

Maciej Woźniczka

Goethe w opinii i omówieniach filozofów i historyków filozofii

(O pewnych bibliograficznych kontekstach filozoficznych związanych
z kulturowymi propozycjami J.W. Goethego)

Rozum i wiedzę miej za proch i pył,
Gardź tą najwyższą z ludzkich sił,
Niech tylko w złud i czarów dziwy
Pcha cię wciąż dalej duch kłamiwy,
Mefistofeles, *Faust*

Często filozofia oparta jest na ogólniejszym doświadczeniu kulturowym. Istnieje jakaś wyższa sfera kultury, w której racje filozofów, poetów czy osób duchownych są do siebie zbliżone. W sferze tej może być osadzona istota ludzkiego doświadczenia rzeczywistości. Może dotyczyć ona uniwersalnych treści, sensów czy znaczeń kultury, wykraczać poza szczegółowy opis rzeczywistości, przedstawiany w danym języku filozoficznym i w ramach danej postawy filozoficznej. Ważny jest też klimat tej sfery, w którym to różne konwencje kulturowe, odmienne znaczenia tekstów czy wreszcie formuły językowe zbliżają się do siebie i nabierają cech wspólności.

Czy spekulacja filozofa jest w stanie zmierzyć się z intuicjami poety? Próby odpowiedzi na to pytanie pomieszczone są właśnie w tej wyższej sferze kultury. Określają one zmierzanie się człowieka z sobą samym, wykraczanie poza jednostkowy, konkretny wymiar egzystencji, często oparty na, mimo tego, że negatywnych, to jednak powierzchownych doświadczeniach.¹

¹ Por.: „W poematach Schillera i Goethego gienjusz artystyczny wytworzył nieśmiertelne obrazy jako wyraz utęsknień i zapędów życia. Miałaby duch ludzki w świecie myśli być mniej potężnym niż w sztuce? Czyżby umysł w swojej dziedzinie nie mógł osiągnąć takiej jedności i harmonii, któraby była analogiczna tej, jaką przedstawia sztuka w swojej dziedzinie? A zresztą czyż nie są poezja i nauka w najgłębszej istocie swojej jednym i tym samym, a więc objawami jednej i tej samej siły twórczej?”, w: H. Höffding, *Dzieje filozofii nowożytnej od końca Odrodzenia do naszych czasów*, t. 2, przeł. A. Mahrburg, Warszawa 1910, s. 149.

Frederick Copleston, porównując największe systemy filozoficzne, stwierdził, że platonizm i arystotelizm znalazły swoje najpełniejsze wyrażenie w metafizyce. Posłużył się tu porównaniem Johanna Wolfganga Goethego: „I tak Goethe mógł porównać filozofię Arystotelesa do piramidy, wznoszącej się w regularnym kształcie w górę z szerokiej podstawy na ziemi, filozofię Platona zaś do obelisku czy języka ognia wystrzelającego do nieba”².

Goethe należy do wybitnych postaci kultury — jego biografia doczekała się odrębnego studium psychoanalitycznego.³ Jego poglądom filozoficznym poświęcano całe prace,⁴ koncentrując się czasem nawet na jednym dziele⁵. Wychodzone też poza standard kultury europejskiej. W interpretacjach metafizycznych i zagadnieniach dotyczących miłości określano związki z indyjskim poetą epoki klasycznej — Kalidasa⁶ (V – VI w.) czy inne elementy bliskie tradycji Dalekiego Wschodu.⁷ Jego wpływ na literaturę europejską był nie do przecenienia. Np. Tomasa Manna określano jako Goetheańskiego metafizyka.⁸ W związku z dwóchsetletnią rocznicą urodzin Goethego stwierdzano, że w swoich dziełach reprezentował on bardziej uniwersalność niż specjalizację wiedzy, wyżej umieszczał ludzkość niż naród, godność człowieka stawiał ponad potęgę społeczeństwa.⁹ Podejmowane były wówczas poważniejsze syntezy myśli Goethego.¹⁰

Oddziaływanie Goethego na filozofię europejską było istotne. Nawiązywali do jego idei zarówno konkretni filozofowie — przedstawiciele określonych nurtów i stanowisk filozoficznych, jak i historycy filozofii. Właściwie Goethe inspirował przedstawicieli wielu dyscyplin i działów filozofii. Najpoważniej oddziałał na historię filozofii i estetykę (traktowaną zwłaszcza w kontekście literatury pięknej), mniej na metafizykę i metodologię nauki (jednak z silnym akcentem na rozwijane wówczas stanowisko organicyzmu) i mniej na interpretację fenomenu religii. Wskazywano też na jego wpływ na zagadnienia epistemologii, filozofii polityki, edukacji, a nawet etyki i historiozofii. Niżej przedstawiona zostanie odpowiednio dyskusja tych oddziaływań.

Historia filozofii

W poszukiwaniu najwcześniejszych inspiracji historyczno-filozoficznych podjęta została próba przedstawienia związku idei Goethego z grecką tradycją filozoficzną. Gzraia

² F. Copleston, *Historia filozofii, Grecja i Rzym*, t. 1, przeł. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 315.

³ H.F. Ellenberger, *Goethe: A Psychoanalytic Study, 1775-1786*, „Dialogue” 1966, 4, s. 540 – 545.

⁴ W. Forster, *On J.W. Goethe's Philosophical Work*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 1982, 30, s. 191 – 205, (metafizyka – mistyka – dialektyka); F. Schumacher, *Das Weltbild Goethes*, Leipzig 1944; E. Spranger, *Goethes Weltanschauung, Reden und Aufsätze*, Wiesbaden 1946; H. Hamm, *Der Theoretiker Goethe: Grundpositionen seiner Weltanschauung, Philosophie und Kunsttheorie*, Berlin 1975.

⁵ T. Davidson, *The Philosophy of Goethe's „Faust”*, New York 1969.

⁶ K.K. Brahmachari, *On Goethe's Remark Regarding Kalidasa's Abhijnana-Sakuntalam*, „Indian Philosophy and Culture” 1965, 10, s. 24 – 25.

⁷ J.F. von Rintelen, *Goethes Love of Divine Nature*, „Pakistan Philosophical Congress” 1961, 8, s. 263 – 268.

⁸ Por. J.G. Brennan, *Three Philosophical Novelists: James Joyce, Andre Gide, Thomas Mann*, New York MacMillan, 1964.

⁹ A. Bergstraesser (ed.), *Goethe and the Modern Age*, Chicago Regnery, 1950.

¹⁰ K. Vietor, *Goethe als Thinker*, Cambridge Harvard University Press, 1950; por. również: W. Unger (ed.), *The Goethe-Year, 1749 – 1949*, London, Orpheus Pub., 1949; W.A. Kaufmann, *Goethe and the History of Ideas*, „Journal of the History of Ideas” 1949, 10, s. 503 – 516; Ch.W. Hendel, *Goethe's „Faust” and Philosophy*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1949, 10, s. 157 – 171; J. Richter, *Goethe: 1749 – 1949*, „Dalhousie Review”, b.d., 29, s. 275 – 291.

Dolores Folliero-Metz wskazała na odrodzenie studiów greckich w Niemczech w okresie 1755 – 1870.¹¹ Chociaż nie miało ono charakteru klasycznej, rodzajowej erudycji, to jednak dawało ono poważne impulsy do powstania klasycznej kultury niemieckiej. Analiza kultury greckiej była istotna zarówno dla filozofów bliskich klasycyzmowi, jak i antyklasycyzmowi (Schiller, Hegel, Nietzsche) oraz inspirowała przedstawicieli historii sztuki i literatury (obok Goethego również takie postaci, jak Winckelmann, Moritz, Wieland, Hölderlin, Wagner czy Burckhardt), stanowiąc tym samym kontynuację europejskiego, duchowego dziedzictwa kultury.

Historycy filozofii sytuują konteksty filozoficzne Goethego zdecydowanie w okresie nowożytnym. Władysław Tatarkiewicz określił Goethego (obok Jacobiego i Herdera) jako przedstawiciela kultu Spinozy nie na podłożu naturalistycznym, lecz romantycznym¹² oraz zwrócił uwagę na spinozizm w twórczości Goethego.¹³ Do zwolenników i przyjaciół spinozizmu zaliczyli Goethego A. Stöckl i J. Weingärtner.¹⁴ H. Höffding stwierdził: „Goethe ... drogą swoich wewnętrznych studiów doszedł do poczucia wewnętrznej jedności wszystkich rzeczy, zresztą poczucie to rozniecały w nim studia nad Spinozą ...”¹⁵. Wilhelm Jerusalem sprecyzował ten wpływ następująco: „Goethe, który pozostawał pod wpływem Spinozy, ożywił jego sztywne pojęcie substancji. Jedność Boga i przyrody godziła się z jego poglądem, ale dla niego przyroda jest życiem, jest rozwojem, jest ciągłą zmiennością. To też Goethe powitał radośnie wydaną w roku 1787 filozofję przyrody Schellinga, dzieło, w którym spotykamy myśl zasadniczą Spinozy: jedność przyrody i ducha, ale związana z ideą rozwoju”¹⁶. Również Fryderyk Kirchner stwierdził, że „... Goethe pozostał przy spinozizmie, który bardziej odpowiadał jego naturze”¹⁷. O ile związek Goethego z panteizmem Spinozy jest łatwo wytłumaczalny (powrót do tradycji ludowej, naturalizm), o to tyle zaskakuje w literaturze brak poważniejszych nawiązań do idei Rousseau.¹⁸ A związek z ideami obu filozofów (Spinozy i Rousseau) całej formacji Sturm und Drang był przecież poważny. Według Tatarkiewicza również znaczenie Leibniza dla starszych dzieł Goethego było istotne.¹⁹ Tatarkiewicz wskazał, że Goethe (obok Lessinga, Herdera, Schleiermache-ra) był zależny też od filozofii Shaftesbury’ego.²⁰ Zwrócił również uwagę, że Goethe był przeciwko materializmowi La Mettrie’ego — którego doktrynę traktował jako bezbarwną i martwą.²¹ W analizie dalszych relacji Tatarkiewicz uważał, że Goethe był częściowym

¹¹ G.D. Folliero-Metz, *La Grecia „Tedesca” fra Nostalgia e Mito*, Italy Euroma, 1990.

¹² W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1988, t. II, s. 74; Jednak Copleston stwierdził: „... nie chcę tu sugerować, iżby Goethemu można było słusznie przyklepić etykietkę «romantyka», choć potrafił on romantyzmowi dać wyraz ...”, [w:] F. Copleston, *Historia filozofii, Grecja i Rzym*, t. 4, s. 259.

¹³ W. Tatarkiewicz, *Historia ...*, t. II, s. 259.

¹⁴ A. Stöckl, J. Weingärtner, *Historia filozofii w zarysie*, przeł. F. Kwiatkowski, Kraków 1930, s. 302.

¹⁵ H. Höffding, *Dzieje filozofii nowożytnej ...*, s. 151.

