

# “LEICHTES STREBEN, SCHWEBEND LEBEN”

Een meer integratieve lezing van Novalis' oeuvre aan de hand  
van diens Bildungsconcept

**Academisch eindwerkstuk**

**Naam:** P.J.M. van Belkom

**Studentnummer:** 3731928

**Opleiding:** Wijsbegeerte  
(Bachelor)

**Inleverdatum:** 5-11-2015

**1<sup>e</sup> lezer:** Prof. Dr. Paul Ziche

**2<sup>e</sup> lezer:** Dascha Düring

# Inhoudsopgave

---

Voorpagina	1
Inhoudsopgave	2
Voorwoord	3
Samenvatting	3
1. Introductie en vraagstelling	4
1.1 Relevantie van het onderzoek en algemene introductie	4
1.2 Plan van aanpak en de hoofdvraagstelling	6
2. Kant en Fichte: systematische en organicistische vormen van eenheid	8
2.1 De doorwerking van Kants derde kritiek in het werk van de vroege Duitse romantici	8
2.2 De transcendentale eenheid van mechanistische en organicistische verklaringswijzen	9
2.3 De reactie van de romantici op de pogingen om een transcendentale eenheid te bewerkstelligen	13
3. Novalis' conceptie van Bildung	16
3.1 Relevantie van het Bildungskoncept in Novalis' werken	16
3.2 Bildung: een definitiekwestie?	17
3.3 Een typologie van Bildung	18
3.3.1 Vrijheid en organicisme	18
3.3.2 De natuur als vriend	20
3.3.3 Bildung en gemeenschap	20
3.3.4 Bildung als streven	23
3.3.5 Bildung als een harmonieuze ontplooiing van menselijke faculteiten	24
3.3.5.1 Bildung en taal: voelend denken en denkend voelen	24
3.3.6 Bildung als intuïtie én ervaring	26
4. Conclusie	28
5. Bibliografie	28

## Voorwoord

Het is onmogelijk om iedereen te bedanken die op een of andere manier aan de totstandkoming van deze scriptie heeft bijgedragen. Een scriptie is, in tegenstelling tot een eindpaper, niet slechts een afsluiting van een periode, maar ook de afsluiting van een opleiding. Ik bedank dan ook alle medestudenten en docenten die hebben bijgedragen aan het succesvolle afronden van de bacheloropleiding Wijsbegeerte aan de UU. In het bijzonder wil ik Prof. Dr. Paul Ziche bedanken voor het prikkelende begeleidingstraject van deze scriptie en de tweede lezer, Dascha Düring, voor haar benaderbaarheid (ook tijdens de studie) en vlotte communicatie. In de tweede categorie vallen een hoop vrienden; ik noem er hier twee: ik bedank Alban Voppel voor de ‘Gründlichkeit’, Frits Schroder voor de gesprekken over Bildung. Last but not least: ik zou Tilly Schmitz, Annet van Belkom, Paula van Belkom en Rafaela Renata de Oliveira da Silva willen bedanken voor het perspectief, de liefde en de aandacht.

## Samenvatting

Er bestaat geen onderzoeksconsensus over de aard van de filosofische bijdragen uit de vroege Duitse romantiek. Aan de ene kant wordt deze periode bijvoorbeeld als een tijdperk van ‘het gevoel’ weergegeven, aan de andere kant zijn er ook interpreten die wijzen op het rationele karakter van de vroege Duitse romantiek. In deze scriptie zal ik het oeuvre van Georg Friedrich Philipp Freiherr von Hardenberg (pseudoniem: Novalis, (1772-1801)) analyseren aan de hand van het voor Novalis zeer centraal staande begrip *Bildung*. Dit concept verzet zich tegen een indeling langs de lijnen van de gangbare interpretaties en leent zich wegens deze reden voor een meer inclusieve lezing van Novalis’ werken. In het begrip *Bildung* verschijnt de mens als een dynamisch en strevend wezen dat in de gemeenschap en in wisselwerking met de natuur tot een gelijkwichtige ontplooiing van ál haar faculteiten komt.

## 1. Introductie en vraagstelling

### 1.1 Relevantie van het onderzoek en algemene introductie

Hoewel de filosofische werken uit de vroege Duitse romantiek<sup>1</sup> al voor een langere tijd in de belangstelling van ideeënhistorici en filosofen staan, is er nog geen onderzoeksconsensus over de aard van deze werken binnen handbereik. Binnen de romantiek lijkt enerzijds de nadruk op het *niet-verstandelijke* karakter van de werkelijkheid te liggen. De beweging is vanuit dit opzicht te beschouwen als een reactie op de stringente eisen die de Verlichting aan het filosofische onderzoek had gesteld. De ideeënhistoricus en filosoof Isaiah Berlin (1909-1997) wijst bijvoorbeeld op de overeenkomsten tussen de romantiek – in het algemeen – en het piëtisme, waarin de individuele, niet-rationele beleving en de emoties werden bevrijd van het juk van het verstand.<sup>2</sup> Aan de andere kant bestaan er ook benaderingen volgens welke de vroege romantiek een uiting van een *eenheidsstreven* is, waarbinnen de meest uiteenlopende verschijnselen werden ondergebracht in een integratief filosofisch systeem, toegankelijk voor de rede.<sup>3</sup> Deze interpretatie plaatst het werk van de romantici in de lijn van denkers als Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) en Friedrich Wilhelm Joseph (von) Schelling (1775-1854) die het concept van het ‘Absolute’ (synoniemen: het ‘onbepaalde’, het ‘oneindige’, dat “*An-Sich*”) als uitgangsbasis namen, ter fundering van de

---

<sup>1</sup> Deze scriptie zal alleen op de werken van de *vroege* Duitse romantici ingaan. De vroege Duitse romantiek (waaronder Karl Wilhelm Friedrich (von) Schlegel (1772-1829) en Georg Friedrich Philipp Freiherr von Hardenberg (1772-1801) behoren) moet onderscheiden worden van de late Duitse romantiek (waaronder bijvoorbeeld E.T.A. Hoffmann (1776-1822) en Clemens Brentano (1778-1842) geschaard kunnen worden). De aard van de verschillen en overeenkomsten tussen de vroege en Duitse romantiek zijn complex en vallen buiten het bereik van deze scriptie. Met het oog op het leesgemak zal ik de formulering ‘de romantici’ of ‘de romantiek’ gebruiken wanneer ik het over de vroege romantici of de vroege romantiek heb, tenzij anders aangegeven en mits dit geen onduidelijkheden veroorzaakt.

<sup>2</sup> Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism: The A.W. Mellon Lectures in the Fine Arts, 1965*, edited by Henry Hardy (London: Chatto & Windus, 1999), p. 37-38.

<sup>3</sup> Frederick Beiser plaatst de filosofische bijdragen van Friedrich Hölderlin (1770-1843) en Novalis nadrukkelijk binnen deze context in zijn overzichtswerk van deze periode. Zie: Frederick C. Beiser, *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781-1801* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002).

systematische filosofie.<sup>4</sup> Kennis heeft, in de werken van deze auteurs, alleen indirect een betrekking op afzonderlijke gebeurtenissen; ware kennis heeft betrekking op het geheel – het Absolute – waarbinnen de gebeurtenissen zich voltrekken. Door wijsgerige reflectie zou dit geheel – en daarmee de uiteindelijke structuur van het universum – uiteindelijk te achterhalen zijn en zou filosofie de status van een wetenschap krijgen. Tegelijkertijd zou het concept van het Absolute een antwoord kunnen leveren op sceptische kritiek; filosofie heeft een vaste fundering en is op deze manier in staat om tot zekere kennis te komen. Deze interpretatie van de romantiek als een vorm van dit type idealisme, benadrukt dat de exponenten van deze beweging er op uit waren om een alomvattend en *rationeel* metafysisch systeem te presenteren.

Een exemplificatie van de spanning tussen deze twee benaderingen is het vrij specialistische debat tussen Manfred Frank en Frederick Beiser over de voornaamste kenmerken van de romantiek. Zo leest Frank Novalis<sup>5</sup> als een uitgesproken sceptische denker.<sup>6</sup> Volgens Frank benadrukte Novalis het onkenbare karakter van het ‘Absolute’. Beiser legt daarentegen nadruk op de continuïteit tussen de romantiek en de Platoonse traditie. De romantici benadrukken volgens hem juist niet het zogenaamde echec van de rede, maar wijzen in hun teksten naar een ‘intuïtie’, in de esthetische ervaring gelegen, die de principes achter alle particuliere waarnemingen zou kunnen vatten.<sup>7</sup> De tegenstelling

---

<sup>4</sup> Ibid., p. 349-351.

<sup>5</sup> Voor een beknopt overzicht van Novalis’ leven en werken, zie: Dennis F. Mahoney, *Friedrich von Hardenberg (Novalis)* (Stuttgart: Verlag J.B. Metzeler, 2001).

<sup>6</sup> Sceptisch in de zin dat Novalis, volgens Frank, van mening was dat er geen sprake kan zijn van absoluut gefundeerde kennis en dat alle filosofische pogingen om dit fundament voor eens en altijd vast te stellen tevergeefs zijn: “But in the works of the early German romantics, ‘absolute knowledge’ becomes replaced by an absolute ‘not-knowing’ and the result is a skeptical basis for philosophizing.” (Manfred Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, translated by Elizabeth Millán-Zaibert (Albany: State University of New York Press, 2004), p. 56.)

