

Anna Citkowska-Kimla

Oblicza wolności w okresie niemieckiego romantyzmu

Quid est enim libertas? Potestas vivendi ut velis¹.
Cyceron

Dajcie mi wolność lub dajcie mi śmierć².
Patrick Henry

Wolny od czego? [...] Ku czemu wolny?
Fryderyk Nietzsche

Człowiek [...] jest skazany na wolność.
Jean-Paul Sartre

261

Zagadnienie wolności w czasach niemieckiego romantyzmu wiąże się z kilkoma zasadniczymi kwestiami. Po pierwsze, w tym samym czasie mamy do czynienia zarówno z rozkwitem twórczości literackiej, jak i filozoficznej. Rodzi to poważny problem, jakiemu zagadnieniu poświęcić rozważania o wolności w okresie od końca XVIII w. do mniej więcej połowy XIX w.³ – romantykom-literatom czy filozofom tworzącym w okresie romantyzmu? Po drugie, sytuację komplikuje fakt, że literaci przyjaźnili się z filozofami, w związku z czym ich idee przenikały się wzajemnie. Biorąc to pod uwagę, należy dokładnie określić, jakie wizje wolności będą przedmiotem niniejszych rozważań. A zatem uwaga skupi się zarówno na dokonaniach filozofów, jak i literatów. Dlaczego? Ponieważ nie da się dokonać wyraźnej dystynkcji między przenikającymi się prądami. Zwłaszcza że kontakty między filozofami a literatami miały nie tylko charakter

¹ M.T. Cyceron, *Paradoksy stoików*, V, 1, 34, [w:] *idem, Pisma filozoficzne*, t. 3, tłum. W. Kornatowski, J. Śmigaj, Warszawa 1961.

² P. Henry, Przemówienie w zgromadzeniu kolonii Wirginia, 23 marca 1775.

³ Chronologia niemieckiego romantyzmu jest problematyczna. Wskazuje się, że przykładowo w muzyce o romantyzmie mówi się jeszcze na początku XX w.

teoretyczny (intelektualnej wymiany myśli), ale i praktyczny – myśliciele często się spotykali, przyjaźnili i dyskutowali (choćby w słynnym domu przy rynku w Jenie⁴).

Przy analizie tematu wolności w okresie niemieckiego romantyzmu należy zwrócić uwagę na wyraźne dysproporcje w stanie badań nad tym wątkiem w obu nurtach. Dzieła dotyczące historii filozofii bardzo wiele miejsca poświęcają analizie wolności w systemach filozofów idealistycznych tego okresu. W przeciwieństwie do obfitości opracowań filozoficznych, równie liczne (jeśli nie liczniejsze) publikacje na temat romantyzmu nie podejmują osobno tematu wolności. Tym ważniejsze wydaje się odtworzenie poszczególnych aspektów życia i twórczości romantyków, w różnym stopniu związanych z tematem wolności.

Jeśli chodzi o brak odrębnej analizy idei wolności w twórczości romantyków, to wiąże się to, paradoksalnie, właśnie z filozoficznymi inklinacjami zagadnienia wolności, dlatego temat ten nie znajduje takiego uznania w badaniach historyczno- czy teoretyczno-literackich. Kolejność ideowego oddziaływania była następująca: „Na rozwoju światopoglądu romantyków zaważyła najpierw filozofia Kanta, potem Fichtego, wreszcie Schellinga”⁵. Taka jest także chronologia podjętych poniżej rozważań – od założeń filozofa z Królewca, przez fundamentalną *Teorię wiedzy* Fichtego po rozważania o przyrodzie i sztuce Schellinga.

Zastanawiać może, dlaczego rozmyślania oscylują wokół niemieckiego, a nie innego romantyzmu? Odpowiedź jest prosta: to właśnie niemieccy romantycy stworzyli teoretyczne podstawy całego ruchu romantycznego w Europie.

Wśród uwag wstępnych nie może zabraknąć odniesienia się do pojęcia „Niemcy”. W omawianym okresie nie stosuje się tego terminu na oznaczenie narodu i państwa, ponieważ nie było wówczas ani jednolitego organizmu państwowego, ani narodowego. Nie były nim bowiem ani Rzesza Niemiecka (rozwiązana w 1806 r. przez Napoleona), ani Związek Reński (1806–1813), ani Związek Niemiecki, ustanowiony po Kongresie Wiedeńskim⁶. Określenie „niemiecki” stosuje się więc w tym czasie dla pewnej wspólnoty językowej i kulturowej.

Bardzo istotne przy analizie niemieckiego romantyzmu jest, aby mieć na uwadze chronologiczne i geograficzne zróżnicowanie romantyzmu.

⁴ Dziś w Jenie znajduje się w tym domu (nazywanym *Romantikerhaus*) muzeum literatury.

⁵ M. Wawrykowa, *U progu nowoczesności. Szkice z dziejów kultury niemieckiej XVIII i XIX wieku*, Warszawa 1989, s. 187.

⁶ T. Namowicz, *Wstęp*, [w:] *idem, Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, Wrocław 2000, s. V.

Najogólniej rzecz ujmując, można wyróżnić następujące fazy niemieckiego romantyzmu: pierwsza – rozpoczynająca się w Berlinie w 1797 r., kontynuowana w Jenie, kończąca się ponownie w Berlinie w latach 1802–1804, mocno inspirowana wydarzeniami we Francji z 1789 r.; druga – trwająca do 1815 r., związana z Halle, Heidelbergiem, Dreznem i Berlinem, ściśle łącząca się z wojnami napoleońskimi; trzecia – utrzymująca się do lat 30. XIX w. (z pewnymi wyjątkami nawet do lat 50.) w Bawarii, Szwabii i Austrii, obejmująca problematykę restauracji⁷.

Mówiąc o wolności u niemieckich romantyków, można przyjąć dwie ścieżki metodologiczne: albo rekonstruować myśl poszczególnych romantyków, albo ukazać problemowo zagadnienie wolności. Drugie podejście jest oczywiście o wiele trudniejsze, ale wydaje się też o wiele ciekawsze. Koniec końców i tak pojawią się konkretni autorzy i ich dzieła (staje się więc zadość pierwszemu podejściu), jednak dzięki problemowemu ujęciu zyskuje się ogłód całego spektrum zagadnień, z którymi wiąże się temat wolności. Jakie to zagadnienia? To podmiotowość, nieskończoność, etyka, teoria miłości, indywidualizm i liberalizm, wolność polityczna, życie intelektualisty czy emancypacja kobiet. Tematy te wytyczają chronologię rozmyślań o obliczach wolności w okresie niemieckiego romantyzmu.

Najważniejszy jest moment zarania, konsolidacji ruchu, sformułowania jego doktrynalnych założeń. Dlatego pisząc o niemieckim romantyzmie, należy skoncentrować się na tych myślicielach, którzy przygotowali ideowe fundamenty tego duchowego prądu. Jego teoretyczne podwaliny stworzył między innymi Friedrich Schlegel, zaś pierwszym, który tę teorię zrealizował, był Friedrich von Hardenberg – Novalis.

Rozpatrując romantyzm, należy myśleć dwutorowo: o teorii, mówiąc inaczej, o wizji świata oraz o kulturze, czyli urzeczywistnieniu tej teorii (dlatego wspomniano powyżej, że Schlegel sformułował teorię, a w życie wcielił ją Novalis). Taka logika przyświecać będzie poniższym rozważaniom: z jednej strony zostaną odtworzone filozoficzne podstawy romantyzmu, w tym antropologiczne, transcendentalne, etyczne; z drugiej zaś przybliżony zostanie praktyczny wymiar tych teorii, chociażby romantyczna teoria miłości, polityczny wymiar wolności czy życie przeciętnego inteligenta.

