowej**, roztrząsa znaczenie swoich czynów w świetle biegu **historii**. Reprezentuje **heroistyczną wizję dziejów**. Może być zwolennikiem tzw. **polityki historycznej**. Historia jest ważnym punktem odniesienia w jego politycznym programie. Romantyk wierzy, że może zmienić bieg historii (przykładowo, zacząć jej nowy etap lub przywrócić dawny, sprawdzony porządek). Silne zakorzenienie myślenia politycznego w historii utrudnia zerwanie z nią i proponowanie nowego sposobu uprawiania polityki. Romantyk ma ponadto skłonności do interpretacji bieżących wydarzeń w kategoriach historiozoficznych. Zdaniem romantyka politycznego wiedza historyczna może przedstawić teraźniejszość w jaśniejszym świetle, może także objawić sens życia. Ważne jest zatem wczucie się w ducha przeszłości – pozwala to dotrzeć do sensu ludzkiej działalności³⁴.

W okresie romantyzmu zrodził się historyzm, ściśle wiążący się z organiczną wizją procesu dziejowego. Ludzkość i narody postrzegano jako żywą jedność w powiązaniu z kosmosem; przechodziły one kolejne etapy rozwoju, a jako podmiot dziejów zmierzały w kierunku realizacji celu (określanego także mianem misji).

Z jednej strony, można odwołać się do biografii niemieckich romantyków, którzy podejmują działania polityczne w celu zmiany biegu dziejów. Z drugiej strony, cała ich refleksja polityczna przesyciona jest licznymi odwołaniami do historii, w której poszukują rozwiązań problemów współczesnych (średniowiecze) czy argumentów do realizacji bieżących celów (zjednoczenie Niemiec). Niemieccy romantycy prowadzili na poziomie wewnątrzpaństwowym to, co dzisiaj określilibyśmy mianem „polityki historycznej” (działali na rzecz wspierania pamięci zbiorowej). Formułowali w swoich tekstach apele do własnej wspólnoty o budowanie więzi społecznych, pielęgnowanie kodów kulturowych i szanowanie wspólnych wartości, wywodzących się z przeszłości i przez nią legitymizowanych. W pewnym sensie reprezentanci niemieckiego romantyzmu politycznego prowadzili także politykę historyczną w wymiarze zewnętrznym, ponieważ dbali o dobry wizerunek swojej wspólnoty w oczach innych wspólnot (zwłaszcza przejawiało się to wiarą w szczególną rolę Niemiec na arenie międzynarodowej), ponadto promowali germańską historię.

Jeśli chodzi o kwestię historiozoficznego ujęcia problematyki politycznej, to tezę tę ilustrują chociażby odniesienia niemieckich romantyków do rewolucji francuskiej, które zaowocowały różnymi wizjami dziejów. Najczęściej pojawiały się koncepcje cykliczne – po epokach duchowych wyżyn wypatrywano okresu upadków. Także zagadnienia związane z państwem inspirowały romantyków do snucia historiozoficznych rozważań. Wiek XIX obfitował w rozmaite koncepcje historio-

³³ C. Schmitt, *Politische Romantik*, s. 172.

³⁴ Podobnie głosi realizm polityczny. W jego ujęciu historia jest podstawowym instrumentem kształtowania zmysłu rzeczywistości i politycznego myślenia.

zoficzne, co wiązało się z gwałtownym rozwojem badań historycznych, zainicjowanych dziejowymi zmianami i pojawiającymi się nowymi zjawiskami. „W ramach romantyzmu ukonstytuowały się nie tylko zaczątki nowoczesnego naukowego podejścia do historii (...), lecz także niemiecka filologia narodowa w charakterze historii języka i literatury”³⁵.

Romantyk polityczny reprezentuje poglądy **organicystyczne**. Szczególną wagę przywiązuje do organicznej wizji wspólnoty (przenikniętej tradycją i religią), co wynika z faktu, że w romantyzmie wyjątkową rangę ma to, co istnieje w sposób naturalny. Państwo jest organizmem, podobnie społeczeństwo, rodzina i układ sił międzynarodowych. Wszystkie żywe organizmy podlegają naturalnym przemianom. Istotne znaczenie miała wizja narodu – żywej całości przenikanej jednym duchem; naród był wspólnotą świadomości oraz tradycji kulturalnej; wyjątkową rolę spełniały utrwalone w narodzie mity, jego poezja, zwyczaje ludowe, tradycja, prawa, obyczaje, instytucje, architektura czy plastyka. Organicyzm stanowi opozycję do mechanicznej koncepcji społeczeństwa (widzącej społeczeństwo jako agregację jednostek). Również kosmos postrzegany był jako organizm, podlegający rytmowi życia biologicznego; postrzegano go jako żywą całość o witalnych siłach. Organicyzm wiąże się z harmonijną wizją człowieka, przypomina o jego kosmicznym wymiarze. Do katalogu organicystycznych wartości należą: zmienność, niedoskonałość (organizm podlega zmianom), rozwój, różnorodność, twórcza wyobraźnia, innowacyjność, podświadomość³⁶.

Cechą spajającą polityczną refleksję niemieckich romantyków jest pojawiające się u każdego z reprezentantów tego nurtu myślenie w kategoriach organicystycznych. Pisarze tego okresu nie stronią – w tym wypadku – od niepozostawiających wątpliwości metafor i jednoznacznie formułują swoje poglądy na ten temat. Novalis podstawy materialne państwa ujmuje jako jego „krew”, *expressis verbis* pisze o „organach mistycznego indywiduum państwowego”. Podobnie Friedrich Schlegel wyobraża sobie państwo i społeczeństwo na kształt organizmu. Nie inaczej jest w przypadku Görresa, Müllera i Baadera piszących o społecznej i politycznej wspólnotie organicznej. W dużej mierze u romantyków niemieckich poglądy organicystyczne idą w parze z przyjęciem chrześcijańskiej perspektywy ujmowania rzeczywistości. Chrześcijaństwo bowiem, odwołując się do organicznej wizji wspólnoty, rozwiązuje kłopotliwe zagadnienie nierówności.

Najsilniejszy wpływ na ukształtowanie się organicystycznych poglądów niemieckich romantyków politycznych miała filozofia Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga. Jego poglądy, zwłaszcza na relacje między człowiekiem a naturą, silnie oddziaływały na światopogląd romantyków. Szczególnie dwóch spośród analizowanych romantyków – Novalis i Baader – żywo interesowało się filozofią natury.

³⁵ D. Kremer, *Romantik*, s. 74.

³⁶ To katalog Morse’a Peckhama. Zob. M. Peckham, *O koncepcję romantyzmu*, przeł. M. Orkan-Lęcki, „Pamiętnik Literacki” 1978, R. LXIX, z. 1.

Romantyk polityczny ma predylekcję do **konserwatyzmu**. Państwo, jego siła, jego bezpieczna przyszłość są dla reprezentantów tego nurtu niebagatelną wartością. Romantyk zakłada, że władza jest immanentnym elementem organicznego porządku państwowego. Żyjący w państwie (jako organicznej całości) człowiek zobowiązany jest do dbania i troszczenia się o jego przyszłość.

Wszyscy niemieccy romantycy skłaniali się ku konserwatyzmowi³⁷, o czym szczegółowo była mowa przy każdym z nich. Warto zwrócić uwagę, że myśliciele ci w coraz większym stopniu tworzyli opozycję przeciw współczesności, dlatego ich poglądy bywają określane mianem politycznej reakcji. Nie można jednakże utożsamiać ich przekonań z tym nurtem. Zdawał sobie z tego sprawę Schmitt, gdy twierdził, że romantyzmowi brakuje specyficznego powiązania z reakcją czy restauracją – a w tym właśnie kontekście błędnie używa się powszechnie w języku niemieckim pojęcia „romantyzm polityczny”³⁸.

Romantyzm polityczny wiąże się z **tradycjonalizmem**, co ma oczywisty związek z podejściem konserwatywnym. W sprawach politycznych należy się radzić przeszłości, nią żyć. Rozwiązania rozumowe mogą być zbyt abstrakcyjne, oderwane od konkretnego życia. Należy sceptycznie podchodzić do nowinek.

W analizowanym materiale uwidoczniło się, że każdy z reprezentantów niemieckiego romantyzmu politycznego wykazywał większą lub mniejszą skłonność do tradycjonalizmu. O tym, w jakim wymiarze i pod jakimi względami romantycy niemieccy okazywali się tradycjonalistami, wspominano osobno, analizując zapatrywania poszczególnych myślicieli (wyjątkowo dużo na ten temat znajdujemy w myśli Görresa).

Warto zwrócić uwagę na pewną osobliwość. Otóż tradycja odgrywa istotną rolę także w romantyzmie, a nie tylko w klasycyzmie. Różnica tkwi w przydzielonej jej funkcji – nie jest ona źródłem wzoru, lecz inspiracją do oryginalnej twórczości. Z tej perspektywy można także spojrzeć na działalność niemieckich romantyków, którzy sięgając do tradycji własnego narodu (zwrot ku średniowieczu), poszukiwali ponadhistorycznego określenia ducha narodowego. Rozwinięte na dużą skalę badania nad twórczością ludową także eksponowały odrębność kultury narodowej. Wczucie się w ducha minionych czasów umożliwiało ponadto dotarcie do przyszłości – zrozumienie przeszłości wiązało się z darem profetyzmu.

Romantyk polityczny **odrzuca racjonalne podejście do państwa** (przykładowo: koncepcje umowy społecznej), kładąc nacisk na organiczny, historyczny i wspólnotowy charakter państwa. Nie oznacza to jednak, że jednocześnie zwraca się ku irracjonalizmowi. W jego myśli pojawiają się elementy intuicyjne, uczuciowe, zakłada prymat ducha oraz wierzy w miłość i wiarę jako podstawy wspólnoty.

³⁷ Klasyfikacja owego konserwatyzmu odbiega od tematu pracy. Monografie poświęcone konserwatyzmowi wyczerpująco analizują temat powstałych w tym czasie odmian tej doktryny.

³⁸ C. Schmitt, *Politische Romantik*, s. 225.

Polemika z kontraktualistycznym podejściem do państwa została przedstawiona przy omawianiu poglądów poszczególnych niemieckich romantyków, podobnie ich wizja państwa. Schlegel, przykładowo, analizując dzieło Kanta o wiecznym pokoju, polemizował z czysto racjonalnym uzasadnieniem istnienia państwa. Niemal wszyscy niemieccy romantycy propagowali patriarchalną wizję państwa.

Z organicznego pojmowania państwa można wyprowadzić założenie, że państwo, podobnie jak jednostka, może działać moralnie bądź amoralnie, dobrze lub źle, ponadto tak jak podmiot może się moralnie doskonalić. Z tego punktu widzenia powinna być prowadzona polityka wewnętrzna i międzynarodowa, a zatem według norm etycznych i uznanego katalogu wartości moralnych. W politycznym romantyzmie następuje **uetycznienie stosunków politycznych, przeniesienie moralności jednostkowej na państwa**. Wierzy się w możliwość zaprowadzenia **sprawiedliwego ładu międzynarodowego, eliminację zagrożeń**. To wiedzie do wyznaczania (najczęściej swojemu) krajowi wyjątkowej roli w stosunkach międzynarodowych (z reguły przy przecenianiu swoich możliwości). Stosunki międzynarodowe, w myśl wcześniejszych reguł, traktowane są w kontekście innych sfer, w tym religii, co wiąże się z misjonizmem (i mesjanizmem). W dziedzinie stosunków międzynarodowych romantyzm polityczny bliski jest postulatowi klasycznego nurtu idealizmu³⁹. Zakłada raczej **zbieżność interesów**. Jeśli któreś z państw odstępuje od tej zasady, wynika to z działań złych narodów, gdyż przyjmuje się, że społeczność międzynarodowa dąży do harmonii stosunków, a nie ich zaogniania. Romantyk polityczny wierzy w możliwość realizacji trwałego **pokoju**. Z tym punktem wiąże się idea **braterskiej wspólnoty narodów** czy inaczej – **solidaryzmu** między narodami. Można ją wyprowadzić z poglądu, że narody stworzył sam Bóg (podporządkowywanie kwestii narodowych, politycznych religijnym), mają one święty charakter, przez co wyklucza się zjawisko narodowego egoizmu – narody nie są bowiem celem same dla siebie. Na arenie międzynarodowej nie obowiązuje więc zasada nieinterweniowania w sprawy innych narodów i pozostawiania ich samym sobie, lecz przeciwnie – w imię Świętego Przymierza Ludów współpracuje się z innymi. Zatem ponownie mamy do czynienia nie z opisem faktycznego stanu rzeczy, lecz z myśleniem życzeniowym, roztaczaniem idealnych wizji.

Twórczość niemieckich romantyków dostarcza przykładów zarówno na wyznaczanie swojemu narodowi szczególnej roli w stosunkach międzynarodowych, jak i na analizę problematyki międzynarodowej w powiązaniu z religią oraz na zakładanie możliwości wprowadzenia trwałego pokoju (dyskusję nad tym problemem zapoczątkowało pismo Kanta). Novalis i Baader wierzyli w miłość – istotę chrześcijaństwa – którą uważali za podstawę współistnienia jednostek i narodów, oraz w jedność areny międzynarodowej ufundowanej na tej religii; Schlegel w pokojową rolę Kościoła w polityce wewnętrznej i zagranicznej; Görres w chrześcijaństwo

³⁹ Zob. T. Łoś-Nowak, *Stosunki międzynarodowe. Teorie – systemy – uczestnicy*, Wrocław 2000.

jako gwaranta trwałego politycznego porządku; Müller w harmonijne stosunki międzynarodowe oparte na zasadach chrześcijaństwa.

Powiązanie problematyki stosunków międzynarodowych z religią uwidacznia się ponadto w romantycznych wizjach zjednoczonej Europy. Novalis ratunek dla Europy upatrywał w odrodzeniu religii, jego zdaniem jedynie ona zdolna była uratować kontynent przed podziałem i chaosem. Dla Schlegla Europa była „idea”, której realizacja obejmowała – na wzór średniowiecza – Kościół (wraz z cesarstwem i dobrowolnymi sojuszami). Görres stał na stanowisku, że wiara zawiera siły o inklinacjach ugodowych, eksponował jej zdolność spajania. Müller, podobnie jak Novalis, twierdził, że celem polityki Europy powinno być – jak w czasach średniowiecznych – wprowadzenie zasad chrześcijańskich między narodami, co z kolei miało zaowocować harmonijnymi stosunkami międzynarodowymi; Europa winna była z realizacji tej misji, jak i z zadania opieki nad innymi częściami świata odpowiedzieć przed Bogiem. Natomiast Baader snuł wizję jedności europejskiej będącej rezultatem jedności głównych wyznań chrześcijańskich.

Romantyk polityczny odwołuje się do wartości **narodowych** i uczuć narodowych (gloryfikując je). W romantycznym ujęciu naród jest całością organiczną i ponadindywidualną. Naród jest prymarny wobec jednostki. W hierarchicznym systemie wartości naród urasta do jednej z najważniejszych kategorii. Romantyczne podejście do narodu nosi pewne znamiona konserwatyzmu i w jakimś stopniu nacjonalizmu⁴⁰.