¹⁶ W. Jerusalem, *Wstęp do filozofii*, przeł. J. Dicksteinówna, Lwów i Warszawa 1926, s. 173.

¹⁷ F. Kirchner, *Katechizm historii filozofii od Talesa do aż do naszych czasów*, tłum. K. Krauz, Warszawa 1902, s. 381.

¹⁸ Były jednak pewne wyjątki. Na wpływ romantyzmu Rousseau na Goethego zwrócił uwagę B.A.G. Fuller w: tenże, *Historia filozofii. Filozofia nowożytna*, t. 2, Warszawa 1967, s. 217. Historycy literatury postrzegali też ten związek; por. M. Szyrocki, *Literatura niemieckiego obszaru językowego*, [w:] W. Floryan, *Dzieje literatur europejskich*, cz. 1, Warszawa 1982, s. 80.

¹⁹ W. Tatarkiewicz, *Historia ...*, t. II, s. 260.

²⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia ...*, t. II, s. 120.

²¹ W. Tatarkiewicz, *Historia ...*, t. II, s. 137.

zwolennikiem filozofii Kanta²² i wskazał na starszą pracę (1930) G. Simmla *Kant a Goethe*²³ oraz K. Vörländera *Kant, Schiller, Goethe* (1907)²⁴. Tak obfite korzystanie z tradycji filozoficznej²⁵ miało również i tę konsekwencję, że później dojrzały już poeta Goethe popierał filozofów np. Schellinga²⁶ (razem z Fichtem), wsparł starania Herdera o wysokie funkcje urzędnicze w Weimarze²⁷ czy chwalił poglądy Thomasa Carlye'a.²⁸

Zdaniem S.H. Bergmanna dla Kanta Oświecenie było okresem, w którym człowiek wyzwalał się z samego siebie.²⁹ Jego mottem było „mieć odwagę wykorzystywać swój własny rozum”. Idea ta nie powstaje ani w toku rewolucji, ani w toku powolnego procesu edukacji. Herder przyjął niewidzialne królestwo duchowości, jako łączące człowieka i Boga, z traktowaniem rodzaju ludzkiego jako pośredniego ogniwa między widzialnym systemem zwierzęcym a niewidzialnym systemem duchowym. Według Bergmanna w ten sposób i Goethe korzystał z Kantowskiej interpretacji przedmiotu i świata. Odniesienia przedmiotowe są istotne, bowiem: „Śmiało można tu mówić o odrodzeniu, bo jak już Goethe słusznie zauważył w rozmowie z Eckermannem, przedmiotowość jest zawsze znamiennym epok i ludzi rozwijających się, podczas gdy rozbrat z przedmiotem jest oznaką pewnej dekadencji życiowej”³⁰. W historii filozofii jest to ważna konstatacja — nawiąże do niej później Husserl ze swoją propozycją powrotu do metafizyki i hasłem osadzenia filozofii na niezależnej od umysłu przedmiotowości.

Znaczenie głównego dzieła filozoficznego *Fausta* było nawet tak istotne, że zestawiano je z całą twórczością Hegla.³¹ Tatarkiewicz stwierdził, że narodziny *Fausta* to okres, kiedy powstają wielkie systemy idealistyczne filozofii nowożytnej.³² Jednak C. Sax Benjamin zwrócił uwagę, że w historii filozofii często czynione są niewyraźne i niejasne porównania między ideami Goethego i Hegla.³³ Tymczasem porównania te mogłyby być pomocne do zrozumienia tego okresu niemieckiej filozofii i kultury. Jego zdaniem analiza centralnego pojęcia „pięknej duszy” odsłania relację między moralnymi przekonaniem i tych postaci, a także ich odpowiedzi na sens natury sztuki i filozofii. Katerina Deligiorgi stwierdziła, że Hegel, w przeciwieństwie do Kanta, jest widziany jako krytyk Oświecenia. Dyskusja dotyczy głównie kulturowej funkcji rozumu. Kantowska propozycja „myśl dla siebie” podkreśla indywidualistyczną funkcję rozumu jako jednego z elementów procesu

²² W. Tatarkiewicz, *Historia ...*, t. II, s. 181; por. też: G. Rabel, *Goethe und Kant*, Wien 1927; C. von Molnar, *Goethes Kantstudien*, Weimar 1994.

²³ W. Tatarkiewicz, *Historia ...*, t. II, s. 274.

²⁴ W. Tatarkiewicz, *Historia ...*, t. II, s. 276; zwrócili na nią również uwagę A. Stöckl, J. Weingärtner w: A. Stöckl, J. Weingärtner, *Historja ...*, s. 363.

²⁵ Por.: „Goethe przyznaje się (Aus meinen Leben), że nauczył się od Herdera, tego, iż poezja jest darem ludu, całego świata, nie zaś prywatną spuścizną pewnej grupy subtelnych i wykształconych osób.”, w: H. Höffding, *Dzieje filozofii nowożytnej ...*, s. 122.

²⁶ W. Tatarkiewicz, *Historia ...*, t. II, s. 208; por. też: H. Höffding, *Dzieje filozofii nowożytnej ...*, s. 174.

²⁷ J. Legowicz, *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa 1980, s. 356.

²⁸ W. Tatarkiewicz, *Historia ...*, t. III, s. 54.

²⁹ S.H. Bergmann, *From Kant to Goethe*, „IYYUN: The Jerusalem Philosophical Quarterly” 1973, 24, s. 32 – 39.

³⁰ A. Stöckl, J. Weingärtner, *Historja ...*, s. 546.

³¹ G. Mueller, *Faust's Goethe and Hegel*, „The Personalist (Pacific Philosophical Quarterly)” 1944, 25, s. 174 – 179.

³² W. Tatarkiewicz, *Historia ...*, t. II, s. 236.

³³ B.C. Sax, *Active Individuality and the Language of Confession: the Figure of the Beautiful Soul in the „Lehrjahre” and the „Phänomenologie”*, „Journal of the History of Philosophy” 1983, 21, s. 437 – 466.

oświecenia. Do tej dyskusji dołączone zostały konteksty związane z poglądami Diderota, Rousseau i Goethego (*Ifigenia w Taurydzie*).³⁴ Podobnie James Schmidt określił stosunek Hegla do Diderota (wykorzystywanie formuły wielkiego dialogu Diderota).³⁵ Jego zdaniem *Fenomenologia ducha* może być odczytana jako sprzeciwienie się stanowisku Goethego. Goethe przedstawił nie tylko formułę dialogu jako pierwszy, ale dostarczył również komentarza, który wpłynął na refleksję Hegla. Heglowskie przywłaszczenie osiągnięć Diderota obejmuje zarówno Diderota, jak i stosunek Goethego do moralności, wybitnych jednostek i społeczności.

Eric Blondel wyraził opinię, że choć Nietzsche tak naprawdę nie poznał filozofii Rousseau, to jednak atakował jego idee jako obraz i doktrynę moralnego resentymentu i rewolucyjnego ducha idei anarchii — prowadząc jednak do istotnych zafalszowań.³⁶ W nawiązaniu tej refleksji do myśli Goethego stwierdził, że wyjście z tej sytuacji przedstawia filozofia rzeczywistości. Również porównanie filozofii Nietzschego i Goethego przeprowadził Giangiorio Pasqualotto, koncentrując się na zestawieniu koncepcji człowieka u Goethego z koncepcją nadczłowieka u Nietzschego.³⁷

M.W. Rowe zauważył, że w zasadzie *Dociekania filozoficzne* Wittgensteina realizują jeden ze standardów form narratywnych romantyzmu, który może być odnaleziony m.in. u Hegla i Goethego.³⁸ Świadomość jest zainfekowana złudzeniami i dlatego zarówno występuje przeciw sobie, jak i odcina się od rzeczywistości. Ten samopodział prowadzi do wiecznego wewnętrznego dialogu i wzmacnia potrzebę przestrzeni. Aby to uczynić, świadomość testuje swoje doświadczenie na różny sposób. Celem tej podróży nie jest odnajdywanie lepszego miejsca, lecz powrót do punktu startu, który podlega przekształceniom i rozjaśnianiu poprzez doświadczenie tej drogi. Również Rudolf Haller wskazał, że Wittgenstein był poważnie uzależniony od Spenglera, który z kolei bardziej kontynuował tradycję Goethego niż Kanta.³⁹ Jednak związek Wittgensteina z Goethem bywał krytykowany — zwłaszcza jeśli dotyczył teorii barw.⁴⁰ J. Westphal uznał, że porównywanie Wittgensteina *Remarks on Colour in Mind* z Goetho *Farbenlehre* jest zupełnie niewłaściwe.

Problematyka innych publikacji z tego zakresu dotyczy następujących zagadnień, związanych z poglądami filozoficznymi Goethego:

— recepcja filozofii sofistów: F.L. Beeretz, *Die Rezeption der Philosophie der Sophisten in der Deutsch- und Englischsprachigen Literatur des 19 und 20 Jahrhunderts*, „Philosophia: Yearbook of the Research Center for Greek Philosophy at the Academy of Athens” 1985 – 86, 15 – 16, s. 231 – 239;

³⁴ K. Deligiorgi, *Dissatisfied Enlightenment: Certain Difficulties Concerning the Public Use of One's Reason*, „Bulletin of the Hegel Society of Great Britain” 1997, 35, 39 – 53.

³⁵ J. Schmidt, *The Fool's Truth: Diderot, Goethe, and Hegel*, „Journal of the History of Ideas”, 1996, 57(4), s. 625 – 644.

³⁶ E. Blondel, *Nietzsche contra Rousseau: Goethe versus Catilina?*, [w:] *History of European Ideas*, 1989, s. 675 – 683.

³⁷ G. Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*, Franco Angeli, Milano 1988.

³⁸ M.W. Rowe, *Wittgenstein's Romantic Inheritance*, „Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy” 1994, 69(269), s. 327 – 351. Porównaj też analizę schematów konceptualnych Goethego i Wittgensteina: M.W. Rowe, *Goethe and Wittgenstein*, „Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy” 1991, s. 283 – 303.

³⁹ R. Haller, *Wittgenstein und Spengler*, „Revista Portuguesa de Filosofia” 1982, 38, s. 71 – 78.

⁴⁰ J. Westphal, *Is Wittgenstein's Goethe Stock's Goethe?*, „Mind: A Quarterly Review of Philosophy” 1982, 91, s. 430 – 431.

