

Kinga Kaśkiewicz

Świat jako boskie dzieło sztuki w *Teozofii Juliusza Schillera*

Teozofia Juliusza

Mianem *Teozofii Juliusza* określa się część poetycko-filozoficznych listów, jakie na łamach czasopisma „Thalia” wymieniają ze sobą: Schiller – ukrywający się pod imieniem Juliusz oraz jego drezdeński przyjaciel Christian Gottfried Körner – jako Rafael. Korespondencja ta ukazała się w latach 1786-1789¹, po rocznym pobycie Schillera w Dreźnie i po dyskusjach nad lekturą Kanta, jakie prowadził z Körnerem. Był to przełomowy okres w zapatrywaniach filozoficznych Schillera. Do nauk odebranych od Anthony’ego Shaftesbury’ego powoli dochodzą racje Kantowskich rozmyślań i teorii. *Teozofia* to ostatni głos na korzyść młodzieńczego światopoglądu, niechętnie jeszcze pożegnanie z poznaną w Akademii Wojskowej filozofią.

Głównego autora listów, Juliusza, poznajemy jako człowieka niedoświadczonego, jeszcze dziecinnie naiwnego, którego świat cieszy przede wszystkim swym zmysłowym pięknem, bogactwem i różnorodnością, który zadowala się „czystym” odbiorem świata zewnętrznego. Choć z drugiej strony – jako młodzieńca wkraczającego w wiek dorosłego, stojącego na progu pytań o ponadzmysłową wartość świata. Jako osobę ciekawą już naukowego i filozoficznego poznania; jako człowieka, w którym zaczynają rodzić się wątpliwości i pytania na temat świata, jego budowy i celowości. Poprzez jego osobę możemy dostrzec przejście pomiędzy dwoma etapami życia: z postawy pełnej naiwnego, egzaltowanego światopoglądu do postawy dociekliwego i krytycznego badacza; z nacechowanego spełnianiem własnych pragnień ku duchowemu, problematycznemu obcowaniu z naturą. W tym przejściu pomaga Juliuszowi przyjaciel Rafael.

¹ K. Fischer pisze, że cztery pierwsze listy opublikowane zostały w trzecim zeszycie „Thalia” z 1786 r. Z kolei ostatni list, który powstał 4 IV 1788 r., został wydany w siódmym zeszycie czasopisma „Thalia” z 1789 r.; v.: K. Fischer, *Schiller als Philosoph*, t. I, Heidelberg 1881, s. 56.

Fryderyk Schiller uważa, że rozwój duchowy, rozszerzenie horyzontów poznawczych i rozbudowa światopoglądu jest rzeczą konieczną w procesie kształtowania się człowieka. Pomimo to w nakreślonej przez Schillera postawie Juliusza widoczna pozostaje, typowa dla romantyków, tęsknota za utraconym rajem dzieciństwa, za czystością duchową, za bezinteresownością w podejściu do świata. Taką postawę zaszczerpił romantykowi Rousseau, wraz z wiarą, że świat wolny od winy moralnej jest lepszy i szczęśliwszy. I choć oficjalnie Schiller bronił się przed takimi poglądami, niejednokrotnie opowiadając się za postępek i wagą wartości, jakie wypracowuje ludzkość w postępujących dziejach świata, nastrój romantycznej iluzji pozostaje obecny szczególnie w jego twórczości literackiej.

„I jam w Arkadii począł życie swoje,
A przecież łzami spłacił chwile wiosny!”²

Tak pisał Schiller w wierszu *Rezygnacja*, powstałym w 1784 r., jeszcze przed *Teozofią Juliusza*. I dalej czytamy w tym samym utworze:

„Przyjąłem zapis do drugiego świata,
I dałem młodość na znak poręki.
[...]
‘Zapis w kraj zmarłych? O złudo haniebna!’
Wykrzyk szyderyczy odezwał się wszędzie:
‘Kłamstwem cię zwiodła ciemiężców służebna,
[...]
Przyjdzie wypłata, ciebie już nie będzie’.”³

Z nadziei jakie przynosi natura duchowa, w taki oto sposób szydzi druga strona człowieczego bycia – zwierzęcość. Cóż można dostać w zamian za radość pełnią życia, za przyjemność doznania, za napełnienie bijącego serca swobodnym odczuwaniem namiętności? Cóż może dać wiara w prawdę i w słuszność rezygnacji z części swej wolności, aby w zamian być człowiekiem dobrym i szlachetnym? Sama wiara w moc prawdy i słuszność moralnego postępowania okazuje się jedyną nagrodą – mówi nam Schiller.

„W twojej nadziei miałeś plon zasługi,
W statecznej wierze i szczęścia stateczność,
Mógł cię nauczyć mędrców szereg długi,

² F. Schiller, *Rezygnacja*, przeł. J. N. Kamiński, w: idem, *Wybór pism*, t. 1, Warszawa 1975, s. 9.

³ Ibidem, s. 10.

Co chwila wzięła, nie wróci czas długi,
Nie wróci wieczność!”⁴

Istota bycia człowiekiem leży w dychotomii jego natury. W każdym z nas drzemie dziedzic zmysłowości zwierzęcej i duchowości wziętej wprost od aniołów. W równej mierze jesteście potomkami istot, które znają tylko użycie i rozkosz oraz istot, które nie mają możliwości doznawania przyjemności, a ze swej natury czynić mogą tylko dobro; istot, które nie wyszły poza swą cielesność, i które nigdy jej nie posiadały, ani też nigdy nie musiały się jej zrzec, by być wcieleniem idei prawdy i dobra. Naturą człowieka jest gościć u siebie oba tak przeciwstawne sposoby istnienia, dając prawa do życia jednemu lub drugiemu, kosztem bliźniaczego przeciwieństwa. Na tym etapie wiedzy Schillerowi wydaje się, że pełne ich pogodzenie nie tylko nie jest możliwe, ale nawet jest sprzeczne z naturą ludzką, która nieustannie musi dokonywać wyboru.

„Dwa kwiaty tylko, słuchajcie, ziemianie!
Rosną dla tego, kto ma bacność na nie,
Jeden nadzieja, a drugi użycie.

Kto jeden uszczknął, drugiego się zrzeka:
Tych kwiatów nigdy czas razem nie splata;
Przykłady wieków mówią do człowieka:
Zawsze od wiary użycie ucieka;”⁵

W przypadku *Teozofii Juliusza* ten sam dialog pomiędzy naiwnością zmysłowego życia a duchowym powołaniem człowieka przeniesiony został na grunt prozatorski i filozoficzny. Staje się dyskusją, w której jedną ze stron jest zwolennik filozofii mówiącej o harmonii rządzącej światem i ludźmi, mającej swe źródło w popularnej interpretacji Shaftesbury’ego, Spinozy i Leibniza, jaką głosili w II poł. XVIII w. Mendelssohn, Grave, Lessing i Abbt. Druga strona tego dialogu reprezentowana jest przez zwolennika kantyzmu.

Formalnie pierwszą ze stron, owego miłośnika harmonijnej budowy wszechświata, jest Schiller przemawiający do czytelników ustami Juliusza. Opozycją zaś jest jego drezdeński przyjaciel i opiekun wprowadzający Schillera w nauki Kanta – Körner, znany czytelnikom „Thalii” jako Rafael.

⁴ Ibidem, s. 12.

⁵ Ibidem, s. 11.

Lecz tak naprawdę Schiller dyskutuje sam ze sobą na łamach czasopiśma.⁶ Roczny pobyt w Dreźnie zaowocował pierwszym kontaktem z kantyzmem i w przyszłości zrodzi nowy teren Schillerowskich rozważań – świadomie rozbudowywaną estetykę. Zapatrywania Schillera w trakcie rozmyślań nad *Teozofią* powoli zaczynają się zmieniać, rodzą się wątpliwości co do dawnego sposobu patrzenia na świat. Dlatego literacki Rafael w kwestii poglądów zawartych w *Teozofii*, będących wynikiem wcześniejszych nauk i rozważań, wypowiada wątpliwości samego Schillera.

