

JÓZEF KOSIAN

ROZUM A INTELEKT. WOKÓŁ PYTANIA: CZY GOETHE BYŁ UMYSŁEM FILOZOFICZNYM?

Pytanie o to, czy i na ile Goethe był filozofem? – frapuje zarówno znawców jego myśli jak i wielu czytelników jego pism. Trudno zgodzić się ze zdaniem Jerzego Prokopiuka, który w interesującym skądinąd wstępie do „Refleksji i maksym” Goethego pisze: „Goethe, jak wiadomo, nie był umysłem filozoficznym ani też nie miał ambicji stworzenia własnego systemu filozoficznego”¹. Prokopiuk miesza tu dwie odrębne sprawy. Goethe rzeczywiście nie miał ambicji stworzenia własnego systemu filozoficznego, ale nie upoważnia to w żadnym wypadku do wypowiedzania zdania, iż Goethe „umysłem filozoficznym” nie był. Prokopiuk zbyt dosłownie potraktował wypowiedź Goethego z rozprawy *Einwirkung der neuern Philosophie*: „Dla filozofii we właściwym znaczeniu brakowało mi zmysłu...”². W moim przekonaniu Goethe był umysłem głęboko filozoficznym, zwłaszcza jeżeli przez filozofię rozumieć będziemy „umiłowanie mądrości”. O głębi umysłu filozoficznego Goethego przekonać może – jak przypuszczam – podjęta tu skromna próba rekonstrukcji poglądów Goethego.

Goethe już w 1775 r. pisał o poszukiwaniu „filozofii autentycznej” (*echte Philosophie*). Miał on życzliwy a jednocześnie krytyczny stosunek do wielu myślicieli od

¹ J. W. Goethe, „Refleksje i maksymy“, Warszawa 1971, s. 7.

² *Ibidem*.

starożytności do czasów mu współczesnych. Szczególnie mocno odczuwał brak pojęcia fieri – stawania się: „Pojęcia stawania się jesteście całkowicie pozbawieni, i dlatego widząc, że coś się staje, sądzimy, że to już było”³. Nie potrafimy często odróżnić pojęcia rozumu (Vernunft) od pojęcia intelektu (Verstand). A ma to znaczenie bardzo istotne, jako że jedynie rozum zwraca się ku temu, co się staje, intelekt natomiast ku temu, co się stało. O ile rozum „cieszy się” rozwojem i światem istot żywych, o tyle intelekt postrzega jedynie świat, który „jest”, tj. już powstał czy zaistniał. Kierując się rozumem stwierdzimy, że „właściwie tylko wtedy jesteście żywi, kiedy cieszymy się życzliwością innych”⁴. Natomiast świat, „którym zajmuje się geognozja, jest martwy”⁵. Uznanie istnienia rozwoju w „wyższym znaczeniu” wymaga od nas, abyśmy dostrzegali, że „niższe ‘żywe’ (das Lebendige) oddziela się od ‘żywego’, a wyższe ‘żywe’ wyłania się z ‘żywego’, a wtedy każdy człon staje się nowym ‘żywym’”⁶. Heinrich Rickert, autor jednej z najlepszych prac analizujących „Fausta” Goethego, przywołuje wymowne dla przekonania poety zdanie „To, co się staje jest sprawą rozumu, to, co się stało, sprawą intelektu”⁷. Jednak i Rickert nie potrafił zrozumieć do końca intencji Goethego.

Zdecydowanie odrzuca Rickert głoszoną uporczywie tezę, że Goethe był daleki od filozofii. Wystarczy przypomnieć, że poprzez częste i regularne wyjazdy do pobliskiej Jeny Goethe związany był silnie ze znaczącym ośrodkiem filozoficznym. Warto przypomnieć, iż jako minister księcia Weimaru przygotował dokument reaktywujący działalność założonego w 1558 r. Uniwersytetu Jenajskiego. Sam Goethe mówił o Jenie jako drugim końcu tej samej miejscowości. Wystarczy wymienić wśród Jenajczyków takie nazwiska jak Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel czy Friedrich Schlegel. Niesłusznie wiąże się, zdaniem Rickerta, myślenie Goethego wyłącznie z nazwiskiem Spinozy. Żywo interesował się Goethe także poglądami Leibniza i Kanta. Po ukazaniu się w 1790 r. „Fausta” pod nazwą „Fragment”, Schelling napisał w swojej „Philosophie der Kunst”, że o ile w ogóle jakiś poemat zasługuje na orzecznik „filozoficzny”, to jest to na pewno jedynie „Faust” Goethego⁸. Samą nazbyt często cytowaną wypowiedź poety o braku zmysłu filozoficznego Rickert określa jak wyraz „fałszywej skromności” Goethego⁹. Pierwszymi ludźmi, którzy docenili znaczenie „Fragmentu” z 1790 r., obejmującego jedną piątą część całości „Fausta”, byli przede wszystkim filozofowie, szczególnie wymienieni już wcześniej Friedrich Schlegel, Schelling, Hegel oraz potraktowany przez Rickerta jako filozof – Schiller.