Trudno zaprzeczyć tezie, że pojęcie narodu zyskało wartość w XIX wieku za sprawą niemieckich romantyków i zrobiło w wieku tym ogromną karierę, aż po dzień dzień. Omawiani niemieccy myśliciele przełomu XVIII i XIX wieku podjęli w swojej twórczości temat poczucia przynależności do narodu, zrodzony z doznanego uczucia upokorzenia w związku z doświadczeniami z Francją doby Napoleona. Zgodnie z tezą Isaiaha Berlina urażona duma odczuwana jest przez najbardziej

⁴⁰ Nacjonalizm jest zagadnieniem nader złożonym. Abstrahując, na potrzeby niniejszych rozważań, od teorii i odmian nacjonalizmu, przyjmujemy elementarną definicję tego zjawiska jako postawę społeczno-polityczną bądź ideologię głoszącą nadrzędność interesów swojego narodu; w tym sensie wiąże się on z egoizmem narodowym, dyskryminacją innych narodów, a czasem i z wrogością wobec nich. Na temat kontrowersji związanych z pojęciem nacjonalizmu zob. przykładowo: E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 1991; A.D. Smith, *Nacjonalizm. Teoria i historia*, przeł. E. Chomiczka, Warszawa 2007; P. Lawrence, *Nacjonalizm: historia i teoria*, przeł. P.K. Frankowski, Warszawa 2007; B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1997; S. Wojciechowski, *Nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej*, Wrocław 1999; M. Waldenberg, *Narody zależne i mniejszości narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Dzieje konfliktów i idei*, Warszawa 2000; B. Stoczewska, *Polski nacjonalizm na tle porównawczym innych nacjonalizmów europejskich*, w: *Ideologie, doktryny i ruchy narodowe. Wybrane problemy*, pod red. S. Stępnia, Lublin 2006; M. Zmierzczak, *Nacjonalizm jako przedmiot badań historyka idei*, w: *Doktryny polityczne i prawne u progu XXI wieku*, pod red. M. Maciejewskiego, M. Marszał, Wrocław 2002.

społecznie świadome jednostki. To z kolei wiodło do wynoszenia swojego narodu ponad inne. W tym wypadku nie mamy jednak do czynienia z nacjonalizmem, a ze świadomością narodową⁴¹. Novalis, choć pisał o wyjątkowości narodu pruskiego, nie był nacjonalistą w sensie, jaki dziś nadajemy temu pojęciu⁴², jego zaangażowanie w pielęgnowanie wartości narodowych wiązało się z nawoływaniem do zjednoczenia niemieckiego narodu. Friedrich Schlegel posługiwał się Burke'owskim ujęciem narodu; dopiero z czasem w swojej twórczości zaczął przywiązywać coraz większą wagę do tego, co narodowe; on także orędownik za jednością narodową. Również i Görres stał się heroldem własnego narodu; podobnie jak Schlegel uznał wspólny język za jeden z głównych wyróżników wspólnoty narodowej; apelował o jedność Niemiec. Nie inaczej było w przypadku Müllera, który problematykę narodu podjął w kontekście rozważań o jedności; i jemu obce było pejoratywne znaczenie nacjonalizmu (w sensie pychy narodowej – jak sam o tym pisał), choć cechy swojego narodu przedkładał ponad inne nacje; on także korzystał z Burke'owskiej wizji narodu. Nieco inaczej było w przypadku Baadera, który doceniał zalety narodu rosyjskiego, choć i w jego twórczości są odwołania do tego, co narodowe (zajmował się, przykładowo, zagadnieniem „gospodarki narodowej”). Ogólnie rzecz ujmując, niemieckim romantykom zależało na przebudzeniu niemieckiej świadomości narodowej, co wiązało się z pielęgnowaniem uczuć narodowych.

Romantyzm polityczny wiąże się z nastawieniem **antykapitalistycznym**. Kapitalizm stanowi zaprzeczenie wizji wspólnoty organicznej.

Generalnie niemieccy romantycy byli nieufni wobec kapitalizmu. Poglądy Novalisa bywają określane mianem „przedkapitalistycznego antykapitalizmu”. Friedrich Schlegel łączył kapitalizm z krytkowanymi przez siebie egoizmem i materializmem. Müller przeprowadził krytykę społeczeństwa kapitalistycznego, podejmując polemikę z doktrynami, na których jest ono ufundowane. Natomiast Baader wnikliwie obserwował i oceniał zachodzące w jego czasach procesy industrializacji, widząc w nich „ekstremalną formę kapitalizmu”.

Romantyczne myślenie o polityce cechuje **eskapizm**. „Podstawową figurą postawy romantycznej jest ucieczka”⁴³, defensywny gest ucieczki. Może to przybrać postać powrotu do natury, zwrotu ku religii (mistycyzm⁴⁴), ku przeszłości (kult historii).

⁴¹ Choć, naturalnie, wskazuje się, że Niemcy były krajem, gdzie po raz pierwszy mamy do czynienia z „prawdziwymi nacjonalistami”, czyli wyznawcami ideologii nacjonalizmu. Ich przykład stanowi przykład tezy, że doznawszy urażenia dumy, zwrócili się ku idei, która ich nie tylko jednoczyła, tworząc środowisko oporu, ale i przynosiła im ukojenie.

⁴² Przed wybuchem dwóch wojen światowych nacjonalizm nie miał pejoratywnego wydźwięku, jaki ma dzisiaj.

⁴³ W. Kunicki, *Rewolucja i regres. Radykalizm wczesnej twórczości Ernsta Jüngera*, Wrocław 1995, s. 95.

⁴⁴ Mistycyzm jest jednym z wyróżników romantyzmu jako prądu literackiego. Szerzej o tym, przykładowo, w: M. Cieśla-Korytowska, *Romantyczna poezja mistyczna. Ballanche, Novalis*,

Wszystkie te rodzaje „ucieczek” obecne są w politycznej refleksji niemieckich romantyków. Warto nadmienić, że wiąże się to z utopiami romantycznymi, zarówno eskapistycznymi, takimi jak: uchronia – utopia czasu (szczęśliwe „kiedyś” romantyków osadzone jest w średniowieczu, to utopia retrospektywna bliska konserwatywnym „dawnym czasom”) oraz utopia ładu wiecznego (ideał wiąże się z wiecznymi wartościami Boga, Natury), jak i z utopiami heroicznymi, choćby w postaci utopii zakonu (romantyczni twórcy sztukę przeciwstawiali zepsuciu świata, stwarzając w ten sposób enklawę dobra wewnątrz potępianego zła)⁴⁵.

Teorematem myślenia w kategoriach życzeniowych oraz idealizmu romantyków politycznych jest **utopizm**. Romantyk polityczny łatwo przekracza granicę, gdzie idealny projekt reformy staje się polityczną mrzonką (choć warto zauważyć, że utopie jednego okresu stają się rzeczywistością w innych czasach, dlatego utopie to „przedwczesne prawdy”). Romantyczni politycy marzą o nowym, lepszym świecie. Jedni będą tworzyć go w obrębie złej rzeczywistości (wszelkiego rodzaju wspólnoty, kluby, grupy), inni będą starali się próbować rzeczywistość złą zastąpić dobrą, co nieuchronnie prowadzi do stosowania przemocy. Pierwsze działanie wpisuje się w kategorię utopii zakonu, drugie natomiast zalicza się do utopii polityki, oba zaś rodzaje należą do utopii typu heroicznego⁴⁶.

Romantyk polityczny **nie przyznaje się** przed sobą **do reprezentowania romantycznej postawy politycznej**. Wierzy, że prawidłowo diagnozuje rzeczywistość.

ZAKOŃCZENIE

Konstruując model romantyzmu politycznego w odniesieniu do twórczości niemieckich romantyków, nie możemy brać pod uwagę ich wczesnych faz twórczości (zwłaszcza Friedricha Schlegla czy Görresa). Idee pochodzące z początkowego okresu nie są najczęściej reprezentatywne dla tego nurtu (wspomniani myśliciele opowiadają się za republiką, wierzą w możliwość zagwarantowania pokoju przez ten ustrój, opowiadają się także za rozdziałem Kościoła od państwa). Inaczej jest w przypadku przedwcześnie zmarłego Novalisa, który już u zarania romantyzmu sformułował zasadnicze idee tego nurtu. Inni myśliciele dotrą do nich bądź to w dojrzalej, bądź to w późnej fazie twórczości.

Słowacki, Kraków 1989; B. Dopart, *Profetyzm i mistycyzm romantyczny*, w: tegoż, *Poemat profetyczny. O „Dziadach” drezdeńskich Adama Mickiewicza*, Kraków 2002; G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1997.

⁴⁵ Rozróżnienie utopii podaje za: J. Szacki, *Spotkania z utopią*.

⁴⁶ Zob. *tamże*.

Dwie rzeczy mogą zaskakiwać w przypadku romantyków. Pierwsza to fakt, że w jednej kwestii są oni zgodni z Machiavellim – ojcem nowożytnego realizmu politycznego (sic!), reprezentującym przeciwny biegun podejścia do polityki. Chodzi mianowicie o zagadnienie wartości. Romantycy zakładali, że nie ma pewności co do tego, czy wartości ze sobą nie kolidują, a jeśli wchodzi ze sobą w konflikt, to czy da się temu przeciwdziałać. Zgadzali się z autorem *Księcia*, że zaprzeczanie temu jest naiwnością, zgubną wiarą, rodzajem autoiluzji⁴⁷. Druga kwestia: wbrew obiegowym opiniom, jak dowodzą zaprezentowane sylwetki, niewiele było wśród romantyków tak zwanych romantycznych natur. Romantycy zdobywali techniczne czy medyczne wykształcenie, prowadzili aktywne życie zawodowe (w górnictwie, kopalniach solin, administracji), mieli udane życie rodzinne – „Nie ma zresztą żadnej niezgodności między tym, co ścisłe, a tym, co poetyczne. Liczba istnieje w sztuce, jak i w nauce”⁴⁸. Stefan Bratkowski proponuje nawet zagadkę, o czyj życiorys może chodzić i przywołuje informacje z dyplomu tego wielkiego poety: „pilnie uczęszczał na publiczne wykłady z fizyki, chemii, algebry, matematyki wyższej i podczas egzaminów ustanowionych przez prawa akademickie dał taki dowód poczynionych postępów, że głosowaniem grona profesorów wydziału fizyczno-matematycznego został (...) uznany godnym stopnia kandydata filozofii”⁴⁹. Czyje to *curriculum vitae*? Adama Mickiewicza! Bogusław Dopart celnie ujął to zjawisko w sformułowaniu: romantyk jednym skrzydłem zahacza o idealizm, drugim o realizm⁵⁰. Inaczej mówiąc, pierwsi niemieccy romantycy „niezmordowanie się uczyli i starali się niezmordowanie to, czego się nauczyli, przemyśleć i uczynić własnością swej świadomości”⁵¹.

Romantyczna refleksja polityczna cechuje się szczególną wrażliwością. Choć brakuje jej solidności i trwałości głoszonych poglądów, to z pewnością ma wyjątkowe wyczucie problemów społeczeństwa i państwa. Myślenie polityczne tego nurtu charakteryzuje się więc „współprzeżywaniem” i „współodczywaniem”, Karl Mannheim określa je mianem „myślenia jakościowego”⁵², co zaowocowało podjęciem wielu nowych wątków w dyskusji politycznej. Trzeba jednak dodać, że epoki następne będą oddzielać w tej dyskusji rzeczywiste problemy od tworów wyobraźni.

⁴⁷ Zob. I. Berlin, *Rewolucja romantyczna...*, s. 225.

⁴⁸ *Cité par* Edmond Benoit-Lévy, *La jeunesse de Victor Hugo*, s. 217, i André Maurois *Olympio ou la vie de Victor Hugo*. Cyt za: Z. Mycielski, *Dzienniki 1950-1959*, Warszawa 1999, t. 1, s. 339.

⁴⁹ S. Bratkowski, *Marzyciele i realiści*, w: tegoż, *Skąd przychodzimy. Opowieści z drugiego kwadratu*, Warszawa 1975, s. 206.

⁵⁰ Bogusław Dopart wskazuje także na innych jeszcze twórców doby romantyzmu, którzy mieli wykształcenie prawnicze (Juliusz Słowacki, Zygmunt Krasiński), górnicze i hutnicze (Piotr Michałowski) bądź też byli znawcami zagadnień ekonomicznych (August Cieszkowski, Zygmunt Krasiński). Zob. B. Dopart, *Wprowadzenie oraz Prądy kulturalne i filozoficzne*, w: *Romantyzm...*

⁵¹ Z. Łempicki, *Wybór pism...*, t. 1, s. 152.

⁵² K. Mannheim, *Myśl konserwatywna*, s. 78.

Ideały romantyzmu na poziomie estetycznym należy uznać za jeden z ważniejszych momentów zwrotnych w historii. Jednakże na poziomie politycznym romantyzm niesie ze sobą niebezpieczeństwa. Wspomniano o możliwości pojawienia się fanatyzmu czy zgubnych konsekwencjach działań romantyków. Politycznie i społecznie groźne mogą okazać się indywidualizm polityczny czy propagowany model wolności. Może to prowadzić do uznania na scenie politycznej wybitnych jednostek obdarzonych talentami i hołdowania założeniu, że pozostali, nieobdarzeni tymi zdolnościami, winni im podlegać, ponosząc ofiarę (sami niezdolni do wyjątkowego działania są dzięki temu wynoszeni na wyższy poziom). Ich poświęcenie jest udziałem w wielkim dziele sztuki. Nietrudno odnaleźć echa tego podejścia w ruchach nacjonalistycznych czy faszystowskich. Bronisław Łagowski wskazuje na niebezpieczeństwa skłonności romantyków do irracjonalizmu, co zatruwa i demoralizuje umysły, „dając z góry rozgrzeszenie każdej nawet podłości, jeżeli została popełniona w imię niepodległości, sprawiedliwości dziejowej czy «pamięci»”⁵³. Zauważa również, że potęgowaniu się postaw romantycznych sprzyja atmosfera wytwarzana po odniesieniu sukcesu.

W historii idei podejmowano próby przezwyciężenia „subiektywistycznej etyki romantyzmu”, lecz mimo to jej obecność na trwałe wpisała się w świadomość Europejczyków. Przejawem tego jest bunt (a nawet oddanie życia) w imię zasad, które uznaje się za absolutne i własne, nie zaś za lokalne czy właściwe danej grupie lub cywilizacji⁵⁴. W perspektywie omawianego tematu ważne jest jednak docenienie roli romantyzmu w historii idei jako tego ruchu, który na trwałe zmienił doktrynalne oblicze świata, wprowadzając nowy system wartości i że po dziś dzień korzystamy zarówno z dawniejszego, jak i zapoczątkowanego przez romantyzm światopoglądu.