W *Teozofii Juliusza* mieszają się ze sobą poglądy na różnorakie tematy: świata, Boga, zdolności poznawczych człowieka i wewnętrznej natury ludzkiej, dzięki czemu podzielona jest ona na pięć ustępów, pisanych językiem literackim. Części te zostały zatytułowane: *Świat i istota myśląca*, *Idea*, *Miłość*, *Poświęcenie*, *Bóg*.⁷

List, w którym zamieszczona została cała *Teozofia*, stanowi raczej młodzieńcze wyznanie wiary artysty i myśliciela niemieckiego niż tekst ściśle filozoficzny. Wymienione podtytuły składają się na wizję świata jako doskonałej harmonii tego, co podlega mechanicznej zależności oraz tego, co kryje w sobie wolność. Rozprawka ta, napisana w duchu filozofii Shaftesbury'ego, sprzeciwia się mechanistycznemu potraktowaniu świata, rozbijania go na pojedyncze elementy bytu, spięte tylko łańcuchem związku przyczynowo-skutkowego.

W poglądach młodego Juliusza nie do pomyślenia jest świat, który zostałby stworzony przez Boga jako zbiór różnych elementów powiązanych ze sobą tylko za pomocą sztywnych reguł obowiązujących w urządzeniach mechanicznych, w których każdy element, każde zdarzenie pomyślane jest jako następstwo innego, ślepy impuls do wywołania następnego elementu. Romantyczna dusza poety nie godzi się na to, by świat mógł być postrzegany jako sztuczny, bezwolny Golem. Twórca takiego świata byłby jedynie rachującym matematykiem, sprawnym rzemieślnikiem, lecz nigdy artystą i geniuszem. Bóg poety i dramaturga nie może być twórcą martwego świata.

⁶ Por.: K. Fischer, op. cit., t. I, Heidelberg 1881, s. 57-58, 70-82: „*Teozofia Juliusza* jest filozoficznym samopoznaniem Schillera.” (s. 70) „[...] nigdy nie wątpi się, że Schiller wymieniał filozoficzne listy z samym sobą, i że jego Rafael jest postacią sfingowaną.” (s. 73) „W pierwszych listach ukazuje Rafaela jako siewcę ziaren sceptycyzmu, który kieruje się ku ateizmowi, w trzecim jako siewcę Teozofii! [...] Schiller potrzebuje postaci swego Juliusza wobec wątpliwości, które powracają w Teozofii [...]. Widać tu cały pozór ze strony założenia Rafaela, który nie otrzymujemy; mamy tylko wnioski, które zrodziły się w umyśle Juliusza.” (s. 76)

⁷ Por.: ibidem, t. I, s. 59 oraz *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, red. T. Namowicz, K. Sauerland, M. J. Siemek, Warszawa 1973, s. 112-124. W niniejszym artykule posługuję się polskim przekładem *Teozofii*. Tłumaczenie M. J. Siemka, które polski czytelnik może odnaleźć w *Filozofii niemieckiego Oświecenia*, nie zawiera całości tzw. *Listów Filozoficznych*, ogranicza się do najistotniejszej jej części – do *Teozofii Juliusza*. V.: *Schillers Sämtliche Werke in 16 Bänden*, Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachsolger, Bd. XI, Teil 1 (brw.), s. 108-138.

Bóg artysty jest także artystą, twórcą świata jako wielkiego i wspaniałego dzieła sztuki, w których wszystkie elementy idealnie do siebie pasują, tworząc pełną miłości harmonię wszechświata.

Obraz świata jako doskonałego dzieła sztuki, zaczerpnięty od Shaftesbury'ego, szczególnie przypadł niemieckiemu artyście do serca. Jest to świat, który w niczym nie przypomina ścisłości i bezwzględnej konieczności mechanizmu zegarka, bardziej piękno budowy różanego krzewu. Niepodobna określić, jakie konkretnie czynniki składają się na piękno kwiatu, tak samo dzieje się w przypadku Schillerowskiego świata. Choć wszystko posiada swe określone miejsce, by w efekcie stworzyć idealną harmonię, najwyższą doskonałość i piękno, nigdy nie będziemy w stanie podać warunków koniecznych takiego stanu rzeczy.

„Wszechświat jest myślą Boga”⁸, która pozostając jeszcze w umyśle Boga, była idealnym wzorem całości natury. Przechodząc przez zmysłową rzeczywistość, rozpryskuje się na wielorakość niezmiernego bogactwa zjawisk. Schiller porównuje stworzenie świata do rozproszenia promienia białego światła na siedem kolorów po przejściu przez pryzmat. Myśl Boga to czysty ideał, który załamuje się przy stawaniu się zmysłowo dostępnym na różnobarwność zjawisk.

Jedno jest tylko powołanie istoty myślącej: „aby w tej istniejącej całości znów odnaleźć ów pierwszy rysunek [...] i całą budowlę sprowadzić na powrót do jej podstawowego zarysu.”⁹

Świat widziany oczyma ludzi zbudowany jest ze zjawisk przyrody, zdarzeń dziejących się jedno po drugim, wszystkie one są hieroglifami pierwotnego pisma Boga, są poszczególnymi liniami i barwami pierwowzoru stworzonego przez Najwyższą Istotę. „Prawa natury są cyframi, które istota myśląca dodaje i łączy, aby stać się zrozumiałą dla innej istoty myślącej – rodzajem alfabetu, za pośrednictwem którego wszystkie duchy porozumiewają się z duchem najdoskonalszym i ze sobą nawzajem.”¹⁰

Otoczająca nas natura nie jest materialnością zjawisk, nie jest połączeniem formy i materii, jak chciał ją widzieć Arystoteles, lecz jest symbolem, który daje nam do myślenia, który informuje nas o zamiarze Boga i o tyle świat jest dla nas rzeczą istotną, że pomaga nam zrozumieć celową pramyśl stwórcy i jego istotę. „Harmonia, prawda, ład, piękno i doskonałość radują mnie, ponieważ [...] zdradzają mi obecność istoty rozumnie odczuwającej oraz pozwalają mi przeczuć moje z tą istotą pokrewieństwo.”¹¹

⁸ F. Schiller, *Teozofia Juliusza*, przeł. M. J. Siemek, w: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, s. 112.

⁹ Ibidem, s. 113.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

Prawa fizyki, teorie naukowe, odkrycia zasad mechaniki, wszystko to dla Schillera ma wartość analogiczną do archeologicznych odkryć śladów pozostawionych przez kultury starożytne. Tak jak Wenus z Milo jest odbiciem ducha i zamysłu genialnego artysty, tak samo teoria ciężenia Newtona jest znakiem pozostawionym przez innego ducha, przez stwórcę. „Poprzez instrument przyrody i poprzez historię świata rozmawiam z nieskończonością – odczytuję duszę artysty w jego Apollinie.”¹²

Świat to wielka księga tworzenia, nie ma w naturze niczego, co pozbawione byłoby wartości, co nie łączyłoby się z resztą elementów, co nie mówiłoby nam o innych przejawach przyrody. „W całej przyrodzie nie ma już dla mnie żadnego pustkowie.”¹³

Widząc świat jako zespół pojedynczych rzeczy, jako zbudowany z prostych składników, z formy i materii, z atomów bezładnie zderzających się ze sobą, ze ślepych i obcych sobie sił, nie znajdziemy w nim żadnych wartości, rzeczy pozostaną martwą materią, pustą nazwą, zabraknie nam odpowiedzi na pytanie o celowość istnienia wszechświata. Jeżeli tylko zmienimy perspektywę spojrzenia na celowościową, rzeczy ożyją, zaczną oznaczać coś więcej niż same siebie, wywołają ze wspomnień inne miejsca i zdarzenia, połączą się w spójną, spokrewnioną całość; stracą swą materialną powłokę i przejdą do sfery wartości. Dom nie będzie już tylko konstrukcją z drewna bądź cegieł, krytą dachem, przeznaczoną do zamieszkania, do ochrony przed chłodem i skwarem słońca, lecz stanie się naszym domem, miejscem, w którym rozgrywa się nasza historia, nasze wspomnienia. Wiosenne obudzenie się przyrody, młode pędy drzew, zieleń pierwszych pąków mówi nam nie tylko o narodzinach, wskazuje także na zagadkę śmierci i swym wiecznym, nieodmiennym powrotem rozprasza niepokój z nią związany. W taki sposób mówi Schiller o doskonałości natury i tak rozumie naukę o wszechobecności Boga.¹⁴

Bóg dla Schillera jest przede wszystkim genialnym twórcą ukrytym za swym dziełem. Stanie się dostępny dla nas, gdy nauczymy się rozumieć całość prawd tworzących ten jeden, wielki i harmonijny organizm – naturę, która nie jest niczym innym jak „uzmysłowioną” myślą Boga. Tę panteistyczną wizję boskiej przyrody i rozumienia Boga przez poznanie jego dzieł zrodził geniusz poety poprzez analogię do własnej możliwości tworzenia. Lecz obraz bogopodobnego wszechświata powstał nie tylko na podstawie osobistych doznań twórcy, lecz zrodził się także ze studiów nad dziełami Spinozy i Leibniza, a przede wszystkim z konsekwentnie przyjmowanej perspektywy celowościowej, zaczerpniętej z nauk Shaftesbury’ego.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, s. 114.