Zastanawiając się nad aktualnym stanem rozwoju nauk – stwierdza Goethe z pewnym żalem – skonstatować musimy niestety, iż ciągle oddalają się one od życia, a powracają do niego z trudem i tylko okrężną drogą. A przecież nauki stanowią w istocie „kompendia życia”, jako że uogólniają tak doświadczenia zewnętrzne jak i wewnętrzne oraz ukazują ich wzajemny związek. Wskazując zaś na potrzebę szczypty sceptycyzmu Goethe pisze: „Nauka pomaga nam przede wszystkim przez to, że w pewnej mierze

³ Ibidem, s. 52 (maksyma 156).

⁴ Ibidem, s. 125 (maksyma 450).

⁵ Ibidem, s. 51 (maksyma 153).

⁶ Ibidem, s. 114 (maksyma 422).

⁷ Cytat: „Das Werdende ist Sache der Vernunft, das Gewordene Sache des Verstandes”, w: H. Rickert, „Goethes Faust. Die dramatische Einheit der Dichtung”, Tübingen 1932, s. 81.

⁸ Ibidem, s. 523.

⁹ Ibidem, s. 6.

łagodzi nasz podziw, do którego skłonni jesteśmy z natury, następnie przez to, że pozwala ciągle rozwijającemu się życiu zapobiegać szkodom i przynosi pożytek”¹⁰. Kiedy jednak w nauce pojawia się coś nowego i niesłychanego, wywołuje ono twórcze zainteresowanie ożywiające zmysł badawczy i stanowi silny bodziec do dalszego rozwoju. „Istnieje refleksja entuzjastyczna, która posiada najwyższą wartość, jeśli tylko nie damy się jej ponieść”¹¹. Szczególnie w ostatnim czasie – zauważa Goethe – rozwój nauk przyniósł „bogaty owoc”.

Filozofia nie radzi też sobie z właściwym powiązaniem ze sobą abstrakcji i życia. „Nie robimy dobrze, podkreśla Goethe, jeśli zbyt długo zatrzymujemy się przy abstrakcji... Życie najlepiej uczy się od tego, co żywe”¹². Wielu myślicieli popada w skłonność do jednostronnego ujmowania rzeczywistości. Dotyczy to w szczególności empiryków i teoretyków. „Wszyscy empirycy, powiada Goethe, dążą do idei i nie potrafią odkryć jej w różnorodności; wszyscy teoretycy szukają jej w różnorodności i nie mogą jej tam znaleźć”¹³. I chociaż jedni i drudzy spotykają się w życiu, niewielu z nich potrafi to naturalne rozwiązanie docenić i wykorzystać.

Podziwiając dar obserwacji i niezwykłą umiejętność klasyfikacji starożytnych Greków, w tym szczególnie Arystotelesa, Goethe zauważa: „Jedynym błędem, jaki popełniali, był pośpiech, od zjawiska bowiem przechodzili od razu do wyjaśniania, wskutek czego wypowiadali całkowicie nie wystarczające sądy teoretyczne”¹⁴. Negatywne znaczenie owego błędu, który stał się błędem powszechnym, było ogromne. Popełnia się go nagminnie jeszcze i dzisiaj.

Tym, co niejako łączy w jedno abstrakcję i życie, teorię i empirię, jest według Goethego idea. „Idea jest wieczna i jedyna; toteż nie jest dobrze, że mówimy także o ideach w liczbie mnogiej. Wszystko, co spostrzegamy i o czym możemy mówić, są to tylko przejawy idei; my sami wypowiadamy pojęcia i o tyle też sama idea jest pojęciem”¹⁵. A jest to idea wiecznego stawania się jedności. Gdybyśmy nie mieli pojęcia całości, nie uznawalibyśmy naszej wiedzy za cząstkową czy fragmentaryczną. Wiedza, zwłaszcza gdy mamy jej w cząstkowym ujęciu zbyt dużo, niesie ze sobą swoje problemy: „Właściwie wiemy coś tylko wtedy, kiedy wiemy niewiele, wraz z wiedzą rośnie zwątpienie”¹⁶.

W sposób podobny łączy Goethe to, co ogólne, z tym, co szczególne: „To, co ogólne, i to, co szczególne, zbiegają się; to, co szczególne, to, co ogólne w różnych warunkach”¹⁷. O ile to, co ogólne, obejmuje swym zasięgiem każdy poszczególny przypadek, to szczególnie rozkłada się na „miliony przypadków”. W relacji szczególne–ogólne przejawia się wartość myślenia symbolicznego: „Z prawdziwą symboliką, zauważa Goethe, mamy do czynienia tam, gdzie to, co szczególne, reprezentuje to, co ogólne, nie w postaci marzenia sennego czy cienia, lecz jako żywe, momentalnie objawienie tego, co niezbadane”¹⁸.

¹⁰ J. W. Goethe, „Refleksje i maksymy“, s. 362 (maksyma 206).

¹¹ Ibidem, s. 43 (maksyma 119).

¹² Ibidem, s. 55 (maksyma 171).

¹³ Ibidem, s. 57 (maksyma 181).

¹⁴ Ibidem, s. 89 (maksyma 332).

¹⁵ Ibidem, s. 58 (maksyma 185).

¹⁶ Ibidem, s. 44 (maksyma 114).

¹⁷ Ibidem, s. 46 (maksyma 124).

¹⁸ Ibidem, s. 46 (maksyma 126).

