

*Henryk Benisz*

Uniwersytet Opolski

Opole University

## HUMANIZM UGRUNTOWANY W ŚWIECIE PRZYRODY. FILOZOFIA GOETHEGO WEDŁUG KARLA LÖWITHA

### Humanism Established in the World of Nature. Philosophy of Goethe according to Karl Löwith

Słowa kluczowe: humanizm, przyroda, Faust, poznanie, czyn, wolność, wieczność.

Key words: humanism, nature, Faust, cognition, action, freedom, eternity.

#### Streszczenie

Polemizując z poglądami Kanta i Hegla, Goethe stworzył własną filozofię przyrody i filozofię człowieka. Jego zdaniem ludzie są częstkami świata przyrody, dlatego poznają siebie w takiej mierze, w jakiej poznają przyrodę. Humanistyczny światopogląd Goethego jest trudny do pogodzenia z doktryną chrześcijańską, ponieważ sprzeciwia się dualizmowi ciała (materii) i ducha (idei) oraz zakłada istnienie pełnej wolności, będącej podstawą autonomicznego kształtowania przez człowieka własnego środowiska życiowego. Tym niemniej Goethe nie zamykał się na pewne treści religijne, które poszerzają perspektywę widzenia świata, a nawet dość chętnie wypowiadał się językiem mistyki religijnej i korzystał z bogatej symboliki chrześcijańskiej. To człowiek jednak jest dla niego wyłącznym panem Ziemi i tylko od niego zależy, jak będą przebiegać na niej procesy rozwoju. Główny bohater *Fausta* uosabia niezbywalną życiowo potrzebę czynnego poznania i działania oraz metafizyczną potrzebę wieczności (wiecznej miłości), respektującej wymogi skończoności i czasowości wszelkiego istnienia. W oczach Löwitha Goethe

#### Abstract

Polemizing with the views of Kant and Hegel, Goethe created his own philosophy of nature and a philosophy of man. In his opinion, people are a part of the natural world. Therefore they are able to explore themselves in the same extent as they learn about the nature. The humanistic ideology of Goethe is difficult to reconcile with the Christian doctrine, as it is opposed to the duality of body (matter) and spirit (idea) and presupposes the existence of full freedom, substantial for an autonomous development of men's environment of life. Certainly Goethe did not close his mind to particular religious contents expanding the perspective of the worldview. He was even used to speak the language of religious mysticism and benefit from a rich Christian symbolism. Only man however was for Goethe the sole master of the Earth and only on man would depend how the worldly development processes would progress. The protagonist of the work *Faust* embodies a vital necessity for active cognition and action and a metaphysical need for eternity (eternal love), respectful of the requirements of a passing and ending exi-

jest myślicielem zawsze aktualnym, bo jego poglądy są zgodne z duchem każdego czasu. Mimo że przedstawił on najgłębsze prawdy o człowieku i świecie, to pozostał – niestety – w dużej mierze nierozpoznany i niedoceniony przez współczesnych mu intelektualistów i działaczy społeczno-politycznych.

stence. In Löwith's eyes, Goethe is an always modern thinker, because his views are in line with the spirit of each time. Although Goethe introduced the deepest truth about man and the world, he was – unfortunately – largely unrecognized and unaccepted by intellectuals and socio-political activists of his time.

Swymi wybitnymi dziełami Goethe niewątpliwie zapewnił sobie trwałe miejsce w dziejach światowej literatury, ale czy o tym twórcy mówi się także na wykładach z historii filozofii? Pewnie na ogół zbywamy go milczeniem, a jeżeli już o nim wspominamy, to ograniczamy się do niewiele znaczących frazesów. Wydaje się, że jeszcze zbyt rzadko dostrzegamy w Goethem nietuzinkowego myśliciela, mimo iż ustosunkował się on do wielu zagadnień *stricte* filozoficznych. Można by nawet powiedzieć, że Goethe stworzył własną, oryginalną filozofię przyrody oraz idącą z nią w parze antropologię filozoficzną.

Jednym z niewielu historyków filozofii, którzy docenili jego dokonania w tym zakresie, jest Karl Löwith. Wedle niego Goethe był myślicielem tego samego formatu co Hegel, a prace obu tych panów stały się w początkach XIX w. wydarzeniem zgoła wyjątkowym, stanowiącym stały punkt odniesienia dla kolejnych pokoleń miłośników mądrości. Löwith podkreśla zwłaszcza wielką rangę dzieł powstałych w 1806 r., tj. pierwszej części *Fausta* Goethego i *Fenomenologii ducha* Hegla<sup>1</sup>. Docenia jednak także wartość przyrodniczych badań Goethego, z których wynikają konkretne rozstrzygnięcia filozoficzne, a także jego krytyczny namysł nad transcendentalną filozofią Kanta oraz niezmiernie ważnym problemem wieczności. W rezultacie Goethe okazuje się być jednym z największych myślicieli w okresie dokonywania się rewolucyjnych przemian w europejskiej świadomości – przemian inicjujących kształtowanie się obrazu świata charakterystycznego dla naszej współczesności. Z racji osobistego zdystansowania się do praktycznych działań w sferze społeczno-politycznej pozostaje on wszakże myślicielem „drugiej linii frontu”, tj. kimś w rodzaju szarej eminencji XIX-wiecznych procesów rozwoju nowoczesnego myślenia.

## Spór z poglądami Hegla i Kanta

Niewątpliwie Goethe i Hegel pozostawali w obrębie swych własnych światów twórczych, tak więc nie występowały między nimi żadne istotne zależności. Można mówić jedynie o kongenialności w ujmowaniu niektórych zagadnień,

<sup>1</sup> K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Wyd. KR, Warszawa 2001, s. 15.

czego wyrazem jest choćby swoiste podobieństwo między *ogłędem* u Goethego a *pojęciem* u Hegla albo też między *prafenomenami* u pierwszego a *absolutem* u drugiego. Nie znaczy to oczywiście, że obaj myśliciele żyli niejako obok siebie, ponieważ znali się i darzyli szacunkiem, a nawet w wielce ugrzeczniony sposób odwzajemniali komplementy. Tym niemniej jest faktem, że Goethego bardzo mocno pociągała metodologia badań empirycznych, podczas gdy Hegel był przywiązany do analiz spekulatywnych. Z tego też powodu „przez całe życie Goethe czuł, iż jest zarazem przyciągany i odpychany przez filozofię Hegla, choć przecież w zasadzie był on pewien ich pokrewieństwa duchowego”<sup>2</sup>. W zakresie poznania wspomniane pokrewieństwo uwidacznia się, według Goethego, w przyjmowaniu tej samej reguły „środką” (*Mitte*), polegającej na sytuowaniu się pomiędzy podmiotem a przedmiotem, czyli tam, gdzie podmiot spotyka się z przedmiotem, a więc gdzie jest obecne życie<sup>3</sup>.

Goethe jednak szczególnie mocno poddał krytyce zamykanie poznania w obrębie czystej umysłowości, pozbawionej dostępu do rzeczywistego świata, w czym dopatrywał się powszechnej choroby tego wieku. Niewątpliwie zdawał on sobie sprawę z istnienia przepastnego rozziewu (*hiatus*) między rzeczywistością (doświadczeniem) a poznaniem (ideami). Jego zdaniem rozziew ten istnieje niezależnie od tego, czy poznaniem rządzi rozum, rozsądek, wyobraźnia, wiara, uczucie bądź iluzja czy też zwykła głupota. Specyfikę poznania stanowi w każdym wypadku to, że jest ono wręcz nieśmiertelnym dążeniem, przymuszającym nas do niekończącego się trudu wyjaśniania istoty rzeczy. Cóż zatem powinniśmy uczynić? Goethe uważał, że stoimy przed dwoma rozwiązaniami: Albo uznamy, że wszystkie nasze idee zawsze będą się różniły od doświadczenia, albo przyjmujemy, że idee odpowiadają doświadczeniu. Za drugim z tych rozwiązań opowiedział się wcześniej Kant, gdy powiązał naoczność zmysłową z intelektem posługującym się pojęciami. Notabene Goethe nie okazywał zainteresowania *Krytyką czystego rozumu*, ponieważ była ona dla niego nazbyt spekulatywnym i skomplikowanym dziełem filozoficznym; nie zaciekała go również *Krytyka praktycznego rozumu* i jedynie pilnie studiował *Krytykę władzy sądenia*, zawierającą bardziej „empiryczne” przesłanki. Dopiero trzecia z Kantowskich *Krytyk* „zwiastowała mu »najradośniejszą epokę«, nauczyła go bowiem dostrzegać we własnym działaniu i myśleniu łączny wytwór natury i ludzkiego ducha, tj. sztuki, tak iż estetyczna i teleologiczna władza sądenia mogły się wzajemnie oświetlać”<sup>4</sup>.

Löwith słusznie zwraca uwagę na to, że pomimo świadomości bycia dłużnikiem Kanta, Goethe nie zamierzał trzymać się dyskursywnej władzy sądenia,

<sup>2</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>3</sup> J. W. Goethe, *Gespräche*, t. 3, hrsg. von Biedermann, Leipzig 1910, s. 428.

<sup>4</sup> K. Löwith, op. cit., s. 21.

tylko przeszedł do intuicyjnego rozumu. W ten sposób sprzeciwił się nauce Kanta, gdyż dla królewieckiego uczonego tak pojęta władza poznania to *intellectus archetypus*, czyli idea nie przysługująca człowiekowi, lecz Bogu. Wykraczając poza Kanta, Goethe wyjaśnił, dlaczego tak postępuje. Uznał, że skoro w dziedzinie moralności człowiek może, a nawet powinien wznosić się ku Pierwszej Istocie i niejako z boskiej perspektywy spoglądać na problematykę moralną, to również w poznaniu przyrody powinien mieć takie samo prawo „odgórnego” oglądu rzeczywistości. Nie innymi roszczeniami poznawczymi zaczął się kierować Hegel, gdy po lekturze *Krytyki władzy sądzienia* doszedł do wniosku, że w końcu, aczkolwiek nieświadomie, Kant sprowadził intelekt do roli rozumu. Władza sądzienia lokuje się bowiem pomiędzy pojęciem wolności a pojęciem przyrody, tyle że Kant nie rozpatrywał rozumu w jego realności i nie dostrzegł obiektywnie ukazującego się piękna sztuki oraz porządku przyrody. W konsekwencji, zdaniem Hegla, nie zdał on sobie sprawy z tego, że dzięki intelektowi archetypowemu mógłby już skutecznie powiązać wolność z przyrodą. Tak więc dopiero Goethemu i Heglowi, na dwóch różnych drogach „przygody rozumu”, udało się znaleźć odpowiedni „środek” umożliwiający przeprowadzanie właściwie pojętego poznania. Löwith uważa, że jedyna różnica w sposobie zapośredniczenia polega na tym, iż Goethe odniósł się do przyrodniczej naoczności i odkrył chytrą naturę, natomiast Hegel odniósł się do ducha dziejów i odkrył chytrą rozum. Z obu dróg poznania wynika, że człowiek powinien wykazać się jeszcze większą chytrą niż rozum i natura, i „za ich plecami [...] wykrzystalizować postępowanie ludzi w służbie całości”<sup>5</sup>.

