

KONRAD SZOCIK
(Kraków)

PANTEIZM I ATEIZM JOHANNA WOLFGANGA GOETHEGO.
ISTOTNY WKŁAD W ROZWÓJ EUROPEJSKIEJ
KULTURY FILOZOFICZNEJ OD TEIZMU DO ATEIZMU

Wstęp

Johann Wolfgang Goethe do historii przeszedł jako poeta. Niemniej jednak zasłynął również jako interesujący myśliciel, którego poglądy, z jednej strony, były reprezentatywne dla kulturowego klimatu niemieckojęzycznej filozofii, a z drugiej, stanowiły inspirację dla dalszego rozwoju europejskiej myśli. O filozoficznym zaangażowaniu Goethego najlepiej świadczy zarówno jego polemika z Heglem na temat ważności i znaczenia religii i historii¹, jak również jego poematu, *Prometeusz*, dla Jacobiego, stanowiącego podstawę w oskarżeniu Lessinga o głoszenie poglądów panteistycznych i ateistycznych². *Spór o Spinozę*, który rozwinął się w latach osiemdziesiątych XVIII stulecia w niemieckojęzycznej kulturze, zaangażował także Goethego, który był aktywnym uczestnikiem kulturowego i filozoficznego życia swojej epoki. Filozoficzne i religijne poglądy Goethego, obecne w jego literackich i poetyckich pracach, są doskonałą ilustracją intelektualnego klimatu epoki przełomu XVIII i XIX wieku. Szczególnie istotne znaczenie odgrywa rozumienie chrześcijaństwa, które utraciło swoją rangę, uzyskaną nie bez pomocy administracyjnego umocowania, stając się obiektem radykalnej krytyki.

Krytyczny stosunek wobec religii chrześcijańskiej

Ze względu na kulturową i religijną dominację światopoglądu judeochrześcijańskiego przez wiele stuleci, istotnym zagadnieniem w koncepcjach filozoficznych myślicieli europejskich jest ich stosunek do tej koncepcji światopoglądowej. Poważne zmiany w obrębie paradygmatów filozoficznych nastąpiły w epoce nowożytnej, począwszy od systemów Kar-

¹ K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Warszawa 2001, s. 29.

² F. J. H. Jacobi, *Der Dialog zwischen Jacobi und Lessing über Spinoza*, Hamburg 1986, s. 4–5.

teżusza i Spinozy. Subiektywistyczny, immanentystyczny, a w konsekwencji materialistyczny charakter filozofii nowożytnej, w XVIII wieku zaowocował krytycyzmem wobec fenomenów kulturowych, uchodzących dotychczas za absolutne, wieczne, święte. Szczególnej krytyce poddano religię chrześcijańską, ze względu na zmonopolizowanie przez nią kultury europejskiej. Oprócz ateizmu i agnostycyzmu, popularnością, zarówno w myśli anglojęzycznej, jak i francuskojęzycznej oraz niemieckojęzycznej, cieszyły się religie subiektywne, czyli rozumowe, podmiotowe. Podkreślano atrakcyjność wierzeń starożytnej Grecji, ze względu na ich związek z ludzkim życiem i rozumem. Inną alternatywą był deizm, który postrzegał Boga wyłącznie jako instancję metafizyczną, a nie, cechujący ortodoksyjną religijność chrześcijańską, przedmiot czci i kultu.

W ten nurt wpisywała się myśl Goethego. Zanim scharakteryzujemy jego poglądy na temat istnienia i natury boskości, należy zwrócić uwagę na wartość i znaczenie religii, które przypisywał jej Goethe. Sprawą zasadniczą jest sprzeciw poety wobec wszelkich prób dokonywania syntezy religii z filozofią, której naczelnym przykładem może być system Hegla. Jakkolwiek Hegel nie stanowił wyjątku w epoce ceniącej racjonalną empiryczną analizę rzeczywistości. Także Kant, Mendelssohn, Lessing czy Heine, nawet jeśli afirmowali istnienie boskości, uzasadniali ją w oparciu o racje rozumowe. Wyjaśnienia fideistyczne, z natury irracjonalne, już nie wchodziły w grę. Goethe natomiast nie włączał się w ten popularny w ówczesnej kulturze europejskiej nurt, wzbraniając się przed łączeniem filozofii z religią i teologią³. Religia, szczególnie chrześcijańska, jest fenomenem obcym zarówno rozumowi, jak i w ogóle płaszczyźnie tego, co ludzkie, a tym samym filozofii, będącej dziełem autonomicznego, nieskrępowanego obowiązkiem posłuszeństwa ideologii, rozumu⁴. Podstawą dla takiego stanowiska jest szacunek dla ludzkiej racjonalności, przez wiele stuleci degradowanej przez idee religijne. Dopuszczalne są jedynie fenomeny kulturowe zgodne z wymaganiami ideału racjonalności i doświadczenia, również w przypadku systemów religijnych, które nie mogą jawić się jako autorytarne wobec człowieka⁵.

