Romantyzm jako ekspansja Oświecenia: synteza rozumu i wyobraźni w świetle The dark side of the enlightenment

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł podważa stereotyp romantyzmu jako gwałtownego buntu przeciwko rozumowi, prezentując go raczej jako wyrafinowaną ekspansję Oświecenia. Autor argumentuje, że romantyzm stanowi próbę syntezy intelektualnej autonomii z wrażliwością i doświadczeniem estetycznym. Kluczową rolę w tym procesie odegrał J.J. Rousseau, który przeniósł krytykę instytucji do wnętrza podmiotu, oraz Immanuel Kant, którego koncepcja „swobodnej gry" wyobraźni i intelektu otworzyła drogę do nowego rozumienia piękna i wzniosłości. Romantyzm jawi się zatem nie jako irracjonalistyczna reakcja, lecz jako dążenie do przekroczenia redukcjonizmu mechanistycznego na rzecz modelu organicznego, w którym natura staje się przestrzenią autentycznego doświadczenia sensu, niezależnego od społecznych konwencji.

The article undermines the stereotype of Romanticism as a violent rebellion against reason, presenting it instead as a sophisticated expansion of the Enlightenment. The author argues that Romanticism represents an attempt to synthesize intellectual autonomy with sensitivity and aesthetic experience. A key role in this process was played by J.J. Rousseau, who shifted the critique of institutions into the interior of the subject, and Immanuel Kant, whose concept of the 'free play' of imagination and intellect paved the way for a new understanding of beauty and the sublime. Romanticism thus appears not as an irrationalist reaction, but as a striving to transcend mechanistic reductionism in favor of an organic model, in which nature becomes a space for authentic experience of meaning, independent of social conventions.

Artykuł rzuca wyzwanie utrwalonemu w kulturze obrazowi romantyzmu jako irracjonalnego buntu przeciwko dyktatowi oświeceniowego rozumu. Autor stawia tezę,

że romantyzm nie był zaprzeczeniem Oświecenia, lecz jego krytyczną ekspansją i próbą syntezy – dążeniem do połączenia analitycznego intelektu z twórczą wyobraźnią oraz zastąpienia mechanistycznego obrazu świata wizją organiczną. Analizując wpływ Kanta, Rousseau oraz rozwój ówczesnych nauk przyrodniczych, tekst ukazuje, jak nowoczesny podmiot przeszedł od posłuszeństwa statycznym hierarchiom ku dynamicznemu rozumieniu własnej egzystencji i natury. Kluczowym znaczeniem tej zmiany jest przejście od świata całkowicie obliczalnego do rzeczywistości policentrycznej, w której nauka wyjaśnia mechanizmy, a sztuka i duchowość organizują sensy. W efekcie romantyzm jawi się nie jako powrót do zabobonu, lecz jako proces 'ponownego zaczarowania świata', który zintegrował tajemnicę z ludzkim doświadczeniem, czyniąc ją kategorią filozoficzną, a nie jedynie ezoterycznym sekretem.

SŁOWA KLUCZOWE

synteza rozumu i wyobraźni | ekspansja Oświecenia | romantyczny organicyzm | Naturphilosophie | ponowne zaczarowanie świata | krytyka redukcjonizmu | władza syntetyzująca | doświadczenie wzniosłości | rozum instrumentalny | podmiot autonomiczny | transcendencja w naturze | historyzm romantyczny | model mechanistyczny vs organiczny | epistemologia romantyczna

Romantyzm jako synteza rozumu i wyobraźni

Romantyzm po Oświeceniu: wyobraźnia, Natura i ponowne zaczarowanie świata. Przejście od Świętego Przymierza ku romantyzmowi odsłania jedno z najbardziej uporczywych uproszczeń w historii europejskiej kultury: przekonanie, że po XVIII-wiecznym panowaniu rozumu nastąpił gwałtowny bunt uczucia; że Newton ustąpił miejsca poecie, encyklopedysta wizjonerowi, mechanizm organizmowi, a jasność Lumières romantycznej nocy. Taki obraz posiada literacką siłę, lecz ma niewielką wartość analityczną.

Romantyzmu nie należy rozumieć jako prostego odrzucenia Oświecenia, lecz raczej jako jego ekspansję i wyrafinowanie, w ramach których transcendencja zostaje przeniesiona do Natury, wyobraźni oraz doświadczenia wewnętrznego. Tezę tę trzeba jednak oczyścić z nadmiernych generalizacji: nie istniała jedna doktryna romantyczna, podobnie jak nie było jednego Oświecenia.

Właściwiej jest zatem mówić o rodzinie prób przekroczenia redukcjonizmu bez porzucenia krytycznej autonomii nowoczesnego podmiotu. Współczesna filozofia romantyzmu coraz wyraźniej odchodzi od modelu „irracjonalistycznej reakcji". Stanford Encyclopedia of Philosophy podkreśla, że romantycy nie dążyli do zwykłego zastąpienia rozumu uczuciem. Wczesny romantyzm niemiecki zachowywał oświeceniowe przywiązanie do krytyki, autonomii intelektualnej i argumentacji, próbując jednocześnie połączyć rozum z wrażliwością, wyobraźnią i doświadczeniem estetycznym. Romantyzm jawi się więc jako próba syntezy rozumu i zmysłowości, a nie wybór jednego przeciw drugiemu.

Właśnie w tej syntezie kryje się zasadnicza logika przejścia między epokami. Nieprzypadkowo jednym z najważniejszych patronów romantycznej przemiany pozostaje Jean-Jacques Rousseau – postać niewątpliwie zakorzeniona w Oświeceniu. Jego znaczenie polegało nie na odrzuceniu rozumu, lecz na odkryciu, że rozwój wiedzy, cywilizacji i społecznej refleksyjności może wiązać się z kosztami moralnymi. Rousseau atakował społeczeństwo, w którym jednostka coraz silniej zależy od spojrzenia innych, a jej poczucie wartości zostaje podporządkowane opinii. Krytykował racjonalizowanie interesu, sztuczność obyczaju i alienację nowoczesnego człowieka, projektując jednocześnie instytucje polityczne oraz pedagogikę autonomii. Jego zainteresowanie Naturą, emocją i autentycznością silnie oddziałało na późniejszy romantyzm, lecz wyrosło z samego wnętrza osiemnastowiecznej debaty o wolności. Rousseau jest figurą przejściową w sensie głębszym niż literacka periodyzacja: Oświecenie nauczyło człowieka podejrzewać autorytet zewnętrzny; Rousseau nauczył go również podejrzewać własną społeczną personę. Krytyka przeniosła się z instytucji do wnętrza podmiotu.