Zarówno Goethe, jak i Hegel odnosili się do tej samej zasady poznania, lecz odmiennie ją interpretowali. Pierwszy z nich wierzył, że przemawia przez niego przyroda tożsama z rozumem wszystkich istot żywych, natomiast drugi ufał, że przez niego przemawia duch tożsamy z przyrodą będącą innobytem idei. Pewna świadomość jedności myślenia bliska była obu twórcom wówczas, gdy mogli oni bezpośrednio rozmawiać z sobą na interesujące ich tematy poznawcze. Gdy jeden tylko czytał prace drugiego, wtedy okazywało się, że obaj posługują się całym innym językiem dyskursu, co nie podobało się Goethemu, przywykłemu do jasnego wyrażania się, ponieważ nie potrafił przeniknąć mętnego sposobu formułowania myśli przez Hegla. Może wydawać się to dziwne, zważywszy, że właśnie Goethe prowadził bujny lub wręcz ekscesywny tryb życia, podczas gdy egzystencja Hegla była zgoła powszednia. Sposób uprawiania przez nich nauki również i pod innym względem nie korespondował z zajmowaną postawą życiową, jako że twórczość Goethego charakteryzowała się dość dużą swobodą, podczas gdy w twórczości Hegla bez trudu można dostrzec niemałą dozę władczej surowości. W równym stopniu dążyli za to do osiągnięcia czystego oglądu sta-

<sup>5</sup> Ibidem, s. 22.

nowiącego wynik rzetelnego poznania teoretycznego, motywowani do działania tą samą siłą ducha. Interesowało ich zwłaszcza to, czym są rzeczy same w sobie i dla siebie, a nie to, czym są one dla nas. W tym kontekście należy wyjaśnić istotę „empiryzmu” Goethego, aby uniknąć błędnego pojmowania tego pojęcia. U Goethego eksperyment sprowadzał się do odnajdywania, a następnie badania tego, co jest takie jakie jest, bez zwracania uwagi na to, co nam się w tym czymś podoba lub nie podoba. O podobną bezstronność poznania chodziło zresztą Heglowi, tyle że określał on ją mianem czystego myślenia<sup>6</sup>. Obaj twórcy sprzeciwiali się poznawczej subiektywności, mającej swe źródło w Sokratejskiej maksymie: *Poznaj samego siebie*. Według Goethego ową maksymą samopoznania chytrze i podstępnie posługiwali się kapłani, by zniechęcić ludzi do zajmowania się grzesznym światem. Zgodnie z zaleceniem duchowych przewodników ludzkości, zamiast przyglądać się światu, powinniśmy szukać wiecznych prawd we własnych duszach. Goethe nie miał najmniejszych wątpliwości, że kto dąży do poznania, kierując wzrok na siebie, ten daje się zwodzić na manowce przez złych doradców. Twierdził też, że jesteśmy częstkami świata i dlatego poznajemy siebie w takiej mierze, w jakiej poznajemy cały świat. Wiedząc już o tym, będziemy umieli w sobie dostrzegać świat i siebie dostrzegać w świecie. Podstawą poznania musi być jednak zawsze świat, a nie my – ludzie, którzy są tylko obecni w świecie. To świat kształci nas poznawczo, ponieważ każda nowo poznana rzecz staje się w naszych rękach nowym narzędziem dalszego poznawania<sup>7</sup>. Obaj byli zgodni w tym, że jednostka powinna niejako wychodzić poza siebie, tj. poza własną indywidualność, i obiektywizować swe istnienie w świecie zewnętrznym.

Zdecydowanie krytyczny stosunek Goethego do Hegla ujawnia się w kontekście rozumienia rzeczywistości przyrodniczej. Goethe w wyrafinowany sposób kpił sobie z Hegla, nazywając go nadzwyczaj bystrym i subtelnym myślicielem, który dopiero po przestudiowaniu jego prac potrafił się wypowiadać (w spekulatywny sposób) na temat zjawiska światła. Zarazem uświadamiał też Heglowi, że owo „empiryczne” ujęcie oczywistości nie ma nic wspólnego z żadnym wpojonym przekonaniem i że dialektycznie pewnie dałoby się fałsz przemienić w prawdę. W końcu zaś zalecał „choremu” na dialektykę Heglowi, by skorzystał ze skutecznego „lekarstwa”, jakim jest rzetelne studium przyrody, ponieważ przyroda zawsze była i będzie prawdziwa. Trzymanie się przez Hegla pojęciowo zredukowanego absolutu (ducha absolutnego) i konstruowanie kolejnych dialektycznych „dowodów” na istnienie Boga było dla Goethego wyrazem wynaturzenia, rozumianego chyba dosłownie i w przenośni. Zwłaszcza zaś oburzył go przykład dialektycznie ewoluującej rośliny, kolejno przyjmującej postać pączka, kwiatu i owocu<sup>8</sup>. Wedle Hegla pojawienie się kwiatu ujawnia niepraw-

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1967, s. 15 i n.

<sup>7</sup> J. W. Goethe, *Refleksje i maksymy*, przeł. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1977, nr 609.

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, przeł. A. Landman, Warszawa 1963, s. 9.

dziwość pączka, podobnie też pojawienie się owocu ujawnia fałszywość kwiatu. Kolejno występujących form rośliny nie można z sobą pogodzić, aczkolwiek wszystkie one są koniecznymi momentami („znoszonymi” stanami przejściowymi) w procesie kształtowania się organicznej całości rośliny. Właśnie owa konieczność następowania po sobie wzajemnie wykluczających się i dialektycznie znoszonych form świadczy o istnieniu określonej rośliny. W oczach Goethego wykoślawianie naturalnych wytworów przyrody za pomocą pojęć, które wzajemnie się (albo coś) znoszą i usiłują doprowadzić do zniweczenia działania przyrody, było jednak kiepskim żartem sofistycznym i przejawem myślenia niegodnego rozumnego człowieka. Goethe stwierdził, że gdy w podobny sposób postępuje jakiś empiryk, można nad nim tylko ubolewać, gdy zaś tak zabawia się wybitny filozof, wtedy już nie wiadomo, co o nim sądzić.

Według Löwitha Goethe nie zrozumiał Hegla i trudno nie zgodzić się z tą opinią, aczkolwiek należałoby dodać, że z punktu widzenia własnej filozofii Goethe miał słuszność, poddając ostrej krytyce poglądy Hegla, tutaj bowiem uwidacznia się bodaj największa rozbieżność między obu myślicielami. Według Hegla światem rządzi wywiedziony z chrześcijaństwa absolut, utożsamiony z rozumem bądź duchem dziejów, któremu podporządkowana jest całościowo pojęta przyroda. Natomiast według Goethego jedynym światem jest świat przyrody, będący również, w jakiejś mierze, ludzkim światem. Przecistawiając się Heglowi, Goethe stawał więc w obronie autonomii świata. Jego zdaniem świata nie może traktować jako bezwolnego przedmiotu działania absolutu, ponieważ przyroda działa nie tylko samodzielnie, ale w swym działaniu jest wszechmocna. Innymi słowy, dla Goethego jedynym absolutem był uduchowiony świat przyrody. Trzeba w tym miejscu wstępnie zaznaczyć, że w zasadzie nie był on przeciwnikiem religii, a zwłaszcza chrześcijaństwa. Wprawdzie sam doskonale się bez niej obywat, jednak zdawał sobie sprawę z tego, że dla innych jest ona nadal gwarantem uczciwego życia, a nawet swoistą wartością samą w sobie. Ponadto Goethe nie zamierzał prowadzić jałowych sporów religijnych z ludźmi, którzy nie umieją wznieść się na poziom jego wolnomyślicielskiej samoświadomości. Z tego względu publicznie wypowiadał się na temat chrześcijaństwa nad wyraz pochlebnie i podkreślał, że dzięki religii ludzkość nieraz już podnosiła się z upadku. Zdarzało się nawet, że uznawał religię za potężną siłę, której nie jest potrzebna żadna filozofia do utwierdzenia swego władztwa na ziemi. Niejako przy okazji dołączał zawsze nader istotną uwagę, że również filozofia dobrze radzi sobie bez wsparcia ze strony religii i we własnym zakresie potrafi dociekać oraz bronić wielu prawd dotyczących świata<sup>9</sup>. Wydaje się, że w głębi ducha Goethe bez większego trudu potrafiłby zaakceptować równoprawną koegzystencję filozofii i religii.

<sup>9</sup> J. P. Eckermann, *Rozmowy z Goethem*, t. 2, przeł. K. Radziwił i J. Zeltzer, PIW, Warszawa 1960, s. 81.

## Podwaliny „bezbożnego” humanizmu

Pomimo niechęci do wiązania filozofii z teologią czy może raczej do wiązania teologią rąk filozofii, Goethe dość chętnie posługiwał się symboliką krzyża. Przykładem tego jest wiersz *Tajemnice*, opowiadający o pewnym młodym zakonniku, który zabłądził podczas górskiej wędrowki, ale w końcu udało mu się dotrzeć do klasztoru, nad bramą którego znajdował się krzyż opleciony przez róże. W klasztorze tym mieszkało dwunastu mnichów-rycerzy, wywodzących się z różnych narodów i reprezentujących różne odmiany religii. Wszyscy oni już kiedyś doświadczyli światowych rozkoszy, teraz zaś doskonalili swe życie religijne pod okiem przełożonego o imieniu Humanus. Scena ta wpisuje się w tradycyjną symbolikę Jezusa i dwunastu apostołów, tyle że Humanus jest świeckim przewodnikiem duchowym ludzkości bądź nawet ucieleśnieniem człowieczeństwa jako takiego w czystej, bezreligijnej postaci. Również Humanus, tak jak nigdy Chrystus, pewnego dnia musi opuścić swych uczniów, ponieważ wie, że biorący z niego wzór mnisi już całkiem upodobnili się do niego i przyswoili sobie jego wielkoduszność, tak więc dalsze przebywanie z nimi jest zbędne. Goethe ukazał w swym wierszu przyszlą „religię” ludzkości, której istotą jest istnienie w obszarze najwyższych stanów duchowo pojętego człowieczeństwa. Krzyż nie symbolizuje więc u Goethego zbawczej męki Chrystusa jako Syna Bożego, lecz jest znakiem odnowionego człowieczeństwa, które umiera dla Boga i staje się dla siebie, zgodnie z formułą humanistycznej „wiary”: *Umrzyj i stań się*. Aby się stać prawdziwym człowiekiem, należy więc przezwyciężyć samego siebie i wyzwolić się z wiary. Goethe nie wyjaśnił, jak ma się dokonać to samowyzwolenie człowieka; stwierdził tylko, że dokonuje się ono w mroku niewysłowionej, choć czysto ludzkiej tajemnicy.

Löwitha zaintrygował ów „bezbożny” światopogląd Goethego, dlatego rozważa, czy myśliciel ten był – w gruncie rzeczy – za czy przeciw chrześcijaństwu? Z pewnością nie był on ignorantem powierzchownie odnoszącym się do religii, gdyż posiadał dużą wiedzę o doktrynalnych podstawach wiary. Wszystko wskazuje na to, że świadomie pozostawał w obszarze niejednoznaczności, choć trudno zgodzić się z Löwithem, że wynika to z jego „wyzwijającej ironii, uchylającej się od owego »albo–albo«”<sup>10</sup>. Przecież Goethe szczerze przyznawał, że wprawdzie bardzo szanuje wiarę chrześcijan, jednak zbawcza misja Chrystusa nie wydaje mu się wiarygodna, stąd osoba Zbawiciela pozostawała dla niego wielce problematyczna i raz identyfikował się z chrześcijaństwem, gdy miał na uwadze humanistyczne wartości pielęgnowane przez autentycznych chrześcijan, a raz brał z nim rozbrat, gdy przyglądał się nie zawsze godnemu naśladowania postępowaniu ogółowi nominalnych chrześcijan. Pierwsi z nich byli bliscy ide-

<sup>10</sup> Ibidem.

łowi duchowego życia człowieka, drudzy zaś stanowili jawne zaprzeczenie tego ideału. Komuś, kto dużo pisze, a takim człowiekiem bez wątpienia był Goethe, może się też oczywiście zdarzyć, że trochę niefortunnie sformułuje myśl, z której będzie można potem wywnioskować, iż – na przykład – astronomiczne odkrycia dotyczące ruchu Ziemi są dużo ważniejsze od zawartej w Biblii prawdy objawionej. Löwith, zamiast krytykować za to Goethego, powinien wziąć pod uwagę kontekst teje wypowiedzi. Dla wszystkich, którzy dzisiaj potrafią obiektywnie ocenić kosmologiczne spory związane z nowożytnymi odkryciami Kopernika i Galileusza, jak również *casus* procesu sądowego i wyroku śmierci wydanego na G. Bruna, jest pewnie zrozumiałe, że uczciwy człowiek opowie się raczej za bezstronną myślą zgłębiającą tajniki świata przyrody niż za stronniczą bezmyślnością ówczesnych notabli reprezentujących chrześcijaństwo. Nikogo nie powinny gorszyć ani zdumiewać wyznania Goethego, w których raz przedstawia siebie jako zdecydowanego niechrześcijanina, a raz jako być może jedyne go prawdziwego chrześcijanina. Nie należy także wytykać Goethemu sprzeczności w myśleniu, przejawiających się rzekomo w tym, że uważał on widoczną u Greków, ale skrycie obecną w całych dziejach ludzkości pederastię za ułomność tkwiącą w ludzkiej naturze, a jednocześnie z nią sprzeczną, jak również, że uznawał zawarte w kościele monogamiczne i dozgonnie ważne małżeństwo za bezcenne, a jednocześnie za sprzeczne z naturą<sup>11</sup>. Wydaje się, że będąc filozofem wyedukowanym nie tylko w logice Arystotelesa, ale także w dialektyce Hegla, nie wypada kwestionować tego typu sprzeczności.