Swoistym paradoksem, czymś niepojętym i sprzecznym w samym sobie, jest według Goethego fakt, że to, co uwarunkowane, jest zarazem czymś nie uwarunkowanym. A mamy przecież co dzień do czynienia z taką właśnie sytuacją. Sprzecznosc jest tutaj czymś fundamentalnym dla człowieka: Nie możemy uniknąć sprzeczności w nas samych; powinniśmy jednak starać się ją złagodzić, „Dialektyka, podkreśla poeta – filozof, to wytwór ducha sprzeczności, który jest dany człowiekowi, aby nauczył się poznawać różnice między rzeczami”¹⁹. Człowiek musi bowiem trwać w przekonaniu, że to, co niepojęte bądź spreczne, da się poznać. W przeciwnym razie „porzuciłby swe badania”. Jeśli teoria nie pozwala nam uwierzyć w „związek zjawisk”, nie przynosi nam żadnego pożytku.

W dziejach nauk kluczową rolę odgrywała i nadal odgrywa także właściwe uchwycenie relacji tego, co realne, z tym, co idealne. Częścią realną, powiada Goethe, są zjawiska, natomiast idealną – poglądy na zjawiska. „Metafizyka zjawisk wywodzi się zarówno z rzeczy największych, jak i najmniejszych (które uprzytomnić można jedynie dzięki sztucznym narzędziom człowieka)”²⁰. Człowiek sam w sobie, jeśli tylko posługuje się swymi zdrowymi zmysłami, stanowi – w przekonaniu Goethego – „najlepszy i najdokładniejszy z możliwych aparatów fizykalnych”²¹. To nie zmysły kłamią, kłamię nasz sąd, kłamią nasze poglądy na zjawiska. Wartość zjawisk polega głównie na tym, że „dają nam głębszy i szerszy wgląd w naturę”. Natura jednak „zastrzegła sobie tyle wolności, że z całą naszą wiedzą i nauką nie potrafimy jej dorównać ani zapędzić jej w kozi róg”²².

Goethe przedstawia swe własne stanowisko filozoficzne w oparciu o rzeczywistość zjawisk, o których powiada, że „możemy je z pożytkiem do czegoś zastosować”. Wskazuje tu jednak w pierwszym rzędzie na zbawienny wpływ idei prawdy: Ze względu na wielką wagę poniższej wypowiedzi, przytaczam ją tu w całej rozciągłości: „Wszystko, co w wyższym znaczeniu nazywamy wynajdywaniem, odkrywaniem, to poważne wykorzystanie, aktywizacja pierwotnego poczucia prawdy, które od dawna rozwijane w ukryciu, niespodzianie i z błyskawiczną szybkością prowadzi do owocnego poznania. Jest to objawienie, które pochodzi z naszego wnętrza i rozwija się w świecie zewnętrznym, objawienie, które pozwala człowiekowi przecuć swe podobieństwo do Boga. Jest to synteza świata i ducha, która daje nam najbardziej błogą pewność wiecznej harmonii istnienia”²³. Zwłaszcza w sytuacji, gdy przeraża nas pozorny chaos i natłok niezliczonych szczegółów, uczymy się cenić niezwykłą wartość nawet najprostszej idei. Potrafi ona bowiem wprowadzić jasność i ład w największą różnorodność rzeczy. Można jednak – a dzieje się tak często – uznać użyteczność jakiejś idei, a jednak nie umieć wykorzystać jej w pełni.

Goethe zdaje sobie sprawę z tego, że w praktyce trudno posługiwać jedną jedyną ideą, i dlatego też sam mówi o wielu ideach, jako rezultatach określonych różnych doświadczeń. Niestety zbyt wielu ludzi wyobraża sobie, że jeśli czegoś doświadczą, to zarazem też już i rozumieją. Największe zło w naukach wynika z braku zdolności do posługiwania się w sposób właściwy określonymi ideami. A to właśnie prowadzi do pospiesznego teoretyzowania. Teorie takie to „przedwczesne produkty niecierpliwego

¹⁹ Ibidem, s. 31 (maksyma 46).

²⁰ Ibidem, s. 47 (maksyma 130).

²¹ Ibidem, s. 25 (maksyma 13).

²² Ibidem, s. 95 (maksyma 354).

²³ Ibidem, s. 45 (maksyma 122).

intelektu, który chętnie chciałby przejść do porządku nad zjawiskami”, podkreśla Goethe. Intelekt jednak – usiłujący sprowadzić wszystko do stałej obecności przed oczami – ma swe granice, z których z reguły dużo ludzi nie zdaje sobie sprawy i dlatego też „kiedy je przekroczy, grozi mu, że popadnie w absurd”²⁴. Absurd może podobać się każdemu, podkreśla Goethe, „bo łatwo wkrada się w nasze łaski”. Obszarem właściwym dla ludzkiego intelektu jest sfera czynu i działania. „W działaniu rzadko pobłądzi, jednakże wyższe myślenie, wnioskowanie i wydawanie sądów nie jest jego sprawą”²⁵. Pokusa sprowadzania także rozumu do poziomu intelektu przynosi myśleniu żałosne rezultaty.