Sformułowane zasady romantyzmu politycznego nie wytrzymują próby zderzenia z rzeczywistością. Jeśli na scenie politycznej pojawiają się tego rodzaju politycy, to nie goszczą na niej zbyt długo. Analogicznie, jeśli tego typu nurt pojawi się w działaniach dyplomatycznych na niwie stosunków międzynarodowych, to także nie trwa zbyt długo – ponosi klęskę w zetknięciu z *Realpolitik*. Nie sposób zaprzeczyć faktowi, że romantycy nie odnoszą sukcesów w polityce. Dzieje się tak z powodu nierozpoznania ducha czasów, przyczyną może być również głoszenie anachronicznych poglądów. Romantyzm polityczny (tak jak idealizm) jest niefunkcjonalny, niepraktyczny; ociera się o moralizatorstwo i kazuistykę; jest niekonsekwentny. Choć trudno byłoby wskazać drugi tak ambitny program – cechuje go optymizm antropologiczny; propaguje wizję sprawiedliwego, pozbawionego konfliktów świata; wierzy we współpracę zarówno między jednostkami, jak i narodami, w pokojowe współistnienie jednostek i narodów, w etyczne ułożenie stosunków. Odchylenie romantyczne rzadziej pojawia się w kulturach kupieckich, takich jak anglosaska. Kupcowi trudno uwierzyć we wzniosłe tezy na temat czło-

⁵³ B. Łagowski, *Walicki...*, s. 23.

⁵⁴ Por. I. Berlin, *Rewolucja romantyczna...*, s. 242.

wieka, jego natury, tego, co możliwe do osiągnięcia. Kupiec kalkuluje, dla niego liczy się skutek, który jest kryterium wartości czynu, a nie intencje. Postawa romantyczna w polityce nie ma szans realizacji, zbyt wiele w niej utopijnego myślenia i deklaratywności. Praktyka polityczna w zdecydowanie większym stopniu jej zaprzecza, niż ją uzasadnia. Obserwując dzieje stosunków międzynarodowych, łatwo dostrzec, że niewiele w nich z romantycznego braterstwa narodów, a zdecydowanie więcej działań w kategoriach siły, pragnień poszerzenia wpływów czy przedkładania interesów narodowych nad wspólnotowe. Choć patrząc na tę kwestię przez pryzmat poglądów Hume'a, świat potrzebuje tego rodzaju paradygmatu w polityce, by stawał się lepszy. Nawoływanie do uprawiania jej w duchu zasad etycznych pozwala na wytyczenie ambitnego celu i poprawienie oblicza polityki. Ponadto wiara w polepszenie świata, nawet jeśli ma ona utopijny charakter, jest siłą motoryczną wszelkich zmian.

Niektórzy z badaczy odmawiają romantyzmowi politycznego charakteru. Marcin Król twierdzi: „romantyzm jest a- lub antypolityczny, czy może, jeżeli ktoś wolałby taki sposób opisu, politykę przekłada na metafizykę, eschatologię, angelologię, i – w najlepszym przypadku – na wizję indywidualnego heroizmu. Apolityczność romantyzmu ujawnia się także w tym, że romantyzm nie daje się w żaden sposób zmieścić w tak wówczas ważnym podziale na lewicę i prawicę”⁵⁵. Pojawiają się także określenia, że romantyzm jest „politycznie złudny”. Wyrazem tego iluzjonizmu jest wyobrażenie imperium Karola Wielkiego jako najlepszej formy dla niemieckiego państwa⁵⁶. W przypadku niemieckiego romantyzmu tezę tę trudno utrzymać: „Historiografia niemiecka jest na ogół zgodna w sprawie rozumienia romantyzmu niemieckiego jako ruchu nie tyle estetycznego, co politycznego. (...) Trzeba przyznać, że takiemu – *par excellence* politycznemu – rozumieniu romantyzmu niemieckiego niepodobna odmówić uzasadnienia”⁵⁷. Przedstawiony paradygmat dowodzi, że rzeczywiście romantycy transponują pojęcia polityczne na różne dziedziny, niemniej jednak ten fakt nie neguje ich obecności na scenie politycznej różnych epok i różnych krajów. Tego typu postawa pojawia się w sferze polityki i – jak uwypuklono – może nieść ze sobą różne niebezpieczeństwa. Ten sposób uprawiania polityki obecny jest w historii Polski: „W polskiej polityce można rozróżnić, idąc utartym szlakiem od XIX wieku, dwa nurty, dwie szkoły: realizm i romantyzm”⁵⁸. Jeśli zaś chodzi o usytuowanie poglądów romantyków na prawej lub lewej stronie sceny politycznej, to – choć współcześnie, jak wiadomo, podział na lewicę i prawicę coraz mniej znaczy – rozważania niemieckich romantyków oraz prezentowany model pokazują, że romantycy mają raczej skłonność do prawej strony sceny politycznej. Nie

⁵⁵ M. Król, *Romantyzm. Piekło i niebo Polaków. Polskie obrachunki na koniec millennium*, Warszawa 1998, s. 30.

⁵⁶ Zob. R. Aris, *History of Political Thought...*, s. 340.

⁵⁷ T. Kroński, *Wstęp*, t. 1, s. XL i XLI.

⁵⁸ B. Łagowski, *Totalny romantyzm*, s. 159.

wyklucza to jednak możliwości pojawienia się tego typu postawy politycznej na lewicy⁵⁹. Romantyzm polityczny nie jest więc typowy tylko dla jednej opcji politycznej. Jego przejawów można poszukiwać u reprezentantów całej sceny politycznej⁶⁰. Odnosząc się do tej kwestii mniej poważnie, można przywołać literacką sytuację, w której jeden z bohaterów doszedł do wniosku: „Nie udało się w poezji, przyszedł czas na politykę”⁶¹.

W potocznej świadomości postawa romantyczna w polityce kojarzy się z zapalem rewolucyjnym, bajronicznym buntem, zdolnością do wszelkiego rodzaju zrywów niepodległościowych, narodowych, społecznych, z czymś, co ogólnie można określić mianem „gorączki romantycznej”. Takie spojrzenie jest jednak wypaczeniem, koncentruje się bowiem nie na istocie tego, co romantyczne, ale na epifenomenach tego prądu.

Ad extremum można postawić tezę, że oddziaływanie romantyzmu politycznego jest tak silne, iż znalazło wyraz także w innych doktrynach. Wątki związane z konserwatyzmem zostały już przybliżone. Ciekawszą, bo zaskakującą rzeczą, będzie uwidocznienie elementów romantyzmu politycznego w realizmie politycznym. Pierwszym z przejawów romantyzmu jest nieraz niezbędne dążenie przez realistę do niemożliwego, aby osiągnąć pożądaną cel minimalny: „Całkowicie słuszne jest powiedzenie, i wszystkie doświadczenia historyczne je potwierdzają, że nie osiągną tego, co możliwe, gdyby wciąż na nowo nie sięgano w świecie po to, co niemożliwe”⁶². Drugim z symptomów może być konieczność przyjęcia przez realistę postawy samotnie walczącego bohatera romantycznego, który przeciwstawia się błędnym poglądom ogółu. Egzemplifikację tego przypadku stanowi postawa Raymonda Arona, sprzeciwiającego się komunistycznym sympatiom francuskich intelektualistów z Jeanem Paulem Sartre’em na czele. Elementy romantyzmu uwidaczniają się także w liberalizmie. Obok bowiem liberalizmu abstrakcyjnego, zbudowanego na regułach prawnych (opisujących jednostki jako posiadaczy praw i podmioty zdolne do dokonywania racjonalnych wyborów), istnieje tak zwany inny liberalizm (*another liberalism*), zbudowany na romantycznej wrażliwości konkretnych osób. Relacje, jakie tworzą te konkretne osoby w konkretnym kontekście historycznym, są spontaniczne i demonstrowują ich wyjątkowość. Osoby te kierują się uczuciami w dążeniu do realizacji ideałów, którymi mogą być wojenna chwała albo obywatelskie nieposłuszeństwo. Jako przedstawicieli romantycznej odmiany liberalizmu wymienia się: Alfreda de Musseta, Alfreda de Vigny’ego, Henry’ego Davida

⁵⁹ „SLD, który w poprzedniej wersji mógł uchodzić za depozytariusza tradycji politycznego realizmu, ostatnio na gwałt się «romantyzuje», włączając do swego panteonu politycznie niepokalaną socjalistów – nie realnych, lecz idealnych”. B. Łagowski, *Totalny romantyzm*, s. 159.

⁶⁰ Pewne elementy romantyzmu politycznego pojawiają się, przykładowo, u francuskich socjalistów utopijnych, chociażby postulat chrystianizacji sfery publicznej.

⁶¹ O. Pamuk, *Śnieg*, przeł. A. Polat, Kraków 2006, s. 67.

⁶² M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków 1998, s. 110.

Thoureau, Benamina Constanta⁶³. Wpływy romantyzmu są dziś nie do zakwestionowania – ów nurt „przeobraził współczesną etykę i politykę w stopniu daleko poważniejszym, niż sobie to uświadamiano”⁶⁴. Myśl polityczna została naznaczona romantyzmem na kilka pokoleń, romantyczne dziedzictwo zaś „jest obecne w refleksji politycznej aż do dzisiaj”⁶⁵.

⁶³ Zob. Z. Rau, *From Communism to Liberalism: essays on the individual and civil society*, Łódź 1998, s. 8.

⁶⁴ I. Berlin, *Rewolucja romantyczna...*, s. 218.

⁶⁵ M. Król, *Historia myśli politycznej...*, s. 86.

Bibliografia



TEKSTY ŹRÓDŁOWE (według kolejności omawianych myślicieli)

- Novalis, *Blumen*, w: tegoż, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, pod red. R. Samuela, H.-J. Mähla, G. Schulza, t. 2, Stuttgart 1981.
- Novalis, *Vermischte Bemerkungen*, nr 116, w: tegoż, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, pod red. R. Samuela, H.-J. Mähla, G. Schulza, t. 2, Stuttgart 1981.
- Novalis, *Wiara i miłość, czyli król i królowa*, przeł. J. Prokopiuk, w: Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – Studia – Fragmenty*, wybrał, przeł. i oprac. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.
- Novalis, *Aforyzmy polityczne*, przeł. J. Prokopiuk, w: Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – Studia – Fragmenty*, wybrał, przeł. i oprac. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.
- Novalis, *Chrześcijaństwo albo Europa*, przeł. K. Krzemieniowa, w: *Manifesty romantyzmu 1790-1830*, wybór i oprac. A. Kowalczykowa, Warszawa 1995.
- Schlegel F., *Versuch über den Begriff des Republikanismus*, w: *Die politische Romantik in Deutschland. Eine Textsammlung*, pod red. K. Petera, Stuttgart 1985.
- Schlegel F., *Philosophische Vorlesungen*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, pod red. C. Trägera, Frankfurt a.M. 1975.
- Schlegel F., *Philosophie der Geschichte*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, pod red. C. Trägera, Frankfurt a.M. 1975.
- Schlegel F., *Sygnatura epoki*, przeł. A. Wołkowicz, w: *Państwo a społeczeństwo. Wizje wspólnot niemieckich od oświecenia do okresu restauracji*, oprac. T. Namowicz, Poznań 2001.
- Görres J., *Der allgemeine Frieden. Ein Ideal*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, pod red. C. Trägera, przy współpracy F. Schaefera, Frankfurt a.M. 1975.

- Görres J., *Rede, gehalten am 18. Nivôse J. VI in der patriotischen Gesellschaft in Koblenz*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, pod red. C. Trägers, przy współpracy F. Schaefera, Frankfurt a.M. 1975.
- Görres J., *Mein Glaubensbekenntnis*, w: *Die politische Romantik in Deutschland. Eine Textsammlung*, pod red. K. Petera, Stuttgart 1985.
- Görres J., *Resultate meiner Sendung nach Paris*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, pod red. C. Trägers, przy współpracy F. Schaefera, Frankfurt a.M. 1975.
- Görres J., *Beitrag in der Zeitschrift „Aurora“*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, pod red. C. Trägers, przy współpracy F. Schaefera, Frankfurt a.M. 1975.
- Görres J., *Die teutschen Volksbücher*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, pod red. C. Trägers, przy współpracy F. Schaefera, Frankfurt a.M. 1975.
- Görres J., *Teutschland und die Revolution*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, pod red. C. Trägers, przy współpracy F. Schaefera, Frankfurt a.M. 1975.
- Görres J., *Europa und die Revolution*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, pod red. C. Trägers, przy współpracy F. Schaefera, Frankfurt a.M. 1975.
- Görres J., *Niemcy i rewolucja*, przeł. A. Wołkowicz, w: *Państwo a społeczeństwo. Wizje wspólnot niemieckich od oświecenia do okresu restauracji*, oprac. T. Namowicz, Poznań 2001.
- Müller A., *Die Auseinandersetzung der Romantik mit den Ideen der Revolution*, w: *Romantik-Forschungen*, pod red. B. Heimanna, Halle 1929.
- Müller A., *Die Elemente der Staatskunst*, oprac. J. Baxa, t. 1-2, Jena 1922.
- Müller A., *Die Elemente der Staatskunst. Öffentliche Vorlesungen*, Berlin 1968.
- Müller A., *Die Lehre vom Gegensatz*, w: tegoż, *Kritische, ästhetische und philosophische Schriften. Kritische Ausgabe*, pod red. W. Schrooedera i W. Sieberta, t. 2, Neuwied–Berlin 1967.
- Müller A., *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, pod red. C. Trägers, przy współpracy F. Schaefera, Frankfurt a.M. 1975.
- Müller A., *Die innere Staatshaushaltung; systematisch dargestellt auf theologischer Grundlage*, w: *Die politische Romantik in Deutschland. Eine Textsammlung*, pod red. K. Petera, Stuttgart 1985.
- Müller A., *Elementy sztuki rządzenia państwem*, przeł. A. Wołkowicz, w: *Państwo a społeczeństwo. Wizje wspólnot niemieckich od oświecenia do okresu restauracji*, oprac. T. Namowicz, Poznań 2001.
- Baader F., *Über das durch die Französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, pod red. C. Trägers, przy współpracy F. Schaefera, Frankfurt a.M. 1975.
- Baader F., *Über den Evolutionismus und Revolutionismus*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, pod red. C. Trägers, przy współpracy F. Schaefera, Frankfurt a.M. 1975.

- Baader F., *O panującej dziś dysproporcji między ludźmi bez majątku, czyli proletariuszami, a klasami posiadającymi w społeczeństwie, odnośnie do zabezpieczenia ich bytu, tak pod względem materialnym, jak intelektualnym, rozważanej z punktu widzenia prawa*, przeł. A. Wołkowicz, w: *Państwo a społeczeństwo. Wizje wspólnot niemieckich od oświecenia do okresu restauracji*, oprac. T. Namowicz, Poznań 2001.
- Baader F., *O trzech klasach ludzi, na jakie zawsze i niechybnie podzielona jest wszelka społeczność, zarówno polityczna, jak i religijna (państwo, kościół)*, przeł. A. Wołkowicz, w: *Państwo a społeczeństwo. Wizje wspólnot niemieckich od oświecenia do okresu restauracji*, oprac. T. Namowicz, Poznań 2001.
- Baader F., *Chrześcijaństwo jako zasada kultury*, przeł. A. Wołkowicz, w: *Państwo a społeczeństwo. Wizje wspólnot niemieckich od oświecenia do okresu restauracji*, oprac. T. Namowicz, Poznań 2001.
- Baader F., *Trzy stany: nauczycieli, obrońców, żywicieli*, przeł. A. Wołkowicz, w: *Państwo a społeczeństwo. Wizje wspólnot niemieckich od oświecenia do okresu restauracji*, oprac. T. Namowicz, Poznań 2001.