⁷ Zob. H. Schanze (red.), *Romantik-Handbuch*, Tübingen 2003.

Wolność a podmiotowość

Rudymenarną kwestią przy wszelkiego typu doktrynalnej analizie jest odtworzenie koncepcji antropologii. W związku z tym to właśnie wątek podmiotowości otwiera rozważania o obliczach wolności w niemieckim romantyzmie. Warto od razu zaznaczyć, że kwestia podmiotowości jest najważniejszą filozoficzną kwestią, i to nie tylko w omawianym ruchu. Panuje bowiem przekonanie, że całe dzieje nowożytności są ściśle powiązane z historią podmiotowości⁸. Ponadto niemiecka koncepcja podmiotowości należy do zagadnień najsilniej oddziałujących na pozostałe dziedziny oraz na wizję podmiotowości w innych krajach, chociażby w Polsce⁹. Warto dodatkowo jeszcze zwrócić uwagę, że zagadnienie to należy do tych – wspomnianych we wstępie – wątków, które przenikają jednocześnie filozofię i literaturę, utrudniając wyabstrahowanie z nich zagadnienia wolności.

Istota nowożytnej podmiotowości koncentruje się na dwóch aspektach: na zdolności bycia świadomym samego siebie (autorefleksji) oraz na ustanawianiu własnego przeznaczenia (wolności jako samostanowienia)¹⁰. Najkrócej rzecz ujmując, historia idei nowożytnej podmiotowości sięga od Kartezjusza (samoświadomość jako zasada poznania samego siebie, świata oraz jako kryterium prawdy), przez Gottfrieda W. Leibniza (podmiotowość monadyczna w ujęciu dynamiczno-woluntarystycznym oraz koncepcja antropologizacji poznania), Jeana Jacquesa Rousseau (podmiot oparty na naturze jako źródle), Immanuela Kanta, Johanna Gottlieba Fichtego, Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga (idea podmiotu transcendentnego), Georga W. Hegla (stawiający znak równości między podmiotem i prawdą oraz całością, redukujący to, co realne do tego, co racjonalne), po Friedricha Nietzschego, wieszczącego destrukcję klasycznej idei podmiotu i zwycięstwo subiektywności.

Jak wspomniano, dla rozważań o romantyzmie kluczowe stają się poglądy Kanta, następnie Fichtego i Schellinga. Incydentalnie zostaną przywołane poglądy Hegla. Wynika to z faktu, że Hegel z niechęcią odnosił się do niektórych idei romantyków. Romantyzm oznaczał dla niego utratę substancjalnego ducha. W niemieckiej historiografii pojawiały się wprawdzie próby włączenia Hegla do nurtu romantycznego, „zawsze

⁸ Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowożytnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc i in., oprac. T. Gadacz, Wrocław 2001.

⁹ Pod szczególnym wpływem idealistycznej filozofii niemieckiej, konstytuującej w romantyzmie wizję podmiotowości, był Maurycy Mochnacki.

¹⁰ Ch. Taylor, *op. cit.*, s. 540.

jednak pociągało to za sobą irracjonalizację filozofii heglowskiej, sprzeczną zarówno z intencjami Hegla, jak i z odbiorem jego filozofii przez myślicieli mu współczesnych¹¹.

Immanuel Kant dał początek wizji podmiotu transcendentального swoim słynnym „przewrotem kopernikańskim”, który stał się podstawą niemieckiej filozofii idealistycznej, stanowiącej ważną intelektualną inspirację dla niemieckiego i w ogóle europejskiego romantyzmu. Kantowska teoria podmiotu transcendentального nosi miano refleksyjnej, ponieważ istota podmiotu opiera się na zdolności do refleksji¹². Kant w swojej etyce podkreślał autonomiczność „Ja”, które za sprawą racjonalnej samokontroli może ustanawiać prawo moralne. W ten sposób akcentowana jest godność istoty rozumnej, ale i określona zostaje sfera jej wolności – człowiek staje się źródłem dobra.

Badanie romantyzmu w Niemczech pozostaje w ścisłym związku z interpretacją idei Kanta. Pytanie o związki romantyków niemieckich z Kantem to pytanie o to, kim był dla nich filozof z Królewca. Okazuje się, że dla jednych był objawieniem (przykładowo dla Schlegla), zaś dla innych katastrofą (choćby dla Heinricha von Kleista). Schlegel żywił wobec niektórych rozważań szczególną atencję, a wobec niektórych pozostawał obojętny. W liście do brata pisał, że nauka Kanta była pierwszą, z której coś zrozumiał i jedyną, z której spodziewa się jeszcze czegoś nauczyć¹³.

Szczególne znaczenia dla romantycznej wizji wolności nabrała koncepcja Fichtego, kładąca silny nacisk na aktywność „Ja”. „Ja” – według autora *Powołania człowieka* – jest jednocześnie „tym, co aktywne, oraz tym, co przez tę aktywność wytwarzane”¹⁴. W tych słowach został naszkicowany obszar ludzkiej wolności. Romantycy robią z tej wizji szczególny użytek – będą się bowiem koncentrować na swoim „Ja”, kładąc jednak silny nacisk na to, by refleksja (uwypuklona w teorii podmiotowości Kanta) została przekuta w czyny. Czyny z jednej strony o charakterze kreacjonistycznym – wolność tworzenia dzieł (kluczowa jest w tym względzie romantyczna koncepcja poety i poezji), z drugiej jednak, ściśle praktycznym, a więc próby realiza-

¹¹ A. Walicki, *Miedzy filozofią, religią a polityką: studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Lublin 1993, s. 28.

¹² Myśl ta będzie rozwijana także przez dwudziestowiecznych filozofów, chociażby przez Helmutha Plessnera, Karla Jaspersa czy Hannah Arendt. Chodzi o zdolność człowieka do wydawania opinii. Miara człowieczeństwa staje się możliwość formułowania i wypowiedania sądów.

¹³ Zob. Z. Łempicki, *Wybór pism. Renesans, oświecenie, romantyzm i inne studia z historii kultury*, Warszawa 1966, t. 1, s. 153.

¹⁴ J.G. Fichte, *Teoria wiedzy*, tłum. M.J. Siemek, Warszawa 1996, t. 1, s. 83.

cji idei wolności (początkowy entuzjazm romantyków i filozofów niemieckich wobec rewolucji francuskiej czy zaangażowanie Georga Byrona w tajne organizacje niepodległościowe). Co ważne, w filozofii Fichtego „Ja” zostaje utożsamione z czystą aktywnością. Jest to istotne dla romantycznej koncepcji wolności, która przybiera charakter swobody działania, tworzenia, mówiąc inaczej, nieskrępowania żadnymi konwencjami czy konwenansami. Kluczowym pojęciem w tym aspekcie staje się „wytwórcza wyobraźnia”, będąca „najgłębszą transcendentalną władzą ludzkiego rozumu i ducha, pośredniczącą między tym, co nieswiadome w «Ja» a sferą świadomości”¹⁵.