Trzeba wszakże przyznać, że niektóre opinie Goethego, zwłaszcza dotyczące religii chrześcijańskiej, brzmią dość prowokacyjnie. Podjęta przez niego krytyka chrześcijaństwa, którą Löwith uważa za atak na wiarę, Kościół i duchowieństwo, ponoć była motywowana chęcią obrony ludzkości przed narzucaniem jej doktryny religijnej, za którą – zdaniem Goethego – nie kryje się Bóg, tylko grupa osób przedstawiających własne wizje świata i człowieka jako Objawienie Boże. W swych listach nazywał on nawet nowotestamentalne opowieści bajką o Chrystusie, w podtrzymywanie której zaangażowano tak dużo mocy rozumu, że nie starcza jej już człowiekowi na samodzielne myślenie. Utożsamienie realnego życia z tą bajką, czyli *de facto* zajmowanie się błahostkami, spowodowało, że ludzkie istnienie przybrało postać nacechowanego inercją trwania, a właściwie staczania się w jakąś nicestwiącą wszystko otchłań, w której ostatecznie tracają się poszczególne indywidua oraz ludzkość jako całość. Odwołanie się do owej całości jest wyraźnym nawiązaniem do uniwersalnej koncepcji ludzkości, bogów i świata, zawartej w greckiej poezji, a zwłaszcza w poematach Homera. Dla humanisty Goethego czerpanie z niezgłębionej skarbnicy greckiej mądrości było zajęciem znacznie bardziej twórczym niż nieustanne „przerabianie” od

<sup>11</sup> Ibidem, s. 37.



dwóch tysięcy lat tego samego tematu, kojarzące mu się z bezmyślnym młóceniem wciąż tego samego snopa. W jego ocenie chrześcijańskie symbole wprawdzie nie są już inspirujące teoretycznie, ale nadal mają pewne znaczenie praktyczne. Goethe uważał, że widok zboląłego Chrystusa, skazanego na męczeńską śmierć na krzyżu, pełni swoiście terapeutyczną funkcję. Patrzący na niego człowiek musi bowiem stwierdzić, że jego własny los nie jest aż tak tragiczny jak los Chrystusa. Jeżeli nawet Goethe za nic sobie miał transcendentny wymiar wiary chrześcijańskiej, to z chrześcijaństwem z pewnością łączyła go nadzieja, że kiedyś miłość przezwycięży panoszące się w świecie zło. Pochylając głowę nad cierpieniem człowieka i pomagając wszędzie tam, gdzie tylko jest to możliwe, Goethe zachowywał postawę bardziej chrześcijańską niż pogańską. Tak się przynajmniej wydaje, gdy posługujemy się powyższymi pojęciami we współczesnym ich rozumieniu, naznaczonym wielowiekowym wpływem religii chrześcijańskiej.

Swoista niechęć Goethego do doktryny chrześcijańskiej wynikała najprawdopodobniej stąd, że lansuje się ją jako jedyną prawdziwą wykładnię świata, a wcześniej nawet narzucało się ją jako jedyną naukę godną wiary. Zupełnie inaczej zapatrywałby się on na kwestię chrześcijańskiej religijności, gdyby treści ewangeliczne dołączyć, na zasadzie równorzędności, do szeroko pojętej wiedzy humanistycznej, jaką człowiek zdobył w ciągu swego dotychczasowego rozwoju. Świadczy o tym wyrażona przez niego sugestia, by uzupełnić Biblię o później powstałe nauki, tworząc w ten sposób pomost między starożytnością a współczesnością. Wówczas owe poszerzone „święte” księgi ludzkości stanowiłyby rodzaj publicznej biblioteki narodów, z której każdy mógłby korzystać z pożytkiem dla siebie i dla innych. Goethe twierdził, że wraz ze wzrostem ogólnego wykształcenia dzieło to byłoby coraz bardziej potrzebne rozumnemu człowiekowi, ponieważ wyznaczałoby niewzruszoną podstawę wiedzy jako takiej i zarazem wyposażałoby go w uniwersalne narzędzie wychowania. Ze względów wychowawczych rola chrześcijaństwa w dziejach jest wyjątkowa, gdyż właśnie ono pokazało człowiekowi, jak powinien przeżywać dotykające go na co dzień cierpienie.

Co ciekawe, tę samą zdolność do wnikania w boską głębię cierpienia, którą Goethe przypisywał religii chrześcijańskiej, odkrył potem Nietzsche w tragicznym myśleniu Greków, powstałym pod wpływem religii dionizyjskiej<sup>12</sup>. Löwith zaznacza zresztą, że przedstawione przez Goethego uzasadnienie przypomina przywołane przez Nietzschego argumenty na rzecz dionizyjskiego usprawiedliwienia życia (istnienia). Obaj myśliciele niemal w tych samych słowach mówili o bezwarunkowej akceptacji cierpienia, a nawet o afirmacji tego wszystkiego, co nas w życiu przeraża, i czego, dysponując zwykłymi siłami, nie potrafimy znieść.

<sup>12</sup> Zagadnienie to szczegółowo omawiam w książce *Nietzsche i filozofia dionizyjska*, Wyd. AWF, Warszawa 2001.

Obaj też chcieli, abyśmy ukochali to, co nieuniknione i co na pozór kłóci się z życiem<sup>13</sup>. Nie sposób uznać, że jest to przypadkowe podobieństwo, albowiem wszystko wskazuje na to, że Nietzsche posłużył się argumentacją Goethego, by wykorzystać ją przeciw chrześcijaństwu. Podczas gdy dla Goethego chrześcijaństwo było ostatnią religią, gdyż odkryło i ukazało duchowy wymiar cierpienia, którego nie zdołałaby już bardziej zgłębić żadna inna religia, dla Nietzschego było nią z tego powodu, że zaprzepaściło tragiczne poznanie Greków, dotyczące niezbywalności cierpienia i konstruktywnego sposobu jego przeżywania, i dlatego przypieczętowaniem definitywnego kresu chrześcijaństwa jako religii jest proklamowana przez Nietzschego śmierć Boga<sup>14</sup>. Nie można zarzucić Nietzschemu, że świadomie i celowo przeinterpretował poglądy Goethego, jako że poglądy te wyraźnie ewoluowały w kierunku późniejszych, bardziej radykalnych rozstrzygnięć. U schyłku swego życia Goethe dostrzegał w ostatniej religii właściwie już tylko działanie elementu dionizyjskiego, któremu ulegał także Chrystus. Komentując *Bachantki* Eurypidesa, łączył boskości świata greckiego z Bogiem judeochrześcijańskim, a nawet – i tu przekraczał horyzont myśli Nietzschego – ze Słońcem będącym bóstwem Rzymian. Moc boskości, niezależnie od tego, skąd się brała, niezmiernie Goethego pociągała, ponieważ uważał, że dzięki niej rozwija się świat, a wraz z nim wszystkie żywe istoty. Nie ulega wątpliwości, że zaabsorbowany światem przyrody chętnie wczytywał się w Biblię, gdy mówiła mu o boskim dziele stworzenia, jednak stronił od niej, gdy nakazywała mu, jak ma żyć w tym świecie, a wręcz odwracał się od niej wtedy, gdy funkcję prawodawców przejmowali kapłani.

Ostatecznie trudno jest odpowiedzieć na pytanie, w jakiej mierze Goethe był chrześcijaninem, a w jakiej był poganinem. Śmiało możemy stwierdzić tylko tyle, że jego postawa światopoglądowa charakteryzowała się autentyzmem, ponieważ została ukształtowana na bazie tego, co i jak naprawdę odczuwał. Löwith nie patrzy jednak na niego przychylnym okiem. „Swobodny i niefrasobliwy stosunek Goethego do chrześcijaństwa – jak pisze – został spłaszczony i wypłowiał, karlejąc do rangi komunau”<sup>15</sup> wypowiedzanego przez szerokie rzesze XIX-wiecznych humanistów. Rzekomo Goethe wywarł zły wpływ na inteligencję, ponieważ zaraził ją swym duchowym bądź religijnym eklektyzmem, czego wyrazem był praktykowany jeszcze podczas I wojny światowej zwyczaj noszenia przy sobie zarówno Biblii, jak i dzieł Homera. Nawet duchowni gotowi byli

<sup>13</sup> KSA 9, 643 (*Nachlaß* 15 [20]). Skrót „KSA” oznacza krytyczne wydanie dzieł F. Nietzschego: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin–New York 1988. Liczby podane przy skrócie oznaczają, odpowiednio, numer tomu i numer strony.

<sup>14</sup> KSA 3, 574 (*Die fröhliche Wissenschaft* 5, 343); KSA 4, 14 (*Also sprach Zarathustra* I: *Zarathustra's Vorrede* 2); KSA 4, 323 (*ibidem* IV: *Ausser Dienst*); KSA 6, 97 (*Götzen-Dämmerung: Die vier grossen Irrthümer* 8).

<sup>15</sup> J.P. Eckermann, *Rozmowy z Goethem*, t. 2, s. 41.

wówczas objaśniać nauki biblijne przez pryzmat paralelnych tekstów pogańskich, powstałych w środowisku starożytnych Greków. Komentując naukę Chrystusa, chętniej sięgano też do Goethego, Schillera lub Humboldta niż do klasyków teologii. Löwith ubolewa nad tym, że ów częściowo tylko schrystianizowany humanizm doprowadził do ukształtowania się „bezwyznaniowego” protestantyzmu, co potwierdza opinia zaprezentowana jeszcze pod koniec XIX w. przez F. Overbecka. Zdaniem tego badacza religijności, notabene przyjaciela Nietzschego, współczesne chrześcijaństwo przypisuje własne cechy wszystkiemu, co napotyka w świecie, tak więc obecnie nawet antychryst mógłby uchodzić za gorliwego chrześcijanina. W tym stanie rzeczy za chrześcijan uważani są wszyscy krytycy chrześcijaństwa, bez względu na dzielące ich różnice, jak choćby Goethe, Schiller, Feuerbach, Schopenhauer, Wagner i Nietzsche. Overbeck stwierdził, że w tych czasach odszczepieńcy wydają się najbardziej pobożnymi chrześcijanami, a stają się nimi – paradoksalnie – dzięki temu, że z ich pism wyczytuje się tylko to, co przynosi korzyść chrześcijaństwu. Tendencja ta nasila się zwłaszcza wówczas, gdy pojawiają się wątpliwości, czy w ogóle warto być wyznawcą chrześcijaństwa, a jeżeli tak, to jakim<sup>16</sup>. Zapewne Goethe wiedział o tym, że obecnie można albo wyrzec się krytyki i zachować wiarę, albo też oddać się krytyce i wyrzec się wiary. Jak słusznie zauważa Löwith, nie było wówczas trzeciej możliwości. Stojącego na rozdrożu Goethego najbardziej niepokoiła myśl, jaką drogę ludzkość wybierze. Tego jednak nie był w stanie przewidzieć, dlatego pozostało mu jedynie żywić nadzieję, że jakoś zdoła ona sobie poradzić z zaistniałym kryzysem.

## Sceptycyzm wobec „postępowych” idei społecznych

Goethe dobrze wiedział o tym, że oto właśnie rozpoczyna się nowa era ludzkości, będąca konsekwencją wielkich wydarzeń z początku wieku. Kulminacji dogłębnych przemian spodziewał się jednak dopiero pod koniec wieku, aczkolwiek zapatrywał się na nie mało optymistycznie. W tym względzie ulegał pesymizmowi B. G. Niebuhra, który w przedmowie do drugiego wydania drugiej części *Historii Rzymu* przyrównał ówczesną sytuację do rozpadu Imperium Rzymskiego w III w. Obiektywnie rzecz biorąc, nic nie wskazywało na to, że tragiczna historia może się powtórzyć, jako że wówczas nastąpił dramatyczny regres w zakresie nauki, swobód politycznych i światopoglądowych oraz poziomu życia duchowego i materialnego, natomiast teraz nauka gwałtownie się rozwijała, a ludzie napawali się odzyskaną wolnością myślenia i wcześniej niezna-

<sup>16</sup> W. Nigg, *Franz Overbeck. Versuch einer Würdigung*, Oskar Beck, München 1931, s. 58.

nymi sposobami życia w świecie. Oczywiście towarzyszyły temu różne formy niesprawiedliwości społecznej, ale tak to zwykle bywa w czasach transformacji. Nie należy chyba dokonujących się przemian uznawać za chaos panoszący się między początkiem a końcem Europy, jak wypowiadał się o tych czasach np. kanclerz K. L. Metternich po kongresie wiedeńskim. Tym niemniej Goethe poddawał się destrukcyjnym nastrojom wytwarzanym przez nielicznych propagatorów zachowawczego podejścia do całej sfery społeczno-politycznej i kulturalno-gospodarczej. Zachodzące zmiany wydawały mu się nawrotem barbarzyństwa i symptomem końca czasów, czego ewidentnym wyrazem stała się dlań rewolucja lipcowa. Goethe nie zamierzał wychodzić na barykady i walczyć, jakkolwiek by tę walkę rozumieć. Wręcz przeciwnie – zamknął się w sobie i szczelnie odgradził od wszystkiego, co się wokół niego działo. Zrezygnował nawet z prowadzenia dotąd ożywionej korespondencji ze znajomymi. Odtąd aż do śmierci zajmował się już tylko badaniami przyrodniczymi oraz twórczością poetycką. Nie miał ochoty współuczestniczyć w burzeniu świata wartości, kulturowanego jeszcze niedawno przez wybitnych myślicieli i przez społeczeństwo mieszczańskie. Jego zdaniem, mimo że ludzie kładą duży nacisk na rozwój wiedzy, w rzeczywistości nie zdobywają wiedzy właściwej, gdyż dają się kierować przez wichrzycieli i przez zupełnie przeciętną masę. Współczesny człowiek charakteryzuje się niegodziwością i nierozumnością, nie zna nawet samego siebie i nie zdaje sobie sprawy z tego, o co w istocie chodzi w dokonujących się właśnie przemianach.