¹⁴ Ibidem.

Natura jawi się nam jako żywy organizm, w którym wszystkie części nieustannie i nieświadomie dbają o dobro całości. Nawet istoty ludzkie, obdarzone rozumem, głębią spojrzenia i zdolnością kojarzenia różnorodnych faktów, nie potrafią do końca odkryć konsekwencji swych działań. O ich roli w świecie zdecydowała już dawno sama natura, na mocy bliżej nieznanego nam planu Boga i przyrody, na mocy tego, co Leibniz nazwał „harmonią przedustawną”. Tak jak w przypadku pojedynczych żywych organizmów, w których każda ich część ma określone miejsce i zadanie, by jak najlepiej służyć dobru organizmu, tak samo dzieje się w przypadku tego wielkiego organizmu, jakim jest wszechświat. Każda komórka rozłożystego drzewa broni je przed obumarciem, kierując wszystkie soki, by żywicą zasklepić ranę zadaną nieostrożnym, ostrym narzędziem. Taką samą symbiozę części powinniśmy dostrzegać, gdy patrzymy na całokształt natury. „Wszystkie rzeczy w świecie są zjednoczone. Tak bowiem, jak gałąź jest zjednoczona z drzewem, tak samo bezpośrednio drzewo zjednoczone jest z ziemią, powietrzem i wodą, którymi się karmi. [...] Zobacz stałą zależność rzeczy! Związek pomiędzy nimi: ziemi i tej oto zamieszkałej planety, Ziemi i innych planet ze Słońcem. Porządek, jedność i spójność całości. [...] Struktura współzależnych od siebie rzeczy może być ustalona na podstawie wielu dowodów, zdolnych przekonać każdego, kto jest prawy i we właściwy sposób oddaje się kontemplacji natury”¹⁵ – pisze w *Moralists*, inspirująco dla Schillera, Shaftesbury.

By móc w taki sposób ujrzeć świat, trzeba zapomnieć o naukach Arystotelesa, o matematycznym przeliczaniu świata, a praw, jakie w nim odkrywamy, nie należy interpretować tylko na płaszczyźnie wewnętrznych związków. Wówczas rzeczy przestają być martwymi przedmiotami, lecz ożyją poprzez stanie się wartościami, rzeczami, których pragniemy bądź nie. Rzeczy stają się wówczas symbolami innych rzeczy, innych istot, całego świata i zamysłu Boga.

O tym, jak możliwa jest percepcja tak rozumianego świata mówi w swej teozofii Juliusz: „Naoczne oglądanie piękna, prawdy czy doskonałości jest równoznaczne z momentem wejściowym w posiadanie tychże przedmiotów. Jaki stan postrzegamy, w taki stan wступujemy. Już w momencie, gdy je sobie pomyślimy, jesteśmy posiadaczami cnoty pomyślanej, wykonawcami pomyślanej czynności, odkrywcami pomyślanej prawdy i podmiotami pomyślanej szczęśliwości. Sami stajemy się spostrzeganym przedmiotem.”¹⁶

¹⁵ A. Shaftesbury, *The Moralists, a Philosophical Rhapsody*, w: idem, *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times, with a Collection of Letters*, Basil: printed by J. J. Tourneisen and D. L. Legrand, 1790, vol. II. s. 238 (przeł. A. Grzeliński).

¹⁶ F. Schiller, *Teozofia Juliusza*, s. 114-115.

W chwili, gdy czytamy dramat mówiący o wielkich i szlachetnych bohaterach, budzi się w nas tajemnicze i wspaniałe uczucie bycia takim bohaterem. Poezja, malarstwo czy muzyka wywołuje w nas szczególnie nastrój, który ogarnia nasz sposób odczuwania. Kontemplując dzieła sztuki, doznajemy przedstawione w nich odczucia tak, jakbyśmy sami je w danej chwili odczuwali, a zdarzenia doświadczamy w taki sposób, jakbyśmy w nich brali bezpośredni udział. „Gdy doznajemy czegoś zawsze jest to nasz własny stan, [...] doskonałość staje się naszą w tej samej chwili, gdy budzimy w sobie jej wyobrażenie, [...] nasze upodobanie dla prawdy, piękna i cnoty w ostateczności uszlachetnia i wzbogaca naszą własną świadomość.”¹⁷ Pomiedzy wielkością szlachetnego bohatera a stanem naszej duszy rodzi się braterska więź, więź pokrewieństwa duchowego, jak „więź sympatii” w filozofii Shaftesbury’ego, która u młodego Schillera nazwana zostanie „miłością”.

Shaftesbury’owska „więź sympatii” wynika z perspektywy celowościowej, na gruncie której rozważał on całość stworzenia. Wielokrotnie wspomina w swych pracach o „podziwu godnej równowadze w naturze”¹⁸ (*admirable distribution of Nature*), o „wzajemnym powiązaniu wszystkich rzeczy w świecie”¹⁹, czy też o „powszechnej zgodności”²⁰ (*universal concord*) wszystkich rzeczy. Zamiast mówić o świecie jak o mechanizmie zegara, w którym wszystkie trybiki wykonują swe czynności mechanicznie, w efekcie kolejnych ruchów poszczególnych kół zębatach, by w końcu osiągnąć ostateczny efekt przesunięcia wskazówek, można rozważać świat jako zbiór pokrewnych sobie elementów, nie wpisanych w sztywne reguły konieczności. Zegar, choć odmierzy dokładnie upływ minut i godzin, nie powie nam nic o istocie czasu. Mijający dzień pozostaje w nas za sprawą wspomnianych zdarzeń, nagłych przypomnień chwil, nie zaś w zamkniętym mechanizmie martwej tarczy zegara. O niemożliwości zrozumienia życia i sensu istnienia, jeżeli odwoływalibyśmy się wyłącznie do działania sił wprzęgniętych w łańcuch przyczynowo-skutkowy, doskonale wiedział Shaftesbury oraz Schiller jako jego kontynuator i przedstawiciel romantycznego światopoglądu. Dla tego ostatniego, jako romantyka, nie bez znaczenia był argument o „nieestetyczności” świata mechanicznego.

Świat pełen żywych stworzeń, rozmaitych barw i dźwięków, przeróżnych istnień i piękna otaczającego człowieka nie może być podległy tylko bezdusznym prawom mechaniki. Przyczynowo-skutkowy sposób patrzenia na świat zamyka nas na jego różnorodność i kłóci się z całym jej bogactwem

¹⁷ Ibidem, s. 116.

¹⁸ A. Shaftesbury, op. cit., s. 259.

¹⁹ Ibidem, s. 237.

²⁰ Ibidem, s. 176.

i przepychem form, nieustanną zmiennością zjawisk. Okrutnie bezduszny system rachującego myślenia unieruchamia zjawiska, a tym samym zabija świat, tworząc z niego twór laboratoryjny, zatrzaśnięty w granicach logiki ludzkiego rozumu i wypracowanych przezeń tablic kategorii. Tymczasem świat jest żywym organizmem, gdzie każda rzecz ma swe określone miejsce i zadanie do spełnienia, a jednocześnie zachowuje swoistą osobowość i indywidualność.