Według Fichtego mamy do czynienia z dwoma systemami filozoficznymi:

[...] „dogmatycznym” i idealistycznym. Pierwszy utożsamiał z materializmem, który głosi, że człowiek nie jest wolny, zaś działanie istoty ludzkiej jest wyznaczone przez świat zewnętrzny wobec świadomości i od niej jest zależne. W ujęciu dogmatycznym nie ma miejsca na odpowiedzialność i wolność człowieka. Stąd niekiedy nazywał ten nurt „fatalistycznym”. Przeciwnie rzecz się ma w idealizmie, w którym świadomość cieszy się autonomią, jest niezależna od świata przedmiotowego, określa go i jest za niego odpowiedzialna. Idealizm – w ujęciu Fichtego – odwoływał się do poczucia wolności, do świadomości, która była niezależna od świata zewnętrznego. Idealizm miał stanowić wyraz moralnej postawy, w której centrum stała wolność jednostki. W świetle powyższego filozofia powinna być manifestacją ludzkiej wolności. Reasumując, dla Fichtego człowiek to istota wolna w znaczeniu odpowiedzialności moralnej (to nawiązanie do Kanta) i poznająca. Co ważne, dzięki doskonaleniu jednostki Fichte postulował doskonalenie stosunków międzyludzkich¹⁶.

Istotny z perspektywy romantyzmu zwrot dokonał się w myśleniu o wolności za sprawą Schellinga, który przeszedł drogę od filozofii „Ja” do filozofii przyrody – niezwykle ważnej dla romantycznego pojmowania świata¹⁷. Autor *Systemu idealizmu transcendentalnego* twierdził, że w rzeczywistości przyrodniczej ujawnia się schemat transcendentalnego „Ja”. W jego przekonaniu świat przyrody jest symbolem „Ja”. By zgłębić przyrodę, konieczne jest ze strony podmiotu dotarcie do własnej genealogii, czego można dokonać za pomocą anamnezy. Ma nam w tym pomóc sztuka. Stąd w myśli Schellinga dokonuje się przejście od filozofii przyrody do filozofii sztuki. Dzieła sztuki – co ważne z perspektywy tytułowego zagadnienia – stają się syntezą przyrody i wolności. Podmiot transcendentalny posiada zdolność aktualizowania swojej wolności w wytwor-

¹⁵ A. Zioliwicz, *Dramat i romantyczne „Ja”*. Studium podmiotowości w dramaturgii polskiej doby romantyzmu, Kraków 2002, s. 10.

¹⁶ Zob. Z. Kuderowicz, *Fichte*, Warszawa 1963, s. 46–48.

¹⁷ Temat ten pojawia się w niedawno szeroko omawianej w Niemczech książce Rüdiger Safranskiego. Zob. R. Safranski, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, München 2007, s. 155–156.

rach sztuki. To prowadzi Schellinga do konkluzji, że filozofia sztuki jest zwieńczeniem filozofii transcendentnej.

W swoim oryginalnym tekście o wolności (*Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, 1809) Schelling zadaje pytanie o istotę ludzkiej wolności. Odpowiedzi szuka w rozważaniach o możliwości wolności wobec wszechmocy Boga. W ten sposób ujawnia się waga ludzkiej wolności, która ściśle wiąże się z ontologią absolutu, z istotą Boga¹⁸. Podobnie jak Kant i Fichte, Schelling rozpatruje definicję wolności w kontekście możliwości dobra i zła. Wolność jest ściśle zintegrowana z kategorią woli.

Wnioski płynące z idealistycznego ujęcia podmiotowości i odniesienia jej do zagadnienia wolności są następujące: z podmiotowością jest immanentnie związany ideał autonomii (podczas gdy kluczową wartością indywidualizmu jest prywatna niezależność, lecz ona jest przeciwstawiona właśnie autonomii, związanej z podmiotowością). Zauważmy, że czyste afirmowanie „Ja”-indywiduum prowadzi do indywidualizmu bez podmiotu, a więc do relatywizmu (filozofia Nietzschego). Jednak filozofom idealistycznym udało się uniknąć indywidualistycznego „odchylenia”. Ich koncepcja podmiotowości stanowi próbę mediacji, ustanawiając transcendencję w immanencji przez konstytuowanie obiektywności (prawdy, dobra, piękna) w subiektywności. Jeszcze inaczej to ujmując – uniwersalności w jednostkowości¹⁹.

Wolność a nieskończoność

Zagadnienie podmiotowości jest ściśle powiązane z romantyczną wizją nieskończoności²⁰. Filozofowie idealistyczni sformułowali podstawy tej koncepcji. Zwrot Kanta, który oparł się na realnym gruncie empirycz-

¹⁸ Por. B. Baran, *Schelling w przejęściu*, [w:] F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. B. Baran, Kraków 1990, s. 5–6.

¹⁹ Zob. A. Ziolkowicz, *op. cit.*, s. 14 oraz A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław 2001.

²⁰ Hegel sformułował zarzut przeciw romantycznej wizji nieskończoności, że kluczem do romantycznych poetyk jest nie tyle zjawisko nieskończoności, co – jak to ujął – podwojona skończoność. Skończoność przeglądająca się w sobie samej, w swojej granicy. Skończoność, która zwraca się w kierunku samozniszczenia. Hegel ma na myśli wielbienie przez romantyków żalobnego wymiaru egzystencji. Romantyków postrzega jako pięknoduchów rozmiłowanych w ruinach (tezę Hegla obrazuje malarstwo tego okresu). Hegel twierdzi, że romantycy zredukowali nieskończoność do roli dublera skończoności. Jego zdaniem od chrześcijaństwa sztuka powinna odsyłać do nieskończoności jako do zasady transcendentnej wobec sztuki, nieskończoność otwiera drogę do religii wolności, co charakteryzuje poetykę romantyzmu. Zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1964–1967, t. 1–3.

niego świata, ku temu, co w zaświatach, otwiera nowy rozdział w filozofii, poświęcony zagadnieniu nieskończoności. Wątek nieskończoności stał się typowy dla niemieckiego idealizmu oraz charakterystyczny dla sposobu myślenia romantyków. To kolejne oblicze wolności – jej nieunikniony związek z nieskończonością. Romantycy z wielkim zapałem oddali się rozważaniom o tym, co nieskończone, czyniąc z tego zasadę w sztuce. Asumpt do nieskrępowanego, wolnego myślenia w kategorii nieskończoności dał romantykom Kant. Dzięki niemu romantycy mogli interpretować świat w sensie mistycznym, choć w rozumowej formie.

Wolność przybiera w tym wypadku formę niczym nieskrępowanego myślenia o metafizyce. Schlegel twierdził, że odnoszenie się do nieskończoności konstituuje wszelkiego typu treść duchową²¹. W definicji człowieka Schlegel skupił się na sformułowaniu, że mamy do czynienia ze skończonością przeformułowaną w nieskończoność²². Wolność umożliwia człowiekowi swobodne odniesienie się do nieskończoności, to z kolei wiąże się z mistycyzmem. Istota wolności zasadza się w tym wypadku na tym, że – dzięki mistyce łączącej skończoność z nieskończonością – próbuje się w człowieku, a więc w tym, co jednostkowe i skończone, zrealizować absolut. Dokonać tego można w religijnym, mistycznym przeżyciu. Dużo miejsca poświęcili temu zagadnieniu Schlegel, jego przyjaciel Novalis oraz Friedrich Schleiermacher. Jeśli chodzi o Schleiermachera, to ideowe fundamenty swojej koncepcji oparł na systemie Kanta. *Mowy* (1799) Schleiermachera, odnoszące się do starodawnej mistyki niemieckiej, oparte są właśnie na koncepcji nieskończoności Kanta. Warto nadmienić, że nowa interpretacja religii, zaproponowana przez Schleiermachera, bardzo przypadła do gustu romantykom.