O rozterkach wewnętrznych Goethego i jego niepokoju związanym z wielce wątpliwą przyszłością najdobitniej świadczy wiekopomne dzieło *Faust*. Szkoda, że Löwith, poza krótką wzmianką o duchowym związku tego dzieła z Heglowską *Fenomenologią ducha*, prawie wcale się nim nie zajmuje. Tymczasem jest to *opus vitae* Goethego, albowiem przystąpił on do pracy nad *Faustem* w latach 70. XVIII w., a ukończył je w 1825 r., na kilka miesięcy przed śmiercią, po czym uznał, że jest mu już wszystko jedno, czy i czym będzie się zajmował w ostatnich chwilach swego życia. Początkowe partie dramatu powstawały jeszcze w czasach „burzy i naporu”, gdy europejska umysłowość była zdominowana ideami oświeceniowymi, destrukcyjnymi dotychczasowy porządek moralny i społeczny. Idee te zostały zinternalizowane również przez młodego Goethego i znalazły odzwierciedlenie w pierwszej części dzieła, dlatego określał on ją mianem całkowicie subiektywnej. Wszechstronnie wykształcony Henryk Faust, zbuntowany przeciw ograniczeniom ludzkiej natury i dlatego zawierający pakt z diabłem Mefistofelem, unaocznia nam więc – przynajmniej w jakiejś mierze – ambicje i dążenia samego Goethego. Faust-Goethe chciałby poznać najgłębsze tajemnice świata, a także zachować wieczną młodość i wiecznie doznawać miłości. Tragedia Małgorzaty, prostej dziewczyny zakochanej w wielkim mędrцу, wydaje się tu tylko tłem, aczkolwiek tłem przepojonym niebywałym liryzmem, dla rozsadzających zastaną rzeczywistość doznań głównego bohatera.

Błędem byłoby skupianie wyłącznej uwagi na dość banalnej przecież treści starej legendy faustowskiej, którą posłużył się Goethe, przedstawiając własne stany ducha. Ani Faust, ani Goethe nie zamierzali zamykać się w granicach zwyczajnej ludzkiej miłości, lecz każdy z nich marzył o miłości prawdziwie bezgranicznej i doskonale uwznioślającej ducha, ponieważ – jak poucza nas *Chorus mysticus* w ostatnich wersach dramatu: „Co niewysłowne jest, byt ziści ten; Wieczna kobiecość nas pociąga hen”<sup>17</sup>. Ta nieco dwuznaczna „wieczna kobiecość” przyciąga nas ku sobie lub pociąga nas wzwyż (*Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan*) za sprawą obecnego w niej ekstatycznego czynnika wieczności. W istocie wielcy twórcy i myśliciele pożądamy nieskończonej (nieśmiertelnej) wiedzy, a nie śmiertelnej (skończonej) kobiety. Paradoksalnie jest to jednak wiedza na temat naszego skończonego ziemskiego świata, a nie na temat nieskończonych niebiańskich zaświatów. Wbrew pozorom, Faust-Goethe twardo stąpa po ziemi: „O tamten świat nie troszczę się zbyt dużo. [...] Szczęście me z tej ziemi czerpię. Wszystkie me nadzieje, radość i mękę ziemskie słońce grzeje”<sup>18</sup>. Mefistofeles, za swe usługi domagający się od Fausta podpisania cyrografu jego własną krwią, nie jest żadnym wysłannikiem piekieł, wszak te dla Goethego nie istnieją. Nie jest on osobą dysponującą niezemską mocą, lecz upersonifikowaną mocą *stricte* ludzką. Goethe znajdował w sobie samym odrobinę diabelskiego bądź diabolicznego szaleństwa, za jakie uważał swe nienasycone pragnienia poznawcze, tyle że nie traktował tegoż szaleństwa diabelnie poważnie, tylko z przymrużeniem oka. Cynizm i ironia Mefistofelesa to „diabelskie” cechy jego własnej osobowości, nad którymi potrafił skutecznie zapanować dzięki temu, że z pokorą badał naturalny świat przyrody i poznawał kolejne prawa oraz prawdy otaczającej go empirycznej rzeczywistości.

W odróżnieniu od pierwszej „subiektywnej” części dzieła, w której dominuje isticie piekielny (pół)mrok i niemal czujemy zapach siarki, druga „obiektywna” część dzieła wprowadza dużo światła pozwalającego dostrzec rozległe perspektywy nieustannie rozwijającego się ludzkiego świata. Nie znaczy to bynajmniej, że lektura tej części jest łatwiejsza. Za sprawą pojawiania się odniesień do epokowych idei oraz występowania licznych alegorii i aluzji, staje się ona znacznie trudniejsza i by nadażać za tokiem myślenia Goethego, czytelnik musi się choć trochę orientować w filozoficznych prądach przełomu XVIII i XIX w. Goethe napisał drugą część *Fausta* po dziejowych zawirowaniach związanych z rewolucją francuską i wojnami napoleońskimi, gdy dokonał już swoistego podsumowania własnego życia przez pryzmat nowej sytuacji społeczno-politycznej w Europie. Można odnieść wrażenie, że dostrzegł on w sobie wiecznego emigranta, nie znajdującego dla siebie miejsca w nowocześnie uporządkowanym

<sup>17</sup> J. W. Goethe, *Faust*, przeł. F. Konopka, PIW, Warszawa 1962, s. 550 (w. 12101–12104).

<sup>18</sup> Ibidem, s. 116 (w. 1670–1674).

świecie, choć zarazem też prawowitego obywatela świata, który jest zawsze i wszędzie u siebie. Racją tego samoutwierdzenia własnej wartości Goethego w świecie preferującym zupełnie inne wartości była jego nieugięta wola poznawcza. Dobrze oddają to słowa aniołów unoszących duszę („wieczny pierwiastek”) zmarłego Fausta: „Kto wiecznie dążąc trzusi się, tego wybawić mozem”<sup>19</sup>.

Ponoć Goethe traktował powyższą sentencję jako klucz do zrozumienia *Fausta* i zarazem klucz do zrozumienia sensu swego własnego życia. Jest to chyba jednak uniwersalny klucz pozwalający otworzyć zamek zawitych dziejów (ogólno) ludzkiego ducha. Goethe śmiało przeszedł bowiem od spraw jednostki skupionej na własnych subiektywnych dążeniach do spraw ludzkości zajętej realizowaniem obiektywnie ważnych zadań w świecie. Nie bacząc na sprzeczności w ludzkiej naturze i na przeszkody pojawiające się przed każdym żyjącym człowiekiem, odnalazł on jedną niezmienną zasadę wyznaczającą sens życia. Wydaje się, że gruncie rzeczy chodzi o to, abyśmy konsekwentnie zdobywali rzetelną wiedzę o świecie i w ten sposób poszerzali własną samowiedzę. Ona zaś zagwarantuje nam zbawienie nie wymagające ingerencji nieistniejących sił nadprzyrodzonych i uwolni nas przed potępieniem i wiecznymi mękami w nierzeczywistym piekle. Taka interpretacja *Fausta* byłaby dla Goethego pewnie niewystarczająca, jako że on sam unikał odpowiedzi na pytanie o ideę przewodnią tego dzieła. Wskazywał raczej na swe drobniejsze prace i mówił, że one zawierają jakieś idee, podczas gdy *Faust* jest utworem wielowątkowym, a więc i – jak możemy się domyślać – wieloideowym, w którym jesteśmy konfrontowani z całym bogactwem i barwnością ludzkiego życia.

Tym niemniej w *Fauście* można się dopatrzeć tej samej idei rozwoju (postępu) ducha, która przyświecała Heglowi piszącemu *Fenomenologię ducha*. W obu dziełach jednostkowe egzystencje przynależą do ciągu dziejów ludzkich i spełniają się dopiero w perspektywie całości istnienia, a więc wszelka subiektywność pozostaje podporządkowana obiektywności albo ewolucyjnie przechodzi w obiektywność. Sukcesywne przewycięzanie sprzeczności, czyli odmiennie ukierunkowanych skłonności, które są obecne w jednostkowo pojętej naturze ludzkiej, pozwalają całej ludzkości osiągać coraz wyższą jakość istnienia. Goethe stale miał przed oczyma długą historię tragicznych zmagania człowieka z samym sobą w imię wyższej prawdy i rzetelniejszej wiedzy, co upodabnia go do Hegla zajmującego się długimi dziejami ducha dążącego do osiągnięcia wiedzy absolutnej. W *Fauście*, podobnie jak w *Fenomenologii ducha*, pojawia się też przekonanie o nieustannie powiększającej się sferze wolności ducha. Zwłaszcza ostatni monolog głównego bohatera dramatu Goethego zawiera spektakularną wizję przyszłej wolności, stającej się udziałem wszystkich tych ludzi, którzy przez całe życie konsekwentnie o nią walczyli: „Tę myśl rozważań wciąż pod-

<sup>19</sup> Ibidem, s. 544 (w. 11929–11930).

dają probie i w niej mądrości widzę rdzeń: Życia w wolności wart tylko, kto sobie wywalczać musi je na każdy dzień. I tak w niebezpieczeństwa ciągłego otoku dziecko, mąż, jak i starzec spędza rok po roku. Taką chcę widzieć rojną brać, na wolnej ziemi z wolnym ludem stać”<sup>20</sup>.

Goethe nie był jednak marzycielem, a zwłaszcza marzycielem religijnym, lecz realistycznie myślącym człowiekiem czynu, o czym przekonujemy się już na podstawie monologu Fausta przed jego pierwszym spotkaniem z Mefistofelem: „Był na początku Czyn (*Im Anfang war die That*)”<sup>21</sup> (nie Słowo, Myśl lub Moc!), i co potwierdza się w końcowym monologu Fausta: „Milionom licznym oddałbym przestrzenie na, choć niepewne, lecz czynne istnienie”<sup>22</sup>. Ten wielki humanista i genialny twórca – tylko pozornie bliski Fichtemu z jego idealistyczną filozofią czynu – chciał wypracować, w ramach posiadanych przezeń uzdolnień artystycznych, podstawy przyszłego ładu społecznego, pozwalającego ludzkości czynnie korzystać z prawdziwej wolności duchowej. Zauważył jednak, że współcześni mu ludzie wolą wybierać prostszą i łatwiejszą drogę prowadzącą do przyszłej „wiecznej szczęśliwości”, dlatego w sobie właściwy sposób uznał, że Bogu na pewno nie spodobają się obecni ludzie, więc doprowadzi do ich wyniszczenia, by potem mógł odnowić dzieło stworzenia<sup>23</sup>. Bezkompromisowa postawa Goethego rozjątrzyła młodych i gniewnych zwolenników nowoczesnego świata, którzy odsunęli się od niego i wyparli się bliskich mu ideałów. Löwith – pomimo zastrzeżeń, jakie zgłasza wobec areligijnego światopoglądu Goethego – z żalem stwierdza, że taki stan rzeczy utrzymywał się jeszcze sto lat później, o czym dobitnie świadczy wygłoszony w 1931 r. przez M. Kommerella wykład pt. *Młodość bez Goethego*. Löwith dodaje, że „Goethe spotkał się z ostrą krytyką ze strony »młodzięży«, która go oczerniała, lżyła i odrzucała. W tym odrzuceniu doskonałego wzorca człowieczeństwa biorą udział tak różni ludzie, jak Menzel i Börne, Schlegel i Novalis, Heine i Kierkegaard”<sup>24</sup>.

## Uwielbienie dla „wieczności” przyrody

Goethe uważał, że w każdej chwili teraźniejszości zawiera się wieczność, dlatego nie warto tęsknić za minionym bądź przyszłym czasem. Wznosząc toast ku czci pamięci, stwierdził kiedyś, że wszystkie ważne doznania pozostają już

<sup>20</sup> Ibidem, s. 531 (w. 11567–11573).

<sup>21</sup> Ibidem, s. 101 (w. 1244). Por. J 1,1: „Na początku było Słowo (*Im Anfang war das Wort*), a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo”.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 530 (w. 11556–11557).

<sup>23</sup> J.P. Eckermann, op. cit., s. 61.