WYBORY TEKSTÓW

- Deutsche Vergangenheit und deutscher Staat*, pod red. P. Kluckhohna, Leipzig 1935.
- Die andere Romantik. Eine Dokumentation*, pod red. H. Schanzego, Frankfurt a.M. 1967.
- Die deutsche Literatur in Text und Darstellung*, pod red. H.-J. Schmitta, t. 1-2, Stuttgart 2005.
- Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, pod red. C. Trägers, przy współpracy F. Schaefera, Frankfurt a.M. 1975.
- Die politische Romantik in Deutschland. Eine Textsammlung*, pod red. K. Petera, Stuttgart 1985.
- Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik. Die staats- und gesellschaftswissenschaftlichen Schriften deutscher Romantiker*, pod red. J. Baxy, Jena 1924.
- Kritik der Revolution. Theorien des deutschen Frühkonservatismus 1790-1810*, t. 1: *Dokumentation*, pod red. J. Garbera, Kronberg i.Ts. 1976.
- Państwo a społeczeństwo. Wizje wspólnot niemieckich od oświecenia do okresu restauracji*, wybór i oprac. T. Namowicz, Poznań 2001.
- Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, wybrał i oprac. T. Namowicz, Wrocław 2000.
- Revolutionäre Vernunft. Texte zur jakobinischen und liberalen Revolutionsrezeption in Deutschland 1789-1810*, pod red. J. Garbera, Kronberg i.Ts. 1974.
- The Political Thought of the German Romantics (1793-1815)*, pod red. H. Reissa, Oxford 1955.
- Theorie der Romantik*, pod red. P. Uerlingsa, Stuttgart 2005.
- Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft. Politisch-soziale Theorien im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, pod red. J. Garbera, Frankfurt a.M. 1981.
- Von deutscher Republik 1775-1795. Texte radikalen Demokraten*, pod red. J. Hermanda, Frankfurt a.M. 1968.

OPRACOWANIA

- Abelein W., *Henrik Steffens' politische Schriften: zum politischen Denken in Deutschland in den Jahren um die Befreiungskriege*, Tübingen 1977.
- Adler E., *Herder i oświecenie niemieckie*, Warszawa 1965.
- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1997.
- Andrzejewski B., *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Poznań 1989.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, t. 1-2, Warszawa 1993.
- Arendt H., *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Warszawa 2003.
- Aris R., *History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815*, London 1936.
- Arnim A. von, Brentano C., *Cudowny róg chłopca*, przeł. R. Stiller, Warszawa 1982.
- Arystoteles, *Polityka*, przeł. i oprac. L. Piotrowicz, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001.
- Augustyn, św., *Państwo Boże*, przeł. ks. W. Kubicki, Kęty 1998.
- Bal K., *Rozum i historia. Historiozofia Hegla wobec Oświecenia*, Wrocław 1973.
- Barth H., *Die Idee der Ordnung. Beiträge zu einer politischen Philosophie*, Erlenchbach 1958.
- Baruzzi A., *Franz von Baaders Verhältnis zur Idee der Revolution*, w: *Deutscher Katholizismus und Revolution im frühen 19. Jahrhundert*, pod red. A. Rauschera, Paderborn 1975.
- Baszkiewicz J., *Francja nowożytna. Szkice z historii wieków XVII-XX*, Poznań 2002.
- Baszkiewicz J., *Francja*, Warszawa 1997.
- Baszkiewicz J., *Francuzi 1789-1794: studium świadomości rewolucyjnej*, Warszawa 1989.
- Baszkiewicz J., *Historia Francji*, Wrocław 1995.
- Baszkiewicz J., *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat: mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, Warszawa 1993.
- Baumgardt D., *Franz von Baader und die Philosophische Romantik*, Halle-Saale 1927.
- Baxa J., *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, Jena 1931.
- Baxa J., *Justus Möser und Adam Müller*, „Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik” (Jena) 1923, t. 68.
- Baxa J., *Romantik und konservative Politik*, w: *Rekonstruktion des Konservatismus*, pod red. G.-K. Kaltenbrunera, Freiburg 1972.
- Becker-Cantarino B., *Schriftstellerinnen der Romantik*, München 2000.
- Behler E., *Die Auffassung der Revolution in der Frühromantik*, w: *Esseys European Literature*, St. Louis 1972.
- Behler E., *Die europäische Romantik*, Frankfurt a.M. 1972.
- Behler E., *Frühromantik*, Berlin 1992.
- Behler E., *Hegel und Friedrich Schlegel; Friedrich Schlegels Enzyklopädie der literarischen Wissenschaften im Unterschied zu Hegels Enzyklopädie oder philosophischen Wissenschaften*, w: tegoż, *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, t. 1, Paderborn 1988.
- Behler E., *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, t. 1-2, Paderborn 1988.
- Behler E., *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution*, Paderborn 1989.

- Behler E., *Unendliche Perfektibilität – Goldenes Zeitalter. Die Geschichtsphilosophie Friedrich Schlegel im Unterschied zu der von Novalis*, w: *Geschichtlichkeit und Aktualität. Studien zur deutschen Literatur seit der Romantik. Festschrift für Hans-Joachim Mähl zum 65. Geburtstag*, pod red. K.-D. Müllera i in., Tübingen 1988.
- Behler E., *Zur Verhältnis von Hegel und Friedrich Schlegel in der Theorie der Unendlichkeit*, w: tegoż, *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, t. 2, Paderborn 1988.
- Behler E., *Zwei Miszellen zu Friedrich Schlegels Werken*, „Zeitschrift für deutsche Philologie” 1980, nr 99.
- Beiser F.C., *Enlightenment, Revolution and Romanticism. The Genesis of Modern Political Thought 1790-1800*, London 1992.
- Benjamin W., *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, w: H.-E. Hass, G.-A. Mohrlöder, *Ironie als literarisches Phänomen*, Köln 1973.
- Benz E., *Franz von Baaders Gedanken über den „Proletair”*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte” 1948, nr 1.
- Berger M., *Görres als politischer Publizist*, Bonn 1921.
- Berkowski N.J., *Die Romantik in Deutschland*, Leipzig 1979.
- Berlin I., *Korzenie romantyzmu*, przeł. A. Bartkiewicz, Poznań 2004.
- Berlin I., *Mag północy. H. G. Hamann i źródła nowożytnego irracjonalizmu*, przeł. M. Pietrzak-Merta, Warszawa 2000.
- Berlin I., *Nacjonalizm: zlekceważona potęga*, w: tegoż, *Pod prąd*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2002.
- Berlin I., *Protest przeciwko Oświeceniu*, przeł. Z. Dorosz, „Literatura na świecie” 1986, nr 6.
- Berlin I., *Rewolucja romantyczna: kryzys w historii myśli współczesnej*, w: tegoż, *Zmysł rzeczywistości*, przeł. M. Filipczuk, Poznań 2002.
- Bernhard T., *Dawni mistrzowie*, przeł. M. Kędzierski, Warszawa 2005.
- Bielik-Robson A., *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2004.
- Birtsch G., *Aspekte des Freiheitsbegriffs in der deutschen Romantik*, w: *Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposium*, pod red. R. Brinkmanna, Stuttgart 1978.
- Bittner I., *U podstaw antropologii filozoficznej polskiego romantyzmu*, Łódź 1998.
- Bohrer K.H., *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, Frankfurt a.M. 1989.
- Borissowa B., *Gedanken über einige Aspekte der Position von Friedrich von Gentz zur Französischen Revolution*, w: *Deutsche Romantik und Französische Revolution*, pod red. G. Kozielka, Wrocław 1990.
- Bratkowski S., *Marzyciele i realiści*, w: tegoż, *Skąd przychodzimy. Opowieści z drugiego kwadratu*, Warszawa 1975.
- Bräutigam B., *Eine schöne Republik. Friedrich Schlegels Republikanismus im Spiegel des Studium-Aufsatzes*, „Euphorion 70” 1976.
- Brinkman R., *Frühromantik und Französische Revolution*, w: *Deutsche Literatur und Französische Revolution. Sieben Studien*, pod red. R. Brinkmanna, Göttingen 1974.
- Bues A., *Historia Niemiec XVI-XVIII wieku*, przeł. I. Kąkolewski, Warszawa 1998.
- Burckhardt J., *Kultura Odrodzenia we Włoszech. Próba ujęcia*, przeł. M. Kreczowska, Warszawa 1965.
- Burke E., *Rozważania o rewolucji we Francji*, przeł. D. Lachowska, Kraków 1994.
- Chateaubriand F.R. de, *Geniusz chrześcijaństwa*, przeł. A. Loba, Warszawa 2004.

- Cichocki M.A., *Ciągłość i zmiana. Czy konserwatyzm może być rewolucyjny?*, Warszawa 1999.
- Cichocki M.A., *Die politische Romantik in Polen und in Deutschland*, w: *Sendung und Dichtung. A. Mickiewicz in Europa*, pod red. Z. Krasnodębskiego, S. Gorszdeckiego, Hamburg 2002.
- Cieśla-Korytowska M., *O romantycznym poznaniu*, Kraków 1997.
- Cieśla-Korytowska M., *Romantyczna poezja mistyczna. Ballanche, Novalis, Słowacki*, Kraków 1989.
- Citkowska-Kimla A., *18th Century Vision of United Europe*, „Polish Political Science Yearbook” 2004, XXXIII.
- Citkowska-Kimla A., *Friedrich Schlegel o trzech zasadach ustroju republikańskiego Kanta*, w: *Podstawy materialne państwa. Zagadnienia prawno-historyczne*, pod red. D. Bogacza, M. Tkaczuka, Szczecin 2006.
- Citkowska-Kimla A., *Idealistyczny i realistyczny wymiar własności w myśli Friedricha von Hardenberga (Novalisa)*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2004, t. 56, z. 2.
- Citkowska-Kimla A., *Idee Adama Müllera jako antycypacja doktrynalnych założeń nazizmu w: Totalitaryzmy XX wieku. Idee – instytucje – interpretacje*, pod red. H. Kowalskiej-Stus i in., Kraków 2010.
- Citkowska-Kimla A., *Niemiecki romantyzm polityczny a nacjonalizm*, w: *Ideologie, doktryny i ruchy narodowe. Wybrane problemy*, pod red. S. Stępnia, Lublin 2006.
- Citkowska-Kimla A., *Od oświecenia do romantyzmu – przełom epok czy ewolucja idei? Przypadek niemiecki*, „Politeja” 2004, nr 1.
- Citkowska-Kimla A., *Państwo, religia, historia. Myśl polityczna Novalisa (Friedricha von Hardenberga)*, Kraków 2006.
- Citkowska-Kimla A., *Rzeczywiste i domniemane paralele między narodowym socjalizmem a romantyzmem*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” 2007, nr 29.
- Citkowska-Kimla A., *The Beginnings of the Creation of German Political Identity*, w: *Globalizácia versus identita v stredoerópskom priestore*, pod red. S. Letavajová, Trnava 2004.
- Citkowska-Kimla A., *Wczesnoromantyczna historiozofia i filozofia religii*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2004, nr 49.
- Citkowska-Kimla A., *Wizja państwa Adama Müllera w świetle polemiki z innymi teoriami*, w: *Silna demokracja w silnym państwie*, pod red. J. Farysia, T. Sikorskiego, P. Słowińskiego, Gorzów Wielkopolski 2007.
- Citkowska-Kimla A., *Wokół romantycznej idei podmiotowości. O parantelach między niemieckim idealizmem a koncepcjami wczesnych romantyków Novalisa i Friedricha Schlegla*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2008, nr 53.
- Curtius E.R., *Essays on European Literature*, przeł. M. Kowal, Princeton 1973.
- Curtius E.R., *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Bern 1954.
- Czarnecki Z.J., *Przyszłość i historia. Studia nad historyzmem i ideą prospekcji dziejowej w historii filozofii*, Lublin 1981.
- Człowiek romantyzmu*, pod red. F. Fureta, przeł. J. Łukaszewicz, J. Ugniewska, Warszawa 2001.
- Czubiński A., *Wybrane problemy historii Niemiec XIX i XX wieku*, Poznań 1992.
- Dahrendorf R., *Ponad granicami. Wspomnienia*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2003.

- Dann O., *Gruppenbildung und gesellschaftliche Organisierung in der Epoche der deutschen Romantik*, w: *Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposium*, pod red. R. Brinkmanna, Stuttgart 1978.
- Dempf A., *Görres spricht zu unser Zeit*, Freiburg 1933.
- Deutsch K.W., *Der Nationalismus und seine Alternativen*, München 1994.
- Deutsche Romantik und Französische Revolution*, pod red. G. Kozielka, Wrocław 1990.
- Deutscher Katholizismus und Revolution im frühen 19. Jahrhundert*, pod red. A. Rauschera, Paderborn 1975.
- Didion J., *The White Album*, New York 1979.
- Dopart B., *Nasz literacki wiek XIX i „izmy”*, w: *Na początku wieku: rozważania o tradycji*, pod red. Z. Trojanowiczowej i K. Trybusia, Warszawa 2002.
- Dopart B., *Prądy kulturalne i filozoficzne*, w: *Romantyzm*, pod red. A. Skoczek, cz. 1, Bochnia–Kraków–Warszawa 2003, *Historia literatury polskiej w dziesięciu tomach*, t. 5.
- Dopart B., *Profetyzm i mistycyzm romantyczny*, w: tegoż, *Poemat profetyczny. O „Dziadach” drzeżdęskich Adama Mickiewicza*, Kraków 2002.
- Dopart B., *Romantyzm polski: pluralizm prądów i synkretyzm dzieła*, Kraków 1999.
- Droz J., *Le romantisme allemand et l'état. Résistance et collaboration dans l'Allemagne napoléonienne*, Paris 1966.
- Droz J., *Les romantismes politiques en Allemagne*, Paris 1963.
- Eatwell R., *Faszyzm: historia*, przeł. T. Oljasz, Poznań 1999.
- Enzensberger U., *Georg Forster. Weltumsegler und Revolutionär*, Berlin 1979.
- Europa. Analysen und Visionen der Romantiker*, Frankfurt a.M. 1982.
- Faber K.-G., *Zur Machttheorie der politischen Romantik und der Restauration*, w: *Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposium*, pod red. R. Brinkmanna, Stuttgart 1978.
- Fichte J.G., *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, pod red. C. Trägers, przy współpracy F. Schaefera, Frankfurt a.M. 1975.
- Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, wybór i wstęp J. Legowicz, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1968.
- Forster G., *Briefe. An Heyne*, w: *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, pod red. C. Trägers, przy współpracy F. Schaefera, Frankfurt a.M. 1975.
- Frank M., *„Unendliche Annäherung”. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt a.M. 1997.
- Franz von Baaders sämtliche Werke*, pod red. F. Hoffmana, t. 11, Aalen 1963.
- Friedell E., *Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum ersten Weltkrieg*, t. 3: *Romantik und Liberalismus*, München 1931.
- Friedrich Schlegel und Novalis. Biographie einer Romantikfreundschaft in ihren Briefen, auf Grund neuer Briefe Schlegels*, pod red. M. Preitza, Darmstadt 1957.
- Furet F., *Prawdziwy koniec rewolucji francuskiej*, przeł. B. Janicka, Kraków 1994.
- Gellner E., *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 1991.
- Gehlen A., *Hipertrofia moralności*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, „Zdanie” 1989, nr 11-12.
- Geschichtlichkeit und Aktualität. Studien zur deutschen Literatur seit der Romantik. Festschrift für Hans-Joachim Mähl zum 65. Geburtstag*, pod red. K.-D. Müllera i in., Tübingen 1988.
- Görres-Festschrift*, pod red. K. Hoebera, Köln 1926.