Dorobek intelektualny romantyków oscyluje wokół problemu nieskończoności, przenika całą ich myśl i twórczość. Nieskończoności poszukuje się wszędzie, ponieważ – według Schlegla – człowiek się w niej odnajduje. Skończoność jest lustrem nieskończoności, dlatego bada się wnikliwie to lustro. Gdzie da się doświadczyć skończoności? W chwili ciszy i samotności. Gdzie da się doświadczyć nieskończoności? W naturze i sztuce, dzięki wolności tworzenia i odczuwania. Znakomitym zobrazowaniem tych tez są obrazy Caspara Davida Friedricha, które oddają „zamazaną” nieskończoność. Max Deutschbein wyróżnia dwa rodzaje romantyki kształtującej się w oparciu o stosunek do nieskończoności.

²¹ Ważnego zestawienia hegłowskiej i schległowskiej teorii nieskończoności dokonał jeden z najważniejszych niemieckich badaczy romantyzmu Ernst Behler. Zob. E. Behler, *Zum Verhältnis von Hegel und Friedrich Schlegel in der Theorie der Unendlichkeit*, [w:] *idem, Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, Paderborn 1988, t. 2, s. 119–141.

²² Zob. F. Schlegel, *Athenäums-Fragmente und anderen Schriften*, Berlin 2013.

Pierwszy to romantyka intuitywna, w której jednostka podczas cichej kontemplacji może dotrzeć do nieskończoności. Drugi rodzaj ma charakter woluntarystyczny – podkreślmy – ściśle powiązany z wolnością, gdzie zespolenie następuje za sprawą miłości. Istnieje jeszcze trzecia możliwość kontaktu z nieskończonością – w twórczości lub religii²³. Według Schleiermachera istota religii zasadza się na relacji indywiduum–nieskończoność. Podobnego zdania był Schlegel. Jednak nie wszyscy są w stanie skorzystać ze swojej wolności sięgnięcia do nieskończoności, nie posiadają do tego talentu, w związku z tym potrzebują do tego pośredników. Są nimi poeci i artyści. Dużo miejsca temu zagadnieniu poświęcił Novalis²⁴.

Zagadnienie nieskończoności ściśle wiąże się z bardzo ważnym dla romantyzmu wątkiem wyobraźni, która dotyczy genialnej twórczości artysty. Wolny twórca jest w stanie absorbować wrażenia i przekuwać je w dzieła sztuki. Dzięki samoafektacji (zwróceniu w kierunku świata wewnętrznego – jak rozumiał to Novalis) człowiek może osiągnąć taki rodzaj wolności, że staje się niezależny od natury – na tym z kolei opiera się koncepcja magicznego idealizmu. To myślenie zdolne czynić cuda, zdolne opanowywać przyrodę. Novalis dążył do przemienienia świata zewnętrznego w myśli. Pogląd ten pojawił się już u Schleiermachera, który twierdził, że świat zewnętrzny to odzwierciedlenie naszego ja. Dlatego wspaniałość jest w nas, a nie w świecie zewnętrznym. Tyle otrzymujemy ze świata, ile w niego wkładamy²⁵.

Wolność a etyka

Na osobną uwagę zasługuje zagadnienie związków wolności z etyką w okresie romantyzmu. Jest ono o tyle ciekawe, że drogi romantyków rozchodzą się w nim z filozofią Kanta. Dla romantyków Kantowska etyka obowiązku jawiła się jako zbyt rygorystyczna, krępująca ich wolnościowe tendencje. Uważali ją ponadto za odpowiednią dla prostodusznego człowieka o niezbyt skomplikowanej psychice, nieadekwatną dla wysubtelnionej osobowości romantyka. Kantowska etyka miała jeszcze – według Friedricha Schlegla – tę wadę, że nie uwzględniała różnicy indywidualno-

²³ Zob. M. Deutschbein, *Das Wesen des Romantischen*, Cöthen 1921.

²⁴ Zob. Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – Studia – Fragmenty*, wybrał, tłum. i oprac. J. Prokopiuk, Warszawa 1994.

²⁵ Myśl ta towarzyszyła romantikom angielskim Coleridgowi i Wordsworthowi, którzy głosili pogląd, że odbieramy tylko to, co dajemy. Siłę stanowi imaginacja, umożliwiająca człowiekowi wolność od świata zewnętrznego.

ści. Ponadto romantycy stali na stanowisku, że moralność nie jest czymś stałym, danym raz na zawsze, ona się zmienia. Gdyby etyka nie miała tak sztywnych i jednorodnych zasad, to nie byłoby zjawiska niemoralności. W podejściu tym ujawnia się ważna rola wolności w podejściu do moralności jako czegoś dynamicznego, płynnego, dającego się redefiniować. Takie podejście romantyków naraziło ich na opinię immoralistów (zarzut sformułowali ich przeciwnicy, zwolennicy moralności konwencjonalnej). Czym był ten domniemany immoralizm romantyków? Próba urzeczywistnienia wolności, wyrwania się z oków konwenansów, próbą oswobodzenia się z nich. Ten wątek prowadzi z kolei do bardzo ważnej konstatacji romantyków, że życie jest irracjonalne. Dlatego nie da się go zamknąć w konkretnych ramach, schematach czy normach. Dzieje się tak również dlatego, że człowiek jest wolny i nie zawsze działa według zasad. Bywa, że kieruje się intuicją. Intuicję rozumieli romantycy rozmaicie. Dla Novalisa była *sui generis* sumieniem. Postrzegał ją też jako rodzaj twórczej energii o moralnych implikacjach²⁶. Siłą napędową tak pojmowanego sumienia jest – zdaniem romantyków – pozaziemska, kosmiczna siła, czyli miłość.

Wolność a romantyczna teoria miłości

Wątki związane z zagadnieniami teoretycznymi (podmiotowość, nieskończoność, etyka) przygotowują grunt pod wymiar praktyczny egzystencji romantyków. I tak, przywołane rozważania filozoficzne prowadzą wprost do rozważań o miłości. August Wilhelm Schlegel twierdził, że miłość jest specyficzną namiętnością romantyków. Była jednak równocześnie przyczyną ataków na nich, a wiązała się z nazbyt wolnościowym jej pojmowaniem. Mówiono nawet o zwyrodnieniu romantyków czy o ich etycznym szaleństwie. Na czym polega wolnościowe podejście romantyków do miłości? Na swobodzie jej realizacji. Przy czym – i to właśnie budziło sprzeciw – punktem wyjścia była miłość zmysłowa, następnie rozchodziła się ona na inne sfery związane ze zmysłami, a w finale sięgała nieskończoności. Trudno nie zauważyć w tym fragmencie silnych związków z myślą Platona. W *Uczcie* mamy do czynienia ze słynnym opisem, w którym przechodzi się od piękna konkretnego człowieka do idei piękna. Miłość u romantyków jest kosmiczną siłą, dzięki której można zasmakować wolności, przekroczyć granice ziemskości, dotrzeć do idei.

²⁶ Zob. Novalis, *Henryk von Ofterdingen*, tłum. E. Szymani, W. Kunicki, Wrocław 2003.

Miłość scala w sobie wiele ważnych dla romantyzmu wątków. Oprócz nieskończoności także religijność (posuniętą do mistycyzmu) czy koncepcję natury. Szczególnie rozwojowi romantycznej teorii miłości przysłużyli się wcześnie romantycy – Friedrich Schlegel i Novalis. Pierwszy słynną i gorszącą *Lucyndą*, drugi zaś *Fragmentami*. Przy tym w powieści Schlegla pod powierzchnią analizy wybuchającej zmysłowości kryje się istota romantycznego stylu myślenia, o czym była mowa powyżej, czyli refleksja o uczuciu. Nie chodzi więc o treść, a o konceptualną analizę uczuć.