Wyobraźnia jako aktywna władza syntetyzująca sens

Skoro ksiądz, monarcha i tradycja mogą się mylić, człowiek cywilizowany może równie dobrze stać się niewolnikiem potrzeby uznania. Autonomia wymaga zatem nie tylko wolności od zewnętrznej władzy, lecz odzyskania kontaktu z czymś pierwotnym w samym sobie. Z tej perspektywy romantyczne „uczucie" nie jest prostą kapitulacją przed impulsem, lecz próbą odnalezienia źródła wartości, którego nie da się zredukować do społecznej konwencji czy instrumentalnego rachunku. To właśnie dlatego natura zyskuje tak ogromne znaczenie; przestaje być jedynie zespołem przedmiotów fizycznych, a staje się kontrprzestrzenią wobec społeczeństwa – miejscem, w którym jednostka może sprawdzić, czy jej doświadczenie posiada sens niezależny od rynku reputacji, dworu, miasta i instytucji.

W tym punkcie historia Krüdener spotyka się z historią romantyzmu. Jej przejście od salonowej mondaine do religijnej dévote dowodzi, że romantyczna potrzeba transcendencji może wyrastać z narzędzi samej nowoczesności: korespondencji, literatury, międzynarodowych sieci elit i kultury uczuciowości. Mechanizm ten wykracza poza jej biografię. Nowoczesny podmiot nie chce już otrzymywać sensu od instytucji – pragnie go doświadczyć jako własnego. To przesunięcie otwiera drogę zarówno romantycznej mistyce, jak i późniejszej religii indywidualnego doświadczenia.

Najważniejszy filozoficzny most między późnym Oświeceniem a romantyzmem prowadzi jednak przez Kanta. Jeśli potraktujemy romantyczną wyobraźnię jako bunt przeciw rozumowi, pominiemy fakt, że już „Krytyka władzy sądzenia" z 1790 roku nadała jej centralne miejsce w doświadczeniu piękna i wzniosłości. Kantowski sąd estetyczny nie polega na mechanicznym podporządkowaniu przedmiotu pojęciu; w doświadczeniu piękna wyobraźnia i intelekt wchodzą w „swobodną grę", która choć nie jest zwykłym poznaniem naukowym, wysuwa roszczenie do intersubiektywnej ważności. Konsekwencje tego ujęcia były ogromne.

Kant nie twierdził, że uczucie jest wyższe od rozumu, lecz pokazał, iż istnieją formy ludzkiego doświadczenia, których znaczenia nie wyczerpuje pojęciowe określenie przedmiotu. Człowiek może pozostać autonomicznym, krytycznym podmiotem, a jednocześnie doświadczać porządku i wolności poprzez relację między władzami umysłu, której nie da się sprowadzić do zwykłego sądu poznawczego. Romantycy radykalnie rozwinęli tę możliwość. Wzniosłość odgrywa tu kluczową rolę: o ile piękne sugeruje harmonijność świata, o tyle wzniosłe ujawnia moment, w którym wyobraźnia napotyka coś przekraczającego jej zdolność przedstawienia – ogrom gór, bezmiar nieba, burzę czy ocean. Podmiot doświadcza własnego ograniczenia, lecz właśnie dzięki temu odkrywa wymiar siebie, którego nie da się utożsamić z samą cielesną małością wobec natury.

Oświeceniowa filozofia transcendentalna przygotowała zatem język dla jednego z najbardziej charakterystycznych doświadczeń romantycznych. Caspar David Friedrich namalował tę sytuację niemal podręcznikowo w „Wędrowcu nad morzem mgły": człowiek nie znika wobec krajobrazu, lecz stoi przed nim jako podmiot świadomy własnej skończoności. Natura nie jest tu tłem, lecz wydarzeniem poznawczym. Nie mówi do człowieka jasnym językiem pojęć, a mimo to zmusza go do interpretacji. To jedna z zasad romantycznego świata: nie wszystko, co posiada znaczenie, musi przyjąć postać twierdzenia.

Romantyzm nie odkrył wyobraźni – osiemnastowieczna estetyka intensywnie nad nią pracowała – zmienił natomiast jej rangę. Przestała być jedynie zdolnością reprodukowania obrazów rzeczy nieobecnych, a stała się władzą syntetyzującą, zdolną łączyć rozdzielone elementy doświadczenia i rozpoznawać jedność tam, gdzie intelekt analityczny widzi fragmenty. Współczesne opracowania

filozofii romantycznej traktują tę ciągłość z Kantem jako główny argument przeciwko uznaniu romantyzmu za prosty irracjonalizm.

Szczególnie interesującym przypadkiem jest Samuel Taylor Coleridge, opisywany jako człowiek „poszukujący sfery nadprzyrodzonej wewnątrz zjawisk przyrody". Sformułowanie to należy rozumieć filozoficznie, a nie jako prostą wiarę w cudowność każdego fenomenu. Coleridge budował teorię wyobraźni jako aktywnej władzy umysłu, sprzeciwiając się wizji człowieka jako biernego odbiornika bodźców. Badania nad jego koncepcją podkreślają napięcie między tym, co „Naturalne", a aktywną pracą świadomości i jej związkami z niemiecką metafizyką. Z punktu widzenia epistemologii jest to przesunięcie zasadnicze: w modelu empirycznym świat dostarcza danych, które umysł porządkuje; romantyk pyta natomiast, czy sam akt widzenia nie jest już współtworzony przez aktywność podmiotu. Nie oznacza to dowolnego wymyślania rzeczywistości, lecz uznanie procesu formowania sensu między rzeczą a świadomym doświadczeniem.