- Gorsch G.P., *Germany and the French Revolution*, London 1920.
- Grassl H., *Franz von Baader. Gesellschaftslehre*, München 1959.
- Grassl H., *Franz von Baader. Über Liebe, Ehe und Kunst*, München 1953.
- Groh A., *Die Gesellschaftskritik der Politischen Romantik. Eine Neubewertung ihrer Auseinandersetzung mit den Vorboten von Industrialisierung und Modernisierung*, Bochum 2004.
- Habel R., *Joseph Görres*, Wiesbaden 1960.
- Hartau F., *Klemens Metternich*, przeł. A. Marcinek, Warszawa 1996.
- Haym R., *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Berlin 1920.
- Hazard P., *Myśl europejska w XVIII w.*, przeł. H. Suwała, Warszawa 1972.
- Hegel G.W.F., *Wykłady o filozofii dziejów*, przeł. i oprac. M. Zieleńczyk, Warszawa 2003.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, t. 1, Warszawa 1958.
- Heigert H., *Deutschland falsche Träume*, Hamburg 1968.
- Heine M., *Die romantische Schule*, Leipzig 1917.
- Heinrich G., *Geschichtsphilosophische Positionen der deutschen Frühromantik. Friedrich Schlegel und Novalis*, Berlin 1977.
- Helberger-Frobenius S., *Macht und Gewalt in der Philosophie Franz von Baaders*, Bonn 1969.
- Hertz F., *The German Public Mind in the Nineteenth Century. A Social History of German Political Sentiments, Aspirations and Ideas*, London 1975.
- Hirschman A.O., *Denken gegen die Zukunft: die Rhetorik der Reaktion*, München 1992.
- Hoffmeister G., *Deutsche und europäische Romantik*, Stuttgart 1990.
- Honecker M., *Die Wesenzüge der deutschen Romantik*, w: *Begriffsbestimmung der Romantik*, pod red. H. Pranga, Darmstadt 1972.
- Horton G.S., *Die Entstehung des Mittelalterbildes in der deutschen Frühromantik. Wackendroder, Tieck, Novalis und die Brüder Schlegel*, Washington 1973.
- Jaeger W., *Paideia. Formatowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Jakuszek H., *Novalis. Kształtowanie się romantycznej filozofii historii*, Lublin 1993.
- Janion M., *Prace wybrane*, t. 1: *Gorączka romantyczna*, Kraków 2001.
- Janion M., *Prace wybrane*, t. 4: *Romantyzm i jego media*, Kraków 2001.
- Janion M., Żmigrodzka M., *Romantyzm i historia*, Gdańsk 2001.
- Jonca K., *Ewolucja pojęcia „państwa prawnego” w niemieckiej doktrynie prawnej*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1976, nr 307.
- Joseph Görres (1776-1848). *Leben und Werk im Urteil seiner Zeit*, pod red. H. Raaba, Paderborn 1984.
- Jouvenel B. de, *Wolność czy bezpieczeństwo*, przeł. P. Kimla, „Przegląd Polityczny” 2006, nr 78.
- Just L., *Joseph Görres und die Friedensidee des 18. Jahrhunderts*, w: *Görres-Festschrift*, pod red. K. Hoebera, Köln 1926.
- Kals H., *Die soziale Frage in der Romantik*, Köln 1974.
- Kaltenbrunner G.-K., *Novalis. Der Konservative als Romantiker*, w: tegoż, *Der schwierige Konservatismus. Definitionen, Theorien, Porträts*, Herfrd 1975.
- Kant I., *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce; Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, oprac. H.F. Klemme, przeł. M. Żelazny, Toruń 1995.

- Kant I., *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, przeł. R. Przybylski, oprac. K. Bał, Wrocław 1993.
- Karolak Cz., Kunicki W., Orłowski H., *Dzieje kultury niemieckiej*, Warszawa 2006.
- Katholizismus, konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus bis 1850*, pod red. A. Langnera, Paderborn 1975.
- Kersting W., *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt 1996.
- Klausnitzer R., *Blaue Blume unterm Hakenkreuz. Die Rezeption der deutschen Romantik im Dritten Reich*, Paderborn 1999.
- Klawon D., *Geschichtsphilosophische Ansätze in der Frühromantik*, Frankfurt a.M. 1977.
- Kluckhohn P., *Persönlichkeit und Gemeinschaft. Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik*, Halle 1925.
- Koehler B., *Ästhetik der Politik. Adam Müller und die politische Romantik*, Stuttgart 1980.
- Kokott E., *Der Nationalpädagogische Gedanke bei Görres*, Mainz 1964.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 1991.
- Körber E.-B., *Görres und die Revolution: Wandlungen ihres Begriffs und ihrer Wertung in seinem politischen Weltbild 1793-1819*, Husum 1986.
- Korespondencja. Hermann Hesse, Tomasz Mann*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2006.
- Koselleck R., *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt a.M. 1973.
- Krasuski J., *Historia Niemiec*, Wrocław 2002.
- Kremer D., *Romantik*, Stuttgart 2007.
- Król M., *Historia myśli politycznej od Machiavellego po czasy współczesne*, Gdańsk 2001.
- Król M., *Podróż romantyczna*, Paryż 1986.
- Król M., *Romantyzm. Piekło i niebo Polaków. Polskie obrachunki na koniec millennium*, Warszawa 1998.
- Kroński T., *Wstęp*, w: G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, t. 1, Warszawa 1958.
- Kroński T., *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960.
- Kuderowicz Z., *Filozofia dziejów. Rozwój problemów i stanowisk*, Warszawa 1973.
- Kuderowicz Z., *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989.
- Kuderowicz Z., *Kant*, Warszawa 2000.
- Kuderowicz Z., *Problematyka wolności w doktrynie społecznej A. Müllera*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1961, t. 7.
- Kuhn H.W., *Der Apokalyptiker und die Politik, Studien zur Staatsphilosophie des Novalis*, Freiburg 1961.
- Kunicki W., *Rewolucja i regres. Radykalizm wczesnej twórczości Ernsta Jüngera*, Wrocław 1995.
- Kurzke H., *Romantik und Konservatismus. Das «politische» Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte*, München 1983.
- Lawrence P., *Nacjonalizm: historia i teoria*, przeł. P.K. Frankowski, Warszawa 2007.
- Łagowski B., *Pochwała politycznej bierności*, Inowrocław 2008.
- Łagowski B., *Walicki i sarmackie omamy*, „Tygodnik Powszechny” 2008, nr 25 (22 VI).
- Łempicki Z., *Wybór pism. Renesans, oświecenie, romantyzm i inne studia z historii literatury*, pod red. H. Markiewicz, t. 1-2, Warszawa 1966.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. i oprac. Z. Rau, Warszawa 1992.
- Łoś-Nowak T., *Stosunki międzynarodowe. Teorie – systemy – uczestnicy*, Wrocław 2000.

- Lukács G., *Goethe und seine Zeit*, Berlin 1950.
- Lützeler P.M., *Die Schriftsteller und Europa. Von der Romantik bis zur Gegenwart*, Baden-Baden 1998.
- Maciejewski M., *Ruch i ideologia narodowych socjalistów w Republice Weimarskiej. O źródłach i początkach nazizmu 1919-1924*, Warszawa 1985.
- Mähl H.-J., *Der poetische Staat. Utopie und Utopiereflexion bei den Frühromantikern*, w: *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, pod red. W. Voßkampa, Frankfurt a.M. 1985.
- Mähl H.-J., *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesenbestimmung der frühromantischen Utopie und ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen*, Heidelberg 1965.
- Mähl H.-J., *Eine unveröffentlichte Kant-Studies des Jahres 1797*, „Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte” 1962, nr 36.
- Maistre J. de, *O popiezu*, przeł. J. Miłkowski, Kraków 1853.
- Maistre J. de, *Wybór pism*, przeł. J. Trybusiewicz, w: J. Trybusiewicz, *De Maistre*, Warszawa 1968.
- Mann G., *Friedrich von Gentz: Geschichte eines europäischen Staatsmannes*, Frankfurt a.M. 1972.
- Mann G., *Niemieckie dzieje w XIX i XX wieku*, przeł. A. Kopacki, Olsztyn 2007.
- Mann K., *Punkt zwrotny*, przeł. M. Wydmuch, Warszawa 1993.
- Mann T., *Moje czasy*, przeł. W. Kunicki, Poznań 2002.
- Mannheim K., *Das konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland*, „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik” 1927, nr 57.
- Mannheim K., *Myśl konserwatywna*, przeł. S. Magala, Warszawa 1986.
- Marquardt J., *Die Vermittlung zwischen Ökonomie und Poesie. Adam Müllers Analyse der Französischen Revolution und deren Anwendung auf seine ästhetische Theorie*, w: *Deutsche Romantik und Französische Revolution*, pod red. G. Kozielka, Wrocław 1990.
- Mathy H., *Forster in Mainz. Von der geistigen Aufklärung zur konkreten Revolution*, w: *Die Mainzer Republik. Der Rheinisch-Deutsche Nationalkonvent*, oprac. Landtag Rheinland-Pfanz, Mainz 1990.
- Mazza E.M. de, *Der verfasste Körper. Zum Projekt einer organischen Gemeinschaft in der Politischen Romantik*, Freiburg im Breisgau 1999.
- Mederer W., *Romantik als Aufklärung der Aufklärung? Ein Beitrag zur Rekonstruktion politischer Theorie in der deutschen Romantik*, Frankfurt a.M. 1987.
- Mehring F., *Die Lessing Legende*, Berlin 1953.
- Meinecke F., *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München–Berlin 1925.
- Meinecke F., *Weltbürgertum und Nationalstaat*, München 1969.
- Meller S., Baszkiewicz J., *Rewolucja Francuska 1789-1794. Społeczeństwo obywatelskie*, Warszawa 1983.
- Meyer M., *Idealismus und politische Romantik. Studien zum geschichtsphilosophischen Denken der Neuzeit*, Bonn 1978.
- Miodoński L., *Całość jako paradygmat rozumienia świata w myśli niemieckiej przełomu romantycznego. Analiza wybranych problemów*, Wrocław 2001.
- Morawski S., *Rzecz o myśli estetycznej od Herdera do Heinego*, Warszawa 1957.

- Mosse G.L., *Kryzys ideologii niemieckiej*, przeł. T. Evert, Warszawa 1972.
- Musil R., *Człowiek bez właściwości*, przeł. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, t. 1, Warszawa 2002.
- Mycielski Z., *Dzienniki 1950-1959*, t. 1, Warszawa 1999.
- Namowicz T., *Romantyzm*, w: *Polacy i Niemcy. Historia – kultura – polityka*, pod red. H. Orłowskiego, Poznań 2003.
- Nietzsche F., *Jutrzenka: myśli o przesądach moralnych*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907.
- Obermann K., *Einheit und Freiheit. Die deutsche Geschichte von 1815-1849 in zeitgenössischen Dokumenten*, Berlin 1950.
- Okopień-Sławińska A., *Groteska*, w: *Słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Wrocław 1988.
- Olszewski H., *Etapy rozwoju mitologii państwa pruskiego*, w: *Studia z dziejów myśli politycznej w Niemczech XIX i XX wieku*, pod red. H. Olszewskiego, Poznań 1982.
- Olszewski H., *Friedrich Meinecke. Z dziejów ideologii konserwatyzmu w Niemczech*, w: *Studia z dziejów myśli politycznej w Niemczech XIX i XX wieku*, pod red. H. Olszewskiego, Poznań 1982.
- Olszewski H., *Nauka historii w upadku. Studium o historiografii i ideologii historycznej w imperialistycznych Niemczech*, Warszawa 1982.
- Orłowski H., *Za górami, za lasami...: o niemieckiej literaturze Prus Wschodnich 1863-1945*, Olsztyn 2003.
- Orłowski H., *Zrozumieć świat: szkice o literaturze i kulturze niemieckiej XX wieku*, Wrocław 2003.
- Panasiuk R., *Schelling*, Warszawa 1987.
- Papiór J., *Friedrich Schlegels Wandel zwischen universalen und partikulären Begriffsbestimmungen. Am Beispiel der Termini: Nation, Literatur, Nationalliteratur*, w: *Zeitschriftenliteratur der Romantik*, pod red. G. Kozielka, Wrocław 1988.
- Paxton R., *Anatomia faszyzmu*, przeł. P. Bandel, Poznań 2005.
- Peckham M., *O koncepcję romantyzmu*, przeł. M. Orkan-Lęcki, „Pamiętnik Literacki” 1978, R. LXIX, z. 1.
- Peter K., *Adel und Revolution als Thema der Romantik*, w: *Legitimationskrisen des deutschen Adels 1200-1900*, pod red. P.-U. Hohendahla i P.M. Lützlera 1979.
- Peter K., *Der poetische Staat. Novalis, Glauben und Liebe*, w: tegoż, *Stadien der Aufklärung. Moral und Politik bei Lessing, Novalis und Friedrich Schlegel*, Wiesbaden 1980.
- Petersdorff D. von, *Mysteriendrede. Zum Selbstverständnis romantischer Intellektueller*, Tübingen 1996.
- Petersen J., *Die Wesenbestimmung der deutschen Romantik*, Leipzig 1926.
- Platon, *Gorgiasz*, w: tegoż, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, t. 1, Kęty 1999.
- Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, w: D. Dembińska-Siury, *Plotyn*, Warszawa 1995.
- Quellen zum politischen Denken der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert*, pod red. H. Spiesa, Darmstadt 1981.
- Rau Z., *From Communism to Liberalism: essays on the individual and civil society*, Łódź 1998.
- Rau Z., *Zapomniana wolność: w poszukiwaniu historycznych podstaw liberalizmu*, przeł. M. Przychodzeń, Warszawa 2008.
- Reiss H., *Politisches Denken in der deutschen Romantik*, München 1966.