<sup>24</sup> K. Löwith, op. cit., s. 46.

w nas na stałe i przez całe życie nas kształtują. Skoro zaś każda przeżyta chwila reprezentuje całą wieczność i dzięki niej nabywa nieskończonej wartości, to powinniśmy nauczyć się bardziej cenić terażniejszość<sup>25</sup>. Pomocne w tym względzie byłoby prowadzenie jakiegoś dziennika bądź pamiętnika, ponieważ na jego kartach można uhistorycznić przeżyte zdarzenia. Ponadto lektura owych zapisków pozwalałaby następnie na reflektowanie nad własnymi czynami i doskonalenie się w cnocie owocnego korzystania z tego, co przynosi nam wieczność pod postacią terażniejszości<sup>26</sup>. Zdaniem Goethego wszelkie powstawanie i przemijanie bytu świata jest – w istocie – metamorfozą tego samego wiecznego czynnika tkwiącego we wszystkich rzeczach. W chwaleńcu wieczności posuwał się on aż do deifikacji całościowo pojętej przyrody, którą niekiedy określał mianem judeochrześcijańskiego Boga.

Poetycko wyrażony panteizm, splatający wieczność Boga z czasowością świata, można dostrzec też w wielu wierszach Goethego. Zwykle jest w nich mowa o swoistej nieśmiertelności pojedynczych istot, udzielanej im przez wieczny absolut, i o płynącej stąd radości istnienia. Również w innych tekstach Goethe nie wahał się wyrażać miłości do wiekuistej boskiej przyrody i dziękować za otrzymywane od niej dary, które nieustannie go zachwycały i uszczęśliwiały<sup>27</sup>. W liście do hrabiny Stolberg, napisanym 17 kwietnia 1823 r. po przebyciu ciężkiej choroby, stwierdził, że w darach od życia i ducha doświadczamy samych siebie i osiągamy poznanie stale obecnej w nas wieczności. Dzięki zbawiennejmu działaniu wieczności nie musimy cierpieć z powodu przemijania czasu i godzimy się ze wszystkim, co nas spotyka w życiu. Ostatecznie Goethe unieśmiertelnił własne poglądy na temat czasowości w *Fauście*, gdzie pokazał, że każda przeżyta chwila przygotowuje nas na spotkanie z wiecznością, które następuje w najwyższej chwili życia, czyli w chwili śmierci<sup>28</sup>. Mimo że Goethe wielokrotnie wypowiadał swe najgłębsze odczucia językiem mistyki religijnej, to jednak zachowywał – jak wiemy – zdystansowany, a nawet niechętny stosunek do doktryny chrześcijańskiej. Wydaje się, że głównie odstręczał go od niej mocno akcentowany metafizyczny dualizm idei i świata (ducha i materii), czyniący ze świata przyrody obarczony niedoskonałościami wytwór idealnego Boga. Na taką deprecjację przyrody, następującą w wyniku skrajnego wywyższenia bytu boskiego, Goethe nie potrafił przystać. Tutaj też uwidacznia się znacząca różnica między poglądami Goethego i Hegla, jako że Hegel wywiódł swą idealistyczną filozofię z doskonałej idei, jaką było dla niego chrześcijaństwo, tak więc podporządkowanie przyrody duchowi uznawał za nieodzowne i samo w sobie oczywiste.

<sup>25</sup> J.W. Goethe, *Gespräche*, t. 3, s. 36 i n.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 421.

<sup>27</sup> J.W. Goethe, *Refleksje i maksymy*, nr 388.

<sup>28</sup> J.W. Goethe, *Faust*, s. 531 (w. 11574–11579).



W przeciwieństwie do Hegla, skoncentrowanego na abstrakcyjnych dziejach powszechnych, Goethe cenił codzienne doświadczanie życia, potwierdzające ontyczną bliskość świata ludzkiego i przyrodniczego. Pomimo tego, że z ducha był romantycznym poetą, pozostawał także – co zapewne rzadko idzie z sobą w parze – trzeźwym obserwatorem zmieniającej się na jego oczach rzeczywistości. Co więcej, w dziedzinie znajomości dziejów nie był tylko teoretykiem, jak większość filozofów z Heglem na czele, ale miał sposobność współprzeżywania największych wydarzeń okresu nowożytnego. Poczytywał sobie za szczęście, że stał się „przytomnym świadkiem” długiego ciągu historii, począwszy od wojny siedmioletniej, przez separację Ameryki od Anglii, rewolucję francuską, wojny napoleońskie i rewolucję lipcową, a skończywszy na porewolucyjnych przeobrażeniach społeczno-gospodarczych w Europie. Przyznawał, że doszedł do odmiennych wniosków na temat konstrukcji dziejów niż inni myśliciele, ponieważ nie musiał jak oni czerpać wiedzy o nowszych dziejach z książek czytanych bez zrozumienia<sup>29</sup>. Jest prawdą, że przebywając na dworze weimarskim, gdzie piastował stanowisko publiczne, Goethe osobiście uczestniczył w wielkiej polityce europejskiej tegoż czasu i to w znacznie większym wymiarze, niż sam to przyznawał. Niektóre z ówczesnych wydarzeń wstrząsnęły nim tak mocno, że długo przeżywał je we własnym świecie ducha, o czym świadczą głębokie refleksje i komentarze „historyczne” zawarte w listach pisanych do przyjaciół oraz poetyckie próby odzwierciedlenia dramaturgii towarzyszącej przemianom dziejowym. Rewolucja francuska stała się nawet, w powyższym sensie, jego własną rewolucją, która gruntownie zdestabilizowała jego dotychczasowy świat wartości, unicestwiając cały subiektywny porządek dziejowy. Goethe poczuł się rozbitkiem targanym przez wichry historii i unoszonym przez fale w nieznanym sobie kierunku. Jedyne ratunkiem była dla niego wówczas wiedza zdobyta w trakcie studiów, której kurczowo trzymał się jak belki z rozbitego okrętu.

Löwith zauważa, że w tym kontekście bardzo często cytowane jest pewne zdanie pochodzące z utworu poświęconego bitwie pod Valmy, w którym Goethe w duchu heglowskim odnosi się do właśnie rozpoczynającej się nowej epoki dziejów powszechnych i zaznacza, że jest obecny przy tym wiekopomnym wydarzeniu. Powszechnodziejowy patos ustępuje jednak od razu nastrojowi chwili, wytworzonemu przez zgoła banalne uwarunkowania okółrewolucyjne. Goethe, zamiast po heglowsku rozwijać dalekosiężną wizję ponadczasowych dziejów, chętniej pisał o ostatnim kęsie chleba i o spirytualiach rozweselających ludzi w tym nader trudnym czasie. Nie bez powodu Löwitha urzeka „zniewalająca siła prawdy”<sup>30</sup>, z jaką Goethe oddawał atmosferę rewolucyjnego zrywu narodowego, w którym w taki sam sposób doświadczali prawdziwego życia boha-

<sup>29</sup> J.W. Goethe, *Gespräche*, t. 3, s. 74.

<sup>30</sup> K. Löwith, *op. cit.*, s. 270.

terowie wywodzący się ze wszystkich stanów. Rzeczywiście Goethe „ani nie heroizuje dziejów na sposób monumentalny, ani też nie trywializuje ich krytycznie, lecz rozważa je w sposób bezstronny jako pewne zjawisko”<sup>31</sup>.

Bez trudu daje się zauważyć, że dla Goethego znacznie boleśniesz były nieszczęścia dotyczące poszczególnych ludzi niż klęski narodu jako całości. Potrafił współczuć i pocieszać tych, których bezpośrednio dotknęła zawierucha wojenna, jednak irytowało go ubolewanie nad powszechnymi stratami spowodowanymi rzekomo przez bieg dziejów. Powszechnodziejowe zdarzenia są dla nas ważne, i owszem, o ile poprzez nie dostrzegamy zdarzenia z życia codziennego poszczególnych ludzi. Tak więc refleksja nad całością dziejów zawsze powinna się kończyć powrotem do spraw dotyczących nas samych i osób z naszego otoczenia. Poza tym w całości dziejów nie można upatrywać wyższej (duchowej) rozumności czy samorealizującej się wolności, ponieważ całość ta powstaje z licznych zjawisk naturalnych. Rozwojem lub raczej zmianami w obrębie wspomnianej całości kieruje zatem przyroda, a nie duch. Także Napoleon był dla Goethego swoistym fenomenem naturalnym, działającym dokładnie według takiego samego wzorca, jaki obowiązuje w świecie przyrody. Ten wielki, acz kontrowersyjny wódz Francuzów nie walczył w imię postępu ducha czy wolności, ale w interesie świata naturalnego, dlatego tak konsekwentnie parł do przodu, wycinając w pień wszystko, co znalazło się na jego drodze. Gotów byłby pozbawić życia nawet swego rodzzonego syna, gdyby stał się on przeszkodą w realizacji naturalnego zamysłu zawłaszczenia świata. Napoleon zawsze bowiem żył tylko ideą, celem i planem, czyli tym, co podsuwała mu (jego) natura<sup>32</sup>. Jego polityczne czyny charakteryzowały się konsekwencją i przemocą, a wiadomo, że bezwzględna przemoc rodzi nienawiść i wolę odwetu, co ostatecznie musi prowadzić do całkowitego upadku człowieczeństwa<sup>33</sup>. Goethe nie miał żadnych złudzeń co do faktycznego stanu ludzkiej natury. Uważał, że w długich dziejach człowieka zawsze źle się działo, ponieważ ludzie wciąż wzajemnie siebie gnębili i zohydzali sobie życie. Zamiast budować, woleli niszczyć, nie licząc się z czymkolwiek istnieniem i nie przejawiając żadnego szacunku dla obecnego w świecie piękna. Tak było, jest i będzie, bo taki jest już los człowieka. Gdy zarzucono Goethemu, że patrzy na dzieje powszechne przez pryzmat dziejów pojedynczych ludzi, odparł, że narody składają się z ludzi i dlatego prowadzą taki sam rodzaj życia jak oni, po czym tak samo też umierają śmiercią gwałtowną lub naturalną. W ogólności narodowe cechy i nieszczęścia odzwierciedlają tylko jakość życia obywateli tego narodu<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> J.W. Goethe, *Gespräche*, t. 1, s. 546 i n.

<sup>33</sup> Ibidem, t. 4, s. 476.

<sup>34</sup> Ibidem, t. 1, s. 434 i n.

Humanistyczny światopogląd Goethego powstał w wyniku rozległych studiów nad przyrodą, które umożliwiły mu dokonanie obiektywnej oceny dziejów człowieka. Goethe nie uciekał w ten sposób od problemów społeczno-politycznych swej epoki lub od powstających wówczas projektów metafizyki dziejów powszechnych, ale raczej trwał przy pozytyw(istycznych) ideałach własnej natury<sup>35</sup>. Ideały te są tożsame z priorytetami naukowymi bezstronnego badacza, nie przypisującego światu pochopnie żadnych własności, tylko wytrwale czekającego, aż świat sam je przed nim odkryje. Löwith stwierdza: „W obcowaniu z roślinami i kośćmi, kamieniami i barwami nauczył się Goethe cierpliwości i spostrzegawczości, która niczego nie konstruuje, która nie dąży na siłę do poznania istoty, lecz pozwala objawiać się samym zjawiskom i wyraża je w słowach”<sup>36</sup>. Podczas gdy Hegel, wzorując się na teologii chrześcijańskiej, zajmował się głównie światem duchowym i traktował przyrodę jedynie jako innobyty (duchowej) idei, to Goethe właśnie w przyrodzie odkrywał prafenomeny świadczące o istnieniu prawa naturalnej przemiany, a więc – w konsekwencji – i o naturalnej rozumności całej przyrody, z perspektywy której dopiero można mówić o własnościach świata duchowego. Nie mając rzetelnej wiedzy przyrodniczej, nie wiedziałby też wiele o rzeczywistych ludziach, należących przecież do świata przyrody. Wszelkie teoretyzowanie poznawcze jest wielce wątpliwe naukowo, ponieważ sprawia wrażenie gry prowadzonej z przyrodą, a przyroda jest zbyt poważna, by w takiej grze uczestniczyć. Zjawiska przyrodnicze tylko wtedy odkrywają przed człowiekiem swoje tajemnice, gdy człowiek podchodzi do świata przyrody z czystym pragnieniem odkrycia prawdy, właściwie posługując się odpowiednią metodologią badawczą. Wszelkie błędy poznawcze biorą się zatem z winy człowieka, nigdy zaś z winy przyrody<sup>37</sup>.

W opinii Goethego współcześnie nauki humanistyczne są, niestety, źle uprawiane i dlatego nie oddziałują już prawidłowo na ludzką umysłowość. Wynika to, jak nietrudno się domyślić, ze zdominowania tychże nauk przez Heglowską fenomenologię świata duchowego. Na szczęście coraz szybciej rozwijają się nauki przyrodnicze, dzięki którym na nowo uzyskuje się dostęp do zagadnień humanistycznych<sup>38</sup>. Nie należy się więc dziwić, że osoby szczerze zainteresowane poznaniem prawdy o człowieku porzucają nauki uczące jedynie nieporządku i zwracają się ku rzetelnym badaniom przyrodniczym<sup>39</sup>. Badania te doprowadziły Goethego do przyjęcia koncepcji dziejów ludzkości jako wiecznego powrotu tych samych zdarzeń, a więc i tych samych prawdziwych oraz błędnych poglądów na świat. Ludzkość przeżyła już swoje dzieje więcej niż jeden raz, przy

<sup>35</sup> Ibidem, t. 4, s. 290.