W tym kontekście Coleridge spotyka się z Wordsworthem. Ich współpraca u schyłku XVIII wieku była jednym z najważniejszych laboratoriów brytyjskiego romantyzmu, gdzie centralna rola wyobraźni służyła próbie przezwyciężenia izolacji podmiotu. U Wordswortha natura staje się przestrzenią doświadczenia, w której granica między światem zewnętrznym a życiem świadomości przestaje być szczelna. Nie jest to prymitywny animizm; wyobraźnia działa tu jako pośrednik między widzialnym i niewidzialnym, a doświadczenie piękna natury staje się zetknięciem z porządkiem duchowym przekraczającym jednostkową świadomość. Romantyczna Natura nie jest więc prostym zestawem drzew, skał i jezior.

Organicyzm jako synteza nauki i wyobraźni

Jest to relacja między podmiotem a rzeczywistością, w której fizyczny przedmiot może zyskać głębię egzystencjalną. To przesunięcie wyjaśnia, dlaczego romantyczna pochwała natury nie jest banalnym zachwytem nad "dzikością". Nowsza historia europejskiej literatury romantycznej wskazuje, że między 1750 a 1850 rokiem samo pojęcie natury przeżyło semantyczną eksplozję. W tradycjach związanych z Goethem, Herderem i Schellingiem naturę przedstawiano coraz częściej jako aktywny, samoorganizujący się proces stawania, w którym człowiek uczestniczy, a nie jako bierny materiał oddzielony od obserwatora. W tym kontekście opozycja "mechanizm-organizm" nabiera właściwej treści. Model mechaniczny nie był jedyną filozofią Oświecenia, lecz dostarczał potężnej metafory: świata jako układu elementów podlegających prawom, które można wyjaśnić poprzez ruch, kontakt, siłę i zależności matematyczne. Model organiczny pytał natomiast o całość,

która nie jest prostą sumą części; organizm rozwija się, różnicuje, reguluje i reprodukuje, a jego elementy istnieją w relacji do funkcjonującej całości.

Romantyczna Naturphilosophie próbowała uczynić tę logikę fundamentem szerszego rozumienia rzeczywistości, a jej najważniejszym reprezentantem był Schelling. W jego ujęciu natura nie jest martwym przedmiotem ustawionym naprzeciw ducha, lecz posiada własną dynamikę, produktywność i historię. Problem filozofii polega tu między innymi na zrozumieniu, w jaki sposób świadomość może wyłonić się z naturalnego procesu. Stanford Encyclopedia of Philosophy podkreśla, że choć wiele empirycznych twierdzeń Schellinga nie wytrzymało próby czasu, jego koncepcja pozostaje istotna jako próba ujęcia natury bez redukowania jej wyłącznie do tego, co uchwytne w języku nauk przyrodniczych. Kluczowa jest tutaj różnica między antynaukowością a antyredukcjonizmem: romantyk może krytykować sprowadzanie żywego organizmu do maszyny, a jednocześnie intensywnie interesować się nauką. Właśnie dlatego epoka romantyzmu była czasem ogromnych przemian w naukach przyrodniczych. Historycy nauki określają przełom XVIII i XIX wieku mianem "drugą rewolucją naukową" – to wtedy wyłaniały się nowe konfiguracje geologii, biologii i fizjologii, a chemia i fizyka przechodziły głębokie przeobrażenia. Podważa to szkolne przeciwstawienie poety i laboratorium.

Romantyzm rozwijał się w świecie elektryczności, galwanizmu, chemii gazów, magnetyzmu i nowych instrumentów badawczych. Zjawiska te sprzyjały organicystycznej wyobraźni, ukazując siły niewidzialne, działające na odległość, przepływające przez ciała i transformujące materię. Cambridge'owska historia romantycznego gotycyzmu przypomina, jak silnie fascynacja elektrycznością, magnetyzmem oraz polaryzacją przenikała ówczesną kulturę naukową i quasi-naukową.

Ujawnia się tu ciągłość z analizowaną wcześniej historią occult qualities. Dawniej niewidzialne działanie opisywano jako sympatię, wpływ czy siłę tajemną; nowoczesna nauka nie przestała jednak interesować się tym, co niewidoczne. Wręcz przeciwnie – jej sukces w dużej mierze polega na wnioskowaniu o ukrytych procesach na podstawie obserwowalnych skutków. Zmienił się rygor metodologiczny, a nie sama fascynacja głębszą warstwą rzeczywistości, co wyjaśnia potężną siłę wyobrażeniową galwanizmu.

Jeśli elektryczność porusza mięśnie martwego zwierzęcia, granica między życiem a materią staje się mniej oczywista. Jeśli proces chemiczny generuje prąd, a ten wywołuje reakcję biologiczną, natura jawi się jako sieć wzajemnie przenikających form aktywności. Nieprzypadkowo romantyczna literatura i filozofia pytały, czy życie można wyjaśnić mechanicznie, czy wymaga ono innej kategorii organizacji. Nie trzeba utożsamiać Naturphilosophie z nowoczesną biologią, by dostrzec jej rolę heurystyczną. Choć spekulacje te często okazywały się błędne, nacisk na rozwój, dynamiczną formę

i historyczność natury wpisywał się w szerszą transformację myślenia. Cambridge opisuje romantyczną naukę jako projekt syntezy: eksperyment miał współistnieć z refleksją nad całością, wiedza ze spekulacją, a nauka ze sztuką. To tutaj romantyzm styka się z alchemią, choć nie poprzez prostą kontynuację doktryny transmutacji. Alchemiczna wyobraźnia dostarczyła Europie języka przemiany i dynamicznej jedności materii oraz ducha, co wcześniej eksponowano poprzez coniunctio, mikro- i makrokosmos oraz przekonanie, że człowiek jest "skróconą mapą świata".

Romantyzm mógł wykorzystywać tę strukturę myślenia bez podtrzymywania całego alchemicznego programu laboratoryjnego. Schellingiańska polaryzacja czy literackie jednoczenie przeciwieństw nie dowodzą, że romantycy byli "alchemikami" w dawnym sensie, lecz świadczą o trwałości pewnych schematów wyobrażeniowych. Kultura rzadko wyrzuca metafory w chwili, gdy traci wiarę w ich pierwotną ontologię – dawny obraz zostaje po prostu przetłumaczony na nowy język.