Goethe postrzegał chrześcijaństwo jako wytwór kulturowy narodu żydowskiego, ukierunkowany na zrealizowanie określonych, psychologiczno – społecznych celów⁶. Tym stwierdzeniem przypomina późniejszych myślicieli lewicy heglowskiej, z Davidem Straussem i Bruno Bauerem na czele, demaskującymi chrześcijaństwo jako fenomen utworzony w celach psychoterapeutycznych, jako rezultat nędzy i prześladowań określonej grupy społecznej na Bliskim Wschodzie przez kilkunastoma wiekami⁷.

Obok irracjonalnego charakteru chrześcijaństwa, drugą przyczyną, dla której Goethe nie cenił tej religii, jest preferowany przez chrześcijaństwo styl życia, eksponujący ideał ascezy, męczeństwa, cierpienia, wyrzeczenia⁸. Oczywiście, bez zmiany paradygmatu filozofii, która u progu nowożytności ponownie sprowadziła człowieka z niebios na ziemię, nie mogłby pojawić się popularyzowany właśnie w XVIII stuleciu nurt krytykujący chrześci-

³ K. Löwith, *op. cit.*, s. 30–31.

⁴ *Ibidem*, s. 30.

⁵ *Ibidem*, s. 36.

⁶ *Ibidem*, s. 37–39.

⁷ N. Abbagnano, G. Fornero, *Filosofii e filosofie nella storia. Ottocento e Novecento*, t. III, Torino 1986, s. 179.

⁸ K. Löwith, *op. cit.*, s. 38–39.

jaństwo za eksponowanie wartości życia nadprzyrodzonego i Boga kosztem człowieka. Dlatego Goethe jawi się jako obrońca wartości osoby i jej psychofizycznego życia, dla degradacji którego nie ma żadnych racjonalnych ani empirycznych podstaw. Tym samym religia, eksponująca prymat bliżej nieokreślonego przyszłego, nadprzyrodzonego życia, funkcjonuje jako naturalny wróg człowieka. Pomimo jednoznacznie krytycznego, stosunku do chrześcijaństwa Goethe dostrzega jego wątpliwą wartość, polegającą na zwracaniu uwagi na cierpienie i zło, które także wpisane jest w ludzką egzystencję⁹. Niemniej podkreślanie negatywnych aspektów ludzkiego życia, które dostrzegają wszystkie filozoficzne, areli-gijne systemy etyczne, nie jest tożsame z hiperbolizacją nędzy i cierpienia¹⁰.

Nieortodoksyjne rozumienie boskości.

Bóg jako relikw, tradycyjnie związanej z chrześcijaństwem, kultury europejskiej

Próba jednoznacznego określenia religijno-teologicznych poglądów Goethego natrafia na niechęć poety do opowiedzenia się za konkretnym światopoglądem. Zdaniem Ernsta Cassirera, Goethe unikał stwierdzeń ujawniających jego poglądy metafizyczne i religijne¹¹. Stronił od takich deklaracji w imię zainteresowań egzystencjalno-fizykalnych i naukowych¹². Przytoczone powyżej krytyczne uwagi pod adresem chrześcijaństwa także były formułowane wskutek przyznawania prymatu doczesnemu życiu nad wyimaginowaną, pozaświatową egzystencją. Jednak sam fakt zainteresowania wyłącznie przyrodą i człowiekiem pozwala uplasować Goethego w nurcie myślicieli znajdujących się pod wpływem, rozwiniętych w epoce Oświeceni-a, idei akcentujących wartość rozumu, nauki i doświadczenia.