- problematyka metafizyczna i szkoła epikurejska: P. Hadot, *The Present Alone is our Joy*: the Meaning of the Present Instant in Goethe and in Ancient Philosophy, „Diogenes” 1986, 133, s. 60 – 82;
- idealizm niemiecki — inspiracje i oddziaływanie: Bruno; Bayle; Jacobi; Goethe; Hegel: J.-L. Vieillard-Baron, *De la Connaissance de Giordano Bruno a L'epoque de L'„Idealisme Allemand”*, „Revue de Metaphysique et de Morale” 1971, 76, s. 406 – 423;
- D. Bell, Bithell Series of Dissertations, *Spinoza in Germany From 1670 to the Age of Goethe*, v. 7, [w:] Atlantic Highlands Humanities Press, 1984 (Spinoza a Herder — inspiracje do okresu Goethego);
- A. Guzzo, *Incontri Con Spinoza*, „Giornale Critico della Filosofia Italiana” 1977, 8, s. 370 – 382; (Spinoza a Lessing i Goethe);
- J.M. Krois, Cassirer, *Neo-Kantianism and Metaphysics*, „Revue de Metaphysique et de Morale” 1992, 97(4), s. 437 – 453; (Goethego teoria prafenomenów — Cassirer i Kant);
- R. Roberts, *Arnold and Cambridge Platonists*, „Clio. A Journal of Literature, History, and the Philosophy of History” 1988, 17, s. 139 – 150; (Cassirer: Platonicy z Cambridge jako ogniwo łączące renesans włoski z humanistami niemieckimi „czasu Goethego” — *Goethezeit*);
- J.-J. Wunenburger, *Antagonisme et Polarite de Kant A.F. von Baader*, „Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft” 1988, 79, s. 201 – 217; (Kant a romantyczna filozofia natury — Goethe, F. von Baader, Schelling);
- K. Harries, *The Absence of Fulfillment*, „Filozofska Istrazivanja” 1985, 14, s. 469 – 482; (Goethe a Lukacs);
- K. Mikos, *Hegels Begriff des Werdens und Goethes Urphänomen*, „Reports on Philosophy” 1985, 9, s. 123 – 128; (Hegel a Goethe — logika i dialektyka);
- A. Hubscher, *Goethes Unbequemer Schuler*, „Schopenhauer-Jahrbuch” 1973, 54, s. 1 – 18; (XIX w. biografie — Goethe a Schopenhauer);
- F.J. Von Rintelen, *Kant and Goethe*, [w:] W.B. Lewis, *Proceedings of The 3rd International Kant Congress*, Dordrecht, Reidel, 1972, s. 471 – 479;
- R. Schulz, *Helmholtz und Gadamer: Provokation und Solidarität. Über den Ursprung der philosophischen Hermeneutik im Geist der Naturwissenschaft*, „Philosophia Naturalis” 1995, 32(1), s. 141 – 154; (Helmholtz a Goethe);
- J.D. Mullen, *The German Romantic Background of Kierkegaard's Psychology*, „The Southern Journal of Philosophy” 1978, 16, s. 649 – 660; (Goethe i cała formacja niemieckiego romantyzmu — Holderlin, Schiller, F. Schlegel — jako podłoże dla psychologii Kierkegaarda, który częściowo go zaakceptował, ale i częściowo odrzucił);
- M. Bidney, *Blake and Goethe: Psychology, Ontology, Imagination*, Columbia 1988;
- R.J. Klonoski, „Being and Time” Said all at Once: an Analysis of Section 42, „Tulane Studies in Philosophy” 1984, 32, s. 61 – 68; (Heidegger a Goethe, Seneka i Platon);
- E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, Princeton 1945;
- J. Schulte, *The Happy Man*, [w:] J. Schulte, *Criss-Crossing a Philosophical Landscape*, Rodopi, Amsterdam 1992; (wpływ Schopenhauera i Goethego na wczesnego Wittgensteina);
- P. Hübscher, *Der Einfluss von Johann Wolfgang Goethe und Paul Ernst auf Ludwig Wittgenstein*, Bern 1985.

Estetyka i literatura piękna

Związek idei Goethego z filozoficzną myślą estetyczną jest nader zróżnicowany. Dotyczy on głównie poziomu konwencji literackiej — zwykle w jej kontekście rozważane są zagadnienia filozoficzne.

Alfons Reckermann, omawiając teorię sztuki Valerego, zwrócił uwagę na jego inspirowanie się takimi postaciami, jak Platon, Arystoteles, Plotyn, św. Augustyn, Kuzańczyk i Goethe.⁴¹ Były to koncepcje, w których sztuka przewyższa wysiłki metafizyki, ponieważ nie tylko opisuje, ale i tworzy najwyższą formę bytu, zespalać zarówno rozumowe, jak i emocjonalne siły człowieka. Krytyka Valerego zmierzała nie w kierunku destrukcji, lecz odrodzenia metafizyki.

Adrian Del Caro przedstawił porównanie postawy Nietzschego i Goethego, dotyczące skierowania centrum filozofii od problematyki metafizycznej do filozofii spełnienia życia.⁴² Nietzsche początkowo swobodnie korzystał z filozofii życia i postawy klasycyzmu Goethego. Nowy klasycyzm, wyrażany przez Nietzschego, był antyromantyczny, antyidealistyczny i, w najpłodniejszym okresie jego twórczości, związany był z wykorzystaniem interpretacji Goethego i niemieckiej tradycji klasycznej. Ostatecznie Nietzsche odrzucił Goethego interpretację klasycyzmu i stworzył swój własny, hybrydowy „klasycyzm dionizyjski”, stanowiący podstawę dla interpretacji filozoficznej. W publikacji wydanej przez Jamesa C. O' Flaherty'ego, Timothy F. Sellnera i Roberta M. Helma przedstawione zostało porównanie oglądu Nietzschego tradycji grecko-rzymskiej z reprezentatywnymi przedstawicielami okresu Ojców Kościoła, scholastyki, Odrodzenia, Oświecenia, klasycyzmu Weimarskiego i XIX w. dekadencji.⁴³ Przedstawiona została dyskusja z poglądami takich myślicieli, jak: Arystoteles, św. Augustyn, Dante, Wolter, Rousseau, Hamann, Goethe, Schiller, Byron, Heine. Dokonano oceny znaczenia Nietzschego dla klasycznej filologii i kulturowej recepcji tragedii greckiej. Wśród wielu autorów tej pracy zbiorowej nie uzyskano jednak zgody co do znaczenia Nietzschego dla innych, dyskutowanych postaci.

John Pizer przedstawił tezę, zgodnie z którą Gadamerowskie traktowanie współczesnej poezji jest skupione wokół historycznej, społecznej i lingwistycznej natury doświadczenia.⁴⁴ Gadamer poważnie ufa Goethemu (bardziej niż nawet jakiemuś współczesnemu poecie), który był w stanie łączyć swoje osobiste doświadczenie z poetyckim wyrażeniem jego uniwersalnego sensu. Pozwala to określać Goethego jako tworzącego doktrynę nieróżnicowania, wierzącego, że estetyka nie powinna różnić się z doświadczeniem sztuki, i pokazującego, jak doświadczenie generuje sztukę, korzystając z jej formalnego sztafażu. Również Jaroslav Hroch nawiązał do wczesnych inspiracji filozofii Gadamera (okres 1920 – 1947), odnoszących się do myśli Goethego.⁴⁵ Przedstawił tezę, zgodnie z którą Gadame-

⁴¹ A. Reckermann, „*Sauver les Noumenes*” zur Interferenz von Kunsttheorie und Metaphysik bei Paul Valery, „*Zeitschrift für Philosophische Forschung*” 1980, 34, s. 38 – 58.

⁴² Del Caro, *Dionysian Classicism, or Nietzsche's Appropriation of an Aesthetic Norm*, „*Journal of the History of Ideas*” 1989, 50, s. 589 – 605.

⁴³ J. O' Flaherty, (ed.); T.F. Sellner, (ed.); R.M. Helm, (ed.), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, Chapel Hill University Press, 1979.

⁴⁴ J. Pizer, *Gadamer's Reading of Goethe*, [w:] *Philosophy and Literature*, 1991, s. 268-277; zresztą sam Gadamer napisał pracę: H.G. Gadamer, *Goethe und die Philosophie*, Leipzig 1947.

⁴⁵ J. Hroch, *Vantage Points of H.G. Gadamer's Philosophical Thinking (Plato, Herder, Goethe, Hegel)*, „*Filozofický Časopis*” 1990, 38(1 – 2), s. 132 – 146.

rowska interpretacja rozumienia pochodzi od egzystencjalnie etycyzujących interpretacji dialogów Sokratejsko-Platońskich, traktowanych jako rozumowe działanie edukacyjne oparte na idei dialogicznej natury prawdy. Studia Gadamera nad dziełami Hegla, Herdera i Goethego pokazały, że stanowią one syntezę klasycznej filozofii niemieckiej, tradycji konserwatywnego liberalizmu oraz chrześcijaństwa. Sensem Gadamerowskiego wysiłku jest odnajdywanie źródeł kryzysu świadomości, budowa etycznie zorientowanych koncepcji racjonalności, zmierzająca do ożywienia humanistycznej zawartości i znaczenia nauki europejskiej.

Francesca Vidal przedstawiła opis wpływu *Fausta* Goethego na filozofię estetyki Ernesta Blocha.⁴⁶ Podróż Fausta symbolizuje eksperyment „poszukiwania szczęścia”, tj. zakorzenienia człowieka w świecie poprzez doświadczenie. Dla Blocha istotny był szczególnie wymiar estetyczny tego doświadczenia.

Marc Redfield stwierdził, że powieść wychowawcza (*Bildungsroman*) wnosila negatywne, ideologiczne wzorce estetyki.⁴⁷ Związane były one z tradycją powieściową Goethego, Eliota i Flauberta. Dla Redfielda ten fikcyjny charakter wzorców skutkował paradoksalnym stosunkiem między estetyką a literaturą: pojęcie *powieści wychowawczej* może być wykorzystane do określenia jakiegokolwiek tekstu, traktowanego wtedy jako przedmiotu kreującego własną historię, a mówiącego cokolwiek. W tym znaczeniu powieść wychowawcza może być traktowana jako rodzaj widma.

Gunter Peters wskazał, że twórcy fizyko-teologicznej poezji rozwijają swoją koncepcję na gruncie podwójnego fałszu teleologicznej stosowności i estetycznego zjawienia się, czytelności i konstruktywizmu natury.⁴⁸ Natura jest jak książka, ale żeby ją odczytać poeta dąży do subtelnych estetycznych eksperymentów. W próbach poety następuje zakotwiczenie estetycznego doświadczenia w teleologicznej strukturze natury. Morfologiczna poezja Goethego spotyka się z fizyko-teologiczną tradycją. Chociaż Goethe nie ignoruje Kantowskiej krytyki teleologii, to jednak chce utrzymać pełne pojęcie piękna, zarówno w subiektywnym, jak i obiektywnym znaczeniu.

Hartmut Bohme zauważył, że w kontekście debaty konstruktywizmu z naturalizmem w estetyce natury, następuje przypisywanie sądów emocjonalnych naturze i tworzenie w związku z nią zaledwie projekcji podmiotu.⁴⁹ Przykład „opłakiwania natury”, topos, który zajmował myślicieli od Schellinga do Waltera Benjamina i który umieszczał się w opozycji do subiektywnego opłakiwania ponad/w naturze, był używany jako kamień probierczy do analizy argumentów potencjalnie zdolnych do filozoficznego uzasadnienia *licencia poetica* w zakresie przyjmowania obiektywności odczuć. Literatura od XVIII stulecia rozwijała semantykę nie tylko subiektywnych odczuć, lecz także takich emocji, które charakteryzowane były przez obiektywną i trans-ludzką naturę, i tym samym emocji traktowanych jako doświadczenia człowieczeństwa.