Człowiekowi właściwe są – w przekonaniu Goethego – dwa różne sposoby czy modele myślenia, mianowicie atomistyczny i dynamiczny. W rozpatrywaniu rzeczywistości zjawisk kierują się jednak obydwaj sposoby tą samą zasadą. Problem jedności, w której można dopatrzeć się różnorodności, rzecznicy modelu atomistycznego wyjaśniają biorąc za punkt wyjścia już istniejące formy różnorodności, zestawione ze sobą w elementy, natomiast broniący modelu dynamicznego dostrzegają w różnorodności żywy i rozwijający się wytwór założonej żywej jedności. „W swych wyjaśnieniach pierwszy z nich odkrywa tę tajemniczą więź łączącą rzeczy, której istnienie drugi zakłada”²⁶. Człowiek zakłada to, co odkrył, a odkrywa to, co założył. Natury i idei nie da się bowiem oddzielić, nie niszcząc przy tym samego życia. Wszystko, co żywe, podkreśla Goethe, wytwarza wokół siebie czułą atmosferę ochronną.

Goethe jest pełen optymizmu co do otwartych możliwości rozwoju ludzkości w przyszłości i pisze: „Jeśli spełnią się nadzieje, że ludzie wykorzystując wszystkie swe siły zjednoczą się w swych sercach i umysłach, w rozumie i miłości, i poznają się nawzajem, to dojdzie do czegoś, czego dziś jeszcze nikt nie potrafi sobie wyobrazić”²⁷. Główną przeszkodę w spełnieniu się nadziei dostrzega poeta w jednostronnym kierowaniu się uczonych intelektem, w czym celują zwłaszcza matematycy, którzy budując swoje konstrukcje myślowe na fundamencie świata ilości nie mają najmniejszego zrozumienia dla kosmosu jakości. Dlatego też: „Matematycy będą musieli się zgodzić, by ich przyjęto do tego powszechnego moralnego światowego związku jako obywateli wielkiego państwa, i stopniowo wyrzekną się pysznego wyobrażenia, że rządzą wszystkimi niby uniwersalni monarchowie; przestaną uważać za pozbawione znaczenia, niedokładne i nie wystarczające wszystko to, czego nie można podporządkować rachunkowości”²⁸. Nadejdzie czas, powiada Goethe, kiedy wykladać się będzie: przedmiot „patologia fizyki eksperymentalnej”. Ukaże ona całą szarlatanerię fizyki matematycznej, która zwodzi intelekt i całkowicie utrudnia wszelki praktyczny postęp: „Zjawiska trzeba raz na zawsze uwolnić z ponurej empirycznej – mechaniczno – dogmatycznej katowni i postawić przed sądem zwykłego ludzkiego rozsądku”²⁹.

Matematyk nie potrafi pojąć, że ilość i jakość trzeba uznać za dwa całkowicie odmiennie i niesprowadzalne do siebie bieguny bytu zjawiskowego. Dlatego – pragnąc sprowadzić wszystko do jednego wspólnego mianownika – matematyk tak bardzo rozwija język formalny, język swych formuł: aby – jak dalece jest to możliwe – w świecie

²⁴ Ibidem, s. 64 (maksyma 213).

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem, s. 113 – 114 (maksyma 421).

²⁷ Ibidem, s. 89 (maksyma 343).

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem, s. 100 (maksyma 378).

dającym się zmierzyć i policzyć, zrozumieć także to, czego zmierzyć się nie da. „Otóż wydaje mu się, podkreśla Goethe, że wszystko jest uchwytnie, rozumiałe i mechaniczne, toteż bywa on podejrzewany o ateizm, jako że mniema, iż może również pojąć to, czego się zmierzyć nie da, co my nazywamy Bogiem”³⁰. Cała sfera metafizyczna jest dla metod matematycznych tym bardziej niedostępna, iż niczego nie da się w niej sprowadzić do liczby i rachunku.

Problem zaskakująco negatywnego stosunku Goethego do matematyków, a w szczególności do ich roszczeń do wyłączności, zajmuje się w pracy „Między Kantem a Goethem” Jerzy Krakowski. „Sądzę, że Goethe zwracał się nie tyle przeciwko samej matematyce, ile przeciwko nadmiernym jej roszczeniom. Matematyka pretendowała do jedynej prawomocnej metody poznania, obejmującej wszystkie aspekty rzeczywistości”³¹. Uzasadnieniem roszczeń matematyków miał być fakt, że tylko matematyka daje poznanie absolutne i pewne. Krakowski z przychylnym zrozumieniem przedstawia argumentację Goethego. Istnieje bowiem cała sfera bytu, która ze względu na swoją naturę znajduje się poza zasięgiem matematycznych metod poznania. „Należy do niej jakościowa różnorodność świata przyrody”³².

Myśl Goethego dzieli od Kanta przede wszystkim stosunek do przyrodoznawstwa. W przekonaniu Goethego szczególnie jaskrawym przykładem bezskuteczności poznawczej metod matematycznych są praktyczne problemy społeczne, w tym zwłaszcza dziecina moralności. Pomimo wielokrotnie podejmowanych prób „wyliczenia” tego, co moralne, co należy do sfery powinności, zauważa Krakowski, matematyka nie może się pochwalić na tym poziomie żadnymi sukcesami. Krakowski przytacza też bardzo ważny postulat Goethego: Musimy poznać i ogłosić, czym jest matematyka, do czego istotnie może służyć w badaniach przyrodniczych, gdzie zaś nie ma na nią miejsca”³³. Matematyka nie jest w stanie udoskonalić nawet samego matematyka. Nie posiada w sobie żadnej mocy kształtowania postaw moralnych.