- Reisse R., *Die weltanschauliche Entwicklung des jungen Görres (1776-1806)*, „Breslauer Studien zur historischen Theologie” (Wrocław) 1926.
- Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918-1933*, oprac. W. Kunicki, przeł. T. Gabiś i in., Poznań 1999.
- Rey W., *Deutschland und Revolution. Der Zerfall der humanistischen Utopie in Theorie und Drama*, Frankfurt a.M. 1983.
- Romantikforschung seit 1945*, pod red. K. Petera, Königsten/Ts. 1980.
- Romantik-Handbuch*, pod red. H. Schanzego, Stuttgart 1994.
- Romantische Utopie – utopische Romantik*, pod red. G. Dischnera i R. Fabera, Hildeheim 1979.
- Romantyzm, pod red. A. Skoczek, cz. 1-2, Bochnia–Kraków–Warszawa 2003, *Historia literatury polskiej w dziesięciu tomach*, t. 5.
- Rousseau J.J., *O umowie społecznej*, przeł. i oprac. M. Starzewski, Warszawa 2002.
- Rykfa W., *Romantyczna filozofia religii młodego F. Schlegla*, „Euhemer” 1973, nr 3.
- Ryszka F., *Państwo stanu wyjątkowego. Rzecz o systemie państwa i prawa w Trzeciej Rzeszy*, Wrocław 1985.
- Safranski R., *Romantik. Eine deutsche Affäre*, München 2007.
- Saitschick R., *Johann Görres und die abendländische Kultur*, München 1953.
- Salmanowicz S., *Prusy. Dzieje państwa i społeczeństwa*, Warszawa 1998.
- Salomon G., *Das Mittelalter als Ideal der Romantik*, München 1922.
- Sauerland K., *Goethes, Schillers, Fr. Schlegels und Novalis’ Reaktionen auf die neuen politischen, konstitutionellen und sozialphilosophischen Fragen, die die Französische Revolution aufwart*, w: *Daß eine Nation die andere verstehen möge. Festschrift für Marian Szyrocki zu seinem 60. Geburtstag*, pod red. N. Honszy, H.-G. Rolffa, Amsterdam 1988.
- Sauerland K., *Średniowiecze w oczach romantyków niemieckich*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1967, nr 13.
- Saul N., *Novalis’ «Geistige Gegenwart» and his Essau «Die Christenheit oder Europa»*, „Modern Language Review” 1982, nr 77.
- Schanze H., *Romantik und Aufklärung. Untersuchungen zu Friedrich Schlegel und Novalis*, Nürnberg 1976.
- Scheel H., *Süddeutsche Jakobiner, Klassenkämpfe und republikanische Bestrebungen in Deutschen Süden Ende des 18. Jahrhunderts*, Berlin 1971.
- Scheuner U., *Der Beitrag der deutschen Romantik zur politischen Theorie*, Opladen 1980.
- Scheuner U., *Staatsbild und politische Form in der romantischen Anschauung in Deutschland*, w: *Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposium*, pod red. R. Brinkmanna, Stuttgart 1978.
- Schlegel F., *Schriften und Fragmente*, pod red. E. Behlera, Stuttgart 1956.
- Schlegel W.A., *Kritische Ausgabe der Vorlesungen*, pod red. E. Behlera, t. 1, Paderborn 1989.
- Schmitt C., *Politische Romantik*, Berlin 1991.
- Schmitt C., *Polityczny romantyzm*, w: *Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918-1933*, oprac. W. Kunicki, Poznań 1999.
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Kraków 2000.
- Schulz G., *Die deutsche Literatur zwischen Französischer Revolution und Restauration*, t. 1: *Das Zeitalter der Französische Revolution 1789-1806*, München 1986; t. 2: *Das Zeitalter der Napoleonischen Kriege und der Reustauraton 1806-1830*, München 1989.

- Siemek M.J., *Fryderyk Schiller*, Warszawa 1970.
- Skarżyński R., *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Warszawa 1998.
- Słownik literatury polskiej XIX wieku*, pod red. J. Bachórze, A. Kowalczykowej, Wrocław 1991.
- Smith A.D., *Nacjonalizm. Teoria i historia*, przeł. E. Chomicka, Warszawa 2007.
- Stanslowski V., *Bürgerliche Gesellschaft als Organismus. Zum Verhältnis von Staats- und Naturwissenschaften in der «Politischen Romantik»*, w: *Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposium*, pod red. R. Brinkmanna, Stuttgart 1978.
- Stanslowski V., *Natur und Staat: zur politischen Theorie der deutschen Romantik*, Opladen 1979.
- Stern A., *Der Einfluß der Französischen Revolution auf das deutsche Geistesleben*, Stuttgart 1928.
- Stoczewska B., *Polski nacjonalizm na tle porównawczym innych nacjonalizmów europejskich*, w: *Ideologie, doktryny i ruchy narodowe. Wybrane problemy*, pod red. S. Stępnia, Lublin 2006.
- Stomma S., *Czy fatalizm wrogości? Refleksje o stosunkach polsko-niemieckich 1871-1933*, Kraków 1980.
- Studia nad ideą podmiotowości człowieka*, pod red. Z.J. Czarneckiego, Lublin 1999.
- Studia z dziejów myśli politycznej w Niemczech XIX i XX wieku*, pod red. H. Olszewskiego, Poznań 1982.
- Studia z historii państwa, prawa i idei*, pod red. A. Korobowicza, H. Olszewskiego, Lublin 1997.
- Studia z najnowszej historii Niemiec i stosunków polsko-niemieckich*, pod red. S. Sierpowskiego, Poznań 1986.
- Suchodolski B., *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1957.
- Szacki J., *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000.
- Szlachta B., *Konserwatyzm. Z dziejów tradycji myślenia o polityce*, Kraków 1998.
- Szturc W., *O obrotach sfer romantycznych. Studia o ideach i wyobraźni*, Bydgoszcz 1997.
- Szyrocki M., *Historia literatury niemieckiej. Zarys*, Wrocław 1963.
- Szyrocki M., *Johann Wolfgang Goethe*, Warszawa 1987.
- Tarnoi L., *Joseph Görres zwischen Revolution und Romantik*, Budapeszt 1975.
- Tatarkiewicz W., *Romantyzm, czyli rozpacz semantyka*, „Pamiętnik Literacki” 1971, z. 4.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2001.
- Timm H., *Die heilige Revolution. Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik. Schleiermacher – Novalis – Friedrich Schlegel*, Frankfurt a.M. 1978.
- Tinder G., *Myślenie polityczne*, przeł. A. Dziurdzik, Warszawa 1995.
- Tocqueville A. de, *Dawny ustrój i rewolucja*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Kraków 1994.
- Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, przeł. B. Janicka, M. Król, Kraków 1996.
- Tomasz z Akwinu, św., *De regno*, w: tegoż, *Dzieła wybrane*, przeł. J. Salij OP, Poznań 1984.
- Trybusiewicz J., *De Maistre*, Warszawa 1968.
- Uerlings H., *Theorie der Romantik*, Stuttgart 2005.
- Unger E., *Das Schrifttum des Nationalsozialismus von 1919 bis zum 1. Januar 1934*, Berlin 1934.
- Valjavec F., *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland*, Kronberg i.Ts. 1978.

- Vieweg K., *Jenseits von Nationalwahn und Schwärmerischem Kosmopolitismus – zum Problem der Zusammenstimmung von Nationalem und Europäisch – Weltbürgerlichem*, w: *Gesellschaft, Staat, Nation*, Wien 1996.
- Vieweg K., *Prooemium in Plotinum – Renaissance-Neuplatonismus und die indirekte Plotin-Rezeption beim jungen Hegel*, w: *Italienbeziehungen des klassischen Weimar*, pod red. K. Manger, Tübingen 1997.
- Volpers R., *Friedrich Schlegel als politischer Denker und deutscher Patriot*, Naumburg 1917.
- Waldenberg M., *Kwestie narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej*, Warszawa 1992.
- Waldenberg M., *Narody zależne i mniejszości narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Dzieje konfliktów i idei*, Warszawa 2000.
- Walicki A., *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970.
- Walicki A., *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Warszawa 2006.
- Walicki A., *Między filozofią, religią i polityką: studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Lublin 1993.
- Walicki A., *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, Warszawa 1983.
- Wanning B., *Friedrich Schlegel. Eine Einführung*, Wiesbaden 2005.
- Wawrykowa M., *Dzieje Niemiec 1789-1871*, Warszawa 1980.
- Wawrykowa M., *Franz von Baader a Rosja*, w: *Słowiańszczyzna i dzieje powszechne*, Warszawa 1985.
- Wawrykowa M., *U progu nowoczesności. Szkice z dziejów kultury niemieckiej XVIII i XIX wieku*, Warszawa 1989.
- Weber M., „Obiektywność” poznania w naukach społecznych, przeł. M. Skwieceński, w: *Problemy socjologii wiedzy*, wybór A. Chmielecki i in., Warszawa 1985.
- Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, P. Dybel, Kraków 1998.
- Wehler H.-U., *Modernizacja, nacjonalizm, społeczeństwo. Eseje i artykuły*, przeł. B. Vollandorf, K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
- Weiland W., *Der junge Friedrich Schlegel oder die Revolution in der Frühromantik*, Stuttgart 1968.
- Wellek R., *Discriminations, Further Concepts of Criticism*, New Haven 1970.
- Wellek R., *Pojęcia i problemy nauki o literaturze*, przeł. A. Jaraczewski, M. Kaniowa, I. Sieradzki, Warszawa 1979.
- Wielomski A., *Adam Heinrich Müller i niemiecka idea państwa*, [online] www.konserwatywizm.pl [28 VIII 2008].
- Wojciechowski S., *Nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej*, Wrocław 1999.
- Wulf S.J., *Ambivalent romanticism: art and aesthetic insight in philosophy and politics*, „History of European Ideas” 1999, nr 25.
- Wolff H.M., *Heinrich von Kleist als politischer Dichter*, Berkeley–Los Angeles 1947.
- Wolff-Powęska A., *Niemiecka myśl polityczna wieku oświecenia*, Poznań 1988.
- Z dziejów myśli politycznej w Niemczech XIX i XX wieku*, pod red. H. Olszewskiego, Poznań 1982.
- Z historii rozwoju klasycznej burżuazyjnej filozofii niemieckiej*, pod red. M. Buhra, przeł. K. Krzemień-Ojak, Warszawa 1981.
- Zehntner H., *Das Staatslexikon von Rotteck und Welcker: eine Studie zur Geschichte des deutschen Frühliberalismus*, Vaduz 1984.
- Zeitschriftenliteratur der Romantik*, pod red. G. Kozielka, Wrocław 1988.
- Ziolkowski T., *Das Wunderjahr in Jena. Geist und Gesellschaft 1794-95*, Stuttgart 1998.

-
- Ziołowicz A., *Dramat i romantyczne „Ja”. Studium podmiotowości w dramaturgii polskiej doby romantyzmu*, Kraków 2002.
- Zmierczak M., *Nacjonalizm jako przedmiot badań historyka idei*, w: *Doktryny polityczne i prawne u progu XXI wieku*, pod red. M. Maciejewskiego, M. Marszała, Wrocław 2002.
- Zmierczak M., *Spory o istotę faszyzmu: dzieje i krytyka*, Poznań 1988.
- Żywczyński M., *Historia powszechna 1789-1870*, Warszawa 1999.

Indeks nazwisk



- Adler Emil 63
Akwinata zob. Tomasz z Akwinu, św.
Aleksander I, car 45, 54
Aleksander Wielki 199
Alter Peter 131
Amsterdamski Stefan 259
Anderson Benedict 259
Andrzejewski Bolesław 30
Arendt Hannah 13, 116-117, 196
Aris Reinhold 153, 163, 182, 186, 190-191, 241, 264
Arndt Ernst Moritz 22, 43, 58, 118
Arnim Achim von 18, 22, 24, 38, 40, 43, 99, 118, 163, 240
Arnim Bettina von 22
Aron Raymond 265
Arystoteles (Stagiryta) 83, 134, 152, 157, 170, 179, 198-199, 201, 206
Augustyn, św. 177

Baader Franz Benedikt Xaver von 15, 22-23, 25, 44-46, 103, 111-121, 175, 189, 222-235, 238-239, 246-248, 250-251, 256, 258-260
Bacon Francis 130
Bal Karol 69, 144
Baruzzi Arno 117, 232-233
Baszkiewicz Jan 58, 63
Baumgardt David 234-235
Baxa Jakob 13-14, 218

Bednarek Henryk 254
Behler Ernst 14, 28-30, 33, 47, 81, 118, 151, 169, 176
Beiser Frederick C. 153-154, 159, 175-176
Benjamin Walter 85
Benoit-Lévy Edmond 262
Benz Ernst 233
Berlin Isaiah 11, 252, 259, 262-263, 266
Bernhard, książę 42
Bernhard Thomas 12-13
Bierdiajew Nikołaj 46
Bismarck Otto von 56
Bittner Ireneusz 34
Bogacz Daniel 14
Böhme Jakub 36, 45, 136
Böhmer Caroline 21, 37, 82
Bohrer Karl Heinz 20
Bonald Louis de 164, 232
Borissova Bagrelia 72
Brandes Ernst 140
Bratkowski Stefan 262
Braubach Max 94, 99
Bräutigam Bernd 159
Brentano Clemens 18, 22, 24, 40, 99, 118, 163, 240
Brentano Franz 46
Brinkmann Richard 22, 34, 119
Brown John 75, 77
Bues Almut 52
Bülów, hrabia 249