Romantyzm jako synteza poznania i ponowne zaczarowanie świata

Podobna zasada rządzi makrokosmosem i mikrokosmosem. W tradycyjnej kosmologii analogia między człowiekiem a światem mogła oznaczać literalną homologiczność struktur; w romantyzmie przekształca się ona często w teorię uczestnictwa: podmiot poznający sam jest częścią natury, którą bada. Nie stoi poza nią jak geometra przed rysunkiem. Skoro umysł jest produktem świata naturalnego, poznanie natury staje się momentem, w którym natura zyskuje świadomość samej siebie. Ta formuła prowadzi niezwykle daleko.

Mechanistyczna epistemologia dąży do ostrego podziału na obserwatora i obiekt. Romantyczna filozofia natury problematyzuje tę granicę. Nie oznacza to odrzucenia obiektywności, lecz przypomnienie, że podmiot poznający jest biologicznym, historycznym i kulturowym uczestnikiem świata, nie zewnętrznym okiem zawieszonym poza nim. Współczesna epistemologia i filozofia nauki powrócą do tego problemu, posługując się zupełnie innym językiem. Novalis posuwa tę zasadę jeszcze dalej, czyniąc romantyzację świata właściwie technologią percepcji. Jego stosunek do średniowiecza bywał przedstawiany jako pragnienie cofnięcia nowoczesności ku utraconej jedności religijnej, jednak współczesne badania wskazują, że takie odczytanie jest zbyt płaskie. Jenańscy romantycy zdawali sobie sprawę, iż organicznej jedności dawnych społeczeństw nie można po prostu przywrócić; nawet średniowieczne odwołania Novalisa miały reagować na warunki nowoczesności, a nie je anulować. Romantyzacja nie jest więc archeologicznym programem restauracji, lecz zmianą sposobu widzenia zwyczajnego świata. To, co pospolite, może uzyskać wyższy sens; to, co znane – zostać przedstawione jako tajemnicze; skończoność może wskazywać na

nieskończoność. W takim ujęciu poeta nie ucieka z nowoczesności do baśni, lecz próbuje odzyskać głębię doświadczenia wewnątrz świata, który stał się poznawczo przejrzysty.

Pojęcie "ponownego zaczarowania" jest użyteczne, o ile posługujemy się nim ostrożnie. Bywa, że odczarowanie wiąże się z Horkheimerem i Adornem, jednak – jak już wcześniej skorygowaliśmy – centralna socjologiczna genealogia Entzauberung prowadzi przede wszystkim przez Maxa Webera. Horkheimer i Adorno budują inną, choć powiązaną krytykę rozumu instrumentalnego. Weberowskie odczarowanie dotyczy procesu racjonalizacji i intelektualizacji, w którym świat staje się coraz bardziej obliczalny, a tradycyjne systemy religijno-metafizyczne tracą monopol na wyjaśnianie rzeczywistości. Jednak nawet u Webera opowieść nie kończy się światem sterylnie pozbawionym bogów.

Stanfordowska rekonstrukcja jego myśli ukazuje bardziej paradoksalny efekt: racjonalizacja może doprowadzić do pluralizacji konkurencyjnych wartości, swoistego nowoczesnego "politeizmu", w którym różne systemy sensu ponownie walczą o człowieka. Odczarowanie nie tworzy jednego, spokojnego świata racjonalnego; niszczy monopol jednej kosmologii i pozostawia przestrzeń dla konkurencji o sens. Romantyzm można odczytać właśnie jako jeden z pierwszych wielkich sposobów zagospodarowania tej przestrzeni. Nie musi przywracać literalnych demonów, aby ponownie zaczarować świat. Wystarczy, że przywróci naturze głębię, historii kierunek, jednostce tajemnicę, sztuce funkcję poznawczą, a uczuciu rangę wykraczającą poza fizjologiczny impuls. Jest to kluczowa różnica pomiędzy ponownym zaczarowaniem a powrotem zabobonu. Człowiek może uznawać prawa fizyki i jednocześnie doświadczać krajobrazu jako wzniosłego; może akceptować astronomię i czytać gwiazdy jako symbol własnej skończoności.

Może odrzucać alchemiczną transmutację metalu, a nadal używać alchemii jako języka duchowej przemiany. Symbol nie musi konkurować z równaniem na tym samym poziomie prawdziwości. To rozróżnienie jest istotne również dla współczesnego sporu nauki z duchowością. Konflikt pojawia się wtedy, gdy twierdzenie symboliczne zostaje przedstawione jako alternatywa wobec empirycznej teorii tego samego zjawiska. Nie musi on jednak zachodzić, gdy nauka odpowiada na pytanie o mechanizm, a sztuka czy religia organizuje ludzką interpretację znaczenia. Problem zaczyna się w chwili, gdy jedna domena rości sobie prawo do całkowitego zastąpienia drugiej.

Romantyczna krytyka mechanicyzmu była pod tym względem dalekowzroczna, choć jej konkretne teorie przyrody często nie przetrwały. Mechanizm może doskonale wyjaśnić proces, ale model mechanistyczny staje się redukcjonizmem dopiero wtedy, gdy z sukcesu tego wyjaśnienia wyprowadza wniosek, że nic więcej o badanym obiekcie nie ma sensu powiedzieć. Organizm można opisać biochemicznie, lecz jest on również elementem ekosystemu; człowiek posiada układ

nerwowy, ale uczestniczy też w języku, historii i normach. Poziomy opisu nie muszą konkurować, jeżeli nie pretendują do wzajemnego unicestwienia.

Organicyzm i historyzm jako fundamenty nowej etyki

Romantyzm okazuje się istotny również dla genealogii współczesnej ekologii. Jeśli naturę traktujemy wyłącznie jako magazyn zasobów podlegających technicznemu przetworzeniu, relacja człowieka ze środowiskiem staje się instrumentalna. Jeżeli jednak uznamy człowieka za uczestnika samoorganizującego się procesu naturalnego, otwiera się przestrzeń dla etyki relacji, zależności i ograniczeń. Najnowsza „Cambridge History of European Romantic Literature" wiąże właśnie romantyczne dyskursy natury z formowaniem późniejszej świadomości ekologicznej. Nie wolno oczywiście przerabiać Wordswortha czy Schellinga na współczesnych ekologów – ich pojęcia wyrastały z innej sytuacji historycznej. Można jednak dostrzec genealogiczne podobieństwo: wspólny sprzeciw wobec traktowania natury jako martwej sumy izolowanych obiektów oraz próbę uchwycenia sieci współzależności.