Goethe odegrał ważną rolę w *Spinozasstreit*, „sporze o Spinozę”, jaki miał miejsce w latach 1780–1786. Istotą tego sporu było oskarżenie Gottholda Ephraima Lessinga przez Friedricha Johanna Jacobiego o głoszenie panteizmu, utożsamianego przez oskarżyciela z ateizmem¹³. Nie ma sensu szczegółowe przypominanie tej debaty. Wystarczy jedynie podkreślić, że Jacobi był wrogo ustosunkowany wobec każdej, racjonalistycznej filozofii¹⁴. Był tym samym zagorzałym krytykiem myśli oświeceniowej, której doskonale uosobienie stanowił właśnie Lessing. Jacobi szczególnie negował filozoficzne formy dyskursu o Bogu, jako alternatywę wskazując irracjonalny fideizm, czyli „filozofię wiary”¹⁵. Dlatego zasadnie można przedstawiać wywołany przez niego *Spinozasstreit* jako niemerytoryczną, pełną uprze-dzeń, krytykę nowoczesnej filozofii z perspektywy, tracącej autorytet, tradycyjnej religii.

⁹ Ibidem, s. 39–40.

¹⁰ Począwszy od pism Hegla, przede wszystkim *Pozytywności religii chrześcijańskiej i Wykładów z filozofii dziejów*, jego uczniowie, tworzący tzw. heglowską lewicę, z B. Bauerem, D. Straussem, L. Feuerbachem i K. Marksem na czele, krytykowali negatywne, społeczne konsekwencje chrześcijaństwa, przede wszystkim instytucji Kościoła katolickiego.

¹¹ E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2008, s. 80–81.

¹² Ibidem, s. 81.

¹³ T. Yasukata, *Lessing's Philosophy of religion and the German Enlightenment*, Oxford, 2002, s. 125.

¹⁴ J. Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*, Wrocław 2006, s. 29–33.

¹⁵ Ibidem, s. 198–200.

Poemat *Prometeusz*. Goethe jako obrońca wolności i autonomii człowieka

Wracając do roli Goethego w tym konflikcie, można opierać się jedynie na relacji Jacobiego, który w formie listów pisanych do Mosesa Mendelssohna, przyjaciela Lessinga, przedstawił przebieg swoich rozmów z Lessingiem. Podczas jednej z nich Jacobi miał pokazać Lessingowi nie znany mu poemat Goethego *Prometeusz*¹⁶. Ten poemat, w relacji Jacobiego promujący światopogląd panteistyczny, spotkał się z aprobatą Lessinga, wyrażoną w jego słowach *Hen Kai pan, Jedno i wszystko*¹⁷. Podsumowując, należy stwierdzić, że utwór Goethego stanowił prowokację zaplanowaną przez Jacobiego, której zadaniem było ujawnienie nieortodoksyjnych, bo spinozjańskich, i w konsekwencji, ateistycznych, poglądów Lessinga. Należy podkreślić, że taka interpretacja myśli Lessinga, przedstawiona przez Jacobiego, jest niezgodna z teistycznym charakterem filozofii Lessinga, nawet, jeśli jego interpretacja boskości ma charakter racjonalistyczny i deistyczny¹⁸. Niemniej jednak, zaprezentowana przez Lessinga panteistyczna interpretacja *Prometeusza* jest uzasadniona¹⁹. A jego aprobata, nawet jeśli sam nie podzielał przekonań monistycznych i naturalistycznych, może być wyrazem uznania dla zwięzłości i bystrości myśli streszczonej w paru strofach poematu

Poemat *Prometeusz* zaskakuje radykalną krytyką ortodoksyjnego, zgodnego z chrześcijańską tradycją, wyobrażenia Boga. Wskazać można dwie płaszczyzny, wokół których koncentruje się polemika Goethego z chrześcijańską ideą Boga. Jedną jest akcentowanie wolności i autonomii człowieka, która nie może być ograniczana przez jakąkolwiek wizję boskości²⁰. Takie stanowisko nie rozstrzyga jeszcze kwestii istnienia bądź nieistnienia Boga. Niezależnie od ontologicznego statusu idei Boga, Goethe jawi się jako obrońca i rzecznik sfery doczesności, ludzkiego życia. Takie rozumienie może implikować zarówno ateizm, który jest najwygodniejszym i najbardziej adekwatnym rozwiązaniem dla takiej koncepcji antropologicznej, jak również deizm. Ten ostatni funkcjonuje jako praktyczny ateizm, afirmując istnienie Boga jako instancji metafizycznej. Istnienie Boga jest akceptowane z jednej strony w celu nadania systemowi filozoficznemu wewnętrznej spójności i koherencyjności, z drugiej, nierzadko dyktowane wielowiekową, zdominowaną przez judeochrześcijański pogląd, kulturą europejską.