- Burke Edmund 42, 53, 61, 63, 82, 96, 111, 152-153, 164, 198, 202, 204, 217-218, 220-221, 224-225, 232, 239
 Byron George Gordon 133
- Campe Johann Heinrich 63
 Chamfort Nicolas Sébastien 82
 Chateaubriand François René de 192, 248
 Chmielecki Andrzej 244
 Chojnicka Krystyna 10
 Chomicka Ewa 259
 Cichocki Marek A. 20, 62
 Cieszkowski August 262
 Cieśla-Korytowska Maria 260
 Citkowska-Kimla Anna 34-35, 73, 92, 124, 192, 239
 Claudius Mattias 45
 Clausewitz Karl von 43, 58
 Condorcet Jean Antoine Nicolas de 81-82
 Constant Benjamin 266
 Copleston Frederick 30
 Creuzer Friedrich 40, 99, 129
 Curtius Ernst Robert 25, 37, 82
 Czarnecki Zdzisław J. 28
 Czubiński Antoni 238
- Dahrendorf Ralf 12
 Delff Hugo 234
 Delitzsch Franz 234
 Dembińska-Siury Dobrochna 128
 Deutinger Martin 46
 Deutsch Karl W. 238
 Didion Joan 19
 Dopart Bogusław 9-10, 12, 26, 193, 254, 261-262
 Droz Jacques 14
 Dybel Paweł 265
 Dziurdzik Andrzej 161
- Eckarshausen Carl von 231
 Eichendorff Joseph von 43
 Engels Fryderyk 222
 Enzensberger Ulrich 63
 Eschenmayer Carl August 75
- Faryś Janusz 15
 Ferdinand, książę 51
- Fichte Johann Gottlieb 25-32, 37, 43, 45, 47-49, 58, 67-68, 70, 84, 86-87, 93, 111, 118, 146, 152, 159, 162, 195, 198, 218, 236-238, 250
 Filipczuk Michał 11
 Forberg Friedrich Karl 68
 Forster Georg 48, 62-63, 84, 119-120
 Franciszek I, cesarz 56
 Franciszek II, cesarz 50, 57, 62
 Frank Manfred 33, 178
 Frankowski Paweł K. 259
 Friedell Egon 239
 Fryderyk II 64, 137
 Fryderyk Wielki 138
 Fryderyk Wilhelm I 138, 149, 201
 Fryderyk Wilhelm II 49-50, 54, 82, 124
 Fryderyk Wilhelm III 54, 57-58, 124, 126-127, 135-136
 Fukuyama Francis 197
- Galland Joseph 96
 Garsztecki Stefan 62
 Gehlen Arnold 194
 Gehler Johann Samuel Traugott 73
 Gellner Ernest 259
 Gentz Friedrich von 42-44, 48, 61-62, 70, 111, 118, 175, 177, 190
 Godwin William 45, 234
 Godyń Mieczysław 116
 Goethe Johann Wolfgang 33, 42, 48, 51, 63-64, 69, 84, 129
 Görres Johann Joseph von 14, 22-24, 39-42, 44-46, 60, 92-104, 118-119, 121, 139, 163, 175, 177-191, 240, 247-248, 251
 Grabowski Janusz 69, 237
 Grassl Hans 231
 Grimm Jakob 103, 254
 Grimm Wilhelm 254
 Grinberg Daniel 13
 Groh Andreas 14, 20-21, 25, 34, 47, 118, 158, 174-175, 192, 221, 236, 239-240
 Gruszczyński Marcin 33
 Gumplowicz Ludwik 166
- Habel Reinhardt 188
 Habsburgowie, dynastia 100, 186
 Haller Karl Ludwig von 174, 238

- Hardenberg August Wilhelm 37
Hardenberg Auguste Bernhardine 35
Hardenberg Friedrich Wilhelm von 35
Hardenberg Georg 35
Hardenberg Georg Friedrich Philipp von zob. Novalis
Hardenberg Gunther von 36
Hardenberg Heinrich Ulrich Erasmus von 35
Hardenberg Karl August von 35, 43, 57
Hardenberg Sophie 39
Hardenberg Ulrich Erasmus von 26
Hartau Friedrich 62
Hass Hans-Egon 85
Haza Sophie von 43
Haza-Radlitz Piotr Bogusław von 42-43
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 25-27, 30, 32-33, 45-46, 48, 69-70, 111, 118, 151, 195, 198, 204, 218, 236-238
Heidegger Martin 13
Heigert Hans 11, 26
Heine Heinrich 41, 231
Helberger-Frobenius Sebastian 45, 231, 233
Helwecjusz (Helvetius) Claude Adrien 139-140
Hemsterhuis François 146
Henryk IV 148
Heraklit z Efezu 219
Herder Johann Gottfried 48, 63, 66, 70, 138, 146, 181, 189, 236, 238
Hertz Friedrich 177, 188, 221
Hesse Hermann 12
Heyne Christian Gottlob 62
Hobbes Thomas 137, 139, 223-224
Hoerber Karl 94
Hofbauer Clemens Maria 43
Hoffmann Franz 112, 229
Hoffmeister Gerhart 48
Hölderlin Friedrich 48
Hołówka Teresa 259
Homer 35
Honecker Martin 18
Horacy 35
Humboldt Alexander von 38, 45
Humboldt Wilhelm von 38, 58, 138, 238
Hume David 264
Jacobi Friedrich Heinrich 45
Jaeger Werner 254
Jakuszek Honorata 118, 128-129, 131, 141-142
Janicka Barbara 136
Jaraczewski Andrzej 185
Jaskólski Michał 10, 35
Jaspers Karl 155
Jaśkiewicz Leszek 231
Jefferson Thomas 250
Joachimowicz Leon 219
Jonca Karol 221
Jouvenel Bertrand de 229
Józef II, cesarz 49
Just Leo 94, 137
Kaltenbrunner Gerd-Klaus 14
Kaniowa Maria 185
Kant Immanuel 27-29, 31-33, 45, 48, 66-68, 81, 83, 93, 96, 110, 138-140, 142, 144, 151, 155, 158-160, 177, 195, 197, 208, 223, 225, 235, 250, 252-253, 258
Karol V 168
Karol August, książę 64
Karol Wielki 168, 264
Karolak Czesław 17
Kąkolewski Igor 52
Kersting Wolfgang 158
Kędzierski Marek 13
Kierkegaard Søren 46, 234
Kimla Piotr 229
Kimon 201
Klausnitzer Ralf 239
Kleist Heinrich von 38, 42, 118, 220
Klemme Heiner F. 66
Klopstock Friedrich Gottlieb 48, 66, 70
Kluckhohn Claus 13
Kluckhohn Paul 14, 81
Kłoczowski Paweł 218
Knigge Adolph von 63
Kopacki Andrzej 58, 265
Körner Josef 81, 176
Körner Karl 58
Kościuszko Tadeusz 53
Kotzebue August von 40
Kowal Michael 25
Kowalczyk Alina 76

- Kowalska-Stus Hanna 15
 Koziół Gerard 72, 162
 Kozłowski Feliks 234
 Kozub-Ciembroniewicz Wiesław 10
 Krasiński Zygmunt 247, 262
 Krasnodębski Zdzisław 62
 Krasuski Jerzy 51, 54, 57
 Kremer Detlef 236, 238, 256
 Kretschmer Halina (Genowefa) 10
 Krokiewicz Adam 128
 Kroński Tadeusz 237, 264
 Król Marcin 12, 136, 238, 253, 264, 266
 Krzemieniowa Krystyna 76
 Kubicki Władysław 177
 Kuderowicz Zbigniew 15, 67, 111, 144, 195, 198, 205, 214, 218
 Kuhn Hans Wolfgang 118, 126, 133, 147
 Kühn Sophie von 36, 125
 Kunicki Wojciech 17, 19, 260
 Kurnatowski Zygmunt 42
 Kurzke Hermann 74, 76, 136-138, 140-141, 146

 Lachowska Dorota 218
 Landman Adam 69, 237
 Lasaulx Ernst von 46, 190
 Lassaulx Katharina von 40, 99
 Lawrence Paul 259
 Leeuw Gerardus van der 261
 Legowicz Jan 219
 Leon XIII, papież 230
 Leopold II, arcyksiążę 49-50
 Lessing Gotthold Ephraim 63, 87
 Letavajová Silvia 14
 Levals, generał 39
 Loba Anna 248
 Locke John 139-140, 161, 250
 Ludwik XIV, król 79
 Ludwik XVI, król 49-50
 Luiza, królowa pruska 57, 124-127, 135-136
 Lukács György 60, 140
 Lützel Paul Michael 211, 231

 Łagowski Bronisław 244, 252, 263-265
 Łempicki Zygmunt 17, 27-28, 262
 Łoś-Nowak Teresa 258

 Łoziński Jerzy 30
 Łukasiewicz Małgorzata 12

 Machiavelli Niccolò 63, 156, 180, 262
 Maciejewski Marek 131, 220, 239, 246, 259
 Magala Sławomir 119
 Mähl Hans Joachim 29
 Maistre Joseph de 78, 164, 181, 199, 225-226, 231-233, 240, 247
 Majorkiewicz Jan 234
 Manger Klaus 145
 Mann Golo 58-59, 72, 118-119
 Mann Klaus 12
 Mann Tomasz 12, 243
 Mannheim Karl 111, 119, 192, 218, 221, 262
 Marcinek Andrzej 62
 Maria Antonina, królowa 49
 Marks Karol 116, 222
 Marquardt Jochen 108
 Marsyliusz z Padwy 156
 Marszał Maciej 131, 259
 Marwitz Friedrich Ludwig von der 236
 Mathy Helmut 62
 Maurois André 262
 Mazza Ethel Matala de 24
 Mazzini Giuseppe 245, 247
 Mehring Franz 60
 Meinecke Friedrich 220
 Metternich Klemens von 22, 38, 41, 44, 61, 176, 249
 Michałowski Piotr 262
 Michel Karl Markus 33
 Michelet Jules 246
 Michnik Adam 244
 Mickiewicz Adam 111, 133-134, 234, 262
 Mill John Stuart 180
 Miltiades 201
 Miltitz Ernst Haubold Freiherr von 26
 Miłkowski Julian 181
 Miodoński Leon 26, 31, 92
 Mirabeau Honoré Gabriel Riqueti de 82, 84, 138
 Mochnacki Maurycy 134
 Mohrlüder Gustav-Adolf 85
 Moldenhauer Eva 33
 Molitor Franz Joseph 46

- Montesquieu Charles Louis de Secondat
baron de la Brède et de (Monteskiusz)
202-205
- Morgenthau Hans Joachim 172, 244
- Morus Tomasz 18, 133
- Möser Justus 138, 189, 218, 238
- Müller Adam Heinrich 15, 18, 21-25, 42-
-46, 61-62, 69, 96, 104-111, 118-121,
138-139, 175, 180, 191-225, 228-229,
232-234, 238-241, 247-248, 251, 256,
259-260
- Mumford Lewis 150
- Musil Robert 12, 149
- Musset Alfred de 265
- Mycielski Zygmunt 262
- Namowicz Tadeusz 14, 16
- Napoleon Bonaparte 16, 18, 24-25, 39-40,
45, 48, 54-60, 64, 69, 71-72, 84, 87, 94,
97, 100, 113, 178, 182, 259
- Nietzsche Fryderyk 11, 28
- Nimrod 166
- Novalis (Georg Friedrich Philipp von
Hardenberg) 12-14, 21-26, 28-37, 39,
42, 44, 73-81, 92, 101, 104, 107, 110-
-111, 118-121, 124-150, 158-160, 171,
175, 178, 183, 186, 192, 194-195, 206,
209-212, 215-216, 223, 235, 238, 246-
-249, 252, 254, 256, 258-261
- O'Sullivan John Louis 245
- Oakes Guy 19-21
- Ockham William 112
- Oettinger-Wallerstein von, książę 114
- Ofterdinger Heinrich von 36
- Okopień-Sławińska Aleksandra 85
- Olszewski Henryk 26, 123, 236-238
- Orkan-Lęcki Maciej 256
- Orłowski Hubert 17
- Osinski Jutta 176
- Paczkowska-Łagowska Elżbieta 194
- Paine Thomas 52, 117
- Pamuk Orhan 265
- Panasiuk Ryszard 27, 69
- Papiór Jan 162
- Paradowska Janina 244
- Paweł I, car 54
- Peckham Morse 256
- Perykles 201
- Peter Klaus 13-14, 23-24, 41, 114-115, 176
- Piłsudski Józef 244
- Pindar 35
- Piotrowicz Ludwik 83
- Pius VII, papież 188
- Platon 19, 88, 116, 125, 129, 146, 179, 201,
227
- Plezia Marian 254
- Plotyn 128
- Polat Anna 265
- Prang Helmut 18
- Prokopiuk Jerzy 73, 76, 118, 141, 261
- Przybylski Ryszard 144
- Przychodzeń Marek 250
- Raab Heribert 40, 96, 103, 188-189, 191
- Radziwiłł Krzysztof 149
- Ranke Leopold von 22, 238
- Rau Zbigniew 139, 250, 266
- Rauscher Anton 40
- Rebmann Georg Friedrich 63
- Rehberg August Wilhelm 67, 140, 236
- Reichardt Johann Friedrich 37
- Reichel Hans 235
- Reinald-Pflanz Landtag 62
- Reinhold Karl Leonhard 35
- Reiss Hans 13-14, 25, 93, 103, 112, 164,
170, 183, 190, 194, 227
- Reisse Roman 96
- Ringseis Johann Nepomuk von 45
- Ritter Johann Wilhelm 46, 234
- Robespierre Maksymilian 53, 63, 79, 84,
142
- Röschlaub Andreas 75
- Rothe Richard 234
- Rousseau Jean Jacques 105, 113-114, 139-
-141, 155-156, 164, 181, 197, 222
- Ryszka Franciszek 219
- Safranski Rüdiger 14
- Sailer Johann Michael 45-46
- Saint Martin Louis Claude de 45, 231
- Saint-Simon Claude Henri de 247
- Salij Jacek 76

- Salomon Gottfried 14
Samuel Richard 29, 81
Sartre Jean Paul 265
Sauerland Karol 237
Savigny Friedrich Karl von 22
Schaefer Franke 13, 62
Schanze Helmut 14, 19
Scharnhorst Gerhard 58
Scheel Heinrich 71
Scheler Max 234
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph 25-27, 29-32, 42, 45-46, 48, 69, 75, 105, 111, 129, 184, 195, 198, 232, 235, 250, 256
Scheuner Ulrich 34
Schiller Friedrich 35, 37, 48, 63-66, 70, 105
Schlegel August Wilhelm von 21, 28, 82, 176
Schlegel Carl Wilhelm Friedrich von 14, 18, 21-39, 42, 44-47, 62, 82-92, 96, 100, 104, 111, 118-121, 123, 131, 138-139, 142, 151-176, 178, 181, 184, 191-192, 195, 197, 210, 215-217, 229, 232-234, 238, 240, 246-249, 251-252, 254, 256, 258-261
Schlegel Dorothea 37, 176
Schlegelowie, bracia 28, 82, 86
Schleiermacher Friedrich 25-27, 32, 37, 118, 235
Schmitt Carl 14, 18-22, 96, 192, 195-196, 219-220, 233, 252-253, 255, 257
Schopenhauer Arthur 28
Schroeder Walter 105
Schubert Gotthilf Heinrich 45
Schulz Gerhard 29
Siebert Werner 105
Siemek Marek Jan 64-65
Sieradzki Ignacy 185
Sikorski Tomasz 15
Skoczek Anna 12
Skwieciński Mirosław 244
Sławiński Janusz 85
Słowacki Juliusz 133, 262
Słowiński Przemysław 15
Smith Adam 20, 42-43, 139-140, 202-205, 222, 228
Smith Anthony D. 259
Sokrates 134
Spinoza Baruch 156
Staël-Holstein Anne de 58
Stagiryta zob. Arystoteles
Starzewski Maciej 156
Stein Karl vom 57-58, 100, 104
Stępień Stefan 14, 259
Stiller Robert 18
Stirner Max 28
Stoczewska Barbara 10, 259
Stomma Stanisław 253
Szacki Jerzy 150, 199, 261
Szawiel Mariola 13
Szlachta Bogdan 10, 118
Szturc Włodzimierz 92
Szumańska-Grossowa Hanna 77
Szymczak Mieczysław 173
Szyrocki Marian 64
Tatarkiewicz Władysław 17
Taylor Charles 33
Temistokles 201
Teokryt 35
Thoureaux Henry David 265-266
Tiber Gilles 47
Tieck Johann Ludwig 36-37, 45, 176, 254
Tinder Glenn 161
Tkaczuk Marek 14
Tocqueville Alexis de 77, 136
Tomasz z Akwinu (Akwinata), św. 37, 76, 127, 129-130, 161, 167-168
Träger Claus 62
Truchanowski Kazimierz 149
Trybusiewicz Janusz 79, 226
Uerlings Herbert 14, 25, 141
Uhland Ludwig 58
Unger Erich 220
Vieweg Klaus 145
Vigny Alfred de 265
Volpers Richard 84
Voltaire zob. Wolter
Wackenroder Wilhelm Heinrich 158
Waldenberg Marek 131, 259
Walicki Andrzej 27, 111, 246-247
Walzel Oskar 84