⁴⁶ F. Vidal, „Auf der Suche nach einer Blochschen Ästhetik” in *Bloch-Almanach 15/1996*, Weigand, Karlheinz, Talheimer Verlag, Mossingen-Talheim, 1996.

⁴⁷ M. Redfield, *Phantom Formations: Aesthetic Ideology and the „Bildungsroman”*, Cornell University Press, Ithaca 1996.

⁴⁸ G. Peters, „Blumenblitze: Lektüre und Konstruktion der Natur in der Physikotheologischen Ästhetik von Brockes zu Goethe” in *Ästhetik und Naturerfahrung*, J. Zimmermann (ed.), Frommann-Holzboog, Stuttgart 1996.

⁴⁹ H. Bohme, „Gibt es objektive Gefühle? Zum Problem einer Naturästhetik aus der Sicht der Goethezeit” in *Ästhetik und Naturerfahrung*, J. Zimmerman (ed.), Frommann-Holzboog, Stuttgart 1996.

T.R. Martland, porównując *Blaszany bębenek* G. Grassa z *Faustem* Goethego, stwierdził, że dzieła te zawierają dwa przeciwstawne doświadczenia estetyczne.⁵⁰ Sztuka (*ars*) otwiera możliwość takiej interpretacji człowieczeństwa, która jeszcze nie została sprecyzowana, natomiast *techné* (*craft*) potwierdza posiadaną już wizję człowieczeństwa. I po drugie, sztuka (*ars*) rozsądza wcześniejsze kategorie doświadczenia, podczas gdy *techné* służy jedynie tym kategoriom. Tak jak *techné* pozwala na traktowanie przeszłości, tak sztuka (*ars*) prowadzi do przyszłych interpretacji.

Tatarkiewicz określił idee Goethego jako panteistyczne, pochodzące z literatury.⁵¹ Przykładem mogą tu być odniesienia do współczesności. William D. Melaney przedstawił dyskusję pracy Vatimo *Koniec nowoczesności*, rozwijającej hermeneutyczne podejście do współczesnej historii i kultury.⁵² Kartezjańskie *myślące ja* może być interpretowane jako metafizyczny konstrukt, który generalnie ukrywa współczesny kryzys „ja”. Arendt określa historię jako proces niestabilny, a Heidegger podejmuje wysiłek pokonania metafizyki poprzez sztukę i poezję. Vattimowskie anty-Heglowskie odczytanie Heideggera i Nietzschego jest później identyfikowane z postmodernistyczną hermeneutyką. Na tej podstawie *Elective Affinities* „obieralne powinowactwa” Goethego mogą być interpretowane bardziej jako dokument postmodernistyczny niż powieść romantyczna.

Problematyka innych publikacji z tego zakresu dotyczy następujących zagadnień, związanych z poglądami filozoficznymi Goethego:

- B. Naumann, *Philosophie und Poetik des Symbols: Cassirer und Goethe*, München 1998;
- J. Gage (ed.), *Goethe on Art*, Berkeley University California Press, 1980;
- F. Will, *Goethe's Aesthetics: The Work of Art and the Work of Nature*, „The Philosophical Quarterly” 1956, 6, s. 53 – 65; (estetyka – natura – idea inteligibility);
- R. Görner, *Goethe: Wissen und Entsagen aus Kunst*, München 1995;
- S. Ho, *Über die Einbildungskraft bei Goethe: System und Systemlosigkeit*, Freiburg 1998;
- C.M. Herran, *Goethe y la Katharsis Tragica*, „Cuadernos de Filosofia” 1983, 19, 37 – 56; (estetyka – katharsis);
- A. Guzzo, *Germania e Grecia nel „Faust” di Goethe: Ii-Il Secondo „Faust”*, „Filosofia” 1976, 27, s. 517 – 550; (estetyka — Niemcy a starożytność);
- H. Jantz, *Goethe's Faust as a Renaissance Man: Parallels and Prototypes*, Princeton University Press, 1951; (człowiek renesansu — estetyka);
- N. Petruzzellis, *Il Significato Dell'estetica Schellinghiana*, „Sapienza: Rivista di Filosofia e di Teologia” 1971, 24, s. 270 – 275; (teoria sztuki — Schelling a Goethe);
- K. Cipra, *Fine Soul and the Course of the World*, „Filozofska Istrazivanja” 1995, 15(3), s. 591 – 597; (Hegel a Goethe — duchowość i estetyka);
- G. Baum, *Schopenhauer und die Musik der Goethezeit*, „Schopenhauer-Jahrbuch” 1984, 65, s. 170 – 174; (Schopenhauer a Goethe — estetyka i teoria muzyki);
- H. Anton, *Schopenhauer und die Dichtung der Goethezeit*, „Schopenhauer-Jahrbuch” 1984 65, s. 130 – 135; (Schopenhauer a Goethe — estetyka, poezja i teoria muzyki);

⁵⁰ T.R. Martland, *Art and Craft: the Distinction*, „The British Journal of Aesthetics” 1974, 14, s. 231– 238.

⁵¹ W. Tatarkiewicz, *Historia ...*, t. II, s. 196; por też: W. Jerusalem, *Wstęp ...*, s. 201.

⁵² W.D. Melaney, *Vattimo and Literary Understanding: an Essay on Recent Hermeneutics*, „International Studies in Philosophy” 1995, 27(1), s. 51-62.

- A. Hubscher, *Entfremdung und Zuwendung: Goethe und Schopenhauer in Frankfurt*, „Schopenhauer-Jahrbuch” 1983, 64, s. 111 – 124; (estetyka — alienacja);
- M. Moran, *On the Continuing Significance of Hegel's „Aesthetics”*, „The British Journal of Aesthetics” 1981, 21, s. 214 – 239; (o wpływie Schillera i Goethego na Hegla — teorie estetyczne);
- H.R. Jauss, *Racines und Goethes Iphigenie: Mit einem Nachwort über die Partialität der Rezeptionsästhetischen Methode*, „Neue Hefte für Philosophie” 1973, 4, s. 1 – 46; (recepccja sztuki — hermeneutyka — Goethe a Racine);
- G. Brescia, *Aggiunte e Annotazioni ai Primi Scritti su Goethe con la Riproduzione di uno Sconosciuto Articolo di Croce*, „Rivista di Studi Crociani” 1971 8, s. 317 – 325; (Croce a Goethe - teoria sztuki);
- Fujie, Atsushi, *Some Problematic on Robert Smithson's „Spiral Jetty”-Babel Upside - Down*, „Bigaku: The Japanese Journal of Aesthetics” 1998, 48(4), s. 48 – 59; (model spiralny — Spiral Jetty — Roberta Smithsona a odpowiadająca mu koncepcja Goethego);
- J. Jimenez, *La desmesura de Orfeo: Estetica Freudiana y Surrealismo*, „Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica” 1995, 33(81), s. 117 – 129; (romantycy: Goethe i Dostojewski jako psychoanalityczny bypass między Oświeceniem a surrealizmem);
- N. Ogawa, *Der Begriff der Ironie und die Kunsttheorie des frühen Friedrich Schlegels*, „Bigaku: The Japanese Journal of Aesthetics” 1994, 45(3), s. 23 – 33; (znaczenie ironii w literaturze, sztuce, filozofii: Schlegel, Fichte, Goethe);
- G. Smith (ed.), *On Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections*, Cambridge MIT Press, 1991; (odniesienia twórczości W. Benjamina do Baudelaira i Goethego);
- K. Vondung, *Unity Through „Bildung”: A German Dream of Perfection*, „Independent Journal of Philosophy” 1988, s. 5 – 6, 47 – 55; (Goethe i Novalis — powieść wychowawcza — *Bildungsromane*);
- A. Wolkowicz, „Wie ein Bild an den Wänden”: zur Rezeption von Goethes Gestaltbegriff bei Bloch und einigen Zeitgenossen, „Bloch-Almanach” 16/1997, Weigand, Karlheinz, Talheimer Verlag, Mossingen – Talheim 1997;
- R. Brandt, *Zur Dichtungstheorie des frühen Fr. Schlegel*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung” 1978, 32, s. 567 – 577; (znaczenie fenomenu Goethego w historii poezji — Schlegel);
- A. Closs, *The Supremacy of Linguistic Artistry in German Lyrical Poetry*, „Diotima. Review of Philosophical Research” 1978, 2, s. 20 – 25; (wizja poezji Goethego zakorzeniona w kosmicznej jedności człowieka i wszechświata a poezja awangardowa we współczesnych Niemczech);
- E. Heller, *The Poet's Self and The Poem: Essays On Goethe, Nietzsche, Rilke and Thomas Mann*, London, Athlone Press, 1976; (poezja a filozofia) — J. Schulte, *Chor und Gesetz: zur „Morphologischen Methode” bei Goethe und Wittgenstein*, „Grazer Philosophische Studien”, 1984, 21, s. 1 – 32; (Goethe a Wittgenstein — filozofia języka).

Metafizyka

L. Van Eynde stwierdził, że Leibniz w swoim *Dyskursie metafizycznym* ukazał możliwość myślenia w schemacie prawdziwej i anty-predykatywnej logiki, która zbiegałaby się

ze światowym wnętrzem logosu (*which would coincide with the world's inner „logos”*).⁵³ Analiza teleologii Leibnizeańskiej uwypatnia trafność wewnątrzświatowej racjonalności, zakładającą epistemologię ontologicznej tolerancji między wiedzącym podmiotem a jego światem. W tym samym czasie filozofia *universum* życia była zobowiązana wobec Arystotelesowskiego rozumienia siły i jakościowej interpretacji indywidualności. Obecna analiza *Dyskursu metafizycznego* sugeruje możliwość inspiracji fenomenologicznej, jak również wskazuje na szczególne konsekwencje w myśli Leibniza, a dostrzegane również u Herdera i Goethego.

Twórczość Goethego jest często umieszczana w kontekście Schellinga i Hegla. David Knight przedstawił analizę postawy romantyzmu w naukach przyrodniczych ok. roku 1800.⁵⁴ Biegunowe przeciwieństwa nie były wówczas obecne — w dynamicznej wizji nauki siły traktowano bardziej prawdziwie od cząsteczek materialnych, fascynacja fizjologią (fizjocentryzm) była powszechna, a naukę należało traktować jako wiedzę osobistą. Obraz rzeczywistości konstruowany był przez Schellinga i Hegla, a poeta Goethe porównywany był z chemikiem i fizykiem (uważanym za mędrca) H. Davy'm. Brian D. Van Dyke poddał ponownej analizie stosunek Hegla do pojęcia ewolucji.⁵⁵ Stosunek Hegla do biologii — jako prekursora Darwina — jest często źle rozumiany. Dla prawidłowego wyjaśnienia tej relacji ważne jest przedstawienie wpływu Lamarcka i Goethego na Hegla.