Należy także pamiętać o tym, że Schiller jest nie tylko dzieckiem romantyzmu, ale i niemieckiego Oświecenia. Człowiek jako współobywatel świata nie tylko harmonijnie współgra z naturą, lecz także jest tym, który decydując się na taki stosunek do świata świadomie, zaopatrzonej został bowiem w wolną wolę i swobodę podejmowania decyzji.

Doskonałość świata, jego harmonia barw, piękno rzeczy nie przynależy do wszechświata, lecz do odkrywających je istot myślących. „Doskonałość w przyrodzie nie jest własnością materii – pisze Schiller w *Teozofii Juliusza* – lecz istot duchowych.”²¹ To człowiek wprowadza swym spojrzeniem piękno do otaczającego go świata. Nie oznacza to bynajmniej, że człowiek jest jedyną istotą zdolną tworzyć wspaniałe rzeczy, przed nim czyniła to już wszak natura. Jednak tylko człowiek jest w stanie dostrzec bogactwo i idealną harmonię stworzonych form.

Dzięki Shaftesbury’emu, wśród powołujących się na niego filozofów, zrodziło się przeświadczenie, że piękno dzikich pól, pełnych soczystej zieleni traw i srebrzystego mchu zadowoli niejedną głodną owcę, lecz doznawana przez nią przyjemność ma zupełnie inny charakter od rozkoszy, jakiej ta sama łąka dostarczy oczom podróżnika czy artysty. Wraz z narodzinami bezinteresowności pojawia się piękno. Dostępne jest ono dzięki pośrednictwu zmysłów, lecz rodzi się dopiero w duchowej części natury człowieka. Shaftesbury zwraca uwagę na szczególny rodzaj percepcji, jaką jest „estetyczna bezinteresowność”. Polega ona na tym, że jednostka – odnosząc się do rzeczy – podchodzi do nich jak do zjawisk estetycznych, mając na uwadze jedynie bezpośrednie uczucie przyjemności bądź przykrości związanej z percepcją danego przedmiotu. Nieco później na to samo zagadnienie zwraca uwagę Kant.

Odczuwanie przyjemności z samej możliwości podziwiania pięknej rzeczy zastępuje całkowicie przyjemność wynikającą z dostrzeżenia ewentualnej przydatności danej rzeczy do jakichkolwiek przyświecających nam celów. Zamiast pytania: „Do czego dana rzecz może mi posłużyć, w czym może być mi przydatną, jakie korzyści mogą wiązać się z faktem jej posiada-

²¹ F. Schiller, *Teozofia Juliusza*, s. 117.

nia?”, rodzi się niczym nieograniczona przyjemność z samego faktu, że możemy doświadczać danej rzeczy.

„Więź sympatii” Shaftesbury’ego a „miłość” Schillera

„Więź sympatii” jest tym, co sprawia, że żywy organizm różni się od jego kopii wykonanej w marmurze czy glinie. Jest to wewnętrzna natura samej rzeczy, to, co tworzy jej jedność i niepowtarzalny charakter. To wewnętrzna forma każdego organizmu, która jednocześnie sprawia, że dana rzecz tożsama jest z samą sobą, jest swoistą i niepowtarzalną indywidualnością. To wzajemny stosunek części danej rzeczy do siebie nawzajem. „Więź sympatii” tworzy wewnętrzną harmonię rzeczy, powoduje, że poszczególne jej części znajdują się nie tylko na właściwych miejscach, lecz także pozostają we wzajemnych, swoistych relacjach względem siebie i względem całości. To relacja specyficznych, właściwych tylko dla danej rzeczy, a powodujących, iż może ona funkcjonować właściwie oraz, że pozostaje tożsama z sobą, tak że stanowi niepowtarzalną indywidualność: „ani woskowi, ani piaskowi, ani chmurze ukształtowanych naszą ręką lub wyobraźnią nie jest właściwy ów wewnętrzny stosunek części.”²² Ten wewnętrzny stosunek części to celowość, z jaką każdy element żywego organizmu działa tak, aby całość mogła optymalnie żyć i prawidłowo funkcjonować. Ten wewnętrzny stosunek to „więź sympatii”, jaka łączy żywiczne soki drzewa z zielenią liści i siłą kory zdrowego organizmu. Jak powiedziała by Schiller, każdy z elementów żywej istoty działa z „miłością” dla innych elementów i dla całości. Shaftesbury mówi zaś, że: „Gdziekolwiek istniałoby takie współgranie części, jakie widzimy tutaj, w tym realnym drzewie, gdziekolwiek byłoby takie oczywiste nakierowanie na jeden wspólny cel, współdziałania, wzrostu i rozmnożenia się tak pięknej formy, jaką ono jest, tam nie moglibyśmy się mylić, twierdząc, że istnieje właściwa tej formie szczególna natura (*peculiar nature*), przynależna jej wraz z innymi tego rodzaju. Dzięki niej nasze drzewo jest prawdziwym drzewem, żyje, kwitnie i jest zawsze jedna i ta sama, nawet wtedy, gdy w trakcie wegetacji i wymiany substancji ani jedna cząsteczka nie pozostaje ta sama.”²³

„Więź sympatii” to celowe współdziałanie części organizmu, lecz nie tylko w stosunku do żywych istnień stosuje Shaftesbury ten termin. „Więź sympatii” ujrzyć można także w dziełach sztuki, w formach piękna wytworzonych ręką ludzką, w których cały „organizm” dzieła: kolory, linie, tema-

²² A. Shaftesbury, *The Moralists*, s. 288-289.

²³ *Ibidem*.

tyka współgrają, by osiągnąć ostateczny efekt – piękno. W swej filozofii zjawisko piękna Shaftesbury tłumaczy analogicznie do fenomenu życia: oba wymagają zaistnienia związku celowego, choć o nieco innych własnościach. Celowość w przypadku zjawiska piękna nie jest rozpatrywana ze względu na wewnętrzny biologiczny interes, jak w przypadku organizmów żywych, lecz ze względu na uczucie przyjemności, jakie ma budzić w odbiorcy.

W ten sam celowy sposób można patrzeć nie tylko na pojedyncze żywe organizmy czy na dzieła sztuki, lecz także na świat, gdy rozpatrujemy go jako całość. Objawi nam się wówczas jako dzieło stworzone umysłem boskiego geniuszu, jako dzieło sztuki, w którym poszczególne elementy kompozycji: istnienia przyrody nieożywionej i istoty żywe będą grały ściśle określoną rolę. W taki właśnie sposób Schiller chce odczytywać nauki Shaftesbury'ego. Z chwilą, gdy rozpatrujemy świat jako wspaniałe dzieło sztuki, celowy związek organiczny żyjących w nim istot zmienia się w celowość zewnętrzną. Celowy staje się dla nas, ludzi, którzy wprowadzamy w niego piękno mocą specyficznego ludzkiego spojrzenia.

Taki sposób postrzegania świata nazywa Shaftesbury „entuzjazmem”. Aby dostrzec w ukształtowanym wszechświecie dzieło sztuki, niezbędne jest rozpatrywanie go pod względem związków celowych, nie zaś przyczynowo-skutkowych. Tutaj jednak pojawia się trudność. Łatwo jest dostrzec wewnętrzną celowość żywego organizmu, tym bardziej celowość dzieła sztuki, inaczej dzieje się w przypadku, gdybyśmy chcieli ujrzeć celowość całego świata. Możliwe jest to wyłącznie w stanie granicznym z uniesieniem religijnym, który Shaftesbury określa właśnie mianem „entuzjazmu”, Schiller zaś nazywa go stanem lub nastrojem „estetycznym”. I choć nigdy nie posuwa się on do tego, aby ów stan uważać za ekstazę religijną, nie sposób oprzeć się wrażeniu, któremu uległ też Jung, pisząc: „Z pewnością nie posunę się za daleko, jeśli stwierdzę, że ‘piękno’ było dla Schillera ideałem religijnym. Piękno było jego religią. Jego sformułowanie ‘nastój estetyczny’ równie dobrze dałoby się zastąpić słowami ‘uwielbienie religijne’.”²⁴

Nic w tym dziwnego, skoro Schiller postrzega świat jako dzieło genialnego artysty, wyraz ducha twórcy, symbol pomagający zrozumieć nam zamysł stwórcy. Nie tylko możemy, ale wręcz musimy poznać plan świata, pierwotny zamysł i ukrytego za nim Boga. Bowiem „powołanie każdej istoty myślącej polega na tym, aby w tej istniejącej całości znów odnaleźć ów pierwotny rysunek [...]. Tak więc istnieje dla mnie tylko jedno jedyne zjawisko w przyrodzie: istota myśląca.”²⁵

²⁴ C. G. Jung, *O ideach Schillera w kwestii typów psychologicznych*, w: idem, *Typy psychologiczne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1997, s. 138.