<sup>7</sup> “It was through the intellectual intuition of aesthetic experience, they believed, that reason could perceive the infinite in the finite, the absolute in its appearance, or the macrocosm in the microcosm.” (Frederick C. Beiser, *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003), p. 61.) Beiser ontkent niet dat de romantici een groot belang hechtten aan gevoelens, maar in zijn lezing staan gevoelens altijd in dienst van redelijke doeleinden. Beiser erkent dat kunst een sterk gevoelsmatig component heeft,

tussen deze evaluaties van Frank en Beiser lijkt op het eerste gezicht onoverbrugbaar. In deze scriptie wil ik onderzoeken hoe het begrip *Bildung* conceptuele middelen kan aanleveren om tot een meer integratieve benadering van de ‘Frühromantik’ te komen.

## 1.2 Plan van aanpak en de hoofdvraagstelling

Novalis heeft geen systematische Bildungstheorie nagelaten. Een groot deel van zijn oeuvre bestaat uit fragmenten en aforistische inzichten. Ik zal door een verbinding van enkele van de kernideeën, verspreid over verschillende teksten, tot een karakterisering van het concept Bildung in het werk van Novalis proberen te komen.<sup>8</sup> Om tot een nadere omschrijving van Novalis’ Bildungsbegrip te komen, zal ik putten uit enkele van zijn romans en verzamelingen van fragmenten. Omdat Novalis geen sterk onderscheid tussen filosofie en kunst hanteert, kan ik de werken met een explicieter

---

maar de rede en het gevoel staan in een hiërarchische relatie tot elkaar: “They argued that while philosophy cannot stimulate action nor religion convince reason, art has the power to inspire us to act according to reason.” (Ibid., p. 95.) Het beeld dat Beiser schetst wordt nog iets complexer als we Beisers bewering dat de romantici Kants opvatting van de autonomie van de kunst deelden in achtung nemen. (Ibid., p. 41.) Beiser integreert deze twee ogenschijnlijk tegengestelde kunstwaarderingen (intrinsiek en extensiek) door te stellen dat schoonheid een manifestatie van het goede is. (Ibid., p. 40.) Deze bewering ligt in het verlengde van Beisers Platoonse lezing van de romantici.

<sup>8</sup> Mijn benadering heeft overeenkomsten met die van Klaus Geppert, die aan de hand van enkele aspecten van het Bildungsbegrip tot een meer systematische weergave van Novalis’ verhouding tot dit begrip poogt te komen: “Obgleich Novalis keine geschlossene Theorie der Bildung entwickelt hat, enthält sein dichterisches und philosophisches Werk eine nicht geringe Anzahl von Aussagen über das Wesen der Bildung, die eine Analyse des zugrundeliegenden Bildungsbegriffs nahelegen.” (Klaus Geppert, *Die Theorie der Bildung im Werk des Novalis*, Europäische Hochschulschriften, Reihe XI, Pädagogik, Bd. 42 (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1977), p. 263.) Geppert interpreteert Novalis’ Bildungsbegrip vanuit een Platoonse lens. Dit plaatst hem dichter bij de lezing van Beiser dan die van Frank. (Ibid., p. 23.) In plaats van Novalis’ conceptualisering te plaatsen binnen een schema van een emanatie van en een terugkeer naar God, zoals Geppert dat doet, behandel ik Novalis als een denker met een metafysica met een meer onafhankelijk karakter. In plaats hem door de lens van Plato te lezen probeer ik Novalis’ metafysische veronderstellingen in hun eigenheid te reconstrueren.

filosofisch karakter in verbinding brengen met zijn literaire werk.<sup>9</sup> Ik zal ook niet proberen om tot een complete en uitputtende vergelijking van Franks en Beisers lezing van de romantiek te komen. Er zijn naast de in het oog springende verschillen tussen hun benaderingen ook veel overeenkomsten aan te wijzen. Eén overeenkomst tussen deze twee interpreten is dat ze allebei wijzen op de invloed van Immanuel Kant (1724-1804) op de romantici. Aan de hand van Kants derde kritiek zal ik een beeld ontvouwen van Kants concept van het organisme, dat een grote rol zou in gaan nemen in het Bildungsbegrip van Novalis. Novalis' lezing van Kant werkt ook door op zijn eigen kritiek op de subjectfilosofie van Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Door te laten zien hoe Fichte en Kant allebei, op verschillende manieren, de kloof tussen subject en object probeerden te beslechten, zal ik de weg naar een inhoudelijke analyse van Novalis' Bildungsbegrip voorbereiden. Aan de hand van Beisers lezing van de manier waarop de vroege Duitse romantici met deze voorgangers omgingen, zal ik deze connectie nog explicieter proberen te maken.

In dit onderzoek zal ik dus reconstrueren wat de rol van het concept Bildung in het oeuvre van Novalis is en hoe dit begrip ingezet kan worden om tot een meer integratieve benadering van zijn werken te komen. Een analyse van Novalis' begrip van Bildung zal erop wijzen dat in de discussie tussen Frank en Beiser de integrerende functie van het Bildungsbegrip niet als zodanig wordt benoemd.<sup>10</sup> In het concept Bildung staan enkele opposities, zoals de hier boven al aangestipte 'tegenstelling' tussen de rede en het gevoel, niet *tegenover* maar *naast* elkaar. De structuur van het Bildungskoncept, zoals dat in Novalis' werk naar voren komt, is het beste te vatten in termen van 'zelfstandige afhankelijkheid'. De menselijke faculteiten laten zijn innig met elkaar vervlochten, maar verliezen desondanks niet hun unieke karakter.

---

<sup>9</sup> De dichter is tegelijkertijd een denker: "The separation into poet and thinker is only apparent—and to the *disadvantage* of both—It is a sign of sickness—and of a sickly constitution." (Novalis, *Notes for a Romantic Encyclopaedia: Das Allgemeine Brouillon*, translated, edited and with an introduction by David W. Wood, SUNY series, Intersections: Philosophy and Critical Theory (Albany: State University of New York Press, 2007), p. 132.)

<sup>10</sup> Beiser wijst echter wel op het belang van Bildung voor de romantici: "It is no exaggeration to say that *Bildung*, the education of humanity, was *the* central goal, *the* highest aspiration, of the early romantics." (Beiser, *The Romantic Imperative*, p. 88.) Beiser verbindt deze opmerking met zijn rationalistische lezing van de romantici door, in de eerder aangehaalde passage, te stellen dat kunst aanmoedigt om te handelen naar de principes van de rede. (Ibid., p. 95.)

## 2. Kant en Fichte: systematische en organicistische vormen van eenheid

### 2.1 De doorwerking van Kants derde kritiek in het werk van de vroege Duitse romantici

De vroege Duitse romantici hadden een uitgesproken organicistische *Weltanschauung*.<sup>11</sup> Zij kenden Kants derde kritiek goed en bestudeerden dit werk grondig.<sup>12</sup> Met name de afleiding van het idee van het organisme, als aanvulling op zuiver mechanistische verklaringsmodellen, zou doorwerken in het werk van de vroege Duitse romantici. De werken van Kant werden destijds intensief bestudeerd aan de universiteit van Jena. Novalis heeft ook een tijd aan de universiteit van Jena gestudeerd en maakte onderdeel uit van de zogenaamde Jena-cirkel; een groep van bevriende intellectuelen die elkaar op de hoogte hielden van hun laatste publicaties en hun nieuwste inzichten.<sup>13</sup>

Fichte was niet alleen een volger van Kant en een snel rijzende ster aan het filosofisch firmament na diens publicatie *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, waarvan werd ondersteld dat dit een werk van Kant zelf betrof, maar ook een familievriend van de Von Hardenbergs. Novalis was hierdoor al bekend met het werk van Fichte en wel nog voordat Novalis in 1795 de colleges van Fichte bijwoonde.<sup>14</sup> Een passage uit een brief van Novalis aan Friedrich von Schlegel van 8 juli 1796 bevestigt dit beeld: “Fichten bin ich Aufmunterung schuldig – Er ists, der mich weckte und indirecte zuschürt.”<sup>15</sup> Novalis nam echter geen onkritische houding ten opzichte van deze voorgangers in. Hij nam het onderscheid tussen het discursieve en intuïtieve verstand dat Kant aanbracht over, maar

---

<sup>11</sup> Novalis formuleert in de *Geistliche Lieder* de organistische beschouwing van de wereld als volgt: “Einst ist ales Leib,/Ein Leib,/In himmlischem Blute/Schwimmt das selige Paar. -” (Novalis, *Werke in einem Band*, herausgegeben von Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel, kommentiert von Hans-Joachim Simm unter Mitwirkung von Agathe Jais (München: Carl Hanser Verlag, 1999), p. 189.) Novalis trekt in deze passage een parallel tussen de wereld en een lichaam. In een lichaam staan alle delen in interactie met elkaar, net zoals de organen in een menselijk lichaam elkaars functies ondersteunen en *gezamenlijk* de instandhouding van het organisme mogelijk maken.

<sup>12</sup> Beiser, *The Romantic Imperative*, p. 79.

<sup>13</sup> Mahoney, *Friedrich von Hardenberg (Novalis)*, p. 12-16.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>15</sup> Novalis, geciteerd in: *ibid.*, p. 34-35.



wees erop dat Kant een incompleet beeld had gegeven van de menselijke faculteiten en hij bekritiseerde Fichte, omdat deze beweerde dat de vrije activiteit van het “Ik” de grond van alle mogelijke ervaring is. Om te begrijpen wat deze stellingnamen precies inhouden, zal ik nu overgaan tot een beknopte weergave van de argumenten in Kants derde kritiek en Fichtes subjectfilosofie.