Wykształcone przez lata schematy są trudne do usunięcia, o czym najlepiej świadczą perypetie najwybitniejszych myślicieli okresu XVIII i XIX wieku. Dobitym przykładem jest filozofia Kanta, która, chociaż uczyniła niemożliwą nie tylko religię objawioną, ale nawet racjonalną, oddziela sferę wiary od rozumu, czyniąc ją uzasadnioną i równą czyste-

¹⁶ F. J. H. Jacobi, *Der Dialog zwischen Jacobi und Lessing über Spinoza*, Hamburg 1986, s. 4–5.

¹⁷ *Ibidem*, s. 5.

¹⁸ M. Mendelssohn, *Do przyjaciół Lessinga*, przeł. R. Kuliniak i T. Małysek, Kraków 2006, s. 75–85.

¹⁹ P. Rilla, *Lessing und sein Zeitalter*, Berlin und Weimar 1981, s. 322.

²⁰ „Ale musisz zostawić mi
Ziemię moją
I moją chatę, którejs nie budował,
I moje ognisko,
Którego żaru
Zazdrościsz mi”.

J. W. Goethe, *Prometeusz*, [w:] idem, *Dziela wybrane*, t. I, Poznań 2002, s. 52.

mu, filozoficznemu myśleniu. Można przypuszczać, że kontekst społeczny, nieprzychylny wobec ateistów, jak również wychowanie w kulturze protestanckiej, uniemożliwiły Kantowi bezpośrednie zakwestionowanie sensowności wiary w Boga, co przecież pośrednio wykazał, czyniąc istnienie Boga irracjonalnym postulatem postawy praktycznej²¹.

Drugim zagadnieniem obecnym w poemacie, istotnym z perspektywy rozwoju idei, szczególnie kategorii w obrębie filozofii religii, jest zarysowanie antropologicznej genezy religii i pojęcia Boga. Goethe podkreśla ontologiczną zależność idei bóstwa od człowieka, wskazując na czynniki psychologiczne, generowane szczególnie przez negatywną społecznie i ekonomicznie kondycję człowieka²². Krytycy religii taką interpretację uznali za, być może, najpopularniejszą, obok teorii wskazujących na strach i ignorancję. Nędza miała być czynnikiem sprzyjającym zaistnieniu i utrzymywaniu się fenomenu wiary w rzeczywistość pozaziemską. Zainteresowany przede wszystkim kontekstem społecznym i politycznym Karol Marks, w duchu Goethego, postrzegał religię jako z jednej strony ilustrację ekonomicznej i psychologicznej nędzy człowieka, a z drugiej, jako element sprzyjający jej usankcjonowaniu. Takie samo przekonanie podzielał Hegel. Jego zdaniem obecność religii świadczy o występowaniu negatywnych z punktu widzenia racjonalności i ekonomii czynników; równocześnie, ze względu na swoją specyfikę, utrzymuje w trwaniu taki stan rzeczy, uniemożliwiając przez swoją strukturę, przede wszystkim opieranie się na władzy i aurytetycie niezmiennego i odwiecznego Boga, poprawę rzeczywistości. Pogląd Goethego wyrażony w *Prometeuszu* jest identyczny, i chronologicznie poprzedza teorie obu wymienionych myślicieli. Siłą rzeczy, Goethe nie jest w stanie w krótkim poemacie uzasadnić swoich przekonań, niemniej jego konkluzje są zgodne z filozofią religii głoszoną przez Hegla i heglowską lewicę.

Ponadto, Goethe krytycznie odnosi się do terapeutycznej funkcji religii, która istotę życia i szczęścia lokuje w zaświatach. Religia nie może, w imię niejasnego, niezwyfikowanego empirycznie i racjonalnie ideału życia pozaziemskiego, generować niekorzystnych, „antyludzkich”, form egzystencji²³.