George Di Giovanni stwierdził, że atak Jacobiego na filozofię zawierał krytykę wczesnego romantyzmu Goethego.⁵⁶ Wykorzystanie przez Jacobiego w tej polemice Spinozy było pojęciowo i historycznie nie na miejscu. Jacobi był jednak częściowo usprawiedliwiony, w jego koncepcji bowiem nikt bardziej niż Spinoza nie bronił wolności. Na skutek oddziaływań Jacobiego Fichte próbował dodać subiektywny wymiar do interpretacji Spinozy poprzez gromadzenie elementów krytyki Kantowskiej i nowego romantyzmu. Faktycznie, jak Jacobi dowodził, Fichte miał tylko powodzenie w wymyślaniu języka fałszywej subiektywności — tylko subiektywność jest rzeczywiście możliwa w świecie, gdzie podstawą jest refleksja.

Marian C. Madden i Edward H. Madden wskazali na wpływ idei Goethego i Emersona na życie i pisma Margaret Fuller, traktowanej zwykle jako transcendentalistki.⁵⁷ Istotne jest rozpoznanie w jej twórczości tych transcendentalnych zasad, które ona zaakceptowała, jak i tych, które odrzuciła.

Marcus Bullock i Michael W. Jennings wskazali na związki twórczości Waltera Benjamina z poglądami Goethego.⁵⁸ W wybranych pismach Benjamina przedstawili okres jego pracy od 1813 r. aż po jego badania nad kulturą masową. Obok Goethego silnie oddziałal na niego Hölderlin.

⁵³ L. Van Eynde, *Ontological Connivance*, w: *Tijdschrift voor Filosofie*, 1994, 56(3), s. 494 – 525.

⁵⁴ D. Knight, *Romanticism and the Sciences*, New York, Cambridge University Press, 1990.

⁵⁵ B.D. Van Dyke, *Hegel and Evolution: A Reappraisal*, „Contemporary Philosophy” 1996, 18(6), s. 14 – 21.

⁵⁶ G. Di Giovanni, *Fichte's Rhetoric of Deception: Reflections on the Early Fichte in the Spirit of Jacobi*, „Revue Internationale de Philosophie” 1995, 49(191), s. 59 – 78.

⁵⁷ M.C. Madden, E.H. Madden, *Emerson, Goethe, and Fuller: A Philosophical Triangle*, w: „Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy” 1998, 34 (3), s. 571 – 604; por. też: B.A.G. Fuller, *Historia filozofii* ..., s. 524; F.A. Braun, *Margaret Fuller and Goethe*, Norwood 1975.

⁵⁸ M. Bullock, M.W. Jennings, (ed), *Walter Benjamin: Selected Writings Volume 1 1913 – 1926*, Harvard University Press, Cambridge 1997.

Anthony Woodward podjął próbę porównania koncepcji substancji u Santayany i Goethego.⁵⁹ Chociaż wczesne pisma Santayany były wrogie wobec ducha Faustowskiego, to jednak późne pisma Santayany⁶⁰ wskazują na poważne powinowactwo ze stanowiskiem Goethego. Amoralizm mowy ducha-ziemi w *Fauście* jest podobny do wymowy *Królestwa kamieni*. Również łączy ich pewna ironiczna, oderwana duchowość, właściwa poetom-mędrcom. Każdy z nich wykorzystuje elementy symbolizmu dogmatyki chrześcijańskiej (np. ostatni rozdział *Królestwa Ducha* i koniec drugiej części *Fausta*), przenosząc religijną tajemnicę istnienia, ale bez ścisłego przylegania do dogmatyki chrześcijańskiej.

Problematyka innych publikacji z tego zakresu dotyczy następujących zagadnień, związanych z poglądami filozoficznymi Goethego:

- R. Malter, *Die Selbsterkenntnis des Geistes und ihre Verwirklichung bei Goethe* — *Zu F.-J. Von Rintelen, Der Aufstieg Im Geiste Goethe*, „Kant Studien” 1969, 60, s. 488 – 494; (metafizyka);
- C. Gunzler, *Die Bedeutung des Aristotelischen Hylemorphismus für die Naturbetrachtung Goethes*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung” 1967, 21, s. 208 – 241; (metafizyka — hylemorfizm: Arystoteles a Goethe).

Metodologia — nauka a filozofia natury — organicyzm

W filozofii przyrody Goethego widoczne są silne związki z mistyką⁶¹ i alchemią — skutek jego doświadczenia w początkowym okresie życia. Oddziaływanie Goethego musiało być silne, skoro Herder przejął od niego pojmowanie przyrody.⁶² Zdaniem H. Höffdinga „Pogląd na przyrodę Goethego i Herdera stał się podstawą romantyzmu niemieckiego i nadał mu kierunek”⁶³. Swoistość wizji Goethego i Herdera zawierała się w pojmowaniu przyrody i człowieka jako jednej całości, unikającej zarówno finalizmu, jak i mechanicyzmu.⁶⁴ Według Bogdana Suchodolskiego Goethe proponował dynamiczne rozumienie przyrody, prowadzące do odkrycia jej głębszego poziomu, określanego jako sfera *prafenomenów*.⁶⁵ W metodologii oznaczało to rezygnację z kartezjańskiej metody analitycznej. Według Thomasa Langana „Goethe i Schiller poruszyli swych współczesnych poetycką wizją życia jako ciągłego samostwarzania”⁶⁶. Henryk Struve wskazał, że właśnie Goethe jako poeta, przy pomocy wyobraźni, doszedł do pomysłów, które okazały się bardzo pomocne dla przyrodoznawstwa.⁶⁷ Również, zdaniem B.A.G. Fullera, „Goethe dał cenne przyczynki do rozwoju teorii ewolucji”⁶⁸.

⁵⁹ A. Woodward, *Santayana and Goethe*, w: „Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society” 1991, s. 1 – 7.

⁶⁰ Por. pracę: G. Santayana, *Three philosophical poets: Lucretius, Dante, and Goethe*, New York 1970.

⁶¹ Por.: J. Schattenmann, *Goethe und die Mystik*, Innsbruck 1990.

⁶² H. Höffding, *Dzieje filozofii nowożytnej ...*, s. 122.

⁶³ H. Höffding, *Dzieje filozofii nowożytnej ...*, s. 151.

⁶⁴ Por.: B. Suchodolski, *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967, s. 536.

⁶⁵ B. Suchodolski, *Rozwój ...*, s. 536.

⁶⁶ E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej od Hegla do czasów najnowszych*, przeł. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1979, s. 22.

⁶⁷ H. Struve, *Wstęp krytyczny do filozofii*, Warszawa 1903, s. 286.

⁶⁸ B.A.G. Fuller, *Historia filozofii ...*, s. 218.

David Seamon i Arthur Zajonc wskazali na niezwykle u Goethego połączenie intuicyjnej świadomości, właściwej sztuce, z surową obserwacją i myśleniem naukowym. W swej pracy przedstawili założenia filozoficzne podejścia Goethego i zastosowania jego metody do analizy świata natury.⁶⁹

Vernon Pratt i Isis Brook opisali koncepcję archetypów Goethego w zestawieniu z koncepcją „ja”, właściwą dla tradycji romantycznej.⁷⁰ Romantyczna wizja „ja” wyrażała nową wersję tego archetypu i ekspresję samego rdzenia owego „ja”. Archetyp Goethego może być interpretowany jako czynnik bliski istocie rzeczy, dążący do jej wyrażenia i spełnienia. Zarówno romantyczne „ja”, jak i archetyp pozwalają szerzej interpretować procesy zdarzeń i działania w ogóle. Zdaniem tych autorów metafizyczna koncepcja „bycia przy sercu żyjącej rzeczy” bliska jest współczesnemu pojęciu organizmu.

Peter Matussek przedstawił nową propozycję odczytania sporu między antropocentryzmem a fizjocentryzmem.⁷¹ W obrębie samego fizjocentryzmu należy wyróżnić dwie jego formy: na przykładzie myślenia Goethego o stosunku między człowiekiem a naturą — tu twierdził Matussek, że wpływ Kanta w tym przypadku nie prowadzi do przejścia od pozycji fizjocentrycznej do antropocentrycznej, ale bardziej od „naiwnego” do „krytycznego” fizjocentryzmu (jak w rozróżnieniu między naiwnym a krytycznym realizmem). Konsekwencje tej postawy są widoczne zarówno w naukowych pismach Goethego, jak i w jego poezji (szczególnie w *Fauście*).

John F. Cornell zwrócił uwagę na to, że Goethe, obok dramaturgii, przedstawił śmiało i daleko sięgające uogólnienia w zakresie biologii.⁷² Całość jego dokonań oparta była zarówno na teorii, jak i wnikliwej obserwacji życia. Nawet Faustowskie borykanie się z egzystencją, nawiązujące do ślepego pędu życia, może być odnajdywane w odpowiednich szczegółach rozwoju organizmów. Tego typu konstatacje wykraczają poza zwykłą poezję. Teleologia Goethego dostarcza obszernego tła dla organizmalnej wizji rzeczywistości, możliwej do wykorzystania w naukach biomedycznych, stanowiąc przeciwwagę dla doktryn redukcjonistycznych.

Olaf Breidbach omówił teorie ewolucjonistyczne w biologii w okresie niemieckiego romantyzmu (1800).⁷³ Stwierdził, że zależały one od Goethego idei dywersyfikacji (*diversification*) — urozmaicenia ogólnego typu organizmu. Nie zawierała ona jednak klarownego mechanizmu wyjaśniającego organiczną dywersyfikację. Stanowisko to było sprzeczne z Hegłowską teorią ewolucji.

Już tylko historyczne znaczenie ma teoria, zgodnie z którą magnetyzm może być traktowany jako epistemologiczne jądro romantycznego paradygmatu, w którym partycypowali Goethe i Schelling.⁷⁴

⁶⁹ D. Seamon, (ed.); A. Zajonc, (ed.), *Goethe's Way of Science: A Phenomenology of Nature*, Suny Press, Albany 1998.

⁷⁰ V. Pratt, I. Brook, *Goethe's „Archetype” and the Romantic Concept of the Self*, „Studies in History and Philosophy of Science” 1996, 27(3), s. 351 – 365.

⁷¹ P. Matussek, „*Naiver und kritischer Physiozentrismus bei Goethe*” in *Asthetik und Naturerfahrung*, J. Zimmermann (ed.), Frommann-Holzboog, Stuttgart 1996.

⁷² J.F. Cornell, *Faustian Phenomena: Teleology in Goethe's Interpretation of Plants and Animals*, „The Journal of Medicine and Philosophy” 1990, s. 481 – 492.