Krakowski przywołuje tu cenne przemyślenia Ernsta Cassirera na temat stosunku Goethego do roszczeń matematyków: „W życiu Goethego i w budowie jego teoretycznego światopoglądu, stosunek do matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa tworzy tragiczny wątek”³⁴. Słowa te, wyjaśnia Krakowski, są nie tyle wyrazem potępienia Goethego, ile raczej wyrazem zdziwienia i zaskoczenia. Tym bardziej powinniśmy się starać zrozumieć racje, które skłoniły „tak wielkiego i głębokiego myśliciela, jakim niewątpliwie był Goethe” – do zajęcia takiego a nie innego stanowiska. On, który – jak się zdawało – wszystko pojmował, dotarł tutaj, w konfrontacji z roszczeniami matematyki, do granicy swojego rozumienia i swoich możliwości. Nie mogło być mowy ani o stosunku czysto zewnętrznego tolerowania, ani tym bardziej o pojednaniu. Przed roszczeniami matematyki wycofywał się w rejony wyższe, „należące do wszystkich”, do których ona z całą swoją precyzją wznieść się nie jest w stanie, tj. w najbardziej wznio-

³⁰ Ibidem, s. 88 (maksyma 328).

³¹ J. Krakowski, „Między Kantem a Goethem. Eseje o wczesnej filozofii Hegla”, Wrocław 1994, s. 25.

³² Ibidem, s. 26.

³³ Ibidem, s. 26 – 27.

³⁴ E. Cassirer, „Goethe und die mathematische Physik. Eine erkenntnistheoretische Studie“. W: „Idee und Gestalt. Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist“, Berlin 1921, s. 22.

słe rejonu „idei i miłości”³⁵. Matematyk natomiast zdany jest wyłącznie na to, co ilościowe, na wszystko, co można określić za pomocą liczby i miary, a więc do pewnego stopnia na „uniwersum poznawalne zewnętrznie”.

Goethe nie neguje roli matematyki ani znaczenia samych liczb w poznawaniu rzeczywistości jako instrumentów. Chodzi mu raczej o to, by pojmować liczby jako wielkości symboliczne. Wymownie stwierdza to w maksymie 100: „Czysty ogląd rzeczy zewnętrznych znajduje wyraz w zmyśle praktycznym, w bezpośrednim działaniu; czysty ogląd rzeczy wewnętrznych wyraża się symbolicznie, przede wszystkim w matematyce, w liczbach i formach, w języku, w sposób pierwotny, obrazowy w poezji geniusza, w stereotypowości umysłu”³⁶. Symbolika przemienia zjawisko w ideę. Idea „zawsze pozostaje działająca i (zarazem) nieosiągalna, i choć wypowiada się ją we wszystkich językach, pozostaje niewysłowiona”³⁷.

Wyrazem dojrzałości i mądrości życiowej jest w przekonaniu Goethego zdolność dostrzegania jedności w pozornej sprzeczności. Idea i doświadczenie, przyczyna i skutek, prawda i błąd, część i całość oraz wiele innych pozornie przeciwstawnych momentów tworzą – w istocie dopiero razem i w swym przeciwstawieniu – niezbędne napięcie. Generują i zapewniają one w swym przeciwstawieniu odpowiedni dualny rytm i tętno żywego procesu. „Napięcie, podkreśla Goethe, jest to pozornie obojętny stan obdarzonej energią istoty, która znajduje się w pełnej gotowości do zmanifestowania się, zróżnicowania, polaryzacji”³⁸. Jest rzeczą cudowną, że prawda i błąd mają wspólne źródło, podkreśla poeta. Przyczyna i skutek stanowią niepodzielny fenomen, stwierdza Goethe i dodaje „Kto to potrafi dostrzec, ten jest na właściwej drodze do działania, do czynu”³⁹. Podobnie też niewłaściwie przeciwstawiamy sobie jako źródło naszych stanów już to Bogu, bądź diabłu: „w nas samych tkwi zagadka, w nas, którzy jesteśmy tworem obu światów”⁴⁰. W celu właściwego zrozumienia człowieka uwzględnić musimy także obecny w nim moment irracjonalny, a nawet skłonność do zabobonu: „Zabobon należy do istoty człowieka, toteż kiedy próbujemy całkowicie go wyrugować, chroni się w najosobliwszych zakamarkach, stąd – kiedy tylko poczuje się nieco pewniej – wyłania się znowu”⁴¹.

Pewne śmiałe myśli Goethego, które mogły być niezrozumiałe a nawet szokujące za jego życia, dziś w świetle osiągnięć współczesnej fizyki teoretycznej mówiącej o „deterministycznym chaosie” czy wręcz „kreatywnym chaosie”, a zwłaszcza w świetle nowej geometrii fraktalnej, zrozumieć potrafimy już dużo lepiej. Myśliciel z Weimaru pisał bowiem: „Żyjemy w czasie, kiedy z każdym dniem coraz bardziej wzrasta w nas skłonność do rozpatrywania obu światów, do których należymy – górnego i dolnego – jako pozostających we wzajemnym związku, do uznawania pierwiastka idealnego w realnym i do ciągłego poskramiania naszego niezadowolienia z rzeczy skończonych przez podnoszenie ich do sfery nieskończoności”⁴². Wzniósłszy się do tego zrozumienia nauki przyrodnicze nie będą już sobie dłużej przeciwstawiać, jako oddzielone od siebie

³⁵ Ibidem, s. 30.