²⁵ F. Schiller, *Teozofia Juliusza*, s. 113.

Przypomnijmy przy tym, że Schiller stara się wykazać, iż jesteśmy zdolni do wejścia w taki stan ducha, w którym przedstawiana nam cnota, odkryta prawda czy postrzegane przez nas piękno tożsame są z posiadaniem przez nas zdolności do czynienia dobra i piękna, do bycia doskonałym. Zwierza się Juliusz w swej *Teozofii*: „Naoczne oglądanie piękna, prawdy czy doskonałości jest równoznaczne z momentalnym wejściem w posiadanie tychże przedmiotów. Jaki stan postrzegamy, w taki sam wstępujemy. Już w momencie, gdy ją sobie pomyślimy, jesteśmy posiadaczami cnoty pomyślanej, wykonawcami pomyślanej czynności, odkrywcami pomyślanej prawdy i podmiotami pomyślanej szczęśliwości. Sami stajemy się spostrzeganym przedmiotem.”²⁶

Schiller stara się obronić swe niecodzienne stanowisko epistemologiczne. Zaskakuje nas ono nawet, gdy uzmysłowimy sobie przejęty przez niego panteizm Spinozy i „więzi sympatii” łączące przyrodę z człowiekiem zaczerpnięte od Shaftesbury’ego. Nawet wówczas, gdy przyjmiemy, że cały świat tworzy jeden doskonale zharmonizowany ze sobą organizm, gdy uznamy „duchowe” pokrewieństwo rzeczy składających się na żyjący w pełnej symbiozie wszechświat, gdzie każda rzecz jest także symbolem, znakiem pozwalającym nam odczytać zamysł tworzenia. Ciężko jest przyjąć, że podziwiając boską doskonałość świata sami dostępujemy udziału w jego doskonałości, że „podziw obcej potęgi (*Größe*) mimowolnie wznosi samo-odczucie i podnosi nasz stan, przeto dobrze czynimy, podziwiając wielkość człowieka. Jesteśmy tym, co się nam przedstawia.”

Schiller sam dostrzega trudność w zrozumieniu problemów poznawczych w proponowany przez niego sposób. Usilnie próbuje przekonać Rafaela do takiego spojrzenia, powołując się na przykłady, które – jak sam mówi – podpowiada nam „wewnętrzne odczucie.”²⁷

Kiedy słuchamy opowiadania o wielkim i wspaniałym czynie, mimowolnie stan opowiadającego udziela się nam, czujemy się zdolni uczynić to samo, co nasz bohater, stajemy się osobą równie wielką i szlachetną, choćby tylko w naszych własnych oczach. Zazdrościmy już nie tylko dokonanego czynu, ale nawet samej możliwości opowiadania o czymś wspaniałym. „Nawet ciało nasze – zauważa Schiller – w takiej chwili wykonuje gesty naśladujące działanie i jawnie pokazuje, że dusza nasza przeszła w ten właśnie stan.” W takiej chwili laur wawrzynu „przechodzi z twórcy na odtwarzającego.”²⁸

²⁶ Ibidem, s. 114.

²⁷ Ibidem, s. 115.

²⁸ Ibidem.

Uniesienie, które staje się naszym udziałem w chwili rozkoszowania się dziełem sztuki, pięknem zaklętym w obrazie, muzyce czy słowie, podobne jest religijnej ekstazie. Podniosły i świąteczny nastrój służy Schillerowi do przedstawienia swych poglądów teoriopoznawczych, w *Listach o estetycznym wychowaniu człowieka* stanie się podstawą do opisanego stanu „estetycznego”, pozwalającego na połączenie zmysłowości i duchowości człowieka.

Schiller był świadomy tego, że zarówno wielcy artyści, jak i wielcy moralisci w ważnych momentach życiowych mogą okazać się ludźmi małymi, lecz nawet oni potrafią odczuć ten wzniosły nastrój, płomienny entuzjazm, jaki wywołuje czyn szlachetny, wzniosła opowieść, piękno natury. Inną sprawą jest to, że entuzjazm ów może okazać się chwilowy i zniknie wraz z ustaniem bezpośredniego bodźca, jakim jest obserwowany czyn czy opiewający go epos. U wielu osób bowiem „to uszlachetnienie ducha jest tylko nienaturalnym stanem, przemocą wytworzonym przez żywszy napływ krwi i szybszy lot fantazji, który właśnie dlatego znika równie ulotnie jak każdy inny stan urzeczenia, i z tym większym znużeniem na powrót oddaje serce despotycznej i samowolnej władzy niskich namiętności.”²⁹

Człowiek zamknięty w kręgu bezpośrednio doznawanych odczuć bez przerwy przechodzi od jednej namiętności do następnych, nie potrafiąc zatrzymać się na żadnej z nich. To człowiek „zmysłowy”, którego Schiller w *Listach o estetycznym wychowaniu człowieka* będzie stawiał na przeciwległym biegunie w stosunku do człowieka „duchowego”, żyjącego wśród własnych idei, kierującego się zawsze racjami rozumowymi i prawami podyktowanymi przez intelekt, nigdy nie poddający się emocjom ani kapryśnej zmienności świata. Na razie w *Teozofii Juliusza* nie ma jeszcze opisu zachowań tych dwóch postaw ludzkich, a słabość twórców rzeczy pięknych stanowi tylko kontrargument przeciwko domniemanym wątpliwościom czytelników, służy jako podpora sądu, że „gdy doznajemy czegoś, zawsze jest to nasz własny stan.”

Poznanie człowieka zawsze w swym pierwszym akcie jest poznaniem zmysłowym, dopiero później dane dostarczone nam przez zmysły zostają przetworzone przez umysł i stają się obrazami, pojęciami i symbolami, czyli rzeczami, które znaczą coś dla nas, mają jakąś wartość. Symbol może być rozpatrywany tylko w odniesieniu do człowieka, istoty myślącej, dla której pewne zdarzenie staje się znaczące. Wystarczy chociażby przypomnieć, że cały świat uważa Schiller za zbiór symboli, tajemnicze pismo pozostawione nam do odczytania przez Boga.

²⁹ Ibidem, s. 116.

We wrześniu 1797 r. w korespondencji prowadzonej z Goethem wymieniał Schiller kilka listów, w których obaj przedstawiają swe poglądy na naturę symbolu. Zważywszy odległość czasową pomiędzy tymi listami a *Teozofią*, możemy spostrzec jak poglądy Schillera, w zetknięciu z naukami Kanta, stają się bardziej zdecydowane. „Oczywiście, przedmiot musi coś z n a c z y ć – pisze Schiller 7 IX 1797 r. do Goethego – tak jak przedmiot poetycki musi b y ć ; ale to od u m y s ł u w ostateczności zależy czy przedmiot ma coś dlań zna czyć, a przeto pustka albo bogactwo treści leżą [...] w podmiocie a nie w przedmiocie. Umysł jest tym, co wytycza tutaj granice; i także tu jak wszędzie, popolitość lub duchowy polot umiem odnaleźć tylko w sposobie ujmowania, a nie w wyborze materii. Tego, czym stały się dla Pana dwa wspomniane miejsca, w innych okolicznościach i przy bardziej otwartym nastroju poetyckim dostarczyłaby Panu każda u l i c a , i każdy m o s t , każdy s t a t e k , p ł u g lub jakiegokolwiek inne narzędzie mechaniczne.”³⁰