⁷³ O. Breidbach, *Evolutionskonzeptionen in der Frühen Romantik*, „*Philosophia Naturalis*” 1986, 23, s. 321 – 336.

⁷⁴ K.H. Kiefer, *Goethe und der Magnetismus: Grenzphänomene des Naturwissenschaftlichen Verständnisses*, „*Philosophia Naturalis*” 1983, 20, s. 264 – 311.

Problematyka innych publikacji z tego zakresu dotyczy następujących zagadnień, związanych z poglądami filozoficznymi Goethego:

- A. Schmidt, K.-J. Grün, *Durchgeistete Natur: ihre Präsenz in Goethes Dichtung, Wissenschaft und Philosophie*, Frankfurt 2000;
- J. Schieren, *Anschauende Urteilskraft: methodische und philosophische Grundlagen von Goethes naturwissenschaftlichem Erkennen*, Düsseldorf 1998;
- A. Jungmann, *Goethes Naturphilosophie zwischen Spinoza und Nietzsche*, Frankfurt a/Main 1989;
- R.H. Stephenson, *Goethe's Conception of Knowledge and Science*, Edinburgh 1995;
- J.P.S. Uberoi, *The other Mind of Europe: Goethe as a Scientist*, Delhi – New York 1984;
- F. Amrine, F.J. Zucker, H. Wheeler (ed.), *Goethe and the Sciences: a Reappraisal*, Dordrecht 1987;
- K.J. Fink, *Goethe's History of Science*, Cambridge 1991;
- E. Callot, *La philosophie biologique de Goethe*, Paris 1971;
- R. Brady, *Goethe's Natural Science*, [w:] E. Karl (ed.), *A New Image of Man in Medicine*, b. d., s. 137 – 166, MT Kisco NY, Futura; (Goethe a Husserl);
- D.L. Pendlebury, *The Scientific Activity of J.W. Von Goethe*, „Systematics”, b.d., 3, s. 93 – 111; (Goethe a Newton — metafizyka, estetyka);
- D.L. Levine, *The Political Philosophy of Nature: a Preface to Goethe's Human Sciences*, „Graduate Faculty Philosophy Journal” 1986, 11, s. 163 – 178; (nauka — filozofia polityczna — natura);
- E. Leib, *Goethes Bedeutung für das Verständnis der Heutigen Evolutionsbiologie*, „Philosophia Naturalis” 1986, 23, s. 181 – 201; (Goethe a Darwin — teoria ewolucji);
- P. Giacomoni, *Le forme e il vivente: morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Napoli 1993;
- Ch. Michel, „Eine Ausgeburt Mehr der Notwendigkeit als der Wahl”, „Goethes Autobiographie” und „die Metamorphose der Pflanzen”, „Philosophia Naturalis” 1983, 20, s. 339 – 364; (nauka — botanika);
- G.S. Rousseau (ed.), *Organic Form: The Life of an Idea*, Boston Routledge. 1972; (organicyzm: Arystoteles, Coleridge, Goethe, Platon);
- J.L. Larson, *Goethe and Linnaeus*, „Journal of the History of Ideas” 1967, 28, s. 590 – 596;
- G.A. Wells, *Goethe and Evolution*, „Journal of the History of Ideas” 1967, 28, s. 537 – 550;
- W. Yourgrau, *Reflections on the Natural Philosophy of Goethe*, „Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy” 1951, 26, s. 69 – 84; (Goethe jako filozof natury i naukowiec);
- E. Lehrs, *Man or Matter; Introduction to a Spiritual Understanding of Nature on the Basis of Goethe's Method of Training, Observation, and Thought*, New York, Harper. 1951; (metafizyka — filozofia natury);
- L. Von Bertalanffy, *Goethe's Concept of Nature*, „Main Currents” 1951, 8, s. 78 – 83; (metafizyka — filozofia natury);
- H.H. Rudnick, *Fire in Goethe's Work: Neptunism and Volcanism*, w: A.-T. Tymieniecka (ed.), „Analecta Husserliana”, b.d., s. 65-71, Dordrecht, Kluwer; (fenomenologiczna analiza harmonicznej teorii wszechświata Goethego);
- J.D. Adler, *Eine fast magische Anziehungskraft: Goethes „Wahlverwandtschaften” und die Chemie seiner Zeit*, München 1987.

Metodologia nauki a optyka — teoria barw

Warto przypomnieć, że związek Schopenhauera z Goethem dotyczył problemów optyki: „Przez jakiś czas pracowali wspólnie, ale, ku wielkiemu niezadowoleniu Goethego, rozstał się z nim Schopenhauer, który zresztą jak inni filozofowie romantyczni przyznawał w tej kwestii słuszość Goethemu wobec Newtona. Poróżnienie nastąpiło wskutek tego, że Schopenhauer przyszedł do filozoficznego objaśnienia jakości barwnych, gdy tymczasem Goethe utrzymywał, że musi pozostać na stanowisku fizycznym”⁷⁵. Był to szczególnie moment, w którym poeci bronili racji fizyki, a filozofowie jej się przeciwstawiali.

Goethe już wcześniej stanowił inspirację dla myślicieli z pogranicza nauk przyrodniczych i filozofii nauki (zwłaszcza często zestawiano jego idee z poglądami Newtona).⁷⁶ Gernot Bohme porównał teorie optyki Goethego i Newtona dotyczące zjawiska kolorów.⁷⁷ Teoria barw Goethego może być odczytana ponownie w kontekście pytania o alternatywę do współczesnych nauk przyrodniczych. Aby zapewnić bardziej porównywalność, niż oprzeć się nawet na słabym kryterium naukowości, należy stworzyć taki punkt wyjścia, w którym nauka jest traktowana jako wiedza systematyczna. Teoria barw Goethego jest pewną systematyzacją tej dziedziny, zawierającą nawet prawa strukturalne i zasady rządzące zjawiskami związanymi z kolorem. Zasadnicza różnica między teorią barw Goethego a interpretacjami współczesnych nauk przyrodniczych może być już dostrzeżona w bezpośredniej konfrontacji i polemice Goethego z *Optyką* Newtona. W szczególności, istotne jest pytanie, dlaczego koncepcja Goethego nie zawierała idei nie końącego się postępu wiedzy, oraz jak intersubiektywność może być zagwarantowana w nauce percepcyjnej (*perception-science*), jak chciał Goethe. Ostatecznie wydaje się jednak, że koncepcja nauki Goethego zawiera specyficzny funkcjonalny ekwiwalent w każdym punkcie, w którym odstępkuje od koncepcji współczesnych nauk przyrodniczych. Tu, zdaniem Bohme, pojawia się już wątpliwość z dziedziny nauk społecznych, a mianowicie kwestia, czy nauka tego typu może być rozwijana w obszarach innych niż zjawiska barwne.

Hjalmar Hegge przedstawił koncepcję nauki w interpretacji Goethego.⁷⁸ W swoich pracach naukowych Goethe opracował i uzasadnił nową podstawową metodologię dla nauk przyrodniczych, która przeciwstawiała się ilościowo-mechanistycznej metodzie, panującej w nauce od czasów Galileusza i Newtona (i w zasadzie dominującej do czasów współczesnych). Istotną właściwością metody Goethego było to, że miała ona charakter jakościowy oraz że była wolna od Hume'owskiej redukcji statusu praw naturalnych do zwykłych hipotez. Hegge stwierdził, że interpretacja nauki u Goethego może być bezpośrednio odnoszona (i owocna) do współczesnych dyskusji w filozofii nauki.

Reinhard Schulz podjął temat tradycji eksperymentalizmu w okresie romantyzmu u takich myślicieli, jak Goethe, Schelling, Riter i Treviranus.⁷⁹ Jego zdaniem miała miejsce re-

⁷⁵ H. Höfding, *Dzieje filozofii nowożytnej* ..., s. 237.

⁷⁶ Ch.S. Sherrington, *Goethe on Nature and on Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1942.

⁷⁷ G. Bohme, *Ist Goethes Farbenlehre Wissenschaft?*, „Studia Leibnitiana: Zeitschrift für Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften” 1977, 9, s. 27 – 54.

⁷⁸ H. Hegge, *Theory of Science in the Light of Goethe's Science of Nature*, „Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy” 1972, 15, s. 363 – 386; por. też: R.H. Stephenson, *Goethe's Conception of Knowledge and Science*, Edinburgh 1995.

⁷⁹ R. Schulz, *Gibt es für die Romantik eine Spezifische Naturwissenschaftliche Experimentierpraxis?*, „Philosophia Naturalis” 1993, 30(2), 254 – 277.

dukcja, orientująca działanie eksperymentalne na nim samym, zaniedbując specyficzną motywację. Rezultatem tych refleksji było faworyzowanie analogii jako metody i żyjącej jedności natury jako perspektywy wyjściowej. Tylko Treviranus postrzegł znaczenie miejsca nie uwikłanego obserwatora i może być traktowany jako zwiastun współczesnej teorii systemów, która przedstawia braki współczesnej praktyki eksperymentalnej w nauce.

Problematyka innych publikacji z tego zakresu dotyczy następujących zagadnień, związanych z poglądami filozoficznymi Goethego:

- J. Blasius, *Zur Wissenschaftstheorie Goethes*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung” 1979, 33, s. 371 – 388; (refleksja naukowawcza — Goethe a Newton);
- J. Sobotta, *Philosophische Naturwissenschaftliche Zitate aus dem Werk „Kosmos”*, „Philosophia Naturalis” 1979, 17, s. 405 – 423; (Goethe a Heisenberg — A. von Humboldta interpretacja nauk przyrodniczych)
- G.M. Vasco, *Diderot and Goethe: a Study in Science and Humanism*, Geneve, Slatkine, 1978; (nauka i sztuka — humanizm, empiryzm, ewolucjonizm);
- E.B. Huff, *Two Paradigms of Modern Time Theory of Colours*, „Magyar Filozofiai Szemle” 1995, 3 – 4, s. 455 – 480; (porównanie teorii kolorów Newtona i Goethego);
- Z. Vendler, *Goethe, Wittgenstein, and the Essence of Color*, „Monist: An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry” 1995, 78(4), s. 391 – 410;
- Ch.A. Riley, *Color Codes: Modern Theories of Color in Philosophy, Painting and Architecture, Literature, Music, and Psychology*, University Press New England, Hanover 1995; (znaczące teksty dotyczące teorii barw: Kant, Goethe, Hegel, Wittgenstein, Spengler, Adorno, Barthes, Derrida, Hardin, Westphal and Hacker);
- C. Melica, *Hegel on Shadows and the Blue of the Sky*, [w:] M.J. Petry (ed.), *Hegel and Newtonianism*, Kluwer, Dordrecht 1993; (Hegel a Goethe — teoria kolorów);
- F. Steinle, *Newton's Colour-Theory and Perception*, [w:] M.J. Petry (ed.), *Hegel and Newtonianism*, Kluwer, Dordrecht 1993; (teoria kolorów: Newton a Goethe i Hegel);
- L. Illetterati, *Hegel's Exposition of Goethe's Theory of Colour*, [w:] M.J. Petry (ed.), *Hegel and Newtonianism*, Kluwer, Dordrecht 1993;
- G.W. Erickson, *Wittgenstein's „Remarks on Colour”*, „Dialogos: Revista del Departamento de Filosofía Universidad de Puerto Rico” 1991, s. 113 – 136; (Wittgensteina interpretacja teorii kolorów Goethego);
- P.F.H. Lauxtermann, *Hegel and Schopenhauer as Partisans of Goethe's Theory of Color*, „Journal of the History of Ideas” 1990, s. 599 – 624; (metafizyka — teoria kolorów);
- D.L. Sepper, *Goethe Contra Newton: Polemics and The Project For A New Science of Color*, NY Cambridge University Press, 1988;
- P.F.H. Lauxtermann, *Five Decisive Years: Schopenhauer's Epistemology as Reflected in his Theory of Colour*, „Studies in History and Philosophy of Sciences” 1987, 18, s. 271 – 291; (Schopenhauer a Goethe — teoria barw);
- N.M. Ribe, *Goethe's Critique of Newton: A Reconsideration*, „Studies in History and Philosophy of Sciences” 1985, 16, s. 315 – 335; (Goethego krytyka optyki Newtona);
- W. Gebhard, „Allgemeine Ansicht Nach Innen”: *Idologische Aspekte Von Goethes Anschauendem Denken*, „Philosophia Naturalis” 1983, 20, s. 312 – 338; (nauka — teoria barw — semiotyka);