## 2.2 De transcendentale eenheid van mechanistische en organicistische verklaringswijzen

In de *Kritik der Urteilskraft* werpt Kant de vraag naar de mogelijkheid van teleologische oordelen op. Dit is op de eerste plaats een kritische en epistemische vraag. Kritisch, omdat het om een zelfreflectieve act gaat; de rede onderzoekt zelf haar eigen mogelijkheidsvoorwaarden.<sup>16</sup> Epistemisch, omdat het begrip van natuurverschijnselen op het spel staat. Er bestaan verschijnselen die niet uitputtend te omschrijven zijn in mechanistische verklaring modellen: “En geen enkele eindige menselijke rede [...] kan het ontstaan van zelfs maar een grassprietje ooit op grond van louter mechanische oorzaken hopen te begrijpen.”<sup>17</sup> Het discursieve verstand kan het organische geheel niet uitputtend beschrijven als de som der delen. Om te begrijpen wat dit volgens Kant inhoudt, moeten we kijken naar zijn poging om mechanistische met organicistische verklaringswijzen te verenigen in één kengrond; een legitimatie van kenacten.

Kant formuleert drie voorwaarden waaraan een natuurdoel (oftewel: organisme) moet voldoen. Ten eerste moeten de afzonderlijke delen louter mogelijk zijn door hun relatie tot het geheel. Ten tweede moeten de delen wederzijds zowel oorzaak en gevolg van elkaar zijn, om zo een eenheid te kunnen vormen. In een kunstproduct is het idee

---

<sup>16</sup> “That is, Kant's philosophical task is not just a matter of ‘compelling’ sensibility and understanding to act as ‘witnesses’: reason stands before its own tribunal, too, and must give account of itself.” (Garrath Williams, “Kant’s Account of Reason,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition)*, ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/entries/kant-reason/> (geraadpleegd 16 oktober 2015).)

<sup>17</sup> Ik zal citeren uit de Boom-editie, met een verwijzing naar de *Akademie-Ausgabe* tussen haakjes. Voor deze passage, zie: Immanuel Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, ten geleide, vertaling & annotaties door Jabik Veenbaas & Willem Visser (Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2009), p. 310 (AA 409).

van het geheel de *oorzaak* van een systematische eenheid, in het geval van een natuurdoel is het idee de *kengrond*.<sup>18</sup> Volgens Kant is de verklaringwijze waarin de dingen in de natuur beschouwd worden als voortbrengsels van “het mechanisme van de materie” (‘mechanistische verklaring’) niet herleidbaar tot en niet deduceerbaar uit de verklaringwijze waarin deze natuurverschijnselen beschouwd worden als “causaliteit die volgens doelen handelt” (‘organicistische verklaring’) en vice versa, omdat deze principes elkaar uitsluiten.<sup>19</sup> Het principe dat het naast elkaar bestaan van deze twee verklaringwijzen mogelijk maakt is bovenzintuiglijk, omdat dit principe zelf geen deel uit kan maken van een mechanistische of organicistische verklaring verklaringwijze en dus buiten de mogelijke empirische voorstelling van de natuur ligt. Dit principe kan slechts worden “aangeduid” en niet nader worden bepaald.<sup>20</sup> Tegelijkertijd moeten zowel de mechanistische als de organicistische verklaringwijzen uit dit principe voortvloeien. Ons verstand kan het “geheel van de natuur”<sup>21</sup> alleen maar in termen van de “samenkomende bewegende krachten van de delen”<sup>22</sup> beschouwen. Ons verstand is in die zin dus een *discursief* verstand; het kan niet voorbij de mechanistische en organicistische verklaringen van de natuurverschijnselen gaan. Zoals net uitgelegd, moeten we echter een gemeenschappelijke oorsprong van de organicistische en mechanistische verklaringwijzen aannemen. Deze oorsprong, de mogelijkheid van organicistische en mechanistische verklaringwijzen, die buiten deze verklaringwijzen ligt, is dus, volgens Kant, niet door het discursieve verstand te vatten. Deze oorsprong is alleen door een “*intellectus archetypus*” te vatten, omdat dit verstand de delen afhankelijk van het geheel beschouwt.<sup>23</sup>

Kant karakteriseert het menselijke verstand als een “vermogen van begrippen”<sup>24</sup> en definieert het intuïtieve verstand op een negatieve manier, namelijk als een “niet-discursief verstand”.<sup>25</sup> Het discursieve (menselijke) verstand beweegt zich van het

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 271-272 (AA 373).

<sup>19</sup> Ibid., p. 312-313 (AA 411-412).

<sup>20</sup> Ibid., p. 313 (AA 412).

<sup>21</sup> Ibid., p. 308 (AA 407).

<sup>22</sup> Idem (AA 407).

<sup>23</sup> Idem (AA 408).

<sup>24</sup> Ibid., p. 306 (AA 406).

<sup>25</sup> Ibid., p. 307 (AA 406).

bijzondere naar het algemene en het intuïtieve verstand beweegt zich van het algemene naar het bijzondere. Een intuïtief verstand staat los van de zintuiglijkheid – het heeft dus een *a priori*-karakter – en is spontaan.<sup>26</sup> Voor het discursieve verstand is de “aard en de mate van verschil”<sup>27</sup> van het specifieke dat onder de algemene begrippen van ons verstand wordt gesubsumeerd altijd toevallig. Dit zorgt ervoor dat de vermogens van het discursieve verstand aan moeten sluiten bij de kenmerken van de natuur.<sup>28</sup> Dit is in het geval van het intuïtieve verstand niet nodig, omdat deze het bijzondere in het licht van het algemene beschouwt. Deze aard van beschouwen is “aanschouwelijk”<sup>29</sup> en is spontaan; dat wil zeggen: dit verstand leidt het geheel niet af uit de begrippen. Om de noodzakelijkheid van deze aansluiting van de vermogens van het discursieve verstand op de kenmerken van de natuur te kunnen denken, moeten we, volgens Kant, een intuïtief verstand denken waarin deze aansluiting noodzakelijk is en dit idee mag geen tegenspraak bevatten, zodat het “geheel als doel” en de verklaring vanuit de delen naast elkaar kunnen bestaan.<sup>30</sup> Het gaat hem niet om de mogelijkheid van een dergelijk verstand aan te tonen, maar te laten zien dat ons discursieve verstand ons naar dit idee leidt en dit niet uitmondt in een tegenspraak. Het menselijke verstand gaat noodzakelijk discursief te werk, maar om de verbinding tussen de menselijke faculteiten en natuurlijke verschijnselen te denken, moeten we het *idee* van een intuïtief verstand postuleren. Het is tevens van belang om er bij stil te staan dat Kant niet beweert dat we het bestaan van een intuïtief verstand direct kunnen afleiden uit de verschijnselen die in de waarneming zijn gegeven of dat dit intuïtieve verstand ‘echt bestaat, zoals andere objecten in de wereld bestaan’. De conclusie van Kant in zijn derde kritiek komt er op neer dat de mogelijkheidsvoorwaarde van het discursieve verstand, de bovenzintuiglijke eenheid van mechanistische en organicistische verklaringswijzen, zelf geen object van kennis is. Dit is te rijmen met Kants opvattingen over de begrenzings van kennis in zijn eerste kritiek, de *Kritik der reinen Vernunft*. In dit werk beweert hij dat er oneigenlijke toepassingen van de categorieën van het verstand bestaan die resulteren in “transcendentale illusie”. Deze illusie komt tot stand als de categorieën van het verstand worden toegepast op iets dat

---

<sup>26</sup> Ibid., p. 306 (AA 406).

<sup>27</sup> Idem (AA 406).

<sup>28</sup> Ibid., p. 307 (AA 407).

<sup>29</sup> Idem (AA 406).

<sup>30</sup> Ibid., p. 309 (AA 408).

buiten elke mogelijke ervaring ligt.<sup>31</sup> Met deze beperking wordt het onmogelijk om een eenheid, waar in subject zowel gedetermineerd als vrij is, te kennen. De eenheid tussen subject en object is derhalve niet geheel zeker gesteld.

In de post-Kantiaanse filosofie stond de opvatting dat in Kants systeem enkele dualismen onopgelost bleven centraal. Fichte probeert in de *Wissenschaftslehre* een fundament van alle ervaring te leggen.<sup>32</sup> Dit fundament, gevat als principe, zou de theoretische en praktische rede met elkaar moeten verzoenen.<sup>33</sup> Er wordt zo gehoor gegeven aan een van de belangrijkste motivaties van Fichte: waarborging van vrijheid.<sup>34</sup> De mogelijkheidsvoorwaarden van alle ervaring zijn echter zelf niet in de ervaring gegeven.<sup>35</sup> Fichte stelt dat alle filosofie bij de introspectie begint.<sup>36</sup> Deze introspectie is geen empirische observatie, maar een abstractie; de introspectie gaat niet van de objecten uit, maar van het subject. Dit past in Fichtes bredere argumentatielijijn waarbinnen het object niet buiten en het subject staat, maar door het subject zelf geconstitueerd word. In deze zin kan van Fichte beweerd worden dat hij de consequenties van Kants Copernicaanse revolutie aanvaardt en uitkomt op een radicaal idealisme; onze kennis

---

<sup>31</sup> Geciteerd uit de Cambridge-editie, met een verwijzing naar de *Akademie-Ausgabe* en de *B-Ausgabe*: "Our concern here is not to treat of empirical (e.g. optical) illusion, which occurs in the empirical use of otherwise correct rules of the understanding, and through which the faculty of judgment is misled through the influence of the imagination; rather, we have to do only with transcendental illusion, which influences principles whose use is not ever meant for experience, since in that case we would at least have a touchstone for their correctness, but which instead, contrary to all the warnings of criticism, carries us away beyond the empirical use of the categories, and holds out to us the semblance of extending the pure understanding." (Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer & Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 385 (AA 295/B352).)

<sup>32</sup> "The system of presentations accompanied by the feeling of necessity is also called experience, both internal and external. Philosophy, in other words, must therefore furnish the ground of all experience." (Johann Gottlieb Fichte, *The Science of Knowledge*, edited and translated by Peter Heath and John Lachs (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 6.)