Żadna doświadczana przez nas rzecz nie jest rzeczą „samą w sobie”, zawsze jest czymś tylko i wyłącznie ze względu na osobę ją percypującą, zatem „gdy doznajemy czegoś, zawsze jest to nasz własny stan; że doskonałość staje się naszą w tej samej chwili, gdy budzimy w sobie jej wyobrażenie; że nasze upodobanie dla prawdy, piękna i cnoty w ostateczności uszlachetnia i wzbogaca naszą własną świadomość.”³¹

W *Teozofii Juliusza Schillera* nazywa nieustannie świat zjawisk – wraz z prawami nim rządzącymi – symbolem, który wskazuje zawsze na coś innego niż sam jego wzrokowy odpowiednik. „Doskonałość w przyrodzie nie jest własnością materii, lecz istot duchowych.”³² Poznając świat, jego harmonię i idealną doskonałość, tak naprawdę nie odkrywamy jej w nim, lecz nadajemy mu tylko to, co już posiadamy w swej duszy. Gdybyśmy nie posiadali harmonijnego wnętrza, nie zdołalibyśmy dostrzec harmonii świata, gdy nie potrafimy odnaleźć w przyrodzie związków celowych, świat na zawsze pozostanie dla nas skupiskiem rzeczy powiązanych mechanicznymi prawami ślepej konieczności. To stan naszego umysłu kształtuje świat takim jak go widzimy. Z drugiej zaś strony nawet w ułomnej duszy może pojawić się „zapał dla świętych ideałów, [...] dla Herkulesowej wielkości.”³³

Skoro świat może zmienić duszę człowieka, godzi się przyjąć, że przepływ stanów świadomości, wymiana idei odbywa się w obie strony między człowiekiem a światem. Świat pobudza nasze zmysły, rozbudza naszą

³⁰ List Schillera do Goethego z 7 IX 1797 r., w: *Prawdy szukamy obaj. Z korespondencji między Goethem i Schillerem*, przeł. J. Prokopiuk, M. J. Siemek, Warszawa 1974, s. 185.

³¹ F. Schiller, *Teozofia Juliusza*, s. 116.

³² Ibidem, s. 117.

³³ Ibidem, s. 116.

wyobraźnię, zaś charakter i siła duchowa decydują o tym, czy będzie to chwilowy poryw serca, czy trwała dyspozycja naszego umysłu; czy dostrzeżone piękno i odkryta prawda uszlachetnią nas czy przyniosą tylko falę chwilowego entuzjazmu.

Zarówno fakt, iż tylko człowiek zdolny jest dostrzegać piękno otaczających go rzeczy, jak i to, że harmonia natury zależy od stanu ludzkiego umysłu, zaczerpnięte zostały przez Schillera od Shaftesbury'ego, a dopiero później podbudowane rozważaniami Kanta, by w końcu w *Listach o estetycznym wychowaniu człowieka* otrzymać bardziej konkretną i popartą argumentami formę. Na etapie pisania *Teozofii Juliusza Schiller* bardziej przeczuwał znaczenie, jakie w świecie samodoskonalenia się człowieka odgrywa natura, kiedy postrzega się ją jako zbiór idei, a nie rzeczy materialnych zbudowanych z formy i materii i posiadających swe własności niezależnie od indywidualnego widzenia człowieka.

Spostrzeżenie to w *Teozofii* wyrażone jest delikatnie i oparte na wewnętrznym przecuciu każdego człowieka, które zasada się na tym, iż nastrój człowieka lub utworu literackiego przenosi się na człowieka i wzbogaca go lub tylko chwilowo wzrusza zależnie, od tego, czy odbiorcą jego podniesłego usposobienia jest człowiek wielkiego czy słabego ducha, czy emocje stanowią środek do poznania prawdy, piękna i dobra czy dają tylko przyjemność z bezpośredniego odczuwania atmosfery. Dodatkowo, w podtekście, można jeszcze odczytać, że człowiek czysto duchowy, wyzbyty emocji, nie byłby w stanie odbierać żadnego nastroju, który przecież dostępny jest tylko na drodze zmysłowej. Człowiek zasklepiiony w świecie logiki swego umysłu narzuca tylko naturze własne schematy myślowe, do samodoskonalenia zabraknie mu zaś odwrotnej relacji poznawczej (odczuwającej) pomiędzy naturą a człowiekiem. W tym przypadku świat nie może swym zaskakującym pięknem i wzniosłymi momentami wpłynąć na ludzką duszę, a człowiek pozostanie na zawsze zamknięty w świecie swych pojęć.

W *Teozofii* podkreśla Schiller, iż stan czyjegoś umysłu, w tym i umysłu istoty boskiej, może udzielić się innej osobie tylko poprzez zmysłową, emocjonalną sferę naszego poznania. Siłą, która pozwala nam tego dokonać, jest „miłość”. Jest to moc, która przenika cały wszechświat, zespala go, powoduje, że rzeczy stają się sobie bliskie, że „jednakowe poznajemy jednakowym”³⁴; „miłość jest tylko refleksem owej jedynej prąsy, przyciąganiem się rzeczy doskonałych dzięki chwilowej wymianie ich osobowości, wzajemnym przemieszczaniem istot.”³⁵

Miłość w filozofii młodego Schillera to zasada przenikająca wszechświat. Jest ona, jak nazywa ją Fischer, „najintymniejszym prawem”, które

³⁴ K. Fischer, op. cit., t. I, s. 61.

³⁵ F. Schiller, *Teozofia Juliusza*, s. 118.

rządzi światem. Miłość jako moc i zasada świata przenika też jego pojedyncze istoty, sprawia, że stają się spokrewnione, miłość jest „harmonią dusz”³⁶. „Gdy nienawidzę, coś sobie odbieram, kiedy zaś kocham, staję się bogatszy właśnie o to, co kocham [...] nienawiść zaś do ludzi jest przedłużonym stanem samobójstwa.”³⁷ Oto naczelną zasadą siły, którą przepojony jest cały świat tak natury, jak i ludzi.

Zdolność odczuwania miłości zmienia nasze spojrzenie na świat, perspektywa własnej osoby, partykularnych interesów odsuwa się, ich miejsce zajmuje zaś bezinteresowność i moc, by zrezygnować z własnych potrzeb i impulsów namiętności na rzecz ukochanej osoby. Gdy obiektem miłości jest cały świat – nieuchronnie zapominając o sobie – utożsamiamy swą osobowość z uniwersum. Co ciekawsze, nie tracimy przy tym swej indywidualności, lecz nadal pozostając sobą, zyskujemy zrozumienie całej natury. Miłość stanowi alternatywę w stosunku do władzy intelektu, zasad dyktowanych przez rozum, prawideł zawartych w umyśle. Droga serca pozostawia nam całkowitą wolność przy jednoczesnym nieograniczeniu poznawczym i pozwala nam swobodnie rozwijać własną osobowość. Oddanie się we władzę rozumu zamyka nas w świecie abstrakcyjnych reguł, choć z pozoru uniwersalnych, jednak ograniczonych do konkretnych ram wyznaczonych tablicą kategorii. Ubocznym skutkiem uniwersalności reguł jest fakt, iż nasze myślenie traci specyficzność typową dla każdego człowieka, w zamian dając nam schemat myślowy wyzuty z emocji, subiektywizmu i człowieczeństwa. Reguły mogą być tworzone przez każdego człowieka, prawa Newtona mogły zostać odkryte przez dowolnego człowieka na danym etapie wiedzy ludzkości. Piękno jako intersubiektywne może być stworzone tylko przez niepowtarzalny geniusz ludzki, który choć posługuje się prawami, nigdy nie czyni tego rygorystycznie. Choć w świecie rozumu dochodzi do postępu wiedzy, nigdy nie dojdzie do samokształcenia się osobowości ludzkiej.

Zasklepienie w świecie własnego umysłu powoduje, że nie możemy wyrwać się z niego z powrotem ku zmysłowości, że – poznając naturę – zawsze ograniczamy nasz zasób wiedzy do ram wytyczonych przez nasz własny rozum. Na uboczu zaś pozostawiamy zdolność współodczuwania z innymi, swoistego rodzaju empatię rozszerzającą naszą wiedzę o sposób widzenia świata przez inną istotę zmysłowo-duchową.