Romantyczny organicyzm nie był jedynie estetycznym gustem; niósł on konkretne konsekwencje dla teorii społeczeństwa. Przyjmując żywy organizm za model dobrej całości, zaczęto wyobrażać sobie społeczeństwo jako strukturę, w której instytucje pełnią wyspecjalizowane funkcje. Metafora ta okazała się niezwykle wpływowa, choć ambiwalentna: z jednej strony podkreśla wzajemną odpowiedzialność części, z drugiej może tłumić konflikt, przedstawiając sprzeciw jako „chorobę organizmu". Podobnie jak metafora rodziny w Świętym Przymierzu, obraz organizmu pozostaje normatywnie otwarty.

Romantyczne myślenie przekształciło również pojęcie historii. Oświeceniowa narracja postępu przedstawiała dzieje jako stopniowe wychodzenie z niewiedzy; romantyczny historyzm akcentował natomiast niepowtarzalność epok, języków, narodów i form kultury. Przeszłość przestała być tylko magazynem błędów, które teraźniejszość szczęśliwie przezwyciężyła, a stała się światem posiadającym własną strukturę znaczeń. W tym kontekście rehabilitacja średniowiecza nabiera naukowej doniosłości. Fleming podważył „Gibbonowski" schemat antyku, upadku, „ciemnych wieków", renesansowego przebudzenia i oświeceniowego triumfu. Fleming słusznie wykorzystuje ten przykład jako ostrzeżenie przed historią pisaną w formie moralnej drabiny.

Choć romantyczna fascynacja średniowieczem bywała idealizująca, pomogła podważyć przekonanie, że wartość epoki mierzy się jedynie stopniem jej podobieństwa do teraźniejszości. Historyzm stał się tym samym kolejnym dzieckiem konfliktu Oświecenia z samym sobą. Krytyka tradycji nauczyła Europę, że instytucje mają historię; romantyzm odpowiedział, iż skoro ją mają,

należy rozumieć je w ich własnym kontekście, a nie tylko osądzać z perspektywy współczesności. Z krytyki przeszłości wyłoniła się możliwość empatii wobec niej.

Podobny proces dotknął religijności. Romantyk mógł odrzucać twierdzenia ortodoksyjnej teologii, uznając jednocześnie religię za kluczową formę ludzkiej relacji z nieskończonością. Schleiermacher próbował przenieść jej centrum z katalogu dogmatów ku doświadczeniu zależności i intuicji nieskończoności. Nie był to zwyczajny powrót do przedkrytycznej wiary, lecz religia po Kancie – taka, która uwzględnia granice metafizycznego dowodu i przenosi legitymizację w strukturę doświadczenia. Pozwala to lepiej zrozumieć również postać Krüdener. Jej „religia serca" nie była scholastycznym systemem; jej siła tkwiła w przedstawieniu doświadczenia wewnętrznego jako dowodu egzystencjalnego. Taka forma religijności mogła funkcjonować w świecie, w którym formalny autorytet dogmatyczny był podważany. Człowiek przestał mówić: „wierzę, ponieważ instytucja naucza", a zaczął twierdzić: „wierzę, ponieważ zostałem przemieniony". Przesunięcie to znalazło późniejszy wyraz w protestanckich ruchach przebudzeniowych, ewangelikalizmie, spirytyzmie i nowoczesnej duchowości indywidualnej.

W rezultacie odczarowanie instytucji może prowadzić do zaczarowania podmiotu. Im mniej wiarygodne stają się zewnętrzne autorytety, tym większego znaczenia nabiera własne doświadczenie. To jedna z głównych dróg, którymi nowoczesność nie likwiduje sacrum, lecz je prywatyzuje i psychologizuje.

Od statycznej hierarchii do dynamiki stawania się

Jednocześnie romantyzm nadał nadzwyczajną rangę artyście. O ile w tradycyjnej estetyce twórca mógł być mistrzem reguł, o tyle w romantycznej teorii geniuszu staje się kimś zdolnym kreować formę, której nie da się zredukować do gotowego przepisu. To fundamentalna zmiana w teorii podmiotowości: autonomia moralna i polityczna znajduje swój estetyczny odpowiednik w twórczej oryginalności.

Rodzi się jednak nowy problem: jeśli geniusz posiada dostęp do prawdy niemożliwej do sprowadzenia do reguły, jak odróżnić go od szarlatana? Historia Cagliostra obnażyła już społeczne niebezpieczeństwo wyjątkowości nieweryfikowalnej. Romantyczny kult jednostki może prowadzić do arcydzieła, ale może również wykreować kulturę, w której sama ekscentryczność zostaje uznana za dowód głębi. W tym miejscu „ciemna strona" romantycznej emancypacji podmiotu łączy się z wcześniejszą historią charyzmy. Oświecenie podważyło autorytet urodzenia; romantyzm natomiast może nadać szczególny autorytet osobowości. Człowiek ma być nie tylko wolny, lecz niepowtarzalny, a jego indywidualność staje się najwyższą wartością. Zmiana ta otwiera drogę do

ogromnej ekspansji twórczości i samookreślenia, ale jednocześnie kładzie fundament pod nowoczesny kult osobowości.

Podobna ambiwalencja dotyczy narodu. Romantyczne odkrywanie języków, pieśni ludowych, podań i lokalnych tradycji może ratować kultury przed homogenizacją, wydobywając głosy społeczeństw pomijanych przez kosmopolityczną kulturę elit. Jednak organiczna metafora narodu może zostać również użyta do wykluczania tych, których uzna się za „obcych" wobec jego rzekomej duszy. Uniwersalizm Oświecenia i romantyczny partykularyzm są zatem dwiema potrzebnymi, choć konfliktowymi korektami.

Pierwszy przypomina, że człowiek posiada prawa niezależnie od miejsca urodzenia. Drugi wskazuje, że człowiek nigdy nie istnieje jako czysta, abstrakcyjna jednostka pozbawiona języka, pamięci i wspólnoty. Problem nowoczesności polega na połączeniu obu tych prawd bez unicestwienia którejkolwiek z nich. Uniwersalizm bez zakorzenienia staje się abstrakcją; zakorzenienie bez uniwersalizmu może przeobrazić się w nacjonalistyczne wykluczenie.