<sup>33</sup> Mahoney, *Friedrich von Hardenberg (Novalis)*, p. 34.

<sup>34</sup> Berlin, *The Roots of Romanticism*, p. 88.

<sup>35</sup> "Now philosophy must discover the ground of all experience; thus its object necessarily lies outside all experience." (Fichte, *The Science of Knowledge*, p. 8.)

<sup>36</sup> "Our concern is not with anything that lies outside you, but only with yourself." (Ibid., p. 6.)

conformeert zich niet aan de objecten, maar de objecten conformeren zich aan onze kennis.<sup>37</sup> Een consequentie van dit idealisme is dat het *Ding an sich*, geconcipieerd als een onkenbaar ding, geen onafhankelijke ontologische status heeft. Het dogmatisme – dat de filosofie bij de objecten laat beginnen – maakt volgens Fichte de fout het verstand op een oneigenlijke manier te gebruiken en zo vervalt deze in de transcendentale illusies waar Kant al voor gewaarschuwd had.<sup>38</sup> Fichte poogde in de *Wissenschaftslehre* de eenheid die Kant had gezocht in de derde Kritiek als onbewuste activiteit van het “Ik” te denken, waarin het Ik zichzelf als een object ‘poneert’.<sup>39</sup> Het Ik is altijd aanwezig in het Ik, zonder dat het ik door een externe invloed wordt bepaald. Het Ik is echter in een constante staat van verandering en wordt beïnvloed door ‘de buitenwereld’. Om dit te verzoenen met zijn idealistische programma, stelt Fichte dat het Ik het niet-Ik binnen het Ik plaatst.<sup>40</sup> Het Ik is in een constant streven verwickeld om het praktische begrip van het niet-Ik overeen te laten stemmen met het niet-Ik.<sup>41</sup> Het object verschijnt als een niet-Ik dat het Ik beperkt. Fichtes poging om de filosofie bij het subject te laten beginnen en te laten eindigen introduceerde een eenheid (in het subject), maar dit ging ten koste van de onafhankelijke status van het niet-Ik.

### 2.3 De reactie van de romantici op de pogingen om een transcendentale eenheid te bewerkstelligen

---

<sup>37</sup> Géza von Molnár, *Romantic Vision, Ethical Context: Novalis and Artistic Autonomy*, Theory and History of Literature, Volume 39 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), p. 25.

<sup>38</sup> “He [Fichte: PvB] insisted that such identity must be immanent, lying within the realm of possible consciousness; to place it outside this realm, as Spinoza had, was transcendent, nothing less than hypostasis, ‘the fallacy of pure reason.’” (Beiser, *The Romantic Imperative*, p. 136.)

<sup>39</sup> Von Molnár, *Romantic Vision, Ethical Context*, p. 83.

<sup>40</sup> Idem.

<sup>41</sup> “Das endliche Resultat aus allem Gesagten ist folgendes: Die vollkommene Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst, und – damit er mit sich selbst übereinstimmen könne – die Uebereinstimmung aller Dinge ausser ihm mit seinen nothwendigen praktischen Begriffen von ihnen, – den Begriffen, welche bestimmen, wie sie seyn sollen, – ist das letzte höchste Ziel des Menschen.” (Johann Gottlieb Fichte, “Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten,” <http://gutenberg.spiegel.de/buch/einige-vorlesungen-uber-die-bestimmung-des-gelehrten-414/2> (geraadpleegd 20 oktober 2015).)

Beiser wijst erop dat de reacties op filosofische voorgangers, met name van Kant en Fichte in het hart van de romantiek staan. Novalis neemt het onderscheid tussen het discursieve en intuïtieve verstand van Kant over en wijst op bepaalde problemen in Fichtes poging om een absoluut fundament van alle mogelijke ervaring onder woorden te brengen. Hiermee sluit Novalis aan bij de sceptische kritiek van de romantici op Fichte. De romantici waren geen pleitbezorgers voor een subjectivistisch scepticisme. Hun kritiek had eerder betrekking op de ‘eenzijdige’ poging van Fichte om kennis te funderen in de activiteit van het ego. Ik zal kort Beisers interpretatie van de vroegromantische reactie op Kant en Fichte behandelen om een beeld te schetsen waarin de sceptische elementen in de werken van de vroege Duitse romantici tot hun recht komen. Dit is van belang voor de hoofdvraag van deze scriptie, omdat de constructieve inzet van het concept Bildung afhangt van de aard en reikwijdte van deze sceptische elementen; wordt *elk* fundament bevraagd, of is het scepticisme van de vroege Duitse romantici *gematigd*?

Voorals de poging van Kant en Fichte om filosofie tot de status van wetenschap te verheffen trok veel filosofisch bejnk. Fichte probeerde de dualismen van Kant op te lossen door, in navolging van Karl Leonhard Reinhold (1757-1823), de filosofie te deduceren uit een ultieme mogelijkheidsgrond, een principe. Dit principe moest, volgens Fichte, zelfevident zijn; anders zou dit principe niet het *hoogste* principe zijn. Karl Wilhelm Friedrich (von) Schlegel vertrok vanuit een kritiek op deze poging van Fichte. Omdat een principe een strikte afleiding behoeft, kan de zelfevidentie van Fichtes “Ik” in twijfel worden getrokken. Anders gezegd: een principe moet altijd gerechtvaardigd worden, anders is filosofie niets anders dan een verzameling van dogmatische uitspraken. Maar als een principe altijd gerechtvaardigd dient te worden, kan dit principe ook niet meer zelfevident zijn. Het hoogste principe dient echter de grond van zichzelf te zijn. Het sceptische moment binnen de romantiek is een voortvloeiende van het kritische project dat Kant aangekondigd had. Het criticisme wordt echter op zichzelf toegepast en verandert in een “metacriticism”.<sup>42</sup> Schlegel concludeert dat elke zoektocht naar een a priori-fundament van de filosofie oneindig is. Niet alleen omdat alle zelfevidente principes rechtvaardiging behoeven, maar ook omdat er een oneindig aantal manieren bestaan om dergelijke bewijsvoeringen uit te voeren. In Beisers karakterisering van Schlegel in het bijzonder<sup>43</sup> en in navolging van het onderzoek van Frank en Dieter Henrich naar de

---

<sup>42</sup> Beiser, *The Romantic Imperative*, p. 123-124.

<sup>43</sup> Idem.

vroege Duitse romantiek in het algemeen<sup>44</sup> wordt het duidelijk gemaakt dat de romantische filosofie altijd dit sceptische moment in zich herbergt. Opgemerkt moet worden dat Beiser in de behandeling van Schlegel en de vroege Duitse romantiek *niet* beweert dat de vroege Duitse romantici de kritische zoektocht van Kant en Fichte opgaven. De romantici radicaliseerden deze zoektocht eerder door deze als een eeuwige en een niet-afrondbare zoektocht te beschouwen.

Beiser stelt dat de romantici ook met een oplossing voor dit onvermogen – de mislukking om zichzelf te funderen – van de discursieve rede. De romantici waren wellicht kritisch over de poging van Fichte, maar gaven de zoektocht naar ‘het Absolute’ niet op. De oplossing lag daarin dat het idee van het organisme werd gerepresenteerd als een *constitutief* idee en niet alleen als een *regulatief* idee.<sup>45</sup> Het correlaat van het idee van het organisme als constitutie in de menselijke faculteiten is de intuïtie. Beiser wijst er op dat de romantici losweg het onderscheid, dat Hegel later zou uitwerken, tussen *Verstand* en *Vernunft* volgen.<sup>46</sup> Dit onderscheid komt overeen met het onderscheid tussen het discursieve en het intuïtieve verstand. Dit intuïtieve verstand zou in staat moeten zijn om het subjectieve bewustzijn en de wereld als eenheid te denken. Specifieker kwam deze stellingname op een poging neer om het deterministische en objectivistische wereldbeeld van Spinoza te verzoenen met het op de vrijheid van het subject gecentreerde wereldbeeld van Fichte.<sup>47</sup> De romantici gingen, volgens Beiser, nog een stap verder dan Kant: de eenheid tussen subject en object was volgens hen meer dan een regulatief, niet-kenbaar ideaal dat redelijke wezens noodzakelijk moeten aannemen. De romantici gingen voorbij de epistemische beperkingen van Kant om de problemen die Kants werken hadden opgeroepen op te lossen. De romantici handelden weliswaar niet naar de letter van Kant, maar wel in de geest van Kant.<sup>48</sup>

We zullen later nog zien dat Novalis het absolute primaat van het intuïtieve verstand ontkende. Naast de kennis via de intuïtie wees hij op het belang van de ervaring in de vergaring van kennis. Dit betekent echter niet dat hij het *bestaan* van een intuïtief

---

<sup>44</sup> Ibid., p. 58.

<sup>45</sup> Ibid., p. 82.

<sup>46</sup> Ibid., p. 60.

<sup>47</sup> Ibid., p. 131.

<sup>48</sup> Ibid., p. 169.

verstand tout court ontkende. Novalis zou met het begrip Bildung de conceptuele middelen aanleveren om het transcendentale fundament interactionistisch te denken en om tegelijkertijd aan te geven op welke manier dit transcendentale fundament in het handbereik van de mens ligt. De pogingen om de eenheid tussen object en subject met de middelen van het discursieve verstand te funderen konden rekenen op de sceptische bezwaren van onder andere Schlegel. Door in het concept Bildung de discursieve rede afhankelijk te maken van andere menselijke faculteiten kon Novalis tot een meer inclusieve transcendentale fundering komen.