Przedstawione poglądy są konsekwencją romantycznego podejścia do rozważań nad światem i człowiekiem, zrodzonego z prozy Goethego. „Jeśli kocham pojedynczego człowieka, kocham wszystkich ludzi, tak dzieje się

³⁶ Por. K. Fischer, op. cit., t. I, s. 61.

³⁷ F. Schiller, *Teozofia Juliusza*, s. 118.

też z całym światem”³⁸ – mówi młody Werter. Cytat ten niemal dosłownie wkłada Schiller w usta swojego Juliusza, pisząc: „Gdyby każdy człowiek miłował wszystkich ludzi, to każdy z osobna posiadałby cały świat.”³⁹

Jeżeli będziemy rozumieli pojęcie „miłości”, jakie stosuje Schiller w *Teozofii*, jako pokrewne „więzi sympatii”, którym posługuje się Shaftesbury, wówczas „miłość” jawić nam się będzie jako siła, która – przenikając cały wszechświat – powoduje, że wszystkie jego elementy są ze sobą spowinowacane. Spojrzenie z tej perspektywy sprawi, że zielony las jawić nam się będzie tylko wraz ze zrozumieniem ziemi, na której rośnie, zwierząt, które w nim żyją, nasion, które wydaje na świat, chmur, deszczów i żaru słońca, rzucanych cieni, jutrzeńki i zmroku, rosy i porannego chłodu, ale też istot ludzkich szukających w nim schronienia i tysięcy innych rzeczy. Zrozumiemy las dopiero, gdy poznamy całość świata i praw nim rządzących.

Siła, która przenika świat i pozwala go zrozumieć, przenika też istoty ludzkie i pozwala na nawiązanie między nimi nici porozumienia. Dlatego Juliusz pisze do Rafaela: „Owego błogiego wieczoru – pamiętasz go przecież – gdy dusze nasze tak ognicie zetknęły się ze sobą, skorzystałem tylko z odwiecznie przysługującego mi prawa posiadania twojej doskonałości.”⁴⁰

Dzięki sile „miłości” dwie samotne, zamknięte w swym własnym świecie „monady” mogą porozumieć się, gdyż: „Istota duchowa, która kocha tylko siebie, jest atomem unoszącym się w niezmierzonej, pustej przestrzeni [...]”⁴¹ Dlatego możliwe jest, że szlachetność dokonanej przez kogoś czynu przyczyniała się do uszlachetnienia duszy kogoś innego, by doświadczone piękno mogło zmienić poznanie świata, by doskonałość natury wzniosła stan ludzkiego ducha i zbliżyła go do doskonałości obserwowanej.

We wcześniejszych rozważaniach Schillera, dotyczących poznania i zagadnień rodzącej się wówczas psychologii, stał on przed problemem możliwości poznawczych człowieka. W swej pierwszej dysertacji Schiller (*Filozofia fizjologii*⁴²) wyróżnił dwie drogi tłumaczenia możliwości powstawania poznania. Jeśli duch jest także materialny i wówczas przejście od zmysłów do ducha nie następuje żadnych problemów, oba światy mają bowiem tę samą naturę i bodźce bez przeszkód przekształcają materialne rzeczy w równie materialne odbicia tych rzeczy w naszej duszy. Jeśli zaś duch jest przeciwstawny materii, mamy przed sobą dwa odmienne, przeciwstawne sobie

³⁸ K. Fischer, op. cit., t. I, s. 63.

³⁹ F. Schiller, *Teozofia Juliusza*, s. 119.

⁴⁰ Ibidem, s. 118.

⁴¹ Ibidem, s. 119. Wielki nawias na końcu tego cytatu sygnalizuje miejsce, w którym (w oryginale) znajduje się niewielki, zaledwie stronicowy rozdział *Poświęcenie*, wycięty przez polskiego tłumacza, co w najmniejszym stopniu nie szkodzi całościowej strukturze polskiego tłumaczenia.

⁴² *Schillers Sämtliche Werke in 16 Bänden*, Bd. XI, *Philosophische Schriften*, Teil 1, Stuttgart-Berlin (brw.).

porządki i brak możliwości ich pogodzenia. Zgodność obu porządków: materialnego i duchowego może być wówczas wytłumaczona przez harmonię przedustawną, gdzie każda „monada” ma zapisaną całą wiedzę, a w zetknięciu ze światem zmysłowym wiedza ta tylko się wyzwała, analogicznie do opowieści o dwóch mechanizmach zegarów, identycznie nastrojonych, które zawsze pokazują jednakową godzinę. Istnieje jeszcze druga możliwość, którą Schiller widziałby w takim wypadku, a mianowicie należałoby przyjąć, że za każdym razem ma miejsce interwencja boska, która wywołuje w nas konkretny obraz zmysłowej rzeczy i dziejącego się ruchu. Już w czasach uczniowskich, gdy Schiller pisał tę rozprawkę, żadne z przedstawionych rozwiązań nie zadowalało jego dociekliwego umysłu. Starał się połączyć wszystkie trzy sposoby, lecz wynik jaki osiągnął, nie był wówczas zadowalającym. Być może przyczyną tego stanu rzeczy była na wskroś biologiczna perspektywa, jaką wówczas przyjął.⁴³

Kiedy nie krępowała go już konieczność i ścisłość fizjologicznych rozważań, mógł pozwolić sobie na wprowadzenie bardziej literackiego języka, choć zdaje sobie sprawę, że rozważania podane w *Teozofii* to raczej akt wiary, wyraz światopoglądu niż rozważania naukowe. „Otwarcie to wyznaję, iż wierzę w istnienie miłości bezinteresownej. Jeżeli takiej nie ma, jestem zgubiony, gdyż muszę wówczas porzucić wiarę w bóstwo, w nieśmiertelność, w cnotę. Dla tych nadziei nie mam już żadnego dowodu, jeżeli przestanę wierzyć w miłość.”⁴⁴

Nauka, filozofia, zasady rozumu nie dadzą nam całkowitego poznania świata. Konieczne jest przyjęcie „miłości” tam, gdzie poznanie musi opierać się na ideach, nie na kategoriach. Piękna, wzniosłości, szlachetności, dobra, doskonałości, Boskiej wszechmocy nie poznamy inaczej jak poprzez idee, gdzie „jaki stan postrzegamy, w taki wstępujemy”⁴⁵. Do tego, żeby stać się dobrym, żeby nauczyć się czym jest piękno, do tego żadną miarą nie przyda nam się nauka prawideł, tutaj potrzebne jest bezpośrednie doświadczenie zjawisk. Nie poznamy ich, gdy poszczególne przypadki rozłożymy na czynniki pierwsze, posegregujemy i odrzucimy cechy przypadkowe, pozostawiając tylko najczęściej się powtarzające, tych bowiem będzie niewiele, a i tak nie będą w stanie powiedzieć nam nic o zjawisku piękna czy doskonałości. Poznamy je przez to, że bezpośrednio dotkną naszego serca i trwale zmienią naszą duszę tak, by mogła w innych zjawiskach dostrzegać piękno. „Człowiek, który doszedł do tego, że w małych i dużych rzeczach przyrody potrafi odczytać całe piękno, całą wielkość i doskonałość i że dla tej wielorakości

⁴³ Por.: K. Fischer, op. cit., t. I, s. 28.

⁴⁴ F. Schiller, *Teozofia Juliusza*, s. 119.