- Ch. Sherrington, *Goethe On Nature and On Science*, „Theoria to Theory” 1981, 14, s. 205 – 226, (metafizyka);
- M. Carrier, *Goethes Farbenlehre — Ihre Physik und Philosophie*, „Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie” 1981, 12, s. 209 – 225; (Goethe a Newton — optyka);
- J. Hennig, *Goethes Kenntnis von Schriften Italienischer Philosophen*, „Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft” 1981, 72, s. 490 – 494; (metafizyka a optyka).

Filozofia religii

Bohumir Janat, porównując koncepcje Masaryka i Nietzschego, stwierdził, że chociaż filozofowie ci zwykle przedstawiani są jako przeciwne postaci, zarówno w historii filozofii, jak i kulturze politycznej, to jednak występuje pewna wspólność w rozważanej problematyce filozoficznej.⁸⁰ Obejmuje ona obszary doświadczenia religijnego, a zwłaszcza mocy przekonującej chrześcijaństwa, wobec której obaj myśliciele byli bardzo krytyczni. W ujęciu źródeł takiej postawy nawiązują m.in. do koncepcji *nadczłowieka* (którego to terminu pierwszy użył Goethe). Poddali analizie również inne idee z *Fausta*, oddziaływające na filozofię historii Patočki. Wywód kończy pytanie o misję nawracającą chrześcijaństwa we współczesnych, postmodernistycznych czasach. Leszek Kusak zwrócił uwagę, że pojęcie nadczłowieka kształtowało się już u sofistów, Platona, wczesno-chrześcijańskiej antropologii, a później u Machiavellego, Goethego i Stürnera.⁸¹

Adolfo Garcia i Karl Kerenyi przedstawili, w przeciwieństwie do interpretacji pozytywistycznych, tezę, zgodnie z którą wzmocnienie krytycyzmu Goethego, dotyczące sztuki i filozofii języka, pozwala na zastosowanie filologii klasycznej i historii religii do różnicowania i dawania istotnego (esencjalnego) opisu symboli i alegorii, występujących w starożytnych religiach.⁸² Określanie za przykładowe mitów greckich skłania do stwierdzenia, że stosowane symbole i skróty mogą prowadzić do nader różnych interpretacji. Umowne jest, że alegoria jest tylko konwencją zakładającą tłumaczenie poprzez jasno określone pojęcia.

Petre Dumitrescu przedstawił słynną polemikę między Lessingiem a Goethem, dotyczącą interpretacji religii.⁸³ Związana ona była z wpływem Leibniza i Spinozy na Lessinga. Dotyczyła ona takich zagadnień, jak uniwersalny determinizm i historyzm. Lessing traktował chrześcijaństwo jako fakt historyczny, uważał różne religie jako stadia duchowego rozwoju ludzkości. Religia nie może objaśniać *natura naturans*, ponieważ sama jest częścią *natura naturata*. Podkreślane jest znaczenie oświeceniowej idei objawienia, które nie odnosi się do Boga, lecz zawiera ludzką potrzebę lepszego świata. Próba interpretacji religii w nowy sposób, według Lessinga, miała udział we wzroście krytycznego i sceptycznego nastawienia do religii, tym samym stanowiąc o bardziej realistycznym i naukowym oglądzie rzeczywistości.

⁸⁰ B. Janat, *Masaryk and Nietzsche*, „Filosofický Časopis” 1996, 44(2), s. 179 – 198.

⁸¹ L. Kusak, *A Sketch of Nietzschean Theory of „Superman”*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1995, 23(1), s. 63 – 77.

⁸² A. Garcia, K. Kerenyi, *El simbolismo en la religion antigua*, „Revista de Filosofia (Venezuela)” 1994, 20(2), s. 53 – 63.

⁸³ P. Dumitrescu, *La Religion dans la Conception de G.E. Lessing*, „Revue de Philosophie” 1979, 26, s. 215 – 219.

Problematyka innych publikacji z tego zakresu dotyczy następujących zagadnień, związanych z poglądami filozoficznymi Goethego:

- M.A. Wyman, *The Lure for Feeling in the Creative Process*, New York Philosophical Library, 1960; (podobieństwa między ideami: Emerson, Goethe, Whitman, Burroughs, Wordsworth i Whitehead — kulturowe pragnienie Boga we wszechświecie — łączenie doświadczenia literackiego i filozoficznego — łączenie kreacji artystycznej z doświadczeniem mistycznym);
- W. Naumann, *Goethe's Religion*, „Journal of the History of Ideas” 1952, 13, s. 188 – 199; (mistyka i intuicja — objawienie).

Epistemologia

Chociaż nie wskazywany wyraźnie, to jednak obecny jest u Goethgo motyw Sokratejski — zawierający świadomość ograniczoności ludzkiego poznania, które w połączeniu z Kierkegaardowskim napięciem egzystencjalnym bodaj najpełniejszy wyraz artystyczny (i filozoficzny) odnalazło w *Fauście*.

Walter Kaufmann podjął próbę porównania filozofii Goethgo, Kanta i Hegla w aspekcie ich wkładu do konstrukcji samowiedzy podmiotu i jej relacji do wiedzy w ogólności.⁸⁴ Przeprowadził dyskusję ich stanowisk antropologicznych, koncepcji psychologii umysłu i refleksji psycho-historycznej. Zdaniem autora Goethe rozwija nasze rozumienie człowieka i umysłu w obszarze, w którym Kant ponosi klęskę, a Hegel niemożliwą do zrealizowania próbę pogodzenia Goethgo i Kanta.

Robert Sumser, badając pewne aspekty epistemologii Rudolfa Steinera, związane z łączeniem filozofii Wschodu i Zachodu i zwrócił uwagę na jego interpretację Goethgo pojęcia „idealizmu obiektywnego”⁸⁵. Steinerowska krytyka pozytywizmu, upadku tradycyjnego wyróżnienia podmiotu i przedmiotu, ezoterycznej wizji natury i dynamicznego oglądu historii dodawała nowego wymiaru do naszego rozumienia modernizmu europejskiego. Ostatecznie epistemologia Steinerowska miała dostarczyć podstawę filozoficzną, która mogłaby naprawić „metafizyczne rozczarowanie” europejskiego *fin de siècle* i utworzyć drogę do reorganizacji cywilizacji Zachodu. Również Roger Smook wskazał na związek tych postaci.⁸⁶ Jego zdaniem koncepcja nauki Goethgo, jako opierana na interpretacjach Rudolfa Steinera, nie wykorzystuje jednak jego metody. Warto zaznaczyć, że sam R. Steiner wiele swoich prac, szczególnie związanych z zagadnieniami duchowości i koncepcji świata, poświęcił Goethemu.⁸⁷

Problematyka innych publikacji z tego zakresu dotyczy następujących zagadnień, związanych z poglądami filozoficznymi Goethgo:

⁸⁴ W. Kaufmann, *Discovering the Mind: Goethe, Kant, and Hegel*, McGraw-Hill, New York 1980.

⁸⁵ R. Sumser, *Rational Occultism in „Fin de Siècle” Germany: Rudolf Steiner's Modernism*, „History of European Ideas” 1994, 18(4), s. 497 – 511.

⁸⁶ R. Smook, *Rudolph Steiner on the Presuppositions of Goethean Science*, „Idealistic Studies: An Interdisciplinary Journal of Philosophy” 1992, 22(1), s. 68 – 81.

⁸⁷ Por. np.: R. Steiner, *The Theory of Knowledge Implicit in Goethe's World-Conception*, New York 1940; R. Steiner, *Goethes geheime offenbarung, exoterisch und esoterisch*, Dornach 1932; R. Steiner, *Goethe et sa conception du monde*, Paris 1967; R. Steiner, *Goethes Weltanschauung*, Berlin 1921; R. Steiner, *Goethes standard of the soul*, New York 1925; R. Steiner, *Soul Economy and Waldorf Education*, Spring Valley Anthroposophic Press, 1986 (Goethe i Mistrz Eckhart a koncepcja edukacji Rudolfa Steinera).

- G. Plathow, *Das Wahrheitsproblem in Goethes Wissenschaft*, Nendeln, Lichtenstein 1967, (Berlin 1934);
- F. Jannidis, *Das Individuum und sein Jahrhundert: eine Komponenten und Funktionsanalyse des Begriffs „Bildung“ am Beispiel von Goethes „Dichtung und Wahrheit“*, Tübingen 1996.

Filozofia polityki

W swojej postawie społecznej Goethe przedstawiał stanowisko propaństwowe (pełniąc wysoką funkcję urzędniczą, reformował komunikację, armię, rolnictwo, przemysł, uczelnie). Zapowiadał tym samym idee pozytywizmu, akcentując zwłaszcza idee służenia ogółowi poprzez działalność praktyczną i rozwój przemysłu, a nawet głosząc hasła ekonomiczne i określające potrzebę pracy zbiorowej. Jednak, wespół z innymi klasycznymi poetami i myślicielami niemieckimi (Herder, Schiller, Kant, Humboldt), szedł jeszcze dalej i opowiadał się za „ideą obywatelstwa świata i wszechludzkości”.⁸⁸

Fawzi Boubia przeciwstawił poglądy Goethego postawie totalizmu ducha u Hegla.⁸⁹ Hegel zakładał wykluczenie filozofii nie-europejskich kultur. Eurocentryczny internacjonalizm Hegla wzmocniał specyficzną dumę niemieckiej wyższości narodowej.