Nie da się uciec od tematu związku miłości z moralnością. Pojawia się bowiem problem, jak pogodzić wolnościowe podejście do miłości z etyką czy metafizycznymi założeniami romantyzmu? Niemieccy myśliciele, tacy jak Friedrich Schlegel, Novalis czy Schleiermacher, mieli na celu uwolnienie miłości z oków wstydlivosti. Twierdzili, że miłości nie należy ukrywać, nie jest to zło, a raczej przywilej Boży, godny uwielbienia. Ubóstwienie miłości stało w sprzeczności z utylitarystyczną i rygorystyczną etyką Kanta czy Fichtego. Romantycy stali się wolni w głoszeniu własnej teorii miłości. Zdecydowali się także na niczym nieskrępowane realizowanie wiary w miłość. Nie można jednak przy tym zapominać o uniwersalnym charakterze miłości jako kosmicznej siły przenikającej całe uniwersum.

Indywidualizm i liberalizm

Istotowo związany z romantyzmem jest temat indywidualizmu. Grunt doktrynalny pod teorię indywidualności przygotowali już myśliciele okresu burzy i naporu. Dylematem, przed którym stanęli romantycy, była kwestia skończoności indywidualności, trudna do pogodzenia z ideą nieskończoności. Romantyczny indywidualizm był komplementarną składową teorii i praktyki towarzyskości romantyków, związaną z wolnością subjektu²⁷. Dla Friedricha Schlegla indywidualność jest pierwotna i wieczna. Stanowi to przejaw duchowej oryginalności jednostki. To prowadzi pisarza do rozważań o liberalizmie. Schlegel nazywa liberalnym człowieka,

[...] który jest pod każdym względem i we wszystkich kierunkach wolny, który po prostu działa jak chce i bierze udział w życiu, „nie pozwalając, by ograniczone poglądy skłaniały go do nienawiści lub do lekceważenia go”²⁸.

²⁷ Szerzej o tym w: H. Schanze (red.), *op. cit.*, s. 515.

²⁸ F. Schlegel, *op. cit.*, s. 441.

Polityczny aspekt wolności

Najważniejszą przyczyną podjęcia w okresie romantyzmu tematów politycznych była oczywiście rewolucja francuska. Pisarze, myśliciele, filozofowie witali ją w 1789 r. jako „jutrzenkę wolności Galii”.

Fichte, który w czasie jej wybuchu przebywał w Zurychu, sięgał do idei Kanta w poszukiwaniu argumentów na rzecz uzasadnienia wolności. Realizację wolności widział z jednej strony w chłopskich rewoltach w Saksonii i we wsiach śląskich, a z drugiej w niechęci gdańszczan do Prus po drugim rozbiórze Polski. Dwa dzieła w dorobku Fichtego bezpośrednio wiążą się z kwestią wolności i rewolucji: *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas die sie bisher unterdrückten*²⁹ oraz *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*³⁰. Fichte ujmował w nich wolność jako niezbywalne prawo człowieka. Twierdził ponadto, że celem działań instytucjonalnych powinna być kultura, która wiedzie do wolności. Fichte stał się w pewnym sensie męczennikiem głoszonej przez siebie koncepcji wolności, ponieważ chcąc wychowywać młodzież w czasie swoich wykładów na uniwersytecie w Jenie, których słuchał chociażby Novalis, naraził się na zarzuty propagowania wśród niej ateizmu. Swoją słynny system wiedzy określał mianem „pierwszego systemu wolności”. Filozof twierdził, że tak jak naród uwalnia się od zewnętrznych łańcuchów, tak system Fichtego uwalnia od spętania rzeczami „samymi w sobie” (wyrażna aluzja do Kanta) i od zewnętrznych wpływów. W ten sposób człowiek staje się wolny i autonomiczny.

Młody Schelling miał inklinację do anarchistycznego odrzucania państwa. Z czasem jednak (gdy odszedł od „mitologii rozumu”) zaczął głosić pogląd, że państwo stanowi przejaw oddziałujących na siebie w przyrodzie żywych organizmów. Schelling był świadom napięcia, jakie pojawia się między jednostką a państwem. Określał je mianem dualizmu, który jednostka dzięki samowiedzy może syntetyzować. Autor *Systemu idealizmu transcendentalnego* stał na stanowisku, że jednostka może się w pełni rozwinąć jedynie w ramach organizmu państwa (analogicznie pisał Fichte), musi mieć jednak gwarancje prawne, stanowiące warunek *sine qua non* wolności³¹.

²⁹ J.G. Fichte, *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas die sie bisher unterdrückten*, Danzig 1793.

³⁰ Idem, *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, Danzig 1793.

³¹ F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego*, Warszawa 2018.

Schleiermacher początkowo powielał Kantowski pogląd o istocie prawa w państwie. Z czasem przeszedł na pozycje bliskie poglądom Schellinga o organicznym charakterze państwa. Istotą władzy były – w przekonaniu Schleiermachera – relacje z poddanymi. Rodziło to podstawy świadomości narodowej. Państwo było dla niego elementem w procesie kulturalnym całej ludzkości.

Początek ruchu romantyzmu niemieckiego wiąże się z postaciami dwóch młodych twórców – Wilhelma Heinricha Wackenrodera oraz Ludwika Tiecka. Ci urodzeni w 1773 r. berlińczycy zetknęli się w gimnazjum z dziełami Friedricha Schillera oraz ideami twórców „burzy i naporu”. Droga ewolucji ich poglądów była typowa dla większości pokolenia romantyków. Zaczęła się od protestu przeciw „tyraniu” ojców, którzy ograniczali ich wolność i destrukcyjnie wpływali na ich indywidualność³², a z czasem przenosiła się na szersze społeczno-polityczne pole. Wackenroder pisał w jednym z listów do Tiecka, że „wzdycha do wolności”, mając świadomość, iż łatwo ją nadużyć, jeśli jest się długo uciskany. Wackenroder kładł silny nacisk na indywidualizm, uznając go za jedną z ważniejszych kategorii estetyki. Tieck w sztuce (poezji) widział czysty „świat ducha”. Jeśli zaś chodzi o rewolucję francuską, to po okresie zachwytu przeszedł na pozycje krytyka, po tym gdy okazało się, że jest w sprzeczności z jego „światem idei”.

Novalis był początkowo przychylny rewolucji francuskiej, uznając ją za „wyższą kulturę”. Widział w niej (zjawisku skończonym) przejawy nieskończoności. Jego ideał państwa także miał charakter państwa organicznego, hierarchicznie zorganizowanego, w którym jednostka i państwo tworzą jedność. Novalis marzył o Europie zjednoczonej mocą religii chrześcijańskiej, wzorowanej na średniowieczu, gdzie katolicyzm i protestantyzm są podstawą idealnego państwa, w którym da się zrealizować „prawdziwą wolność”³³.

Friedrich Schlegel był bezpośrednio zaangażowany w działalność polityczną. W planowanym czasopiśmie „Germania” (tworzył je wraz z Kleistem) pisał we wstępnym artykule, że ma ono być „pierwszym tchnieniem wolności niemieckiej”. Niestety klęska pod Wagram pokrzyżowała wydawnicze plany. Schlegel stał na stanowisku bliskim Fichtemu, że jednostka może się realizować jedynie w państwie (*Versuch über Republikanismus*). Jego wizja państwa uwzględniała realizację idei wolności i równości. Głosił pogląd, że nie jesteśmy winni posłuszeństwa władzy, która staje się despotyczna.