<sup>36</sup> K. Löwith, op. cit., s. 274.

<sup>37</sup> J.W. Goethe, *Gespräche*, t. 4, s. 69.

<sup>38</sup> Ibidem, t. 2, s. 6.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 572.

czym bieg dziejów dokonuje się na drodze okrężnej po spirali czasu<sup>40</sup>. Löwith zauważa, że powyższą koncepcję przejął potem J. Burckhardt, aczkolwiek nie w jej *stricte* przyrodniczej postaci, tylko w formie heglowsko-zapośredniczonej, jako że patrzył on na przyrodę przez pryzmat sztuki, będącej jedną ze sfer aktywności ducha. Burckhardt nie godził się z konsekwentną postawą proprzyrodniczą Goethego, dopatrując się w niej swego rodzaju botanicznego uprzedzenia. Ten jednak, jak się wydaje, nie był w żaden sposób „uprzedzony”, tylko opowiadał się za monistycznym oglądem świata, stąd też podejmował krytykę dualistycznego systemu filozoficznego Kartezjusza oraz odpowiadającego mu systemu naukowego Newtona; notabene Löwith mówi nawet o „Goethego zażartej walce z przyrodoznawstwem Newtona”<sup>41</sup>.

### **Od „przepisywania” dziejów do wiecznej „nienaczasowości”**

Goethe był przekonany, że z ducha „historyczne” podejście do świata jedynie zniekształca rzeczywiste dzieje i prowadzi do poznawczego sceptycyzmu. Z tego powodu twierdził, że aby uchronić dzieje przed dezinterpretacją, należy je co jakiś czas na nowo „przepisywać”. Współczesność, z racji wykrystalizowania się właściwej surowości badawczej, wydawała mu się odpowiednim czasem na podjęcie trudu kolejnego „przepisania” dziejów. Nie chodziło tu w żadnym razie o ustanowienie prymatu terażniejszości nad wszelkim czasem czy też o utwierdzenie terażniejszości w niej samej, ale o obiektywne przedstawienie przeszłości i usprawiedliwienie jej z punktu widzenia terażniejszych doświadczeń. W takim „przepisywaniu” dziejów Goethe widział głęboki sens, gdyż obecne wydarzenia były dla niego powtórzeniem bądź przywołaniem minionych zdarzeń i ukazaniem ich w tysiącu barwnych przekształceń. Wprawdzie nie potrafimy uchwycić dziejów w ich jednoznaczności, jednak chcąc coraz lepiej poznawać przeszłość, należy odwoływać się do terażniejszości, którą znamy całkiem dobrze, wszak obecnie w niej uczestniczymy. Goethe zwracał szczególną uwagę na konieczność ponownego „przepisania” intelektualnego dorobku XVIII w., albowiem charakteryzował się on butną samowystarczalnością, negującą dorobek poprzedzających go wieków. Jego zdaniem myśliciele oświeceniowi postąpili niesprawiedliwi wobec swych poprzedników, ponieważ odrzucili nie tylko rozmaite widma zawarte w ich poglądach, ale także cennego ducha owych poglądów.

---

<sup>40</sup> J. W. Goethe, *Geschichte der Farbenlehre*, [w:] idem, *Werke*, t. 39, Cotta Verlag, Stuttgart 1840, s. 1.

<sup>41</sup> K. Löwith, op. cit., s. 276.

Sprzymierzeńcem Goethego w walce o naprawę wizerunku dziejów okazał się niebawem Nietzsche, który postawił istotne pytanie o wartość prawdy, a w szczególności – o wartość prawdy historycznej. Filozof ten również chciał interpretować przeszłość przez pryzmat wielkiej i szlachetnej mocy ducha terażniejszości. Za jej sprawą, jak zauważa Löwith, powinna zostać uzyskana wyższa obiektywność oglądu historycznego, oddająca sprawiedliwość minionym dziejom. Następcy Nietzschego nie przejawiali już, niestety, należytego wycucia historycznego i zamiast „przepisywać” przeszłość, po prostu pisali (własną) przyszłość.

W zrekonstruowanych przez Goethego dziejach ducha najważniejsze znaczenie posiadał nie duch jako taki, tylko duch jednostkowo pojętego człowieka. Właśnie indywiduum stało się dlań swoistą podporą dziejów, potrafiącą sprostać majestatowi przyrody i tradycji historycznej<sup>42</sup>. Pod wpływem interakcji z naturalnym środowiskiem, w którym indywiduum jest zakorzenione, jego udziałem staje się nie tylko życie jednostkowe, ale także życie światowe czy może nawet życie wszechświatowe. Czasowość ludzkiego istnienia w świecie ustępuje w końcu wiecznemu trwaniu w niezmiernym spektrum dziejów. Co ważne, wieczność nie pojawia się tu jako moc zewnętrzna wobec świata, moc nieustannie kształtująca ziemski byt. W przeciwieństwie do Hegla Goethe konstituował wieczność z trwałych elementów światowej czasowości. Według niego jedynie cenne wartości, dodatkowo wzmocnione czynem człowieka, mają swój istotny wkład w dokonującym się procesie uwieczniania rzeczywistych dziejów ducha. Po osiągnięciu wieku starczego Goethe nadal zastanawiał się nad tym, co jeszcze mógłby zrobić, aby ściśle połączyć ze sobą wszystkie odcinki czasowości w obrębie jednej wieczności. To, co było czyste w minionych dziejach, chciał teraz wykorzystać do utwierdzenia przeszłości, a następnie z pomocą przeszłości w taki sam sposób utwierdzić terażniejszość w przyszłości. Wydaje się, że w jego mniemaniu była to jedyna droga pozwalająca dojść do wiecznego horyzontu dziejów powszechnych. Dlatego martwiła go postawa młodoheglowskich buntowników, którzy odrzucili doświadczenia przeszłości i – nie mając żadnego dziejowego oparcia – usiłowali zawiesić przyszłość w temporalnej próżni. Myśliciele ci poruszali się po bezdrożach czasowości i nie mieli żadnych szans na osiągnięcie rzeczywistej wieczności. Löwith komentuje powstałą sytuację następująco: „Prawda, o ile w ostatnim stuleciu znalazła wyraz w języku niemieckim, jest uchwytana w Goethem, a nie w tym, co nowsze”<sup>43</sup>. Okazuje się jednak, że mówiąc o tym, co nowsze, ma na myśli nie tyle nowatorskie idee młodoheglistów, ile raczej wywrotowe idee faszystów, którzy obrali sobie Nietzschego za proroka Trzeciej Rzeszy. Trudno nie zgodzić się z Löwithem, że cenny fundament wiecznej dziejowości zachował się w dawnym domu Goethego w Weimarze,

<sup>42</sup> J.W. Goethe, *Geschichte der Farbenlehre*, s. 4 i 61.

<sup>43</sup> K. Löwith, op. cit., s. 281.

a nie w kuriozalnym mauzoleum Nietzschego w Bayreuth, stanowiącym – w istocie – „narzędzie zemsty na Nietzschem za jego stosunek do Wagnera”<sup>44</sup>. Dom w Weimarze jest nader wymownym świadectwem konsekwentnego zgłębiania przez Goethego prawdy o przyrodzie, życiu, świecie i człowieku. Niemordowany duch badawczy Goethego pewnie najlepiej reprezentuje ducha dziejów powszechnych, który wytrwale formuje czasową rzeczywistość człowieka, aby przygotować ją na spotkanie z wiecznością.

Uwagę Nietzschego także przykuły krzyżujące się drogi Hegla i Goethego. Jego zdaniem obaj myśliciele byli pokrewnymi sobie duchami, poszukującymi totalności istnienia w świecie, aczkolwiek, chcąc ją odnaleźć, pierwszy z nich zwracał się ku (boskiemu) rozumowi, natomiast drugi – ku (naturalnemu) życiu. Löwith ma rację twierdząc, że Nietzsche widział w Heglu podstępного teologa, zaś w Goethem szczerego poganina<sup>45</sup>. Niewątpliwie postawa Goethego była bliższa Nietzschemu za sprawą jego przeświadczenia, że wszystko, co żyje, jest dobre, usprawiedliwione i zbawione w sobie. Goethe z radością i ufnością odbierał tragiczny fatalizm świata, dlatego nie ulegał pesymizmowi i nie popadał w stany apatii. Nie musiał też, jak późniejsi młodohegliści buntujący się przeciw zastanemu światu, optować za rewolucyjną przemianą rzeczywistości. Wedle Nietzschego Goethe odnajdywał spokój i szczęście we wzorowanym na filozofii Spinozy rozmyślaniu o świecie, mającym na celu poznanie jego tajemnic. Podobnym nastawieniem do świata charakteryzuje się również bohater głównego dzieła poetyckiego Goethego. Pozostaje on przepojony duchem kontemplacji i żyje wyłącznie zagadnieniami wzniosłymi, dlatego cierpliwie gromadzi bogate zasoby dziejowych dokonań w sferze wysokiej kultury, po czym się nimi karmi. Nie jest to człowiek czynu rewolucyjnego, a jeżeli nawet zdarzyłoby mu się pojawić w otoczeniu takich ludzi czynu, wtedy na pewno nie przysłużyłby się ich sprawie. Jego specyficzną cechą jest bowiem skłonność do zachowywania *status quo* i, co za tym idzie, do poszukiwania rozwiązań ugodowych.

Nietzsche wiedział o tym, że ukazany przez Goethego wizerunek doskonałego człowieka okazał się w połowie XIX w. już trochę nieaktualny z racji ujawniającej się wówczas potrzeby radykalnych przemian, dlatego musiał on w tym względzie ustąpić miejsca wizerunkowi człowieka przedstawionemu przez Rousseau. Wydaje się, że Nietzsche ubolewał nad tym, że przykład Fausta przestał być potrzebny współczesnym ludziom, jednak zdawał sobie sprawę z tego, że Faust pozostawał marzycielem, po którym wprawdzie można się było spodziewać spektakularnego czynu, lecz takowy czyn nigdy nie następował. Bohater ten przeobraził się z rzekomego oswobodziciela świata w zwykłego podróżnika przemierzającego świat, którego nawet Helena nie potrafiła przy sobie zatrzymać.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 282.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 216.

Skorzystał na tym jedynie Mefistofeles, ponieważ gdy Faustowi w końcu opadły skrzydła, poszybował prosto w jego wyciągnięte już ręce. Wynika stąd, że najwspanialsze pragnienia, jakie wzbudzał w ludziach niebываły talent poetycki Goethego, od razu ulegały uśmierceniu w zetknięciu z prozaiczną rzeczywistością świata. Gdyby zatem Niemcy naśladowali Fausta, to niechybnie też ponieśliby klęskę i tylko jakieś niebiańskie moce mogłyby ich uratować przed zakusami diabła i ogniem piekielnym bądź po prostu przed przemienieniem się w filistrów<sup>46</sup>. Nie jest jednak winą Goethego, że tak się dzieje i że kultura niemiecka wsparła się na jego twórczości (oraz na twórczości Schillera). Nietzsche z szacunkiem traktował szlachetną „rozzutność” tego nieprzeciętnego badacza i mędrca, wybacząc mu, że gdy podążał za natchnieniami swego ducha, to po drodze tracił tyle samo sił, ile udało mu się zyskać. W porównaniu ze zrównoważoną naturą Goethego ekspansywna natura Wagnera, której Nietzsche przez pewien czas ulegał, mogła przerażać i odstraszać<sup>47</sup>, a przez to – paradoksalnie – pociągać wielkie rzesze ludzi. Jakby na przekór ówczesnym potrzebom dziejowym Nietzschego niezmiennie imponowało jednak zdecydowane zdystansowanie się Goethego do żywionych względem niego oczekiwań. Zwłaszcza zaś to, że nie chciał być ani pisarzem, ani Niemcem z powołania, a gdy już stał się popularny, wówczas unikał ludzi i wybierał dobrowolne osamotnienie. Ostatecznie więc Goethe (w tym zestawieniu pojawił się także Napoleon) był dla niego wielkim herosem ducha, podejmującym próbę przewyciężenia XVIII w., a nawet herosem o isticie epokowym znaczeniu dla całości europejskich dziejów<sup>48</sup>.