Podsumowując, trzeba zauważyć, że poemat Goethego, poświęcony analizie genezy idei Boga i zjawiska wiary w rzeczywistość nieempiryczną, koncentruje w sobie niemal całą tradycję filozoficzną poświęconą tym zagadnieniom. Obok wspomnianego Hegla i za-

²¹ M. O n f r a y, *Traktat ateologiczny*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2008, s. 27–28.

²² „Nie znam nic biedniejszego
Pod słońcem, jak wy, bogowie!
Żywicie nędznie
Cząstkami ofiar
I dymem modlitw
Wasz majestat,
Cierpielibyście biedę, gdyby
Nie dzieci i nie zebracy –
Ci głupcy, pełni nadziei”. J. W. Goethe, *op. cit.*, s. 52.

²³ „Myślałeś może,
Że nienawidzę życia,
Że ucieknę na pustynię
Dlatego tylko,
Że nie wszystkie sny moje
Dojrzały kwiatami?”. J. W. Goethe, *op. cit.*, s. 53.

inspirowanych jego systemem myślicieli, Goethe odniósł się do motywów filozoficznych eksploatowanych w filozofii starożytnej Grecji oraz pracach dwudziestowiecznych egzystencjalistów. Świadczy o tym fragment, wskazujący ignorancję, związaną z przedświadomym i przednaukowym okresem ludzkiego życia, jako płaszczyznę atrakcyjną dla rozwoju i utrzymywania się przekonań religijnych²⁴.

Podsumowanie

„Wielki poganin”, jak Goethego określa Heinrich Heine, podzielał poglądy panteistyczne, nie akceptując nawet deizmu²⁵. Zdaniem Heinego, niechrześcijańska religijność, to znaczy „pogańska” sympatia dla bóstw naturalnych, łączyła się w twórczości Goethego z aprobatą spinozańskiego rozumienia boskości jako instancji tożsamej z przyrodą²⁶. Goethe nie tyle utożsamiał Boga z przyrodą, co uznawał istnienie wyłącznie przyrody, posiadającej wcześniej przypisywane Bogu, właściwości.

Inspiracją dla filozoficznych rozważań Goethego była natura²⁷. W panteistycznym duchu postrzegał naturę jako domenę boskości²⁸. Tym samym nie akceptował ani rozwiązania ortodoksyjnego, interpretującego Boga jako byt transcendentny, ani rozumienia antropologicznego, deifikującego człowieka. Zdaniem Goethego, kontakt z „boskością” możliwy jest wyłącznie za pośrednictwem natury. Myśl Goethego odzwierciedla nowoczesną, europejską perspektywę, która, poczawszy od nowożytnych systemów filozoficznych Kartezjusza i Spinozy, skoncentrowała się na świecie i człowieku, rezygnując z utrzymywanych przez stulecia ideologicznych ograniczeń.

²⁴ „Gdy byłem dzieckiem,
Nie wiedziałem, jak i co,
Zwracałem oczy zbłąkane
Ku słońcu, jak gdyby tam było
Ucho, gotowe słuchać mych skarg,
Serce jak moje,
Dla uciśnionych miłosierne”.

J. W. Goethe, *Prometeusz*, [w:] idem, *Wiersze*, przeł. A. Lam, Warszawa 2006, s. 44.

²⁵ H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, przeł. T. Zatorski, Kraków 1997, s. 135.

²⁶ Ibidem, s. 136–138.

²⁷ N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, t. 3, Torino 1974, s. 17.

²⁸ Ibidem, s. 17.

KONRAD SZOCIK

Pantheism and Atheism of Johann Wolfgang Goethe. Significant Contribution to the Development of European Philosophical Culture from Theism to Atheism

Summary

The text is an attempt to define religious and theological views of Goethe. The author's reflections focus on Goethe's poem "Prometheus" in which the poet polemises with the Christian idea of God. The poem outlines the anthropological genesis of religion and the concept of God. The inspiration for Goethe's philosophical considerations was nature seen as God's realm, the rejection of the belief that God is a transcendental being, and, consequently, the rejection of the anthropological concept deifying man. Goethe's thought reflects a modern, European perspective concentrated on the world and man, abandoning all ideological restraints.