³² Nadmienmy, że ojciec Wackenrodera wychowywał syna w duchu pruskiego drylu.

³³ Zob. Novalis, *Chrześcijaństwo albo Europa*, [w:] *idem, Uczniowie...*

Zaangażowany w życie polityczne był również Adam Müller. Organizował spotkania, tzw. *Christlich-duetsche Tischgesellschaft*, w których brał udział m.in. Carl von Clausewitz, Johann Gotlieb Fichte i Ernst Moritz Arndt, a także romantycy: Heinrich von Kleist, Bettina Brentano i Achim von Arnim. W swojej teorii państwa również odnosił się do koncepcji organicystycznej, w której czymś naturalnym są przeciwieństwa, zaś religia odgrywa istotną rolę, łagodząc społeczne antagonizmy.

Na tematy polityczne wypowiadał się również Joseph Görres – znany publicysta swojej epoki. Po okresie fascynacji ideą republikanizmu (reakcja na pismo Kanta *O wiecznym pokoju*) przeszedł z czasem na pozycje bliskie konserwatyzmowi Edmunda Burke’a. Mniej teoretyzował od innych romantyków, a więcej zagrzewał do walki o wolność narodową. Powielał romantyczną wizję organicystycznego państwa. Pod koniec życia przeszedł na pozycje ultramontańskie. Głosił pogląd o bezwzględnym posłuszeństwie i podporządkowaniu jednostki państwu.

Franz Baader odbiega nieco od romantycznej wiary w zalety niemieckiego narodu. Rozczarowany polityką rewolucyjną i Napoleonem zwrócił się ku wizji średniowiecznej Europy chrześcijańskiej, jednak narodem przewodnim nie miały być na kontynencie Niemcy, a prawosławny naród rosyjski.

Orędownikiem wolności narodowej był Arndt, poświęcając temu tematowi wiele swojej politycznej dyskusji. Siły oddziaływania jego pism należy upatrywać w prostocie jego pisarstwa, docierającego do przeciętnego mieszkańca. Z czasem stał się jak inni piewcą wielkiej niemieckiej przeszłości; przeszedł na pozycje skrajnie nacjonalistyczne.

Ideowy fundament do walki z Napoleonem tworzył ponadto Ludwik Friedrich Jahn. Krzewił wśród młodzieży hasła ksenofobii, eliminacji tego, co obce. Niemiecki lud stanowił dla niego fundament wiecznego pokoju w Europie.

Rewolucja dała asumpt niemieckim romantykom do snucia rozważań politycznych na temat państwa, narodu, społeczeństwa. Choć, co należy mieć na uwadze, czynili to za pomocą języka poetyckiego, poszukując raczej tego, co wyjątkowe niż powtarzalne, przekształcając poszczególne zjawiska w symbole, koncentrując się na jednostkach wybitnych. Prowadziło to do kultu „indywidualności politycznych”, które dzięki swemu geniuszowi mogły zmienić społeczeństwo³⁴. Z czasem romantycy poczuli

³⁴ Koncepcja ta kolidowała z poglądem, że jednostka winna się podporządkować wspólnocie (dyskusja nad fałszywym i prawdziwym indywidualizmem). Wybrnięto z tego, uznając prawo jednostki do wszechstronnego rozwoju jako elementu wielości w jedność, zgodnego z całą społecznością. Zob. M. Wawrykowa, *op. cit.*, s. 214. Por. I. Berlin, *Korzenie romantyzmu*, tłum. A. Bartkiewicz, Poznań 2004.

rozczarowanie bieżącymi wydarzeniami, brakiem realizacji przez rewolucję między innymi idei wolności. Zawód sprawiła także próba samorealizacji jednostki i społeczeństwa, co stało się przyczyną zwrotu romantyków w kierunku historiozofii i religii.

Romantycy niemieccy nie stworzyli jednolitej wizji państwa. Różni pisarze rozmaicie podchodzili do tego problemu. Ich dziełom brakuje precyzji, dyscypliny pojęciowej i formalnej. Stwarza to szerokie pole do interpretacji.

Czym była rewolucja francuska dla romantyków, najlepiej obrazują słynne słowa Friedricha Schlegla, który uznał ją – obok filozofii Fichtego i *Wilhelma Meistra* Goethego – za najważniejsze czynniki kształtujące romantyzm niemiecki.

Praktyczny wymiar wolności

Jaki obraz romantyka-intelektualisty pozostał potomności? Czy wolność odgrywała znaczącą rolę w jego życiu? To dandys, spacerowicz, narcyz, skłonny do skandali esteta, wierzący w sztukę i na nowo ujmowaną religię. To nihilista relatywizujący dotychczasowe normy i wartości zarówno w sferze politycznej, literackiej, jak i obyczajowej. To osoba obficie korzystająca z wolności w każdej sferze życia. Znakomitym tego przykładem był George Byron, wiodący żywot dandysa, szokujący swobodnym podejściem do miłości, skandalizujący, współpracujący z tajnymi organizacjami wolnościowymi. Czytany i komentowany w całej Europie.

Idea wolności dobrze jest widoczna w podejściu romantyków do samych siebie. Według nich jednostka jest niepowtarzalna, w związku z tym nie ma norm, obowiązków czy zasad, które można jej narzucić, jeśli ona sama ich nie uzna. Człowiek staje się prawodawcą, ale – co ważne – przy pełnej odpowiedzialności za swoje czyny. Zachowuje przy tym całkowitą autonomię, totalną i niczym nieskrępowaną wolność. Doświadczenie artystyczne dowodzi z jednej strony, że wszystko jest możliwe, ale z drugiej, że jest realne.

Dlatego romantycy-esteci chętnie korzystają z ironii. Pojęcie ironii pogłębił Friedrich Schlegel, pisząc o rozwoju poezji nowożytnej. Poezja ta była z kolei wynikiem „wolnego aktu duchowego”. Wolność możliwa była dzięki wyjątkowemu traktowaniu samego siebie i swojego dzieła. Szczególnego znaczenia nabierała koncepcja poezji transcendentalnej, ujmującej to, co realne i to, co idealne. Ironia określana była również mianem „transcendentalnej bufonerii”. Ponadto posiadała stronę wewnętrzną i zewnętrzną.

Aspekt wewnętrzny wiązał się z duchem sokratycznym, z nastrojem, który wznosi się ponad wszystko, co względne.

Wolności artysty zagrozić może bowiem nie tylko namiętne zainteresowanie przedmiotem dzieła, ale również uleganie niekontrolowanemu popędowi twórczemu. Wolność w sztuce wymaga dystansu, rozmysłu, „samoograniczenia”³⁵.

Romantyk to radykalny nihilista skazany na wyobcowanie i niezrozumienie. Dlatego romantyk-dandys przywdziewa maskę, a wszystko to w imię wolności „Ja”. Romantyk wyzwala się z oków rozumu i otwiera się na wyobraźnię.

W stronę wolności kobiet

Nie sposób pominąć przy omawianym zagadnieniu tematu emancypacji kobiet, który oddziaływał na aurę ruchu romantycznego. Kilka kobiet oddcisnęło nieodwracalne piętno na niemieckiej rzeczywistości tego okresu. Trzeba jednak mieć w pamięci, jaki ideał kobiety powszechnie panował w tym czasie. Był to znany wizerunek Hausfrau, czyli żony, matki, gospodyni. Kobieta niemiecka była daleka od awangardowego podejścia do seksualności francuskich czy angielskich emancypantek. Nie było jednak możliwe, aby wolnościowe tendencje nie dotarły również do granic Rzeszy³⁶. Podłoże ideowe pod emancypację kobiet przygotował najpierw Kant, potem Fichte, następnie pisarze „burzy i naporu” oraz same kobiety, przykładowo Sophie de la Roche i jej powieść *Geschichte des Fräuleins von Sternheim*³⁷.