Romantyzm nie jest zatem ani zbawieniem od Oświecenia, ani jego katastrofą, lecz kolejnym etapem procesu różnicowania nowoczesności. Rozum, uczucie, nauka, sztuka, religia, jednostka i naród przestają być elementami jednego stabilnego porządku, rozpoczynając spór o własne kompetencje. Fleming określa ten proces jako przejście od świata statycznej hierarchii ku "dynamicznym biegunowościom". Choć bezpośrednie odwołanie do późniejszych systemów Hegla, Marksa i Freuda wymagałoby osobnych analiz, sama intuicja dynamizacji jest niezwykle cenna.

Nowoczesny świat coraz rzadziej wyobraża siebie jako nieruchomy Wielki Łańcuch Bytu. Zaczyna myśleć kategoriami procesu, rozwoju, konfliktu, historii, ewolucji i transformacji. To jeden z powodów, dla których romantyczna nauka tak silnie zainteresowała się formowaniem, metamorfozą i genezą. Stabilna klasyfikacja pozostaje ważna, lecz coraz istotniejsze staje się pytanie o to, skąd forma się wzięła i jak ewoluuje. Cambridge'owska historia nauki wskazuje właśnie na wzrost znaczenia czasu, dynamiki oraz organicystycznych modeli w pierwszej połowie XIX wieku. W konsekwencji świat społeczny również zaczyna być rozumiany historycznie. Państwo nie jest już tylko konstrukcją prawną – ma swoją genezę. Religia posiada rozwój, język ma historię, a naród powstaje. Sam człowiek posiada biografię, której kolejne stadia tworzą jego tożsamość.

Historiografia, filologia, biologia i psychologia zaczynają więc dzielić zainteresowanie stawaniem się. To właśnie stawanie się łączy romantyzm z wcześniejszymi „ciemnymi" nurtami w sposób subtelniejszy niż zwykła ciągłość okultyzmu. Alchemia była nauką przemiany, różokrzyżowcy projektowali powszechną reformę, a masoneria traktowała człowieka jak kamień wymagający

obróbki. Cagliostro uczynił transmutację z własnej tożsamości, zaś Krüdener opowiedziała własne życie jako historię nawrócenia.

Romantyzm podnosi transformację do rangi ogólnej zasady rzeczywistości. „Ciemna strona Oświecenia" nie prowadzi więc do romantyzmu linią tajnej sukcesji; nie istnieje jeden podziemny kanał łączący alchemika z Schellingiem, Rosenkreutza z Novalisem czy Cagliostra z Coleridge'em. Istnieje natomiast wspólne pole pytań: czy rzeczywistość posiada ukrytą jedność? Czy człowiek może się przemieniać? Czy natura ma znaczenie przekraczające mechanizm? Czy symbol może nieść wiedzę, podmiot jest aktywnym uczestnikiem poznania, a historia zmierza ku czemuś więcej niż tylko następstwo zdarzeń?

Dlatego twierdzenie materiału, że w tradycjach hermetycznych „należy upatrywać korzeni Romantyzmu", wymaga złagodzenia. Hermetyzm jest jednym z wielu dopływów. Inne prowadzą przez Rousseau, Kanta, filozofię idealistyczną, pietyzm, brytyjską estetykę wzniosłości, Sturm und Drang, rewolucję francuską, rozwój nauk o życiu oraz kryzys społeczny industrializującej się Europy. Romantyzm jest konfiguracją tych prądów, a nie późnym rozdziałem jednej ezoterycznej tradycji. To właśnie czyni go tak istotnym dla naszego artykułu.

Nowoczesność jako dynamiczne napięcie między rozumem a wyobraźnią

Gdyby romantyzm był prostą reakcją, można by opisać historię w formie wahadła: najpierw rozum, potem uczucie; najpierw światło, potem ciemność. Rzeczywistość okazuje się jednak znacznie ciekawsza. To właśnie krytyka kantowska otwiera przestrzeń dla romantycznej wyobraźni, a oświeceniowa autonomia kładzie fundament pod kult indywidualności. Rozwój nauk przyrodniczych prowokuje organicystyczną filozofię natury, zaś krytyka instytucjonalnych Kościołów umożliwia prywatyzację doświadczenia religijnego. Nawet Republika Listów staje się infrastrukturą dla transnarodowej kultury romantycznej. Światło nie zostaje więc zgaszone, lecz rozszczepione. Jest to metafora bardziej adekwatna niż wojna jasności z mrokiem.

Białe światło, przechodząc przez pryzmat, ujawnia spektrum barw, które wcześniej pozostawały w nim nierozróżnione. Podobnie Oświecenie, rozbijając stary system jednolitego autorytetu, uwolniło różnorodne władze człowieka do odrębnego rozwoju. Obok autonomii rozumu, wyemancypowały się uczucie, estetyka, doświadczenie religijne, indywidualność i wyobraźnia. Każda z tych sfer zaczęła wysuwać własne roszczenia do prawdy. Nauka stwierdza: prawdziwe jest to, co wytrzymuje kontrolę dowodową. Religia odpowiada: prawda obejmuje sens, którego nie zmierzy eksperyment.

Sztuka twierdzi: istnieją formy poznania niemożliwe do zamknięcia w definicji. Historia dodaje: znaczenie zależy od czasu i kontekstu, a psychologia zauważa: podmiot nie zna w pełni samego siebie. Nowoczesność dzięki emancypacji rozumu nie stała się zatem bardziej jednolita, lecz policentryczna. W tym miejscu warto powrócić do Goi.

Fleming proponuje odważną interpretację El sueño de la razón produce monstruos, według której „sen" może oznaczać nie tylko uśpienie rozumu, ale i jego totalizujące marzenie o absolutnym panowaniu nad rzeczywistością. Jako współczesna refleksja filozoficzna jest to podejście inspirujące, jednak nie wolno przedstawiać go jako jednoznacznej intencji samego artysty. Jak zaznaczyliśmy wcześniej, Prado prezentuje rycinę w kontekście wieloznacznego związku rozumu, fantazji i twórczości, a nie jako zapowiedź późniejszych teorii totalitaryzmu. W perspektywie romantycznej grafika zyskuje jednak dodatkową głębię: wyobraźnia bez rozumu może rzeczywiście produkować potwory, lecz rozum pozbawiony wyobraźni staje się ślepy na znaczenie, cel i ludzkie doświadczenie.