³⁶ J. W. Goethe, „Refleksje i maksymy”, s. 41.

³⁷ Ibidem, s. 208 (maksyma 875).

³⁸ Ibidem, s. 98 (maksyma 365).

³⁹ Ibidem, s. 50 (maksyma 148).

⁴⁰ Ibidem, s. 98 (maksyma 367).

⁴¹ Ibidem, s. 152 (maksyma 600).

⁴² Ibidem, s. 111 (maksyma 418).

sfer – dwa światy: świat tego, co realne, oraz świat tego, co idealne, lecz będą w stanie dostrzec ich dynamiczną i żywą jedność. Jeśli ducha ludzkiego, podkreśla Goethe, uwolnimy od obowiązku kierowania się taką czy inną określoną hipotezą, która niepotrzebnie go ograniczała, która zmuszała go do fałszywego widzenia i do fałszywego myślenia i „która zamiast oglądać kazała mu mędrkować, a zamiast sądów podsuwała mu sofizmaty, to już tym samym wyświadczały mu wielką przysługę”⁴³.

Wyrazem dojrzałej mądrości życiowej była dla Goethego mistyka. Do mistyki dochodzi jednak człowiek, i to nie każdy, stopniowo w wyniku ogromnego bagażu doświadczeń i przeżyć. Pierwszą naturalną filozofią jest – zdaniem Goethego – realizm. „Dziecko występuje jako realista, albowiem o istnieniu gruszek i jabłek jest przekonane tak bardzo, jak o istnieniu własnym”. Młodzieniec „żyjący w burzy wewnętrznych namiętności” szuka oparcia dla siebie i kreuje swój własny świat ideałów. „Musi zważać na siebie, czuć siebie, toteż staje się idealistą”. Następnie, jako mężczyzna, w wyniku zderzenia się jego wzniosłych ideałów z twardą i bezwzględną rzeczywistością „ma wszystkie powody by stać się sceptykiem”. Słusznie też czyni wątpiąc, „czy środek, który wybrał dla swych celów, jest właściwy”⁴⁴.

Starzec natomiast – kierujący się mądrością życiową – staje się wyznawcą mistyki. Wyrzeka się ograniczonego intelektu, albowiem rozumie już, że „tak wiele zależy od przypadku, że zamysły nierozsądne udają się, rozsądne zaś spotyka niepowodzenie, że szczęście i nieszczęście, wbrew oczekiwaniom, nie różnią się niczym”⁴⁵. Goethe wyróżnił też „trzy epoki nauk” jako fundament, na którym wznosi się poznanie najwyższe: „Idealne – Mistyczne”. Pierwsza epoka nauk obejmuje poznanie „dziecięce”, z którego wyłania się „poezja” i „zabobon”. Druga epoka to nauki „empiryczne”, których podstawą są „ciekawość” i „badania”. Trzecią epokę stanowią nauki „dogmatyczne”, bazujące na „pedanterii” i „metodyce”. Nauki „Idealne – Mistyczne” tworzą ukoronowanie trzech poprzednich i nową „czwartą epokę”⁴⁶.

Mistyka wskazuje – w przekonaniu Goethego – na tajemnice natury i rozumu i jest swoistą „scholastyką serca” i „dialektyką uczucia”. „Wszelka mistyka, dodaje poeta, jest transcendowaniem i odrywaniem się od jakiegoś przedmiotu, o którym sądzi się, że się go pozostawiło za sobą”⁴⁷. O ile u wielu mistyków Zachodu odcinanie się do świata przedmiotowego prowadzi do tego, iż popadają w dziwactwa i „toną w otchłani podmiotu”, to mistyk orientalny, choć odrzuca bogactwa świata, w każdej chwili może do niego powrócić. „Zawsze więc znajduje się on w samym środku pełni, którą porzuca, i upaja się tym, czego chętnie by się wyrzekł”⁴⁸.

Ukazanie się w 1832 r., już po śmierci Goethego, II części „Fausta” wywołało ogromne zaskoczenie i zainicjowało całą falę głosów krytycznych. Szczególnie ostra kontrowersja rozwinęła się wokół problemu zakończenia „Fausta”. Wprowadzenie „mystyki erotycznej” (określenie Rickerta) i nawiązanie do kultu Maryjnego wywołało głosy

⁴³ Ibidem, s. 34 (maksyma 62).

⁴⁴ Ibidem, s. 147 (maksyma 573).

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ J. W. Goethe, „Goethes Naturwissenschaften“, Abt. 2, Bd. 13, „Nachträge“ zu Bd. 11, Weimar 1904, s. 447 – 448.

⁴⁷ J. W. Goethe, „Refleksje i maksymy“, s. 59 (maksyma 195).