Wśród znanych kobiecych postaci epoki znalazła się między innymi Karolina Michaelis (córka znanego orientalisty z Getyngi), która wywarła ogromny wpływ na krąg romantyków jenajskich. Przyjaźniła się z Augustem Wilhelmem Schleglem, zanim ich ścieżki rozdzieliło zaangażowanie Michaelis w działania rewolucyjne i propagowanie związku Republiki Mogunckiej z Francją. Działania te przypłaciła więzieniem, które opuściła dzięki wstawiennictwu wpływowych przyjaciół. Skandal wywołało nie tylko jej polityczne zaangażowanie, ale i ciąża z francuskim oficerem. Z pomocą przyszedł jej wówczas August Wilhelm Schlegel, który ją poślubił. Po pokonaniu pewnych trudności udało się nowożeńcom zamieszkać

³⁵ M. Żmigrodzka, *Ironia romantyczna*, [w:] J. Bachórz, A. Kowalczykova (red.), *Słownik literatury XIX wieku*, Wrocław 2002, s. 378.

³⁶ Szerzej o tym w: D. Kremer, *Romantik*, Weimar 2007, s. 33–36.

³⁷ S. von La Roche, *Geschichte des Fräuleins von Sternheim*, Stuttgart 2006.

w Jenie, położonej blisko Weimaru, gdzie przebywał Johann Wolfgang Goethe, Johann Gottfried Herder, Christoph Martin Wieland. Umiłowanie wolności i niezależności ujawniało się w Caroline na każdym kroku nie tylko w jej politycznych zapatrywaniach i działaniach, ale także w samodzielnym rozwijaniu własnych zainteresowań filozoficznych czy estetycznych. Nie liczyła się ponoć z żadnymi autorytetami. Podejmowała nawet próby literackie, ale jej twórczość nie uchodzi za oryginalną. Ceni się natomiast jej tłumaczenia literatury romańskiej³⁸.

W okresie romantyzmu działały słynne salony literackie. W Berlinie skupiały około stu osób, z czego – co zapowiadało nadchodzące powoli społeczne zmiany – jedną trzecią stanowiły kobiety. W latach 1789–1806 do najpopularniejszych należały salony żydowskie. Bywali w nich nie tylko romantycy. Obok Ludwiga Tiecka i Wilhelma Heinricha Wackenrodera spotkać w nich można było braci Humboldtów, Rachelę Levin, rzeźbiarza Gottfrieda Schadowa czy znanego później tłumacza Burke’a – Friedricha Gentza.

Słynny był wówczas w Berlinie salon Henrietty Herz, ciekawej postaci kobiecej tamtych czasów. Do grona jej przyjaciół i powierników należał Schleiermacher, który wprowadził do tego salonu Friedricha Schlegla. Ten poznał w nim córkę Mosesa Mendelssohna Dororthe Veit. Choć zamężna, odwzajemniła gorące uczucie Schlegla i zdecydowała się na porzucenie swojego dotychczasowego życia. Z czasem „wyzwolona z długiej niewoli” (rozwidziona) mogła już związać się z Friedrichem Schleglem. Ich związek stał się kanwą powieści *Lucinde*, która ujawniając przeżycia osobiste i intymne, wywołała wielki skandal. Była przejawem wolności artystycznej, przełamując tabu w sferze obyczajowej. Książka ta została uznana za *sui generis* manifest szkoły romantycznej, w którym na plan pierwszy wysuwa się jednostka z prawem do samorealizacji, rzucająca wyzwanie zastanym stosunkom i zasadom (filozoficzne podłoże tego stanowiska przybliżono powyżej), poświęcająca się religii miłości. Dorothea Schlegel, pod wpływem lektur o wolności kobiet w twórczości Germaine de Staël (którą tłumaczyła na niemiecki), starała się własne doświadczenia zawrzeć w niedokończonej powieści *Florentyna*. Podobnie jak Caroline Schlegel parała się przekładami, ceni się jej translację starofrankońskich pieśni ludowych.

Równie ceniony był salon Racheli Levin, choć drogi tej kobiety rozeszły się z „młodymi romantykami” (dalekie jej były ideały teutoma-

³⁸ Zob. M. Susman, *Frauen der Romantik*, Berlin 1996. W książce tej znajdują się portrety Caroline Schlegel, Dorothe’y Schlegel, Raheli Varnhagen, Bettiny von Arnim i Karoline von Günderode.

nii i przenikniętego patosem patriotyzmu). Do innych znanych postaci kobiecych tych czasów należały: malarka Maria Alberti (opiekowała się umierającym Novalisem), pisarka Bettina Brentano (żona Achima von Arnima; wspierała działania niepodległościowe Polaków), poetka Karoline von Günderode. Każda z nich próbowała realizować wolność osobistą na tyle, na ile pozwalał na to duch czasów. Kilka z nich z pewnością przyczyniło się do redefinicji granic obyczajowych. Za autentyczne i swobodne bycie sobą przyszło im nieraz płacić wysoką cenę (wykluczenie, odrzucenie, towarzyska czy rodzinna izolacja).

Obraz egzystencji kobiet w romantyzmie pokazuje, że ich życie nie było ani skazane na szablonowość, ani na brak szczęścia. Dzięki nim wiadać, że w każdą dziedzinę życia powoli wkraczała wolność – kobiety angażowały się zarówno w sprawy polityczne (w rewolucję), w działalność kulturalną, literacką, jak i podawały w wątpliwość zastane reguły moralności. „Wolność, do jakiej przyzwyczajają nas kobiety, rozpoznaje wiele możliwości inicjatyw w ramach społeczeństwa, wiele zaskakujących perspektyw”³⁹. Ważne dla romantyzmu postacie kobiet urastają do rangi symboli szerszego ruchu na rzecz krzewienia wolności. Choć pod koniec wieku XIX w. powrócą groźne dla tej wolności zjawiska, to jednak zapoczątkowanej tendencji nie da się już powstrzymać.

278

Wolność jako teoria i praktyka

Zebrany materiał obrazuje ważny uniwersalny aspekt wszystkich tego typu analiz. Istnieje bowiem nierozzerwalna konotacja między inspiracją intelektualną, w tym wypadku określana mianem „teorii” – inaczej rzecz ujmując jako „doznanie literackie” – a działaniem, doznanie bezpośrednim. Odtwarzanie źródeł romantycznych inspiracji pozwala zrozumieć ich działalność. I tak Friedrich Schlegel postulował, by instynkt przekształcić w świadomy zamiar, zaś Novalis zadawał pytanie, czy da się uczyć genialności i odpowiadał, że tak. Wiążąc tę wypowiedź z ideą wolności, należy skonstatować, że nie można z niej korzystać bezrefleksyjnie, przeciwnie – należy ją sobie uświadomić ze wszystkimi jej atrybutami i w miarę możliwości według niej żyć. Pamiętajmy, że paradoksalnie w romantyzmie nie było zbyt wielu tak zwanych romantycznych natur. Romantycy uczyli się, a zdobytą wiedzę starali się uczynić własnością swojej świadomości.

³⁹ S. Michaud, *Kobieta*, [w:] F. Furet (red.), *Człowiek romantyzmu*, tłum. J. Łukaszewicz, J. Ugniewska, Warszawa 2001, s. 138.