- Wanning Berbeli 173-174, 176
Wawrykowa Maria 15, 43, 51-52, 55, 71, 93,
220, 231-232
Weber Max 15, 244, 265
Weiland Werner 82, 86, 153
Wellek René 27, 185
Wergiliusz 35
Werner Zacharias 43, 175
Wieland Christof Martin 48
Wielomski Adam 15, 110, 193, 220
Wiese Benno von 81
Wilson Thomas Woodrow 245, 249
Witwicki Władysław 201
Wojciechowski Sebastian 259
Wulf Steven J. 221
Wolff Hans Matthias 220
Wolff-Powęska Anna 47-48
Wollstonecraft Mary 45
Volter (Voltaire) 96, 166
Wołkiewicz Anna 89, 101, 115, 173, 197,
225-228
Wuthenow Ralph-Rainer 81, 86-87
Wydmuch Marek 12
Wyrzykowski Stanisław 11
- Zeltzer Janina 149
Zieleńczyk Adam 69
Ziołowicz Agnieszka 33
Zmierczak Maria 131, 239, 259
- Żelazny Mirosław 66
Żywczyński Mieczysław 54

Indeks geograficzny



- Akwizgran 50
Ameryka 115, 232, 240, 245
Amiens 55
Anglia 44-45, 52, 55, 61, 217, 229, 233-234
Antwerpia 52
Ateny 158
Ateńczycy 201
Auerstedt 57
Austerlitz 57
Austria 40, 43-44, 50-57, 100, 111, 169, 231, 251
Austriacy 54

Badenia 54
Bawaria 44-45, 102, 114-115, 184
Bazylea 52-53, 56, 71
Belgia 50, 52-53, 55
Berlin 27, 37-38, 42-43, 46, 104, 118, 133
Brunszwik 51
Brytyjczycy 54, 59

Campo Formio 55, 72, 94
Cesarstwo Niemieckie 56
Cesarstwo Rzymskie 55
Chiny 244
Czechy 50

Devonshire 44
Dolna Saksonia 35
Drezno 25, 37, 39, 42

Egipt 54
Eisleben 35
Europa 45-46, 48, 53, 56-57, 60, 68, 79, 90-91, 93, 100, 103, 105, 115, 118, 123, 140, 165, 169, 173, 211-212, 229-232, 235, 251, 259
Europa Wschodnia 57
Europa Zachodnia 103
Europejczycy 87, 263

Francja 16, 19, 21, 24, 39-41, 43, 48-50, 52-53, 55, 57, 59-64, 66-73, 76-77, 79-80, 82, 85-87, 89-94, 97-98, 101, 103-111, 113, 118-121, 124, 148, 178, 189, 207, 227, 229, 246
Francuzi 38-39, 48, 52, 54, 56-57, 59, 69, 71, 82, 87, 95-97, 109, 245
Freiberg 44

Genewa 181
Germanie 131
Getynga 37, 42
Grecja 134
Grecy 155

Hanower 37
Heidelberg 24, 40, 181, 189
Hiszpania 102
Holandia 55

- Indie 54
 Italia 56, 59
 Jemappes 52
 Jena 25, 35, 37, 57, 82
 Koblenca 39-40, 93, 100, 104
 Kolonia 38, 160
 Królestwo Westfalii 57
 Królewiec 28, 140, 143, 157-158, 253
 Kuba 244
 Lipsk 35, 37, 44, 46, 58, 73, 82
 Lunéville 55, 72, 94
 Mezopotamia 166
 Moguncja 39, 52, 62, 82, 104
 Monachium 41, 44, 46, 57
 Nadrenia 39-40, 49, 52, 55, 93-95, 97, 118
 Neapol 54, 56, 102
 Niderlandy 49
 Niemcy, naród 38, 48, 61, 69, 72, 91, 100, 107, 172, 185, 238, 245
 Niemcy, państwo 11, 13-18, 21, 23, 25-27, 36, 40-41, 44-45, 47, 52-54, 56-60, 69-72, 82, 89, 98-102, 106-107, 118-120, 123, 129, 140-141, 150, 162, 165, 182, 184-187, 189-191, 212, 232, 235, 237-239, 246, 254-255, 260
 Nowe Prusy Wschodnie 54
 Nowy Śląsk 54
 Oberwiederstedt 35
 Palatynat 52
 Paryż 38-40, 44, 50-52, 54, 57, 59, 62, 64, 66, 71, 97, 99
 Persowie 40
 Petersburg 46
 Pillnitz 50
 Polacy 53, 54, 234
 Polska 13-15, 18, 42, 50-51, 53-54, 244, 246, 264
 Pomorze Gdańskie 62
 Pożarów 42
 Pressburg 56-57
 Prusy 24, 26, 39, 43, 45, 49-50, 52-59, 71, 111, 118, 124, 130-132, 135-138, 148-150, 184, 231, 251
 Ren, rz. 51, 54-56, 62, 94
 Republika Cisieńska 104
 Republika Francuska 39, 52, 62, 93, 97
 Republika Helwecka 54
 Republika Mogunccka 39, 62, 82
 Rosja 45-46, 53-58, 231-232, 234, 244, 251
 Rzeczypospolita 244
 Rzesza 48-57, 59, 71, 94, 100, 212, 219
 Rzesza Niemiecka 47, 59
 Rzym, miasto 54, 155
 Rzym, państwo 134
 Rzymianie 143, 155
 Saksonia 43, 49
 Sankt Petersburg 231
 Sekwana, rz. 48
 Spa 50
 Stany Zjednoczone 19
 Strasburg 41, 102, 189
 Sycylia 56
 Szkocja 44
 Szwabia 118
 Szwajcaria 41, 54-55
 Szwajcarzy 52
 Szwecja 56
 Śląsk 118
 Święte Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego 57, 94, 187
 Trzecia Rzesza 219
 Turcja 49, 54
 Turyngia 10, 35
 Tyrol 43
 Waterloo 58
 Węgry 50-51
 Wiedeń 38-39, 42-44, 52, 55, 174, 231
 Wielka Brytania 52, 54-56, 228-229
 Wielkie Księstwo Bergu 57
 Wielkie Księstwo Frankfurtu 57
 Wilno 62

Wirtembergia 69

Wittenberga 35

Włochy 54

Wyspy Brytyjskie 53

SUMMARY



Political Romanticism in Germany Representatives, Ideas, a Model

Two tasks were completed in the present work. Firstly, a current, known in the history of political thought as political romanticism in Germany, was presented. Secondly, a paradigm of political romanticism was created. The present study attempts to draw an entire spectrum of socio-political problems approached by German political romantics. This political current was never previously studied in Poland, and, except for the manuals of history of political thought, where it is always embodied, there exist no monographic analysis of this subject in Polish. The goal is to state, in an unambiguous manner, which of German thinkers form this current, what writings constitute a canon of texts of German political romantics, and what ideas constitute this stream. This first goal serves the second, as the principal task of the book is to elaborate a project of a paradigm of political romanticism. This work aims to point out universal and timeless categories, characteristic for political romanticism, which could be used for political analysis of any period. The goal is, therefore, to create an ideal type, as according to Max Weber.

The present study is composed of four chapters. The first chapter introduces the reader to the subject, by presenting the most important issues related to German political romanticism. Thus, the notion of political romanticism is discussed, and Carl Schmitt's approach of this subject is presented. In this chapter, a catalog of political romantics there is proposed, alongside a list of their works, and a description of the current state of knowledge of the subject. Also, the question which makes an unequivocal choices of representatives of this current difficult – which lies in the relations between romanticism and idealism – is explained. Because no monographic studies of the thinkers that are the subject of our interest exist in Polish, it occurred as necessary to outline the silhouettes of the German romantics described. Those biographies are the more necessary, that they allow to understand the transformations

of their worldviews and the divisions in the chapters, reflecting the diverse phases of their work. They also allow to place the writings that are subjected to analysis in chronological order, and are vital because the key to approaching German political romanticism in the present study where its representatives.

The subject of the second chapter are the repercussions of the French revolution in Germany. The French Revolution is extremely important, as it was, to many German romantics, an impact to start a political reflection. German political romanticism, as a whole, forms in relation to those events – either as an expression of direct interest in the events in France and referring them to German territories, either as an experience of political and social changes in France caused by the Revolution and its aftermath (including Napoleon's actions).

The third chapter contains an essence of reflection of German romantics – thus, main political ideas related to the subject of a state. Both the second and the third chapter were based on analysis of the statements and quotations of the representatives of the described current. It seems to be the clearest way to approach the subjects, giving an easy grasp to all trains of reflection. This seems indispensable in the situation where writings of five thinkers are analyzed.

The fourth chapter contains a paradigm of political romanticism and a synthesis of all previous studies of the ideas of German political romantics. This part was planned as follows: firstly, a principle of political romanticism is formed, and secondly it is shown from a perspective of the views of German political romantics. This last chapter ends with a conclusion and a resume of the entire study.

ZUSAMMENFASSUNG



Politische Romantik in Deutschland Vertreter, Ideen, Modell

Mit dieser Arbeit wurden zwei Aufgaben erfüllt. Einerseits wurde eine Strömung dargestellt, die in der Geschichte politischer Doktrinen die Bezeichnung „politischer Romantik in Deutschland“ gewonnen hat. Andererseits wurde ein Paradigma der politischen Romantik erstellt. Zum Ziel dieser Arbeit wurde in erster Linie der Versuch, das gesamte Spektrum der sozialpolitischen Probleme aufzuzeigen, die von den deutschen politischen Romantikern erhoben wurden. Diese Strömung ist im polnischen Schrifttum nicht ausreichend bearbeitet worden. Neben den Lehrbüchern zur Geschichte der politischen Philosophie, wo diese Denkrichtung immer erwähnt wird, fehlt es an ihrer monographischen Analyse in polnischer Sprache. Es ist nun notwendig, eindeutig festzulegen, welcher der deutschen Denker diese Strömung konstituiert, welche Werke zum Kanon der deutschen politischen Romantik gehören und welche Ideen diese Denkströmung zusammenbilden. Die erste Aufgabenstellung hat der zweiten gegenüber einen dienstbaren Charakter. Denn das wichtigste Ziel des Buches ist die Ausarbeitung des Paradigmas der politischen Romantik; das Aufzeigen der für die politische Romantik charakteristischen Kategorien vom universalen und zeitlosen Charakter, die für die politische Analyse jeder Epochen anwendbar wären. Es geht also um die Erstellung des Weberschen Idealtypus.

Die Arbeit besteht aus vier Teilen. Im ersten Teil befinden sich die wichtigsten Fragen, die in die Problematik der politischen Romantik in Deutschland einführen. Es wird hier der Begriff der politischen Romantik und die Fassung dieses Themas von Carl Schmitt besprochen. Dieser Teil enthält auch ein Katalog der politischen Romantiker samt den Titeln ihrer Werke und eine Zusammenfassung des Forschungsstandes zu dieser Denkrichtung. Hier wird auch die Frage geklärt, die das eindeutige Aufzeigen der Vertreter dieser Strömung erschwert, nämlich das Verhältnis von Romantik und Idealismus. Da wir über keine monographische

Fassung des Ertrags der für uns interessanten Denker in polnischer Sprache verfügen, war auch eine Darstellung der Personen der deutschen Romantik vonnöten. Die Vorstellung der Biographien ist insofern angebracht, weil sie erlaubt, die in den Kapiteln angewandte Aufteilung der Schaffungsperioden nachzuvollziehen und die weltanschaulichen Wendungen zu verstehen. Es ermöglicht auch, die analysierten Werke in die richtigen chronologischen Reihenfolge zu stellen. Auch deswegen, weil die Thesen der deutschen politischen Romantik nach deren Vertretern aufgeschlüsselt werden.

Der zweite Teil wurde den Konsequenzen der französischen Revolution in Deutschland gewidmet. Dieses Ereignis war von ungemeiner Bedeutung, denn die Revolution in Frankreich wurde ein Impuls für politische Erwägungen der deutschen Romantiker. Die deutsche politische Romantik entwickelt sich im Schatten dieser Ereignisse – sei es als Ausdruck direkter Interesse an dem, was in Frankreich geschieht und Vergleich zu den Entwicklungen in Deutschland, oder durch das Empfinden politischer und gesellschaftlicher Wandlungen, die unter dem Einfluss der Revolution und deren Folgen (Handlungen Napoleons inklusive) stattfanden.

Dritter Teil umfasst ein Fazit politischer Reflexion der deutschen Romantiker, also die wichtigsten politischen Ideen im Bezug auf den Staat. Wie der zweite, so auch der dritte Teil wurde aufgrund der Äußerungen der Vertreter der zugrundeliegenden Strömung aufgebaut. Diese Betrachtungsform erlaubt eine konzise Darstellung der Problematik und verhilft zur besseren Orientierung in den besprochenen Themen. Bei der Analyse der Texte von fünf Denkern scheint eine solche Betrachtungsweise angemessen zu sein.

Das vierte Kapitel enthält das Paradigma der politischen Romantik und die Synthese der bisherigen Erwägungen über die politischen Ideen der deutschen Romantiker. Dieser Teil der Publikation wurde folgend aufgebaut: zuerst werden die Regeln der politischen Romantik formuliert; ferner werden diese in der Perspektive der Ansichten der deutschen Romantiker präsentiert. Das letzte Kapitel wird mit Schlussfolgerungen und Zusammenfassung der Gesamtheit abgeschlossen.

Anna Citkowska-Kimla (ur. 1973) – ukończyła studia politologiczne (1993-1998), polonistyczne (1996-2001) i filozoficzne (2003-2004) na Uniwersytecie Jagiellońskim; adiunkt w Katedrze Współczesnych Doktryn Politycznych Instytutu Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ; gościnny wykładowca na Uniwersytecie Wiedeńskim (2001); stypendystka fundacji prezydenta Turynii w Jenie (2001, 2008); laureatka Rektorskiego Funduszu Stypendialnego (2004-2005). Zajmuje się myślą polityczną, zwłaszcza niemiecką od XVIII do XXI wieku, a także współczesnymi doktrynami i ruchami politycznymi. Autorka książki *Państwo, religia, historia. Myśl polityczna Novalisa* (Kraków 2006) oraz kilkudziesięciu artykułów naukowych drukowanych w pracach zbiorowych, czasopismach krajowych i zagranicznych oraz kilku opracowaniach słownikowych.



www.akademicka.pl

ISBN 978-83-7638-006-3



9 788376 380063