Zdaniem Nietzschego twórczość Goethego nie podlega zwyczajnemu osądowi ludzkiemu lub ocenie przez pryzmat aktualnej mody, ponieważ należy do literatury narodowej, a więc do literatury o najwyższej randze. Ten dobry i wielki człowiek, stanowiący opokę niemieckiej kultury, był swoistym geniuszem wyjątkowości, nie oddziałującym na przeciętność. Tworzył wyłącznie dla elit, które potrafiły docenić walory jego ducha. Dla pospółstwa nie obeznanego z kulturą minionych dziejów (zwłaszcza okresu starożytnego) jego pisma były tylko przejawem ludzkiej próżności<sup>49</sup>. W rzeczywistości więc idee Goethego unosiły się ponad głowami większości Niemców, tym bardziej że głowy ówczesnych Niemców nie były już otwarte na idee humanistyczne, tylko na nowoczesne idee przemysłowe, polityczne i militarne. Nie znaczy to, że w Goethem należy widzieć idealistę zjawiającego się w niewłaściwym czasie bądź jakiegoś „przeterminowanego” myśliciela romantycznego. Był on realistą lub wręcz stanowczym realistą, należycie doceniającym wartość życia i świata, tyle że jego realizm dotyczył kultury ogólnoludzkiej, która była mu duchowo najbliższa. W jej obrębie

<sup>46</sup> KSA 1, 370–371 (*Unzeitgemässe Betrachtungen* III, 4).

<sup>47</sup> KSA 1, 443 (*ibidem* IV, 3).

<sup>48</sup> KSA 12, 443–444 (*Nachlaß* 9 [179]).

<sup>49</sup> KSA 2, 607 (*Menschliches, Allzumenschliches* II: *Der Wanderer und sein Schatten* 125).

występował jako *wolny duch*, czyli duch przeświadczony o posiadaniu wolności, a nie tylko dążący do wolności. Z takiego poczucia wolności wypływała jego radość i ufność względem całości istnienia we wszechświecie. Motywowany nią, ze wszystkich swych sił opowiadał się za pełnią życia, nie wahając się przed uznaniem za konieczne nawet tego, co w życiu straszne i okrutne<sup>50</sup>. Duchowa aprobata Goethego dla życia przypomina dionizyjską wolę bezwarunkowej afirmacji istnienia, za którą opowiadał się Nietzsche. Nie jest to jednak jeszcze wola mocy późnego Nietzschego, znacznie przewyższająca życzliwe dla świata umiarkowanie Goethego swym nieokiełzanym czy wręcz nieokrzesanym pragnieniem zawłaszczenia świata.

Duże różnice ujawniają się także w sposobie traktowania krzyża przez obu myślicieli. Nietzsche wprawdzie nawiązywał w tym względzie do Goethego, ale u niego krzyż nie łączył się z cierpieniem, tylko raczej z radością kulminującą w śmiechu, który w jego quasi-ewangelicznej opowieści zyskał już dionizyjskie cechy sakralne. Wydaje się, że Löwith był oburzony tym nadużyciem chrześcijańskiej symboliki krzyża. Sądził on, że Zaratustra nakładający na swą głowę koronę z róż<sup>51</sup> zwyczajnie szydzi z cierniowej korony Chrystusa: „Róże te nie odnoszą się do krzyża ani w sposób humanistyczny, ani rozumowy; »korona z wieńca różanego« Zaratustry jest polemicznym gestem przeciwko koronie Ukrzyżowanego. Oto do jakiego odwrócenia doprowadzony został pochodzący od Lutra symbol różokrzyżowców!”<sup>52</sup>. Wedle Löwitha pogańska postawa Goethego była autentyczniejsza niż postawa Nietzschego, ponieważ jej podstawę stanowił indyferentyzm religijny, a nie bunt antychrześcijański. Rzekomo więc światopogląd Goethego charakteryzował się pozytywnością, w odróżnieniu od negatywności krytycznych rozstrzygnięć Nietzschego. Goethemu, przy wszystkich jego bezspornych zaletach, brakowało wszakże istic niemieckiego ducha postępu i rozwoju, za sprawą którego mógłby uczynić swe humanistyczne poglądy bardziej popularnymi w Niemczech. Nietzsche wiedział o tej właściwości swych pobratymców, dlatego jego koncepcje okazały się znacznie nośne w wielu sferach życia Niemców.

## Pojednanie potrzeby wolności i wymogu konieczności

Dla Löwitha myślicielem przeciwstawnym Nietzschemu jest Goethe. Wprawdzie ulegał on, podobnie jak Nietzsche, przemożnej fascynacji wiecznością, ale nie wykonał skoku w obszar nieskończonego istnienia, tylko trwał w sferze cie-

<sup>50</sup> KSA 6, 151–152 (*Götzen-Dämmerung: Streifzüge eines Unzeitgemässen* 49).

<sup>51</sup> KSA 4, 366 (*Also sprach Zarathustra IV: Vom höheren Menschen* 18).

<sup>52</sup> K. Löwith, op. cit., s. 220.



lesnego dziania się, widząc w nim przejaw wszechobecnej i wszechmocnej wieczności. Nie zdecydował się zatem na wypróbowanie radykalnie odmiennej formy życia i, co za tym idzie, na opuszczenie zastanej rzeczywistości, ale właśnie w niej stopniowo odkrywał nieprzebrane możliwości życiowe. Jego wola respektowała wymogi konieczności, nie doszukując się ich kosmicznego ugruntowania, albowiem odnajdowała je w codziennych zjawiskach życiowych. Jedyłą instancją (d)oceniającą potrzebę podporządkowania się konieczności stanowi rozum, ponieważ właśnie rozumienie różnych zjawisk życiowych w praktyce wymusza na woli chcenie tego, co nieuniknione. Goethe powoływał się w tym względzie na opinię G. E. Lessinga, który wprawdzie nie aprobował w swym życiu wielu ograniczeń, jednak miał świadomość tego, że dobrowolne chcenie tego, czego i tak trzeba chcieć, jest najbardziej racjonalną postawą życiową – postawą, jaką przyjmuje człowiek uczony<sup>53</sup>.

Goethe, będąc człowiekiem uczonym *par excellence*, skłaniał swą wolę do chcenia konieczności w najbardziej ekstremalnych sytuacjach życiowych, na przykład po śmierci w 1830 r. jego jedyne go syna. Wtedy to chyba ostatecznie przekonał się, że ciało musi, a duch chce być posłuszny, i jeżeli ktoś zawczasu przymusił swą wolę do chcenia tego, czego musi ona chcieć, to nie przeżywa już dodatkowo dylematów mogących zaburzyć normalne funkcjonowanie. Wprawdzie Goethe pozostawał humanistą dystansującym się do wiary chrześcijańskiej, jednak wydaje się, że rozumne potraktowanie zasad życia chrześcijańskiego ułatwiło mu przetrwanie tej bodaj najtrudniejszej chwili w jego własnym życiu. Potwierdzeniem tego przypuszczenia jest opinia Goethego na temat istoty judeochrześcijaństwa, wyrażona przy okazji święta reformacji w 1816 r. Stwierdził on wówczas, że luteranizm jest wyrazem próby pogodzenia z sobą zasadniczej sprzeczności, jaka zachodzi między Prawem Mojżeszowym (koniecznością) a Ewangelią Chrystusową (wolnością). O ile Stare Przymierze bazuje na prawie dążącym do miłości, o tyle Nowe Przymierze – na miłości, która sprzeciwia się prawu, ale zarazem je wypełnia. Można stąd wnosić, że chrześcijańska wiara, w przeciwieństwie do wiary żydowskiej, nie bierze się z samej woli podporządkowania się mocy i potędze Boga, ale wynika z przeświadczenia, że miłość (do) Zbawiciela jest najwyższym wyrazem samoofiarowania się (w) Bogu. Chrześcijanie nie przestrzegają Prawa jako koniecznego warunku podobania się Bogu, tylko w duchu wolności wybierają drogę miłości, na której dochodzą do Boga jako Stwórcy, a więc także twórcy Prawa. W opozycji konieczności i wolności uwidacznia się jednak także ciągłość wiary w tego samego Boga, która to ciągłość, poddana rozumnemu namysłowi, ujawnia odwieczną i stale aktualną naturę świata, polegającą na niezbywalnej współzależności między koniecznością a wolnością. Goethe doszedł do wniosku, że luteranizm nie kłóci się z (fi-

<sup>53</sup> J.W. Goethe, *Refleksje i maksymy*, nr 602.

lozoficznym) rozumem, odnajdującym w Biblii prawdy dotyczące rzeczywistego świata. Z tego powodu postanowił napisać wiersz upamiętniający dzieło reformacji, który będzie się zaczynał od *Powinieneś!*, wyrażającego potęgę Boga na górze Synaj, i kończył na *Będziesz!*, świadczącym o mocy zmartwychwstałego Chrystusa.

Nie czując się wszakże związany regułami myślenia chrześcijańskiego, Goethe bardzo chętnie nawiązywał do greckiego antyku i poszukiwał w nim odpowiedzi na pytania dotyczące współczesności. W tym względzie pokrewnym mu duchem był Szekspir, który w swej twórczości starał się łączyć starożytną ideę konieczności z nowożytną ideą wolności. W rozprawie *Shakespeare und kein Ende* Goethe wskazał na znaczącą różnicę między dawnym Grekiem a współczesnym Europejczykiem. Pierwszy z nich był poganinem, dla którego poszczególne momenty życia nosiły znamiona najwyższej konieczności, redukującej jego jednostkową egzystencję do istnienia całej wspólnoty społecznej. Natomiast drugi z nich jest chrześcijaninem, który w swym życiu najchętniej kieruje się tylko własną wolą, wyrrywającą jego jednostkową egzystencję z obrębu istnienia wspólnoty społecznej. Różnica ta ujawnia się również na płaszczyźnie poezji, jako że w epoce starożytnej eksponowano w niej głównie trudności związane z dostosowaniem się człowieka do wymogów stawianych przez obcą wobec niego konieczność (problem powinności człowieka), z kolei w epoce nowożytnej – przede wszystkim trudności związane z urzeczywistnieniem przez człowieka tkwiącej w nim samej woli (problem wolności człowieka). Istnienie wspomnianej różnicy sprawiło, że przez długi czas przed ludźmi pozostawała zamknięta nie tylko istota sztuki, ale także cały sposób myślenia typowy dla starożytności. Twórcą potrafiącym odemknąć przed nami arkaną myślenia i tworzenia antycznych Greków okazał się dopiero Szekspir. Według Goethego utrzymuje on w doskonałej równowadze dawną powinność („wolę” zbiorową) z obecną wolnością (wolą indywidualną), ponieważ każdy bohater jego licznych utworów *powinien* jako osoba dramatu i *chce* jako zwyczajny człowiek. Szekspirowi udało się skłonić współczesnych ludzi do tego, by odkryli źródła swej woli nie w sobie, lecz poza sobą – w zewnętrznych okolicznościach własnego losu. Tak oto wolna wola jednostkowego człowieka, chcąc niczym nie ograniczonej wolności, przeobraziła się w dążenie respektujące ponadindywidualną konieczność. Goethe uważał, że należy rozsądniej odnieść się do nowoczesnych tendencji panujących w obecnej epoce i przypomnieć sobie dawne normy życia wspólnego, które niegdyś podtrzymywały w ludziach więzi z całością istnienia. Nieocenioną pomocą w tym odświeżaniu nowożytnej pamięci może być wspomniana twórczość wielkiego i jedyne go mistrza Szekspira, ponieważ dokonał się w niej cud pojednania największych sprzeczności, z jakimi miał do czynienia gatunek ludzki.

Poglądy Goethego dotyczące duchowej symbiozy antyku z nowoczesnością zostały docenione również w kręgu myślicieli i twórców romantycznych. Jeden

z nich, Schlegel, wypowiadał się bardzo pozytywnie o „pojednawczej” roli Goethego we współczesnej kulturze, jakże potrzebującej pogodzenia istotnych elementów obecnej oraz minionej sztuki. Löwith stwierdził przy tej okazji, że Schlegel, niejako wpisując się w sposób myślenia Goethego o estetyce, niestety nie trafnie zinterpretował jego intencje. Sądził bowiem, że Goethe zainicjował i usiłował urzeczywistnić zupełnie nową epokę w sztuce, podczas gdy w rzeczywistości zamierzał on jedynie włączyć ówczesną sztukę w sięgający antyku dotychczasowy nurt twórczości artystycznej. W żadnej zaś mierze nie chciał przeprowadzać ostatecznych rozstrzygnięć filozoficznych, niwelujących realne różnice między epoką nowożytną a starożytną, między pogaństwem a chrześcijaństwem. Różnice te dostrzegał zresztą w wielu wymiarach ludzkiej aktywności, jak choćby w grze w karty, będącej dla niego również pewną formą uprawiania sztuki. Jego zdaniem reguły każdej gry w połączeniu z przypadkowością towarzyszącą poszczególnym rozdaniom kart odzwierciedlają przeznaczenie (antyczne *fatum*), natomiast chęć wygrania w połączeniu z umiejętnościami gracza obrazuje wolę. Biorąc pod uwagę zachodzące tu relacje między przeznaczeniem a wolą, można wyróżnić antyczne oraz współczesne odmiany gry w karty. W grach antycznych przeznaczenie dość skutecznie ogranicza działanie woli gracza, z kolei w grach współczesnych gracz może dość swobodnie posługiwać się swą wolą, zręcznie omijając przeznaczenie. Goethe podał nawet przykłady takich gier, ale chyba nie warto ich tu przytaczać, ponieważ w dzisiejszych czasach rzadko kto orientuje się w nazwach i regułach dawnych gier w karty.