### 3. Novalis' conceptie van Bildung

#### 3.1 Relevantie van het Bildungskoncept in Novalis' werken

In verschillende contexten wordt duidelijk hoe belangrijk het concept Bildung is voor Novalis. Zijn roman *Heinrich von Ofterdingen*, zijn beroemdste werk, kan bijvoorbeeld worden beschouwd als een Bildungsroman. Novalis hield zich intensief bezig met een andere beroemde Bildungsroman; *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, geschreven door Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832).<sup>49</sup> In Goethes roman werd de ontwikkelingsgang van Wilhelm Meister beschreven, die na lange omzwervingen met een theatergroep werd voorbereid op het bestaan als koopman. In *Heinrich von Ofterdingen* is het niet het bewustzijn van de koopman – of algemener gesteld: de in het economisch verkeer opgaande burger – dat de overhand zal krijgen, maar het bewustzijn van de dichter. Hans-Joachim Mähl wijst er echter terecht op dat Novalis geen absoluut onderscheid aan wilde brengen tussen zijn eigen aanpak en die van Goethe.<sup>50</sup> Deze vooronderstelling berust op aannames dat Novalis de ontwikkelingsgang van Wilhelm Meister zou verwerpen en in plaats daarvan zou kiezen voor de mysterieuze Mignon; de personificatie van de poëzie in *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. In de lezing van Berlin zouden de Romantici Goethes roman vooral waarderen omdat hij hierin met veel classicistische regels zou hebben gebroken.<sup>51</sup> Echter, Novalis is vrij duidelijk als hij Goethe om diens kwaliteiten als 'Darsteller' prijst; elke gebeurtenis, hoe 'onbeduidend' ook, wordt in betrekking

---

<sup>49</sup> Voor een beknopte weergave van de verhouding tussen Novalis en Goethe, zie: Hans-Joachim Mähl, "Novalis' Wilhelm-Meister-Studien des Jahres 1797," *Neophilologus* 41(1) (1963), p. 286-305.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>51</sup> Berlin, *The Roots of Romanticism*, p. 110-111.



gebracht tot “wichtigern Begehnheiten”.<sup>52</sup> Novalis bekritiseert Goethe dan ook niet zozeer omdat hij niet over de nodige dichterlijke kwaliteiten zou beschikken; Novalis looft Goethe juist om diens weergave van concrete gebeurtenissen die ook een rol in het leven van de dichter hebben. Novalis hecht inderdaad ook een groot belang aan poëzie; poëzie is voor hem niets anders dan waarheid en *Heinrich von Ofterdingen* is zelf een verhaal over de ontwikkelingsgang van Heinrich als dichter.<sup>53</sup> Poëzie moet echter, zoals later nog zal blijken, begrepen worden als een *verbinding* tussen ‘binnen- en buitenwereld’, waardoor de dichter niet in absolute oppositie tot de koopman komt te staan. Ik zal de Bildungsroman van Novalis in deze scriptie begrijpen als een weergave van situaties, gesprekken en gebeurtenissen die bijdragen aan Heinrichs ontluiking als dichter en daarmee aan diens zoektocht naar waarheid.

### 3.2 Bildung: een definitiekwestie?

Het is moeilijk, zo niet onmogelijk, om een lijst van noodzakelijke en voldoende voorwaarden voor het concept *Bildung* te geven. Dit wordt duidelijk als men beseft dat het concept niet alleen betrekking kan hebben op ‘het individu’ en ‘de gemeenschap’, maar ook op ‘de cultuur’, ‘de staat’ of ‘de natuur’. Het is met het oog op deze wijd uiteenlopende toepassingsgebieden van het concept en de daaraan verbonden toepassingsmogelijkheden dat het concept een vast onderdeel van politieke en culturele debatten is geworden. Georg Bollenbeck wijst in zijn studie *Bildung und Kultur: Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters* er continu op dat deze op het eerste gezicht chaotisch lijkende betekenisstructuur (“semantische Unbestimmtheit”) juist een voorwaarde voor het communicatieve succes van het concept is.<sup>54</sup> Als concepten niet vaststaan en op deze manier ‘onbestemd’ zijn, ontstaat er een ruimte waarin er over de betekenis gepraat, of onderhandeld, kan worden. Bollenbeck wil op de eerste plaats dan ook geen ideeënhistorisch boek schrijven, of een abstracte typering van het concept in noodzakelijke en voldoende voorwaarden geven, maar poogt met behulp van een

---

<sup>52</sup> Novalis, *Werke in einem Band*, p. 436.

<sup>53</sup> Novalis, *Philosophical Writings*, translated and edited by Margaret Mahony Stoljar (Albany: State University of New York Press, 1997), p. 117.

<sup>54</sup> Georg Bollenbeck, *Bildung und Kultur: Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters* (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1994), p. 166.

discoursanalyse de term Bildung als een reflectie van sociale verhoudingen zien.<sup>55</sup> In de analyse hieronder zal ik dan ook geen ideaaltypische omschrijving van het begrip Bildung geven, maar laten zien hoe dit concept integrerend te werk gaat.

### 3.3 Een typologie van Bildung

#### 3.3.1 Vrijheid en organicisme

Opmerkelijk genoeg geeft Bollenbeck ons aan de hand van deze *methodologische* beschouwingen over de grote reikwijdte van het begrip al de eerste aanwijzingen over enkele *inhoudelijke* elementen van het Bildungsconcept. Ten eerste is daar de brede reikwijdte van het begrip. Bildung heeft niet alleen betrekking op individuen, maar ook op de verbanden waarbinnen het individu zich begeeft. In deze brede zin moet de volgende opmerking van Novalis in §32 van de *Vermischte Bemerkungen* beschouwd worden: “Wir sind auf einer *Mission*. Zur Bildung der Erde sind wir berufen.”<sup>56</sup> Uit dit citaat blijkt dat het onze opdracht is om de aarde te ‘bilden’. Bildung wordt dus niet los van de mens en de aarde gedacht en in een abstract rijk van concepten en ideeën geplaatst, maar de verwezenlijking van Bildung *met* en *door* de wereld door menselijke activiteit staat centraal. Daartegenover staat weer dat deze activiteit niet alleen betrekking heeft op de mens zelf, maar ook op een groter verband dan de mens. Deze activiteit is een verwezenlijking van *vrijheid*, zoals Novalis duidelijk maakt in zijn Bildungsroman, *Heinrich von Ofterdingen*: “Alle Bildung führt zu dem, was man nicht anders, wie Freyheit nennen kann, ohneracht damit nicht ein bloßer Begriff, sondern der schaffende Grund alles Daseyns bezeichnet werden soll.”<sup>57</sup> In de *Fichte-Studien* is de volgende opmerking te lezen: “All being, being in general, is nothing but being free – *oscillating* between extremes that necessarily are to be united and necessarily are to be separated.”<sup>58</sup> Deze drie passages

---

<sup>55</sup> Ibid., p. 19.

<sup>56</sup> Novalis, *Werke in einem Band*, p. 438.

<sup>57</sup> Ibid., p. 380.

<sup>58</sup> Novalis, *Fichte Studies*, edited by Jane Kneller, Cambridge Texts in the History of Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 164. Novalis laat hier zien dat hij Kants transcendentale weg volgt. Kant conceptualiseerde het intuïtieve verstand als principe dat twee tegenstrijdige verklaringswijzen, de organicistische en de mechanische, met elkaar verbond en dat niet te reduceren was tot één van de twee verklaringswijzen. Novalis conceptualiseert vrijheid als

voeren ons samen naar de eerste karakterisering van Bildung in het werk van Novalis: Bildung is een op vrijheid gerichte activiteit. Vrijheid is bovendien niet slechts een *eigenschap* van Bildung als activiteit, maar de grond van van de activiteit zelf.

Het vrijheidsstreven, het streven om subject en object als wederzijds afhankelijk te concipiëren, vindt echter ook *in* de wereld plaats. Dit betekent echter niet dat de vrijheid van het subject eenzijdig wordt bepaald door iets dat buiten hem ligt. Zoals het citaat uit de *Fichte-studien* al aangeeft is vrijheid een oscillatie tussen twee extremen. We kunnen vrij handelen in de wereld, maar we zijn tevens *onderdeel* van die wereld. In het tweede hoofdstuk van *Heinrich von Ofteringen* wordt Heinrich door een groep reizende koopmannen erop gewezen dat hij een aanleg voor het dichterschap heeft.<sup>59</sup> In de *Vermischte Bemerkungen* etaleert hij deze natuurlijke visie op de mens als volgt: “Wie kann ein Mensch Sinn für etwas haben, wenn er nicht den *Keim* [cursivering PvB] davon in sich hat. Was ich verstehn soll, muß sich in mir organisch entwickeln – und was ich zu lernen scheine ist nur Nahrung – Incitament des Organism.”<sup>60</sup> Deze aanleg moet niet begrepen worden als een determinerende aanleg, maar eerder als een talent dat zich kan ontwikkelen. Nadat de koopmannen dit aan Heinrich kenbaar hebben gemaakt, komt Heinrich tot bewustzijn van zijn dichterlijke aanleg.<sup>61</sup> De mens kan een bepaalde verhouding tot zichzelf innemen, zodat ze boven zichzelf ‘uit kan stijgen’. Zonder dit vermogen, zouden we geen mensen, maar dieren zijn.<sup>62</sup> Aan de ene kant ontwikkelen we ons op een organische wijze en aan de andere kant kunnen we zelf invloed uitoefenen op onze natuur en boven onszelf uitstijgen. De mens is gebonden aan de natuur, maar tegelijkertijd kan deze de natuur door vrije activiteit omvormen. De omvorming van de natuur is geen exploitatie; de natuur treedt de mens als een vriend tegemoet als de mens een bepaalde houding inneemt.