Następnie wedle przyswojonych teorii próbowali żyć. Być może brzmi to zaskakująco, ale u romantyków uczucia są wtórne wobec aktu myślenia. Wolność zatem nie może być utożsamiana w romantyzmie z rozpasaniem, brakiem zasad, dezynwolturą. Powinna być analizowana w kontekście romantycznych teorii oraz sposobów wcielania ich w życie. Romantyk najpierw myślał, co to znaczy być wolnym, a następnie czuł się wolny i działał jak wolna istota (wolny twórca – koncepcja poety).

Sposób interpretacji przez romantyków poszczególnych poglądów, zwłaszcza filozofów idealistycznych, skłania do istotnej dla tytułowych rozważań konkluzji, że są to zawsze interpretacje ultrasubiektywne. Podsumujmy: dzięki krytycyzmowi Kanta pierwsze pokolenie romantyków dokonało zmiany wizji świata. Konstruowana w umyśle rzeczywistość jawiła się jako tajemnicza zagadka. Fichtemu zawdzięczają pierwsi romantycy myśl, że pozaempiryczne, pozasubstancjalne, pierwotne „Ja”, dokonujące konstatacji istnienia na podstawie refleksji, jest jednocześnie stwierdzeniem istnienia samej świadomości. Jeśli bowiem chcę myśleć o czymkolwiek poza samym sobą, to zakładam, że „Ja” istnieje. Wolnościowe tendencje oddaje emancypacja człowieka dokonana w filozofii Fichtego za sprawą utożsamienia tej emancypacji z emancypacją myśli. Kluczowa dla teorii wolności w romantyzmie była fichteańska teoria wiedzy jako postulat wolności, jako postulat oswobodzenia z więzów religijnych, jako żądanie oswobodzenia z panującej moralności. Dzięki tak rozumianej wolności można było dokonać „rewolucji ducha”, mogącej przekształcić cały świat. Z kolei Schelling, po fascynacji teorią wiedzy Fichtego, dostrzegł w niej braki, głównie niedocenienie przyrody i doświadczenia. Schelling „Ja” poddał obiektywizacji i substancjalizacji w przyrodzie. Kosmos – zdaniem Schellinga – znajduje najwyższą i bezpośrednią manifestację w dziele sztuki, w nim ujawnia się pierwotna harmonia między wolnością a koniecznością (tym, co subiektywne i obiektywne). Filozofia tych myślicieli miała ogromny wpływ na romantyków. Pogłębiła ich artystyczną samowiedzę, umożliwiła absolutyzację sztuki. Szczególnie widoczne jest to w twórczości obydwóch braci Schleglów, u Novalisa (zwłaszcza w magicznym idealizmie), w mistycyzmie Franza Baadera. Z kolei na romantyczną koncepcję religii największy wpływ wywarł Schleiermacher z holistyczną wizją człowieka jako jedności różnych elementów (oprócz rozumu, także uczuć, wyobraźni).

Metaforą doskonale oddającą istotę romantycznego myślenia o wolności jest pojęcie uniwersum (pogłębione przez Schellinga)⁴⁰. Każdy czło-

⁴⁰ To wielowymiarowe zagadnienie w teorii romantyzmu. Dużo miejsca poświęcił mu wybitny polski badacz romantyzmu Bogusław Dopart. Zob. B. Dopart, *Romantyzm polski: pluralizm prądów i synkretyzm dzieła*, Kraków 1999.

wiek jest jak wszechświat, jest wolny w granicach własnych twórczych zdolności do realizacji swoich potencjalności. Jest samodzielny w swojej indywidualności. Może sięgać nieskończoności, może reinterpretować moralność, może także żyć według nowej religijności czy nowej teorii miłości. Stąd typowe dla romantyzmu kładzenie nacisku na indywidualne różnice między ludźmi. Holistyczne podejście romantyków do świata prowadzi ich do afirmacji życia, czerpania z niego radości, umiłowania pełni świata. Na przeciwnym biegunie są oczywiście tendencje eskapistyczne, kiedy romantyk nie jest w stanie podoląć przeciwnościom losu, siłom przyrody, kiedy miłość prowadzi do obłądu⁴¹.

Bibliografia

- Baran B., *Schelling w przejściu*, [w:] F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. B. Baran, Kraków 1990.
- Behler E., *Zum Verhältnis von Hegel und Friedrich Schlegel in der Theorie der Unendlichkeit*, [w:] E. Behler, *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, t. 2, Paderborn 1988.
- Berlin I., *Korzenie romantyzmu*, tłum. A. Bartkowicz, Poznań 2004.
- Cyceron M.T., *Paradoksy stoików*, V, 1, 34, [w:] M.T. Cyceron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, tłum. W. Kornatowski i J. Śmigaj, Warszawa 1961.
- Deutschbein M., *Das Wesen des Romantischen*, Cöthen 1921.
- Dopart B., *Romantyzm polski: pluralizm prądów i synkretyzm dzieła*, Kraków 1999.
- Fichte J.G., *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, Danzig 1793.
- Fichte J.G., *Teoria wiedzy*, tłum. M.J. Siemek, t. 1, Warszawa 1996.
- Fichte J.G., *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas die sie bisher unterdrückten*, Danzig 1793.
- Hegel G.W.F., *Wykłady o estetyce*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, t. 1–3, Warszawa 1964–1967.
- Kremer D., *Romantik*, Weimar 2007.
- Kuderowicz Z., *Fichte*, Warszawa 1963.
- La Roche S. von, *Geschichte des Fräuleins von Sternheim*, Stuttgart 2006.
- Łempicki Z., *Wybór pism. Renesans, oświecenie, romantyzm i inne studia z historii kultury*, t. 1, Warszawa 1966.
- Michaud S., *Kobieta*, [w:] F. Furet (red.), *Człowiek romantyzmu*, tłum. J. Łukasiewicz, J. Ugniewska, Warszawa 2001.
- Namowicz T., *Wstęp*, [w:] *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, wybór i oprac. T. Namowicz, Wrocław 2000.
- Novalis, *Henryk von Ofterdingen*, tłum. E. Szymani, W. Kunicki, Wrocław 2003.

⁴¹ Przypomnijmy sobie IV część *Dziadów* Adama Mickiewicza.

- Novalis, *Chrześcijaństwo albo Europa*, [w:] Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – Studia – Fragmenty*, wybór, tłum. i oprac. J. Prokopiuk, Warszawa 1994.
- Renaut A., *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław 2001.
- Safranski R., *Romantik. Eine deutsche Affäre*, München 2007.
- Schanze H. (red.), *Romantik-Handbuch*, Tübingen 2003.
- Schelling F.W.J., *System idealizmu transcendentznego*, Warszawa 2018.
- Schlegel F., *Athenäums-Fragmente und anderen Schriften*, Berlin 2013.
- Susman M., *Frauen der Romantik*, Berlin 1996.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowożytnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc i in., oprac. T. Gadacz, Wrocław 2001.
- Walicki A., *Między filozofią, religią a polityką: studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Lublin 1993.
- Wawrykowa M., *U progu nowoczesności. Szkice z dziejów kultury niemieckiej XVIII i XIX wieku*, Warszawa 1989.
- Ziołowicz A., *Dramat i romantyczne „Ja”. Studium podmiotowości w dramaturgii polskiej doby romantyzmu*, Kraków 2002.
- Żmigrodzka M., *Ironia romantyczna*, [w:] J. Bachórz, A. Kowalczykowa (red.), *Słownik literatury XIX wieku*, Wrocław 2002.