⁴⁸ Ibidem, s. 59 (maksyma 196).

oburzenia ze strony kół protestanckich a samego Goethego zaczęto oskarżać o „katolicyzm”.

Rickert ma ogromne trudności z zaszeregowaniem rodzaju mistyki zaprezentowanej przez Goethego w II części „Fausta”. Znając bowiem niezłe mistykę nadreńską, a zwłaszcza poglądy Mistrza Eckharta, czuje się bezradny wobec fenomenu mistyki późnego Goethego. Kojarzy mu się ona częściowo z mistyką Swedenborga, ale ewidentnie zupełnie nie zna mistyki śląskiej. Dopiero Klaus Ullmann wskazuje na wyraźne „filozoficzne oddziaływanie” Böhme’go na Goethego. Określa on ogólny wpływ Böhme’go jako znaczący i pisze: „Na nowo odkrył go Lessing, Goethe przejął go w swoim „Faust II”; romantycy Schelling, Tieck, Novalis i Baader podnieśli go do rangi swego filozofa”⁴⁹. Nie wolno jednak przy tym zapominać, że to Novalis nazwał Goethego „Böhmem z Weimaru”.

Na istotny wpływ poglądów Böhme’go na kształtowanie się myśli młodego Goethego zwraca uwagę m. in. Denis de Rougemont. W swojej głośnej, tłumaczonej na szereg języków książce „Les personnes du Drame”, pisze, że już w 18 roku życia w świat mistyki Böhme’go wprowadziła Goethego panna S. K. von Klettenberg⁵⁰. Zapoznana go ona nawet z tajnikami alchemii, nazywaną przez niego „kabalistyczną chemią”. W czasie, gdy zaczynał pracować nad „Faustem”, zachorował na trudną wówczas do określenia chorobę, z której wyleczył go lekarz zajmujący się alchemią. Wymaga głębokiego rozwoju duchowego przyjęcie z aprobatą podanego w mistycznej formie w Faucie zawołania Goethego „Umrzyj i stawaj się!” (Stirb und werde!)⁵¹. M. Eliade, który nie ukrywał swego zafascynowania „Faustem”, nazywa śmierć „doświadczeniem inicjującym”.

Rozdział poświęcony II części Fausta Rickert zatytułował „Wieczne stawanie się” (Das ewige Werden). Zwraca on uwagę na to, że Goethe zastępuje wcześniej stosowane określenie bycie bytu (Sein des Seins) pojęciem tego, co się staje (das Werdende). Podobnie wcześniejsze „Na początku był czyn” (Am Anfang war die Tat) zastępuje mottem „Czyn jest wszystkim” (Die Tat ist alles). Ponadto, pisze Rickert, pojawia się istotne pytanie: „Jakiego rodzaju jest mistyka, która znajduje swój wyraz w zakończeniu „Fausta”⁵². Na ogół mówiąc o mistyce myśli się o postawie kontemplacyjnej człowieka, Faust natomiast ucieleśnia postawę aktywności i czynu. Poza tym pojęcie aktywności ignoruje śmierć i rozciąga się na ponadziemską wieczność. Znika też typowa dla „klasycznej” mistyki postawa rezygnacji z jaźni, znika też typowa dla niej depersonalizacja i porzucenie indywidualizmu. U Goethego jest jednak zupełnie inaczej.

Mistyka ta gubi też charakterystyczne tendencje antyspołeczne i wzywa wręcz do nawiązywania społecznych związków. „Przecież nawet mistyk chrześcijański, jakim jest Mistrz Eckhart, stawia osamotnienie (Abgeschlossenheit) ponad miłość”⁵³. Faust natomiast gloryfikuje pod koniec swego ziemskiego życia „pęd wspólnotowy” (Gemein-drang) oraz nawołuje do działania na rzecz innych. W wielu swych aspektach mistyka „Fausta” stoi w sprzeczności z mistyką w swej postaci klasycznej. U Goethego „nie może właściwie chodzić o konsekwentną, filozoficzną mistykę, kiedy mówi o mistyce”⁵⁴.

⁴⁹ K. Ullmann, „Schlesien Lexikon. Geografie – Geschichte – Kultur“, Augsburg 1996, s. 46.

⁵⁰ D. de Rougemont, „Dramatic Personages“, New York – Chicago – San Francisco 1964, s. 22.

⁵¹ Ibidem, s. 4.

⁵² H. Rickert, „Goethes Faust“, s. 449.

⁵³ Ibidem, s. 450.

⁵⁴ Ibidem.

Goethe mówi o „wiecznej miłości”, zaś wyższy czy też „ostatni poziom” pozostaje w jego mistyce „racjonalnie niepojęty”. Dlatego też decyduje się Rickert, który dla takiego stanowiska nie ma zrozumienia, na zastosowanie do mistyki Goethego nazwy „mistyka erotyczna” (erotische Mystik). Miłość jest bowiem u poety zawsze relacją osoby do osoby i ma charakter społeczny. Każdy, kto nie robi nic dla siebie – cierpi, twierdzi Goethe. Ale cieszyć się potrafimy jedynie wówczas, gdy robimy coś dla innych: „Robimy coś dla innych, aby cieszyć się tym wraz z nimi”⁵⁵. Miłość erotyczna nie może zatem stać się miłością „czysto kontemplatywną”, jako że chodzi w niej o innego, i musi być nieustannie przekładana na „czyny”: „Kto nic nie czyni dla ukochanej osoby, ten nie kocha”. „Stąd też, konkluduje Rickert, z mistyki nie pozostaje już nic poza tendencją antyświeceniową, superracjonalną, chodzi zatem o podniesienie i przeniesienie czynnej dla Ty bliźniego irracjonalnej miłości do sfery ponadzmysłowej a tym samym – w przypadku Goethego – zarazem do sfery tajemniczości”⁵⁶.