---

een grond die niet tot één van de twee extremen te reduceren valt. Zie ook zijn volgende opmerking in de *Dialogen*: “Lieber, Sie sind kein Chymist, sonst würden Sie wissen, daß durch ächte Mischung ein *Drittes* entsteht, was beydes zugleich, und mehr, als Beydes einzeln ist.” (Novalis, *Werke in einem Band*, p. 516.)

<sup>59</sup> “Es dünkt uns, ihr habt Anlage zum Dichter.” (Ibid., p. 254.)

<sup>60</sup> Ibid., p. 430.

<sup>61</sup> “Es ist mir, als würde ich manches besser verstehen, was jetzt nur dunkle Ahndung in mir ist.” (Ibid., p. 254.)

<sup>62</sup> Ibid., p. 432.

### 3.3.2 De natuur als vriend

Het bewustzijn staat, in de zienswijze van Novalis, niet los van de natuur. Tegelijkertijd is de mens, volgens Novalis, niet te reduceren tot een object, of een representatie, dat in causale relaties met andere objecten treedt. De mens leeft in een verhouding tot zijn eigen natuur, maar is niet te reduceren tot een object binnen de natuur. Zo bekritiseert hij in *Die Christenheit oder Europa* het beeld van de materialistische *philosophes* van de Verlichting die de mens tot een onderdeel van het radarwerk van een doelloze en toevallige kosmische machine probeerden te reduceren.<sup>63</sup> Ook in *Die Lebrlinge zu Sais*, waarin zijn natuurfilosofie in romanvorm naar voren komt, neemt hij stelling tegen deze visie van een doelloze en een door zuiver toeval geregeerde natuur. De natuur verschijnt in een intelligibel verband. Discrete toestanden binnen het intelligibele verband van de natuur volgen elkaar niet onder een regime van willekeur op, maar in “der Folge der einzelnen Zufälligkeiten” en weet aldus een connectie (“wunderbare Sympathie”) met het menselijke hart te bewerkstelligen.<sup>64</sup> De natuur is in haar wezen geen vijand van de vrijheid. Ze is eerder vergelijkbaar met een schoot waarin in alle geborgenheid een “gemeinschaftliche Freiheit” tot stand komt.<sup>65</sup> Een houding die hier bij past is het aannemen van een liefdevol vertrouwen in de natuur, waardoor de natuur zichzelf niet als een “furchtbare Mühle des Todes” openbaart en de mens zichzelf niet verliest in de “Wahnsinn”<sup>66</sup> en verandert de vrees voor de natuur in een “Naturempfindung”, die zich laat kenschetsen als “ein lustiger Einfall, eine Mahlzeit”.<sup>67</sup>

### 3.3.3 Bildung en gemeenschap

---

<sup>63</sup> “Noch mehr – der Religions – Haß, dehnte sich sehr natürlich und folgerecht auf alle Gegenstände des Enthusiasmus aus, [...] setzte den Menschen in der Reihe der Naturwesen mit Noth oben an, und machte die unendliche schöpferische Musik des Weltalls zum einförmigen Klappern einer ungeheuern Mühle, die vom Strom des Zufalls getrieben und auf ihm schwimmend, eine Mühle an sich, ohne Baumeister und Müller und eigentlich ein ächtes Perpetuum mobile, eine sich selbst mahlende Mühle sey.” (Ibid., p. 535.)

<sup>64</sup> Ibid., p. 223.

<sup>65</sup> Ibid., p. 218.

<sup>66</sup> Ibid., p. 210-211.

<sup>67</sup> Ibid., p. 208.

Het subject valt niet samen met het object, maar volgens Novalis verschijnt het object tegelijkertijd als een Ik. Een oppervlakkige blik op het werk van Novalis zou ons doen laten concluderen dat Novalis Fichte volgt door de natuur te introduceren als een verzameling *dingen*, vis-à-vis het streven van het Ik om vrijheid te realiseren. In §1 van de *Vermischte Bemerkungen* kunnen we het volgende lezen: “Wir *suchen* überall das Unbedingte, und *finden* immer nur Dinge.”<sup>68</sup> Verder erkent hij ook dat het model van alle kennis zelfkennis is. In het allegorische *Klingsobr-Märchen* in *Heinrich von Ofterdingen* krijgt Fabel de vraag “Wer kennt die Welt?” voor de kiezen. Haar antwoord is veelzeggend: “Wer sich selbst kennt.”<sup>69</sup> In §17 van de *Vermischte Bemerkungen* kunnen we het volgende lezen: “Ist denn das Weltall nicht *in uns*? Die Tiefen unsers Geistes kennen wir nicht – Nach innen geht der geheimnißvolle weg.” Novalis gaat echter een stap verder dan Fichte als hij beweert dat niet alleen het Ik niet alleen als object verschijnt, maar dat er sprake is van een identiteit tussen het Ik en het niet-Ik: “Self equals nonself - the highest principle of all *learning* and *art*.”<sup>70</sup> Dat dit geen losstaande opmerking betreft, maar een kernelement in Novalis filosofie is, wordt duidelijk als we deze fundamentele identiteit van het Ik en het niet-Ik als terugkerend thema in zijn werk herkennen. Novalis wil net zoals Fichte de mogelijksvoorwaarden van alle mogelijke ervaring – en daarmee van de wetenschappen – expliciteren: “A theory of intuition must ground the sciences.”<sup>71</sup> Novalis plaatst echter de volgende vraag in reactie op de poging van zijn voorganger: “Has not Fichte too arbitrarily packed everything into the I? With what warrant?”<sup>72</sup>

Voor Novalis staat de oorspronkelijke identiteit niet los van de wederzijds afhankelijke relatie tussen het Ik en het niet-Ik. Het Ik kan niet tot zelfkennis komen zonder het niet-Ik. Novalis vergelijkt de manier waarop het Ik in verbinding met de natuur staat met een gesprek tussen het “*Ik*” en het “*Jij*”: In het volgende citaat komen de principes die hierboven zijn besproken (vrijheid als grond van het zijn, primaat van het ego en de communale structuur tussen het Ik en het Jij) samen in een bondige formulering: “The *ego* principle is the truly communal, *liberal* and universal principle *as it were*—it is a unity, without being a *constraint* and determination. Rather, it renders possible

---

<sup>68</sup> Ibid., p. 424.

<sup>69</sup> Ibid., p. 356-357.

<sup>70</sup> Novalis, *Philosophical Writings*, p. 59.

<sup>71</sup> Novalis, *Fichte Studies*, p. 66.

<sup>72</sup> Ibid., p. 7.

and assures all determinations—providing them with an absolute connection and significance. Selfhood is the foundation of all *knowledge*—as the foundation of permanence in change—as well as the principle of utmost *diversity*—(You.) (Instead of the non-ego—*You*).<sup>73</sup> De ‘Geist’, gedacht als identiteit, openbaart zich als als een zich steeds hernieuwende diversiteit.<sup>74</sup> Dit laat zien dat Novalis niet alleen *met* Fichte de identiteit als grond van kennis heeft genomen, maar deze identiteit *voorbij* Fichte als verscheidenheid onder woorden heeft proberen te brengen: “Geistvoll ist das worinn sich der Geist unaufhörlich offenbart – wenigstens oft von neuen, in veränderter Gestalt wieder erscheint – Nicht bloß etwa nur Einmal – so im Anfang – wie bey vielen philosophischen Systemen.”<sup>75</sup> Fichte viel volgens Novalis dus ten prooi aan eenzijdigheid; het Zijn heeft zowel een subjectieve als een objectieve pool. Subjectiviteit staat niet tegenover de objectiviteit; subjectiviteit en objectiviteit hebben een onafhankelijke ontologische status, maar zijn met elkaar in vrijheid verbonden. Het gaat Novalis erom om de verscheidenheid (de ‘kleine gebeurtenissen’ van Goethe) als eenheid te denken, zonder de multicipliteit te veralgemeniseren in een bloedeloze abstractie. Het Ik, als een idee van de rede, is nooit zonder haar tegenpool, het Jij, aanwezig en kan slechts dienen als een ‘regulatief ideaal’.<sup>76</sup> En hoewel Novalis in de *Vermischte Bemerkungen* het samenvallen van het transcendentale Ik met zichzelf als het hoogste doel van Bildung aanwijst<sup>77</sup>, is dit reflectieve proces van het geïsoleerde subject nooit compleet.<sup>78</sup> Het Ik krijgt pas gestalte in het gesprek met de ander. Een houding die hier aan correleert is het

---

<sup>73</sup> Novalis, *Notes for a Romantic Encyclopaedia*, p. 151.

<sup>74</sup> “The diving and reuniting of A in the formula A = A merely serves to indicate that identity is apparent only within the medium of nonidentity or, if agency be emphasizes, A leaves A in the process of demonstrating its identity; but in doing so, it has already exchanged the realm of identity for its opposite, a state of dichotomous reciprocity.” (Von Molnár, *Romantic Vision, Ethical Context*, p. 30.)

<sup>75</sup> Novalis, *Werke in einem Band*, p. 438.

<sup>76</sup> Fichte-Studien, p. 156.

<sup>77</sup> “Die höchste Aufgabe der Bildung ist – sich seines transscendentalen Selbst zu bemächtigen – das Ich ihres Ichs zugleich zu seyn. Um su weniger befremdlich ist der Mangel an vollständigen Sinn und Verstand für Andre. Ohne vollendetes Selbstverständniß wird man nie andre wahrhaft verstehn lernen.” (Novalis, *Werke in einem Band*, p. 436.)