Gdy idzie o funkcję szeroko rozumianej sztuki, to Löwith uważa Goethego za pewnie ostatniego myśliciela XIX w., który opowiadał się za utrzymaniem wcześniej wspomnianych różnic, dostrzegając w nich potencjał mogący wzbogacić współczesne rozumienie świata. Jego zdaniem kolejni myśliciele, z Nietzschem na czele, nie zachowywali się już tak pojednawczo, gdyż występowanie tychże różnic stanowiło dla nich problem wymagający radykalnego rozstrzygnięcia. Stąd Nietzsche „był zmuszony w ostatecznym punkcie nowoczesności, która »nie wie, co dalej począć«, sięgnąć do zamkniętego światopoglądu starożytności i związać na siłę swoje Ja z *fatum*, podczas gdy natura Goethego ucieleśniała starożytność w horyzoncie współczesności”<sup>54</sup>. O ile bowiem dla Goethego zachodząca w świecie równowaga między różnymi formami kultury, sztuki i – w ogólności – myślenia miała swój specyficzny urok, którym go ujmowała i prawie zniewalała, o tyle dla Nietzschego wszelka równowaga między skrajnościami była pokusą bądź magią ekstremum, której należy się zdecydowanie przeciwstawić. Löwith solidaryzuje się raczej ze stanowiskiem Goethego niż Nietzschego, ponieważ także on opowiada się za odpowiednim zakorzenieniem myślenia w całych dotychczasowych dziejach, a takowego zakorzenienia nie dostrzega

<sup>54</sup> K. Löwith, op. cit., s. 244.

u radykałów pokroju Nietzschego. Nie godzi się więc z uznawaniem Goethego za konformistę akceptującego wygodne dlań *status quo*. Jak można się domyślać, taka ocena życia i twórczości wielkiego humanisty, wystawiona przez przedstawicieli myśli radykalnej, wydaje mu się niesprawiedliwa. Czy sprawiedliwe jest jednak (pośrednie) przypisywanie Nietzschemu braku zakorzenienia w dziejach, gdy prawie każda jego głęboka myśl filozoficzna jest ewidentnym wyrazem takowego zakorzenienia?

Dokonania Goethego wydają się Löwithowi bardziej imponujące, mimo że są znacznie mniej spektakularne. Wedle niego *Werter* na pewno był dziełem na czasie, ale do dzieł tego rodzaju nie zalicza już *Ifigenii* i *Tassa*<sup>55</sup>. W jakim jednak sensie *Cierpienia młodego Wertera* były dziełem na czasie? Skoro Löwith uważa, że Nietzsche nie potrafił uchwycić wieczności immanentnej czasowi, to wynikać by stąd mogło, że Goethe w *Werterze* zdołał tego dokonać. Wiadomo, że bohater tego utworu jest nieszczęśliwie zakochany w Locie, narzeczonej Alberta, i miłość ta sprowadza na niego ogromne cierpienia duchowe, skrócone samobójczą śmiercią. niespełniona i tragicznie zakończona miłość nie świadczy wszakże o bezsensie pozostawania w duchowym związku z obiektem daremnych westchnień, lecz potwierdza wewnętrzną sprzeczność tkwiącą w tym największym z ludzkich uczuć. Jest ono uczuciem przepojonym cierpieniem, a jednak uczuciem upragnionym: „Takiej miłości każdy młodzian czeka, tak być kochana chce każda dziewczyna; czemuż w najświętszym z popędów człowieka tkwi tak straszliwego cierpienia przyczyna?”<sup>56</sup>. Pisząc tę książeczkę, Goethe czerpał z doświadczeń własnego życia, albowiem niegdyś osobiście poznał Charlotte Buff oraz jej narzeczonego Johanna Christiana Kestnera, i znajomość z Lotą szybko przerodziła się u niego w iście platoniczną miłość. Swoją drogą Goethe chyba dość szybko i często zakochiwał się w panienkach ze swego otoczenia; czasem nawet w dziewczętkach bardzo młodych, jak choćby w 16-letniej Maksymilianie La Roche. Wprawdzie sam pewnie nigdy nie myślał o popełnieniu samobójstwa, a przynajmniej nic nam o tym nie wiadomo, lecz dobrze wiedział, jak literacko odmalować stan ducha poprzedzający zaistnienie owej szczególnej sytuacji granicznej. W rezultacie *Cierpienia młodego Wertera* stały się niemal obowiązkową lekturą wszystkich delikatnych i subtelnych małolatów minionej epoki. Wielu z nich – niestety – wskazały one nawet „spiżowe drzwi śmierci”, w które „chłodno i obojętnie”<sup>57</sup> zapukał przed nimi Werter. Czy taki sposób rozwiązywania trudnych problemów egzystencjalnych zachwyca? Na pewno nie.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 245.

<sup>56</sup> J. W. Goethe, *Cierpienia młodego Wertera*, przeł. L. Staff, Książka i Wiedza, Warszawa 1986, s. 7. Powyższego motto nie odnajduję w posiadanych przeze mnie *Goethes Werke in 16 Bänden* (Verlag von Th. Knaur Nachf, Leipzig 1906), więc być może zostało ono dodane przez Leopolda Staffa, tłumacza tegoż utworu.

<sup>57</sup> J.W. Goethe, *Cierpienia młodego Wertera*, s. 183.

Zachwycać może tylko artystyczny kunszt Goethego, ale w tym wypadku rzeczony kunsztu nie należy oceniać pozytywnie, bo wywoływał ewidentnie negatywne skutki. Szkoda, że jeszcze niedawno dość realistyczny opis Wertera leżącego na łóżku z przestrzeloną głową i dogorywającego przy akompaniamencie charczących płuc mniej przemawiał do młodzieńczej wyobraźni niż „wdzięczny” widok nieziemsko zabujanego chłopca, ubranego w niebieski frak i żółtą kamizelkę – isticie kultowy strój ówczesnych bawidamków.

Można tylko ubolewać nad tym, że Goethe nie odciął się od swego pierwszego, wielce wątpliwego dzieła, które stoi w wyraźnej opozycji do dzieła ostatniego, w pełni dojrzałego i zasługującego na miano ponadczasowego. Chciałoby się żywić nadzieją, że mając na myśli dopiero *Fausta*, Löwith twierdzi, iż twórcze życie Goethego, choć zakorzenione w swoim własnym czasie, jakby przekraczało wszelkie ramy czasowe, a duchowe spojrzenie tego myśliciela sięgało niemal nieskończoności czasu, czyli wieczności. Tak oto wybitny twórca z przełomu XVIII i XIX w. chyba stał się dla Löwitha najwyższym autorytetem w całych dziejach ducha: „Goethe nigdy nie może być zgodny bądź niezgodny z duchem czasu, gdyż na zawsze już będzie czystym źródłem prawdy określającej stosunek człowieka do siebie samego i do świata”<sup>58</sup>. Okazuje się, że dzieje ducha niemieckiego w XIX w., mające biec w książce Löwitha od Hegla do Nietzschego, rozpoczęły się od Goethego i zakończyły... na Goethem.

\* \* \*

W dobie wielkiego kryzysu wartości humanistycznych Löwith szuka ratunku u Goethego, którego traktuje jako antypozytywistycznego, a zarazem na wskroś pozytywistycznego (w sensie bezpośredniości prowadzonych badań przyrodniczych) i pozytywnego bohatera epoki nowoczesności. Goethe jest dlań swą szarą eminencją najnowszych dziejów ducha czy też ukrytą ostoją mądrości, łagodnie równoważącą ekscentryczne i nadmiernie „niehumanitarne” idee filozoficzne (choćby Hegla i Nietzschego). Trzeba przyznać, że w postawie Goethego faktycznie uwidacznia się nieprzeciętna tolerancja wobec rozmaitych sposobów myślenia, prowadząca do uznania tego, co słuszne, w tym, co obce. Goethe nie akceptował niczego bezkrytycznie, ale i nie odrzucał czegoś, czego by wcześniej nie poddał odpowiedniej krytyce. Jego zdaniem *prawdziwy liberalizm* w myśleniu polega na rozsądnym obcowaniu z cudzą myślą<sup>59</sup>. W tym sensie był on liberałem w świecie czystych idei, odnajdywanych w książkach, i w świecie praktycznych interesów, wyznaczających codzienne relacje z innymi ludźmi. Do książek i do ludzi podchodził z dużą dozą zaufania, nie zniechęcając się różnicami w oglądzie rzeczywistości, które zwykle ujawniają się po jakimś czasie od

<sup>58</sup> K. Löwith, op. cit., s. 246.

<sup>59</sup> J.W. Goethe, *Refleksje i maksymy*, nr 633 i n.

chwili rozpoczęcia lektury czy zawarcia nowej znajomości. Chciał wyjaśniać wszystkie te różnice, by nie przesłaniały myśli wspólnych, łączących go z autorem książki lub nowo poznanym człowiekiem. Nie postępował zatem tak jak większość ludzi młodych, którzy zbyt szybko zniechęcają się w obliczu piętrzących się różnic w myśleniu i porzucają lekturę lub nowego znajomego, ale – kierując się rozsądkiem – jak najdłużej podtrzymywał nić wzajemnego zrozumienia. Oczywiście nie dążył w ten sposób do zawarcia jakiejś trwałej i niezmiennej, a więc nie poddawanej żadnej krytyce, wspólnoty myślenia<sup>60</sup>.

Co ciekawe, tolerancyjna postawa Goethego nie była jego cnotą wrodzoną, albowiem ponoć nabył ją od innego rozsądnego człowieka, jakim był angielski myśliciel L. Sterne. Niezmiernie cenił u Sterne'a umiejętność sprawiedliwego wyważania wszelkich poglądów, dzięki niej bowiem można uniknąć poruszania się po błędnych ścieżkach myślenia i – w konsekwencji – doszczętnego zatarcia tego wszystkiego, co *stricte* ludzkie. Taka przepojona życzliwością skłonność do zachowywania równowagi między skrajnymi opcjami myślenia, między domniemanymi prawdami i fałszami w poznawanym świecie, stanowi bodaj najistotniejszą *właściwość* rozumnego człowieka. Za jej sprawą człowiek nie chwileje się bezradnie pośród alternatywnych rozstrzygnięć ani też nie obstaje bezmyślnie przy którymś z nich, lecz nieustannie przewartościowuje wszelkie możliwości myślenia i poszukuje ich punktów węzłowych. W opinii Goethego Sterne, dzięki subtelnyim poruszeniom swej *wolnej duszy*, potrafił delikatnie rozpoznawać i ożywiać w człowieku to, co jest najbardziej ludzkie. Nie wierzył on jednak, by kiedyś udało się pozyskać tę iście Sterne'owską wrażliwość duchową i bezpośrednio zakorzenić ją w kulturze niemieckiej<sup>61</sup>. To prawda, że Sterne pozostał w Niemczech w znacznej mierze nierozpoznany i dlatego nieznan. Paradoksalnie jednak podobny los spotkał także Goethego, którego dzieła niemal wszyscy przeczytali, ale ich główne przesłanie, czyli osnowa istotnego myślenia Goethego, nadal jakby skrywa się przed czytelnikami. Rozmowa Goethego z rosyjskim hrabią Stroganowem pokazuje, że wielki myśliciel niemiecki miał znacznie więcej do powiedzenia, niż jego rodacy byli w stanie usłyszeć<sup>62</sup>. Löwith uważa, że Stroganow wyciągnął właściwe wnioski ze swej konfrontacji z głęboko humanistyczną myślą Goethego: „Niemcy nie zrozumiały tego, czego chciał on dokonać swym życiem i dziełem, tzn. rozpoznania człowieczeństwa w człowieku w sposób wolny od zniekształceń, zwłaszcza zaś tych, które ujawniają się w myśli niemieckiej”<sup>63</sup>. Nawet jeśli jest to opinia przerysowana i krzywdząca licznych intelektualistów niemieckich owego czasu, to chyba jest w niej coś na rzeczy.

<sup>60</sup> Ibidem, nr 480.

<sup>61</sup> Ibidem, nr 989 i n.

<sup>62</sup> J.W. Goethe, *Gespräche*, t. 4, s. 410.

<sup>63</sup> K. Löwith, *op. cit.*, s. 392–393.