Na „nadmierne” wyekspozowanie elementu irracjonalnego, uczuciowego przez Goethego wskazuje też – podobnie jak Rickert – Rudolf Otto, który mimo prób pogodzenia ze sobą momentu racjonalnego i irracjonalnego – ostatecznie opowiada się za religią racjonalną: „Tylko dzięki niej możliwa jest wiara jako przekonanie wyrażone w jasnych pojęciach w przeciwieństwie do czystego uczucia. I przynajmniej w odniesieniu do chrześcijaństwa następujące słowa Fausta nie są prawdziwe: ‘Uczucie jest wszystkim, nazwa dźwiękiem i dymem’. Nazwa znaczy w tych słowach Fausta tyle, co pojęcie”⁵⁷.

Goethe miał pełną świadomość, że trudno będzie odbiorcom jego myśli zrozumieć istotę zawartego w nich przesłania. W „Fauście” pragnął bowiem posługując się symbolem Mefistofelesa ukazać nieprzekraczalną ograniczoność intelektu (Verstand). Faust natomiast dysponował czymś więcej – rozumem, tj. zdolnością nieustannego przekraczania tego, co statyczne. Człowieka wyróżnia bowiem trudna do określenia „zmienna stałość”. Zakład Boga z Mefistofelesem o duszę Fausta w istocie nie miał charakteru – jak podkreśla Rickert – typowego „zakładu”. Jako istota ludzka partycypująca w procesie „wiecznego stawania się” Faust nie wypowie przecież nigdy – o czym wiedział Bóg – feralnego „Chwilo trwaj”.

Goethe nie miał większych złudzeń co do samej możliwości zrozumienia jego radykalnie nowych myśli przez tradycyjnie myślących czytelników: „Wiem dobrze, że piszę te słowa nadaremno, niech jednak zachowają się dla przyszłości jako jawna tajemnica”⁵⁸. Otóż kiedy coś wiemy, podkreśla Goethe: to tak naprawdę wiemy to tylko dla siebie. „Jeśli zaś pragnę coś przekazać komuś”, stwierdza Goethe, „co – jak sądzę – wiem, to od razu myśli on, że wie to lepiej ode mnie, i tak nigdy nie mogę przekazać mojej wiedzy innym”⁵⁹. Ma jednak nadzieję, że ludzkość przezwycięży w przyszłości stereotyp myślenia opartego na zasadzie fałszywych antynomii czy błędnego dylematu. Możliwe to będzie wtedy, kiedy rozum i intelekt, czy też to, co irracjonalne i racjonalne, przestaniemy ujmować w kategoriach dysjunkcji i rozdziału. Wówczas dopiero – jak to Goethe pojmuje w duchu Spinozy – poznanie intelektualne będzie w stanie osiągnąć najwyższy

⁵⁵ J. W. Goethe, „Refleksje i maksymy”, s. 154 (maksyma 605).

⁵⁶ H. Rickert, „Goethes Faust”, s. 451.

⁵⁷ R. Otto, „Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa”, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993, s. 29.

⁵⁸ Ibidem, s. 105.

⁵⁹ Ibidem, s. 26 (maksyma 28).

poziom epistemologiczny, mianowicie jakość poznania intuicyjnego. Dzięki intuicji uświadomić sobie potrafimy fakt uczestnictwa w żywej jedności. We współczesnej fizyce teoretycznej udaje się już bowiem połączyć pozornie sprzeczne ze sobą momenty determinizmu i chaosu w jednym zaskakująco konstruktywnym pojęciu „deterministyczny chaos”.

W 1998 r. ukazała się w polskim przekładzie głośna książka A. Grūna OSB i G. Riedla „Mistyka i eros”, która – przywołując skojarzenia z mistyką erotyczną Goethego – wskazuje na rosnące dziś znaczenie myślenia mistycznego. Autorzy piszą m.in.: „Mistyka stała się dzisiaj słowem modnym. Na rynku ukazują się rozmaite książki poświęcone tej tematyce. I wszędzie cytuje się słowa Rahnera, że Chrystus przyszłości będzie mistykiem lub nie będzie Go wcale”⁶⁰. Nawiązując do słów Karla Rahnera Józef Ratzinger mówi często o potrzebie „mistycznego otwarcia się” (mystische Eröffnung) Kościoła.

Przytoczone wyżej refleksje i uwagi jak i same maksymy Mistrza z Weimaru uzasadniają – jak sądzę – twierdzenie, że Goethe był jednak „umysłem filozoficznym” i to umysłem nietuzinkowym, niezwykle głębokim.

⁶⁰ A. Grūn OSB, G. Riedl, „Mistyka i eros”, tłum. M. Ruta, Kraków 1998, s. 8.