<sup>78</sup> “Der Geist führt einen ewigen Selbstbeweis.” (Ibid., p. 426.)

aandachtige en opmerkzame<sup>79</sup> spreken en luisteren. *Heinrich von Ofterdingen* bestaat voor een groot gedeelte uit gesprekken waaruit Heinrich lering trekt. De ridders vertellen hem bijvoorbeeld onder het genot van drank over oorlogsavonturen<sup>80</sup>, hij luistert aandachtig naar een oude man die over verre reizen en verre landen vertelt<sup>81</sup> en voert een lang gesprek met Klingsohr over de aard van poëzie.<sup>82</sup> De mens wordt pas zelfstandig door middel van een “vielfachen Umgang mit seinem Geschlecht”.<sup>83</sup> Novalis schetst een beeld waarin *alles* (het individu, de gemeenschap (en dus ook sociale structuren) en de natuur) een dynamisch karakter krijgt. Het gesprek met het ‘Jij’ wordt bijvoorbeeld ook als ideaal voor ware geschiedschrijving genomen, waarin de geschiedenis als meer dan een verzameling feiten verschijnt; voor de rijpe man is de “Schicksale des Lebens” meer als een reservoir voor de nieuwsgierigheid. De geschiedenis verwordt tot een “tröstende und erbauende Freundin” die in “weisen Gespräche” bijdraagt aan Bildung van de mens.<sup>84</sup> Bildung door gemeenschap krijgt soms ook zintuiglijke en zelfs erotische overtonen; in een droom stapt Heinrich in een plas water die op een oplossing van “reizende Mädchen” lijkt.<sup>85</sup> Novalis schrijft in het begin van het eerste hoofdstuk nog in de derdepersoonsperspectief over Heinrich en stapt na deze droom over op een eerste persoonsperspectief; een vrije omgang met de gemeenschap is een voorwaarde voor subjectiviteit en Bildung.

### 3.3.4 Bildung als streven

Novalis benoemt dus enkele stappen in het Bildungsproces; via het gesprek met het niet-Ik bereikt men de vrijheid. Bildung is tegelijkertijd een *streven*. Hiermee lijkt hij het sceptische credo te onderschrijven: alle ogenschijnlijk funderende principes zijn ad infinitum te betwijfelen. Novalis zelf hint echter naar een mogelijke decisionistische uitweg die een eind aan deze oneindige regressie kan maken: “Wenn der Mensch nicht

---

<sup>79</sup> “Zur wahren, melodischen Gesprächigkeit gehört ein weiter, aufmerksamer und ruhiger Sinn.” (Ibid., p. 329.)

<sup>80</sup> Ibid., p. 277.

<sup>81</sup> Ibid., p. 286.

<sup>82</sup> Bijvoorbeeld in hoofdstuk 7 en 8.

<sup>83</sup> Ibid., p. 303.

<sup>84</sup> Ibid., p. 305.

<sup>85</sup> Ibid., p. 242.

weiter kommen kann, so hilft er sich mit einem Machtspruche, oder ein Machthandlung – einem raschen Entschluß.”<sup>86</sup> Dit lijkt op het eerste gezicht in tegenspraak met de visie dat Bildung een op vrijheid gerichte activiteit is. Waar Novalis echter op zou kunnen doelen is dat Bildung geen uitsluitend reflectieve activiteit is. Vanuit de dynamiek van de zichzelf rechtvaardigende begripsmatige verstand verschijnt elke niet-redelijke faculteit als onredelijk of als macht. De rede aanvaardt, zo gezegd, geen hulp.

### 3.3.5 Bildung als een harmonieuze ontplooiing van menselijke faculteiten

Novalis wijst echter op een ander menselijk vermogen: “Ganz begreifen, werden wir uns nie, aber wir werden und können uns weit mehr, als begreifen.”<sup>87</sup> In hetgeen dat volgt, zal ik proberen te laten zien dat het *gevoel* dit niet-begripsmatige vermogen is en dat de bewustwording van de grenzen van het begripsmatige verstand een onderdeel van de Bildungsmissie is. Dit betekent niet dat het Bildungsproces een irrationele activiteit is. Het gevoel en het verstand vullen elkaar eerder aan: het gevoel en verstand bestaan naast elkaar.

#### 3.3.5.1 Bildung en taal: voelend denken en denkend voelen

Novalis probeert de ontplooiing van zowel het gevoel als verstand te koppelen aan de figuur van de dichter, waarin deze twee faculteiten innig met elkaar zijn verbonden. Het voornaamste medium van de dichter is de taal. Novalis behandelt de beperkingen van het begripsmatige verstand door zich in de korte tekst *Monolog* te wagen aan een analyse van de structuur van een bepaald soort taalgebruik. Novalis start met de opmerking dat de taal primair naar *dingen* verwijst een vergissing is.<sup>88</sup> Zoals we hierboven al hebben gezien bestaat de wereld, volgens Novalis, niet uit losse dingen. Novalis conceptualiseert de wereld als een voortdurend gesprek tussen het Ik en het Jij. De taal is zelf-referentieel; de taal heeft alleen betrekking op zichzelf.<sup>89</sup> Omdat taal zelfreferentieel is en zo niet naar externe dingen verwijst, kan Novalis niet beweren dat een uitspraak waar is als deze uitspraak een overeenstemming tussen zichzelf en de dingen

---

<sup>86</sup> Ibid., p. 434.

<sup>87</sup> Ibid., p. 426.

<sup>88</sup> Ibid., p. 522.

<sup>89</sup> “Gerade das Eigenthümliche der Sprache, daß sie sich blos um sich selbst bekümmert, weiß keiner.” (Ibid., p. 522.)



bewerkstelligt.<sup>90</sup> Een punt, ontleend aan een opmerking van Kant, dat Hölderlin ook maakt en van toepassing lijkt te zijn op Novalis is dat de copula in het predicatieve oordeel, waarin een subject eigenschappen wordt toegeschreven, een andere structuur heeft dan het absolute Zijn, gedacht als identiteit tussen subject en object.<sup>91</sup> Bewustzijn, gedacht als een representationeel bewustzijn, bestaat dan ook slechts in relatie tot dit meer fundamentele zijn dat – als kennis uitsluitend de vorm aanneemt van predicatieve oordelen – niet direct kenbaar is, maar slechts benaderbaar is in een ‘gevoel’.<sup>92</sup> Er is ook een goede tekstuele basis in andere geschriften voor deze interpretatierichting van Novalis, waarin de centrale rol van het gevoel in het kenproces wordt benadrukt, aan te wijzen. Keer op keer benadrukt hij dat de wereld niet kenbaar is door het discursieve verstand dat van de delen opklimt naar het geheel. Een tegenpool van het verstand is het gevoel. Het gevoel neemt het over waar het verstand op haar grenzen stuit: “Welten bauen genügt nicht dem tiefer langenden Sinne,/Aber ein liebendes Herz sättigt den strebenden Geist.”<sup>93</sup> De schrijver in het *Klingsobr-Märchen* noteert alles met grote nauwkeurigheid en raakt gefrustreerd als zijn arbeid niet toereikend blijkt te zijn.<sup>94</sup> Deze tegenstelling tussen gevoel en verstand is echter niet absoluut. In *Heinrich von Ofterdingen* suggereert hij bijvoorbeeld dat het gevoel en verstand innig met elkaar zijn verbonden in de figuur van de dichter.<sup>95</sup> De mens moet zich niet overgeven aan een irrationele *Begeisterung*, maar vindt haar vervulling in een “Leichtes Streben, schwebend leben.”<sup>96</sup>

Het is daarom belangrijk om dit beeld gelijk te nuanceren om zo tot een evenwichtiger beeld van de verhouding tot gevoel en verstand te komen. Novalis zet zich

---

<sup>90</sup> In de Novalis-interpretatie van Frank staat deze tendens centraal. Frank concludeert hieruit dat Novalis geen correspondentietheorie van de waarheid aanhangt, maar overstapt naar een theorie waarin de coherentie tussen oordelen centraal staat. (Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, p. 175.)

<sup>91</sup> Ibid., p. 133.

<sup>92</sup> Ibid., p. 165.

<sup>93</sup> Novalis, *Werke in einem Band*, p. 466.

<sup>94</sup> Novalis, p. 343. Novalis verwijst zelf al naar een mogelijke interpretatie van deze symbolische figuur: op het bureau van de schrijver staat een “hellbrennende Lampe”. (Ibid., p. 342.) Dit kan een verwijzing naar de periode van de Verlichting, waarin de rede op een voetstuk werd geheven.

<sup>95</sup> “Begeisterung ohne Verstand ist unnütz und gefährlich, und der Dichter wird wenig Wunder tun können, wenn er selbst über Wunder erstaunt.” (Ibid., p. 329.)