Romantyczna odpowiedź nie polega więc na zabiciu strażnika, lecz na obudzeniu wszystkich władz umysłu. Dojrzalsza refleksja romantyczna nie postuluje: „myśl mniej, czuj więcej", lecz wskazuje, że człowiek poznaje świat na wiele sposobów, a pełne poznanie powinno uwzględniać całość jego zdolności. Stanfordowska historia romantycznej estetyki trafnie przedstawia ten projekt jako próbę zachowania krytycznej racjonalności przy jednoczesnym rozszerzeniu jej o uczucie i twórczą wyobraźnię. Ma to fundamentalne znaczenie dla współczesności, gdyż dzisiejszy spór nie przebiega już między astronomem a astrologiem w formie znanej Newtonowi; operujemy modelami statystycznymi, biotechnologią, neuroobrazowaniem i sztuczną inteligencją.

Im skuteczniejszy staje się język obliczeniowy, tym silniej powraca romantyczne pytanie: czy pełny opis mechanizmu jest pełnym opisem człowieka? Jeśli algorytm przewiduje decyzję, nie oznacza to automatycznie, że wyjaśnił jej sens. Jeżeli neurobiologia opisuje korelat doświadczenia piękna, nie wynika z tego, że estetyka stała się zbędna. Gdy ekonomia modeluje zachowania wyborców jako funkcję preferencji, nie przestaje to mieć znaczenia w obliczu historii symboli politycznych. W tym współczesnym sensie spór romantyków z redukcjonizmem pozostaje żywy. Jednocześnie romantyczna korekta niesie własne zagrożenia: doświadczenie osobiste może zostać uznane za niepodważalny dowód, autentyczność może zastąpić prawdziwość, a tożsamość stać się zwolnieniem z argumentacji. Intuicja bywa wówczas przedstawiana jako wiedza dostępna wyłącznie wtajemniczonym.

Natura może zostać idealizowana, jak gdyby wszystko, co naturalne, było moralnie dobre. Właśnie dlatego romantyczna krytyka redukcjonizmu potrzebuje oświeceniowej krytyki romantycznego samozadowolenia. Najbardziej twórcza postawa wyrasta nie z wyboru obozu, lecz z napięcia między

nimi. Oświecenie przypomina romantyzmowi, że przekonanie wymaga krytyki, dowodu i otwartości na błąd. Romantyzm przypomina Oświeceniu, że człowiek nie jest jedynie kalkulatorem faktów, lecz istotą interpretującą, wartościującą, symboliczną i historyczną. Jedno strzeże przed łatwowiernością, drugie przed redukcją. Dlatego romantyzm nie jest końcem Oświecenia, lecz jego wewnętrzną autokrytyką. Wiek rozumu nauczył Europejczyka pytać, czy tradycja mówi prawdę; romantyzm nauczył go pytać także, czy sama procedura racjonalizacji nie usuwa z pola widzenia tego, co czyni prawdę ludzką prawdą przeżywaną.

Romantyzm jako transmutacja tajemnicy w kategorię ludzkiego doświadczenia

W tym miejscu cała dotychczasowa galeria zaczyna układać się w spójny system. Greatrakes pokazał, że cud może zostać poddany procedurze świadectwa; konwulsjoniści – że ciało może służyć za dowód przeciw instytucji; różokrzyżowcy – że fikcyjna organizacja jest w stanie wyprodukować realną sieć społeczną. Masoneria udowodniła, że rytuał może służyć nowoczesnej technologii podmiotowości, natomiast magia, kabała i alchemia pokazały, iż poszukiwanie ukrytego porządku nie znika wraz z nadejściem eksperymentu. Newton z kolei przypomniał, że późniejsza granica nauki nie może zostać bezrefleksyjnie przeniesiona do umysłu XVII wieku.

Cagliostro dowiódł, że nowoczesna komunikacja potrafi generować zarówno krytykę, jak i charyzmę. Krüdener ukazała, że sentymentalna podmiotowość może przeobrazić się w polityczną mistykę, a Święte Przymierze – że metafizyka może przeniknąć do języka nowoczesnego bezpieczeństwa międzynarodowego. Romantyzm nie stoi poza tym ciągiem; jest jego momentem uogólnienia. To, co wcześniej obserwowaliśmy w środowiskach marginesowych lub granicznych, zostaje tu przetłumaczone na język wysokiej filozofii, literatury i sztuki.

Tajemnica przestaje być wyłącznie sekretem loży, a staje się właściwością istnienia. Wyobraźnia przestaje być techniką wizjonera, stając się władzą filozoficzną. Natura nie jest już magazynem ukrytych korespondencji, lecz żywą całością lub procesem. Przemiana przestaje należeć do alchemika – staje się prawem podmiotowości i historii. Romantyzm dokonał zatem najbardziej udanej transmutacji ze wszystkich analizowanych w tym artykule. Nie zamienił ołowiu w złoto, lecz przekształcił tajemnicę z problemu epistemicznego w kategorię ludzkiego doświadczenia.

Nadszedł czas, by nurty wywodu wróciły do metafory, od której wszystko się zaczęło – do światła i ciemności. Jeśli wiedza jest światłem, czy niewiedza musi być ciemnością? Jeśli rozum oświetla rzeczywistość, to czy cień oznacza jego porażkę, czy jest nieuchronnym skutkiem każdej operacji

oświetlania? Czy istnieje perspektywa całkowicie pozbawiona cienia, czy też poznanie zawsze wydobywa jedne cechy kosztem innych? Tak postawiony problem wykracza poza prostą historię XVIII wieku i prowadzi ku filozofii granic poznania – od Kanta do Webera, od Goi do dialektyki rozumu instrumentalnego, od pojęcia sekularyzacji po współczesne teorie ponownego zaczarowania. W następnej części światło i ciemność przestaną być nazwami dwóch epok czy obozów, a staną się strukturą samego poznania: każde światło ujawnia, lecz zarazem selekcjonuje; każda racjonalizacja zwiększa kontrolę, lecz może produkować nowe obszary nieprzejrzystości; każde odczarowanie usuwa jedne tajemnice, jednocześnie tworząc społeczne zapotrzebowanie na kolejne.