Nelson Luis Ramos i Sonia Dayan-Herzbrun, omawiając oddziaływanie Tomasza Manna (zwłaszcza jego bunt przeciw nazizmowi), wskazali na interpretację Goethego jako pisarza uniwersalnego, a szczególnie wykraczającego poza ideę niemieckiego socjalizmu narodowego.⁹⁰

Michael Lowy w analizie Lukacsowskiej relacji między utopią a rzeczywistością wskazał na jego uzależnienia od Lessinga, Dostojewskiego i Goethego.⁹¹ Jednak Goethe-mu zarzucił regresję do filisterstwa, do konformistycznej akceptacji niemieckiej realności. Jego zdaniem utopijny charakter literatury związany był z nieludzką i zreifikowaną rzeczywistością kapitalizmu.

Problematyka innych publikacji z tego zakresu dotyczy następujących zagadnień, związanych z poglądami filozoficznymi Goethego:

- W. Kahle, *Goethe's Philosophical Reasoning as Reflected in his Letters*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 1982, 30, s. 206 – 221; (filozofia społeczna — Engels);
- E. Treptow, *Zu Marx' Aufhebung der Metamorphosenlehre Goethes*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung” 1980, 34, s. 179 – 189; (Marks a Goethe);
- A.G. Steer Jr, *Goethe's Social Philosophy as Revealed in Campaign in Frankreich and Belagerung von Mainz*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1955.

⁸⁸ W. Jerusalem, *Wstęp* ..., s. 342, 383, 408.

⁸⁹ F. Boubia, *Hegel's Internationalism: World History and Exclusion*, „Metaphilosophy” 1997, 28(4), s. 417 – 432.

⁹⁰ N.L. Ramos, S. Dayan-Herzbrun, *Thomas Mann: A Writer against Nazism*, „Trans/Form/Acao” 1997, 20, s. 71 – 86.

⁹¹ M. Lowy, *Utopia or Reconciliation with Reality — Lukacs's 1922 – 23 Literary Essays*, „Magyar Filozofiai Szemle” 1996, 4 – 5 – 6, s. 583 – 589.

Edukacja

Goethe podjął problem relacji między wychowaniem jednostki a wychowaniem grupy ludzkiej. Pogodzenie tych zakresów dostrzegł w postawie służenia ogółowi.

Peter S. Wenz wskazał na potrzebę bardziej ukierunkowanej edukacji związanej z ochroną środowiska. Kultura komercjalizmu zmierza do degradacji środowiska przyrodniczego. Powinno się dokonać zasadniczych modyfikacji we współczesnej pedagogice, polegających na poważnej zmianie akcentowania treści programów filozoficznych. Wenz postrzegł związek między kulturą komercjalizmu i degradacji środowiska a filozofiami Hobbesa, Locke'a, Kartezjusza, Kanta, Hume'a i Benthamu, które, jego zdaniem, uwypuklają kwestie ludzkiego samolubstwa, dwoistości umysłu i ciała, subiektywności wartości, a nawet negatywnie skutkującą kwestię matematycznej natury rzeczywistości. Jako przeciwwagę należy programy filozofii wzmacniać kanonem takich postaci, jak: Monteskiusz, Erazm, Reid, Burke, Goethe i Emerson.⁹²

Problematyka innych publikacji z tego zakresu dotyczy następujących zagadnień, związanych z poglądami filozoficznymi Goethego:

— Ch. Przybilka, *Die Rezeption Goethes bei Wilhelm Flitner: zur Motivgeschichte der hermeneutisch-pragmatischen Pädagogik*, Bern 1995;

— H.-J. Gamm, *Das pädagogische Erbe Goethes: eine Verteidigung gegen seine Verehrer*, Frankfurt 1980.

Etyka

W analizie problematyki moralnej znalazły wyraz najsłabsze odczucia człowieka, a także próba ich odniesienia do świata natury. Wrażliwość winna być jednak połączona z racjonalnym opanowaniem i podporządkowaniem świadomemu działaniu. Podstawę moralności winno stanowić aprioryczne prawo moralne, a nawet, jak mieli twierdzić Kant, Lessing i Goethe, „... religię buduje się na moralności, ale nie na odwrot”⁹³.

Edward T. Larkin podjął analizę myśli moralnej Goethego.⁹⁴ Goethe nadaje moralności wymiar transcendentny, jest ona dostępna człowiekowi w stanach poszerzania samoświadomości i dostosowywania się do norm społecznych. Moralność, z natury indywidualistyczna, odchodzi od subiektywizmu i znajduje korelację z prawami natury. Niezbywalnym jej składnikiem jest wolność wyboru, ale jest ona związana z indywidualnym demone, naruszenie którego oznacza brak moralności. Sztuka może tylko pośrednio i nigdy intencjonalnie być moralistyczna, w przeciwnym wypadku przestaje być sztuką.

Problematyka innych publikacji z tego zakresu dotyczy następujących zagadnień, związanych z poglądami filozoficznymi Goethego:

— S. Giametta, *Benedetto Croce E Le „Elegie Romane” Di Goethe*, „Rivista di Studi Crociani” 1981, 18, s. 396 – 406; (Croce a Goethe — warstwy interpretacji moralnej):

⁹² P.S. Wenz, *Philosophy Class as Commercial*, „Environmental Ethics: An Interdisciplinary Journal Dedicated to the Philosophical as Environmental Problems” 1997, 19(2), s. 205 – 216.

⁹³ Por.: W. Jerusalem, *Wstęp* ..., s. 283.

⁹⁴ E.T. Larkin, *Goethe's Moral Thinking*, [w:] S.H. Lee, (ed.), *Inquiries into Values*, b.d., s. 273 – 278.

— F. Williams, *A Problem in Values: The Faustian Motivation in Kierkegaard and Goethe*, „Ethics: An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy” 1953, 63, s. 251 – 261; (filozofia społeczna — etyka).

Historiozofia

Zdaniem Friedricha Meinecke na ukształtowanie się nowoczesnego historyzmu bezpośredni wpływ wywarli: Möser, Herder i Goethe. Andrzej Kołakowski stwierdził: „Bez Goethego — pisze Meinecke — nie byłibyśmy dziś tymi, którymi jesteśmy. To właśnie u niego wrażenia i myśli stają się pełne historycznego sensu. To Goethe i epoka *Sturm i Drang* przełamuje oświeceniową wizję indywidualności jako atomu, jednostki pojmowanej niczym liść na drzewie, odkrywając jej metafizyczną jedność i istotę oraz źródłowy charakter, a zarazem rysując wizję jedności przeszłości i teraźniejszości. ... W jego myśli dokonała się więc synteza Oświecenia i emanacyjnych, dynamicznych wątków neoplatonickich, synteza herakliteizmu i eleatyzmu, wiecznego stawania się i wiecznego bytu”⁹⁵. Goethe wykazał istnienie kulturowej potrzeby wychodzenia poza pragmatycznie i utylitarne interpretowane fakty do duchowej i wewnętrznej strony rzeczywistości. Również według Franza Rosenzweiga (zaliczanego do przedstawicieli filozofii dialogu) Hegel i Goethe wcielili ideał syntezy — „... danej człowiekowi zdolności osiągnięcia, za pomocą własnych sił, doskonałej mądrości i absolutnej wiedzy. ... W analogiczny sposób w historii kultury Goethe wciela tę chwilę łaski, w której człowiek, bez pomocy jakiegokolwiek transcendencji, osiąga doskonałą harmonię ze światem”⁹⁶. W bardziej klasyfikacyjnej pracy Marek Wichrowski określił stanowisko Goethego jako należące do wizji niezmienności w swoim wyróżnieniu paradygmatycznych zespołów stanowisk historiozoficznych.⁹⁷

Problematyka innych publikacji z tego zakresu dotyczy następujących zagadnień, związanych z poglądami filozoficznymi Goethego:

— L. Pica Ciamarra, *L'immagine di Goethe e il pensiero storico (per una discussione dell'interpretazione di Meinecke)*, [w:] G. Cacciatore (ed.) *Lo Storicismo e la Sua Storia: Temi, Problemi, Prospettive*, Guerini, Milano 1997.

Zakończenie

Ilość odniesień filozoficznych związanych z poglądami Goethego — przecież poety — jest imponująca. Związek ten jest postrzegany w najstarszych opracowaniach.⁹⁸ Uderza też nadzwyczajne zróżnicowanie tych odniesień — refleksji z nim związanych podejmują się przedstawiciele najróżniejszych dyscyplin filozoficznych, przedstawiając wyniki swoich badań w nader rozmaicie uprofilowanych czasopismach filozoficznych i obszerniejszych studiach. Goethe jest klasycznym przykładem postaci, której poglądy trudno zakla-

⁹⁵ A. Kołakowski, *Die Entstehung des Historismus*, [w:] B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 5, Warszawa 1997, s. 294 – 295.

⁹⁶ T. Gadacz, *Der Stern der Erlösung*, [w:] B. Skarga (red.), *Przewodnik ...*, s. 367 – 368.

⁹⁷ M. Wichrowski, *Spór o naturę procesu historycznego*, Warszawa 1995, s. 101.

⁹⁸ Por.: M.V.Ch. Dudley, *Poetry and Philosophy of Goethe*, Chicago 1887.

syfikować do jednej dziedziny kultury. Najogólniej rzecz ujmując, niewątpliwie był wychowankiem kultury oświeceniowej, wzmacniającej filozoficzne pierwiastki racjonalności, jednak postulującym wyjście poza chłodny namysł tej kultury.⁹⁹ Owo „wyjście” było już jednak bardzo rozmaicie interpretowane.

Stosunkowo mało jest prac poświęconych problematyce antropologicznej¹⁰⁰, a przecież pytanie o istotę prawdziwego człowieczeństwa (idee greckie — Prometeusz, potem Werter) jest mocno obecne w jego twórczości. Konflikty i przeżycia wewnętrzne stanowią stały motyw jego pisarstwa. Właściwie we wszystkich sferach wypowiedzi widoczna jest akcentacja rozmaitych napięć i niepokojów, które jednak winny zostać opanowane i podporządkowane idei harmonijnej egzystencji.

Tylko pobieżna analiza konsekwencji filozoficznych poglądów Goethego pokazuje, jak obfita i wielowątkowa jest to problematyka. Pełniejsze jej opracowanie wymagałoby znacznie obszerniejszego studium.

⁹⁹ Por. stwierdzenie: „Człowiek ... zrozumienie znajduje tylko u poetów, kobiet i ludu” [w:] por. M. Szyrocki, *Literatura niemieckiego ...*, s. 87.

¹⁰⁰ Wyjątkiem może być tu analiza antropologiczna propozycji Goethego, przeprowadzona przez B. Suchodolskiego, por.: tenże, *Rozwój ...*, s. 536 – 540, 634 – 639; czy: R. Riemek, *Beispiele goetheanistischen Denkens: der Mensch als geistiges Wesen*, Basel, 1974; P. Kluckhohn, *Die Idee des Menschen in der Goethezeit*, Stuttgart 1946.