<sup>96</sup> Ibid., p. 145.

in de *Monolog* niet af tegen de taal als zodanig. Hij zet zich, preciezer gezegd, af tegen een bepaald taalgebruik, waarin symbolen alleen als representaties worden gezien. Deze representationale benadering van taal legt het primaat bij het discursieve verstand. Als het discursieve verstand tegenover het gevoel staat, is dit geen probleem voor Novalis in het licht van zijn dialogische Bildungsbegrip, waarin identiteit als multicipliteit verschijnt. Representatie *zelf* bestaat door het gevoel.<sup>97</sup> Geppert wijst erop dat in de teksten van Novalis gevoel en verstand naast elkaar komen te staan in het “Gemüt”.<sup>98</sup> Het vrije spel met de taal in de *Monolog* moet dan ook gelezen worden in het licht van de al eerder aangehaalde opmerking van Novalis, waarin vrijheid de grond van tegendelen is en dat deze vrijheid zich manifesteert in een oscilleren tussen twee extremen.<sup>99</sup> Het denken is alleen een echt denken als het een voelend denken is en het gevoel is alleen een echt gevoel als het een denkend gevoel is.<sup>100</sup> Het zonet aangestipte deficit van de discursieve rede is dan ook geen absoluut falen, in zoverre de taal wordt beschouwd als een veld waarin “das seltsame Verhältnißspiel der Dinge” in al haar verscheidenheid verschijnt.<sup>101</sup> Deze vrije omgang met taal is het beste te begrijpen als een op vrijheid gerichte activiteit waarin de delen samenkomen binnen het geheel: Bildung. De ware leraar<sup>102</sup> beseft dat woorden alleen maar kunnen hintten naar waarheid en dat de waarheid nooit *uitsluitend* als representationele taal verschijnt.<sup>103</sup>

### 3.3.6 Bildung als intuïtie én ervaring

Wat dat betreft is ook Beisers karakterisering van de romantiek als een Platoons hyperrationalisme incompleet. Het is Beisers opvatting dat de romantici de rede niet

---

<sup>97</sup> “But representation is composed of feeling, reflection and intuition.” (Fichte-studien, p. 44)

<sup>98</sup> Geppert, *Die Theorie der Bildung im Werk des Novalis*, p. 92-98.

<sup>99</sup> Novalis, *Fichte Studies*, p. 164.

<sup>100</sup> “Es glaubt es am höchsten gebracht zu haben, wenn er, ohne jenes Spiel zu stören, zugleich die gewöhnlichen Geschäfte der Sinne vornehmen, und empfinden und denken zugleich kann.” (Novalis, *Werke in einem Band*, p. 220.)

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 525.

<sup>102</sup> Bildung heeft naast de vrij technische betekenissen die Novalis aan dit begrip toeschrijft natuurlijk ook nog altijd pedagogische connotaties.

<sup>103</sup> “Words are a deceptive medium for what is already thought—unreliable vehicles of a particular, specific stimulus. The true teacher is a guide. If the pupil genuinely desires truth it requires only a hint to show him how to find what he is seeking.” (Novalis, *Philosophical Writings*, p. 47.)

wilden ontvluchten om soelaas te vinden in het domein van de kunst. De kunst en de rede stonden niet tegenover elkaar, maar lagen in elkaars verlengde. Beiser gaat echter een stap door te stellen dat het estheticisme van de romantici *in haar essentie* een vorm van rationalisme was.<sup>104</sup> Novalis stelt, bij monde van Klingsohr, in het achtste hoofdstuk van *Heinrich von Ofterdingen* echter dat de oorsprong van het hogere aan de “*Weltweisheit*” moet worden overgelaten.<sup>105</sup> De dichter moet zichzelf uitdrukken aan de hand van “irdischen Mittel und Werkzeuge”.<sup>106</sup> Dit ligt in de lijn van eerdere opmerkingen in *Heinrich von Ofterdingen*. In het gesprek waarin Heinrich zich bewust wordt van zijn dichterlijke kwaliteiten, praten de koopmannen over Heinrichs voormalige mentor neiging naar het geestelijke. De hofkapelaan wordt zeer vaardig bevonden, maar zijn kunde heeft vooral betrekking op “der überirdischen Welt.”<sup>107</sup> De koopmannen zelf stellen hun eigen levenswijze tegenover de geestelijke benadering van de kapelaan; zijzelf hebben een grote bekendheid met de wereldse wegen – “der Beschaffenheit der Welt.”<sup>108</sup> Heinrich komt in het gesprek met Klingsohr in het achtste hoofdstuk tot een hoger bewustzijn van de verhouding tussen de ‘weg van de ervaring’ en ‘de weg van de intuïtie’. De dichter moet deze polen met elkaar verzoenen om zo de oneindigheid met eindige middelen tot uitdrukking te brengen en om zo het oneindige in de eindigheid te representeren. Deze opgave van de dichter is een *oneindige opgave*; een op vrijheid gerichte activiteit die nooit geheel in het wereldlijke óf het bovenwereldlijke domein volbracht kan worden. De dichter wordt zich bewust van zijn eigen natuur als dichter, maar de volledige vervulling van het verlangen om het oneindige met eindige middelen weer te geven is niet voor de

---

<sup>104</sup> “The Platonic legacy of Frühromantik shows that its aestheticism was itself a form of rationalism. The distinction between Frühromantik and Aufklärung is at best between two forms of rationalism; but it cannot be between aestheticism and rationalism per se.” (Beiser, *The Romantic Imperative*, p. 60.)

<sup>105</sup> “Reifere Erfahrung lehrt erst, jene Unverhältnismäßigkeit der Gegenstände zu vermeiden, und die Aufspürung des Einfachsten und Höchsten der Weltweisheit zu überlassen. Der ältere Dichter steigt nicht höher, als er es gerade nötig hat, um seinen mannigfaltigen Vorrat in eine leichtfaßliche Ordnung zu stellen, und hütet sich wohl, die Mannigfaltigkeit zu verlassen, die ihm Stoff genug und auch die nötigen Vergleichungspunkte darbietet.” (Novalis, *Werke in einem Band*, p. 333-334.)

<sup>106</sup> Ibid., p. 333.

<sup>107</sup> Ibid., p. 253.

<sup>108</sup> Ibid., p. 253.

mens weggelegd: “Ruh ist Göttern nur gegeben/Ihnen ziemt der Überfluß /Doch für uns ist Handeln Leben/Macht zu üben nur Genuß.”<sup>109</sup>

#### 4. Conclusie

Novalis levert in zijn werken, met name in *Heinrich von Ofterdingen*, een perspectief waarin de mens als een zich organisch ontwikkelend wezen naar voren komt. Zijn kritiek op Fichte maakt duidelijk dat de mens zich, volgens hem, niet in isolatie ontwikkelt, maar pas tot haar voltooiing komt in de interactie tussen deel en geheel. Novalis werkt deze positie zelf ook niet in isolatie uit, maar doet dit in een gesprek met de transcendentale filosofie van Kant en Fichte. Novalis poogt de delen in het licht van het geheel te plaatsen. Novalis' toevoeging aan Fichtes poging om Kants systeem te funderen is dat hij de gemeenschap op een transcendentiaal niveau verankert. Novalis wijst de vrijheid als de grond van alle tegendelen aan. De gemeenschap 'heft' het individu niet 'op'; het communale gesprek neemt de vorm van een beheerst en aandachtig spreken en luisteren in. Het Bildungsideaal is te denken als een streven naar deze vrijheid door te 'zweven' tussen absolute tegendelen. De 'tegenstellingen' tussen gevoel en verstand, mens en gemeenschap en mens en natuur zijn niet onverzoenbaar, maar vormen een *conditio sine qua non* voor Bildung. Net zomin als in een alledaags gesprek zijn twee 'gesprekspartners' tot elkaar te reduceren; differentie is een voorwaarde voor unificatie. Dit laat zien dat de lezingen van de vroege Duitse romantiek die vooropstellen dat deze periode een 'irrationele periode' zou zijn geweest en de lezingen die deze periode juist als een hyperrationalistische periode beschouwen eenzijdig zijn. Novalis' Bildungskoncept kan de middelen aanleveren om de conceptualisering van de verhouding tussen tegendelen als een proces – in plaats van een of/of-relatie – te denken en zo bijdragen aan een meer integratieve Novalis-interpretatie.

#### 5. Bibliografie

Beiser, Frederick C. *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781-1801*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002.

---

<sup>109</sup> Ibid., p. 145.

- Beiser, Frederick C. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003.
- Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism: The A.W. Mellon Lectures in the Fine Arts, 1965*. Edited by Henry Hardy. London: Chatto & Windus, 1999.
- Bollenbeck, Georg. *Bildung und Kultur: Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1994.
- Fichte, Johann Gottlieb. "Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten." <http://gutenberg.spiegel.de/buch/einige-vorlesungen-uber-die-bestimmung-des-gelehrten-414/2> (geraadpleegd 20 oktober 2015).
- Fichte, Johann Gottlieb. *The Science of Knowledge*. Edited and translated by Peter Heath and John Lachs. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Frank, Manfred. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. Translated by Elizabeth Millán-Zaibert. Albany: State University of New York Press, 2004.
- Geppert, Klaus. *Die Theorie der Bildung im Werk des Novalis*. Europäische Hochschulschriften, Reihe XI, Pädagogik, Bd. 42. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1977.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by Paul Guyer & Allen W. Wood. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kant, Immanuel. *Kritiek van het oordeelsvermogen*. Ten geleide, vertaling & annotaties door Jabik Veenbaas & Willem Visser. Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2009.
- Mähl, Hans-Joachim. "Novalis' Wilhelm-Meister-Studien des Jahres 1797." *Neophilologus* 41(1) (1963), p. 286-305.
- Mahoney, Dennis F. *Friedrich von Hardenberg (Novalis)*. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, 2001.

Molnár, Géza von. *Romantic Vision, Ethical Context: Novalis and Artistic Autonomy*. Theory and History of Literature, Volume 39. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Novalis. *Fichte Studies*. Edited by Jane Kneller. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Novalis. *Philosophical Writings*. Translated and edited by Margaret Mahony Stoljar. Albany: State University of New York Press, 1997.

Novalis. *Notes for a Romantic Encyclopaedia: Das Allgemeine Brouillon*. Translated, edited and with an introduction by David W. Wood. SUNY series, Intersections: Philosophy and Critical Theory. Albany: State University of New York Press, 2007.

Novalis. *Werke in einem Band*. Herausgegeben von Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel, kommentiert von Hans-Joachim Simm unter Mitwirkung von Agathe Jais. München: Carl Hanser Verlag, 1999.

Williams, Garrath, "Kant's Account of Reason." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition)*, ed. Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/entries/kant-reason/> (geaadpleegd 16 oktober 2015).