> Czy światło rozumu musi zawsze oznaczać całkowite wyeliminowanie mroku, czy może cień jest nieuchronnym i koniecznym skutkiem każdego aktu oświetlania rzeczywistości? Być może każda racjonalizacja, choć zwiększa naszą kontrolę nad materią, paradoksalnie produkuje nowe obszary nieprzejrzystości. W tym napięciu między ujawnianiem a ukrywaniem kryje się prawdziwa struktura ludzkiego poznania.

Inspiracje

[1] "The dark side of the enlightenment" Fleming

John Vincent **Fleming** (1936–2026) był amerykańskim literaturoznawcą i emerytowanym profesorem literatury angielskiej i porównawczej im. Louisa W. Fairchilda (rocznik 2024) na Uniwersytecie Princeton. Po studiach na University of the South i Jesus College w Oksfordzie, gdzie był stypendystą Rhodesa, uzyskał doktorat na Uniwersytecie Princeton w 1963 roku i dołączył do kadry naukowej w 1965 roku, gdzie wykładał przez cztery dekady. Jako członek Amerykańskiej Akademii Sztuk i Nauk oraz Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego, **Fleming** pełnił również funkcję prezesa Medieval Academy of America. Jego badania naukowe koncentrowały się na średniowiecznej literaturze angielskiej, francuskiej i łacińskiej, myśli chrześcijańskiej, tradycji ikonograficznej oraz europejskiej historii intelektualnej. **Fleming** wniósł znaczący wkład w badania nad Geoffreyem Chaucerem, „Powieść o Róży" i kulturą franciszkańską, a także zgłębiał XX-wieczne pisarstwo polityczne i wczesnonowożytną myśl religijną.

*John Vincent **Fleming** (1936–2026) was an American literary scholar and the Louis W. Fairchild '24 Professor of English and Comparative Literature, Emeritus, at Princeton University. After studying at the University of the South and Jesus College, Oxford, as a Rhodes Scholar, he completed his Ph.D. at Princeton in 1963 and joined its faculty in 1965, where he taught for four decades. A fellow of the American Academy of Arts and Sciences and the American Philosophical Society, **Fleming** also served as president of the Medieval Academy of America. His scholarship centered on medieval English, French, and Latin literatures, Christian thought, iconographic tradition, and European intellectual history. **Fleming** made major contributions to the study of Geoffrey Chaucer, the Roman de la Rose, and Franciscan culture, while also exploring twentieth-century political writing and early modern religious thought.*

Princeton University

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[1] "Eclipse of Reason"

Max Horkheimer

A&C Black | ISBN: 9781472504586

[2] **"The rational and social Foundations of music"**

Max Weber

ISBN: 9780758136602



[3] **"Miscellaneous Works of Edward Gibbon, with Memoirs of his Life and Writings, composed by himself"**

Edward Gibbon



[4] **"Memoirs of My Life and Writings"**

Edward Gibbon

BoD – Books on Demand | ISBN: 9783752356243



[5] **"The Most Holy Trinosophia"**

Alessandro Cagliostro

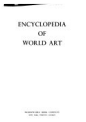
Quickie Classics



[6] **"The Romantic Enlightenment"**

Geoffrey Clive

1973 | Praeger



[7] **"Encyclopedia of World Art"**

Bernard S. Myers

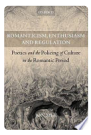
1959



[8] **"Enlightenment vs Romanticism"**

Olivia Clark, AI

2025 | Publifye AS | ISBN: 9788235217653



[9] **"Romanticism, Enthusiasm, and Regulation"**

Jon Mee

2003 | ISBN: 9780198187578



[10] **"Romanticism in Joseph Conrad's "Heart of Darkness""**

Sofia Arslan

2017 | GRIN Verlag | ISBN: 9783668439795

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "Discourse on the origin and foundations of inequality among men"

Jean-Jacques Rousseau

2009 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/owc/9780199555420.003.0002

Źródło

[2] "Critique of Pure Reason"

Immanuel Kant

1998 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511804649

Źródło

[3] "Critique of the Power of Judgment"

Immanuel Kant

2000 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511804656

Źródło

[4] "Critique of Practical Reason."

T. D. Weldon, Immanuel Kant, Lewis White Beck

1949 | The Philosophical Review | DOI: 10.2307/2182818

Źródło

[5] "Anthropology from a Pragmatic Point of View"

Immanuel Kant

1974 | Springer eBooks | DOI: 10.1007/978-94-010-2018-3

Źródło

[6] "The twilight of Enlightenment: Theodor W. Adorno and Max Horkheimer"

Max Horkheimer, Theodor W. Adorno

2011 | Time and Philosophy | DOI: 10.1017/upo9781844652778.010

Źródło

[7] "FROM 'THE CONCEPT OF ENLIGHTENMENT'"

Theodor Adorno, Max Horkheimer

2005 | Social Theory | DOI: 10.1515/9781474469654-025

Źródło

[8] **"The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism"**

Max Weber

2005 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9780203995808

Źródło

[9] **"Methodology of Social Sciences"**

Max Weber

2017 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9781315124445

Źródło

[10] **"FROM 'POLITICS AS A VOCATION'"**

Max Weber

1991 | Edinburgh University Press eBooks | DOI: 10.1515/9781474469654-020

Źródło

[11] **"The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: and Other Writings"**

Max Weber, Peter Baehr, Gordon C. Wells

1905 | Digital Commons - Lingnan (Lingnan University)

Źródło

[12] **"Gibbon's journey from Geneva to Rome : his journal from 20 April to 2 October 1764"**

Edward Gibbon, Georges A. Bonnard

1961 | Nelson eBooks

Źródło

[13] **"Lectures on the Philosophy of World History"**

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Duncan Forbes

1975 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9781139167567

Źródło

[14] **"A letter communicated from Mr. Thoresby F. R. S. to John Evelyn Esquire, concerning the cures done by Mr. Greatrix the stroker"**

Valentine Greatrakes

1699 | Philosophical Transactions of the Royal Society of London | DOI: 10.1098/rstl.1699.0061

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 4a18f26e-420f-4a0c-8f49-8dd7c735be7b