⁴⁵ Ibidem, s. 114.

umie znaleźć jej najwyższą jedność – taki człowiek bardzo już zbliżył się do boskości. Cała natura stworzona rozplywa się w jego osobowości.”⁴⁶

Tematem *Teozofii* jest poznanie Boga poprzez poznanie natury. Stworzony przez Boga świat jest odbiciem wszystkich przymiotów, jakie jesteśmy w stanie przypisać jego stwórcy. Wszechświat jest postopniowaną i podzieloną doskonałością, pięknem, harmonią i cnotą. Każde stworzenie, żywe czy nieożywione, ma w swym posiadaniu okruszek boskiej doskonałości, boskiego piękna i miłości. Tylko Bóg jest niepodzielną całością, świat – jak u Plotyna – stanowi tylko kolejną emanację boskiej wszechmocy. „Całkowita suma harmonijnej aktywności, która w substancji boskiej istnieje jako skupiona w sobie, w przyrodzie, będącej odwzorowaniem tejże substancji, jest ujednostkowiona w niezliczonych stopniach, miarach i szczeblach. Przyroda (wybacz mi to obrazowe wyrażenie) jest nieskończenie podzielnym Bogiem.”⁴⁷

Odczytując zakodowane w naturze znaki, symbole, przejawy boskiej istoty, poznajemy nie tylko zamysł stworzenia, lecz coraz pełniej uczymy się o pięknie, dobroci, harmonii i doskonałości, kształcąc jednocześnie swe człowieczeństwo. Tak jak miłość łączy dusze ludzkie, by mogły przekazać sobie niewyraźną wiedzę o świecie, tak samo sprawia, że człowiek poznając świat, za pośrednictwem idei, roztopia się w nim, a natura stapia się z indywidualną osobowością każdego człowieka. Tylko w ten sposób możemy odczytać pismo Boga zakłete w przedmiotach, przyrodzie, poszczególnych elementach stworzenia. W ten sposób – poprzez poznanie natury, a przez nią Boga – dokonuje się możliwość uczestniczenia w jego przymiotach. Człowiek, który nawet w najdrobniejszych przejawach natury potrafi dostrzec całe piękno i doskonałość świata, zmienił już swą własną naturę ku pięknu i doskonałości boskiej. Gdyż boska jaźń jak „w pryzmatycznym szkłe biała smuga światła rozszczepia się na siedem promieni ciemniejszych, tak boska jaźń załamała się w niezliczonych substancjach odczuwających. I tak jak siedem ciemniejszych promieni na powrót stapia się w jedną jasną smugę światła, tak samo ze zjednoczenia wszystkich tych substancji powstałaby istota boska. Całość przyrody w swej istniejącej formie jest optycznym szkłem, a wszelkie przejawy aktywności istot duchowych są tylko nieskończoną grą barw w tym prostym boskim promieniu.”⁴⁸

Tylko tak dostępne poznanie, dzięki zbliżeniu do wielkich i wspaniałych rzeczy, zmienia stan naszego ducha. Nauka, oparta na czysto rozumowych kategoriach, zasklepią sama w sobie „przyjęła sobie za cel, by z duszy

⁴⁶ Ibidem, s. 118-119.

⁴⁷ Ibidem, s. 120.

⁴⁸ Ibidem.

ludzkiej szyderczo wygnać ten niebiański popęd, zatrzeć w niej piętno boskości, zgasić tę energię i ten szlachetny entuzjazm w zimnym, śmiercionośnym tchnieniu małostkowej obojętności.”⁴⁹ Poznanie prawdziwe to takie, które pozwala na samodoskonalenie się człowieka, na takie ukształtowanie duszy, by była jak najsilniejsza, by ślad boskiej doskonałości i boskiego piękna mógł odcisnąć na nas trwałe ślady. Do takiego poznania wiedzie tylko jedna droga – poprzez miłość, pokrewieństwo ze światem, poprzez idee. „Wzajemne przyciąganie się elementów wytworzyło cielesną formę przyrody. Przyciąganie się istot duchowych, w nieskończoność zwielokrotnione i narastające, musiałyby w końcu doprowadzić do zniesienia owego rozdziału [na Boga i świat – przyp. K. K.], czyli (czyż wolno mi to wyrzec, Rafaelu?) stworzyć Boga. A takim przyciąganiem jest miłość.”⁵⁰ Fragment ten nasuwa przypomnienie nauk Leibniza. Ze wzajemnego przyciągania się monad powstają coraz bardziej skomplikowane ich agregaty tak, że w końcu mamy do czynienia z materialnymi przejawami świata. Jeżeli moc ta, która zbliża do siebie poszczególne monady nigdy nie zaprzestaje swego działania, to możemy sobie wyobrazić, że końcowym rezultatem jest zjednoczona z wszystkich monad, monada monad – Bóg.

Wiele lat później w tzw. *Tablicach ofiarnych* zapisał Schiller dwuwiersz pt.: *Wartość i godność*:

„Maszli co? To mi udziel, zapłacę jak słusznie,
Jesteś co? – To rzecz inna, zamienimy dusze.”⁵¹

Przez poznanie świata mamy możliwość zamienić się duszą z Bogiem. Gdyby rozumieć słowa te dosłownie, rzecz wydaje się niemożliwa. Ale nadając im interpretację heglowską, zrozumiemy, że przez nasze samodoskonalenie pchniemy o krok naprzód ducha absolutnego, sami zaś zyskamy jego postęp ku doskonałości i absolutowi, nie tracąc jednocześnie swej indywidualności.

Przypomnijmy sobie, że Schiller zakłada, iż „miłość łączy dusze nie jednobrzmiące, lecz harmonijne”⁵², tym samym pozostawia się tu pełną wolność i swobodę tak, by każdy mógł zachować swą indywidualność, przy jednoczesnym przyłączeniu swego ducha do harmonijnie zbudowanego wszechświata.

Poznając świat, zmieniamy swą duszę, osiągamy samodoskonalenie, wciąż wspinamy się ku bogopodobieństwu.⁵³ Niezauważalnie, nieświadomie

⁴⁹ Ibidem, s. 119.

⁵⁰ Ibidem, s. 120.

⁵¹ F. Schiller, *Dziela poetyczne i dramatyczne*, zebrane przez F. A. Zippera, t. I, Lwów 1885, s. 84.

⁵² F. Schiller, *Teozofia Juliusza*, s. 118.

⁵³ Por. ibidem, s. 120.

nawet „mieszamy się z boskością”⁵⁴. „Wznosi się więc królestwo duszy ze stopnia na stopień; tak rozjaśniają się [...], rozwijają się w nas idee świata i Boga. Od strony istot duchowych zamieszkujących świat jest to jeszcze poznanie Boga, od strony Boga jest to doskonałym samoobjawieniem. Taki duch jest ‘błogosławionym zwierciadłem swego błogosławieństwa’.”⁵⁵

Poznanie świata, tak jak poznanie, czym jest piękno i geniusz artysty, jest poznaniem dostępnym jedynie poprzez idee, przez pokrewieństwo dusz między nami a światem, przez częśćkę piękna i dobra, która jest w nas, możemy poznać czym jest piękno i doskonałość świata. Ani piękna, ani świata nie zrozumiemy przez naukę, przez rozłożenie zjawisk na części pierwsze i skrupulatne oddzielenie elementów przypadkowych od „koniecznych”. O geniuszu każdego artysty, w tym także o geniuszu Boga, powiedzieć nam może tylko stworzone przez niego dzieło, przez odczytanie w nim ducha zamysłu twórczego. Jak pisze na początku *Teozofii* Schiller – „odczytuję duszę artysty w jego Apollinie.”⁵⁶

Zarówno poznanie Boga, natury, sztuki, jak i piękna, nieśmiertelności, cnoty, szlachetności, doskonałości możliwe jest jedynie przez wytworzenie w duszy istoty rozumnej specyficznego spojrzenia na świat, spojrzenia, które nie jest tylko podatne na czysto zmysłowe bodźce, poddane indywidualnym afektom i partykularnym popędom. Nie może być to poznanie czysto rozumowe, analityczne, rozbijające każde zjawisko na czynniki pierwsze, omijając jednocześnie istotę danej rzeczy. Spojrzeniem, które musimy wypracować w sobie, by poznać tak skomplikowane zjawiska, jakimi są zarówno życie, jak i piękno, musimy spoić sobie oba wcześniej wymienione aspekty ludzkiej natury: jej zmysłowość i jej rozumność. Dopiero połączenie doznania zmysłowego i trwałość zatrzymanych bodźców przez umysł zamakający wszystko w kategoriach, zdolny do refleksji i stworzenia obrazów i pojęć, dopiero to połączenie umożliwia stworzenie symboli i idei z danych zmysłowych i zrozumienie, czym jest istota danego zjawiska, danej rzeczy. Umiejętność harmonijnego połączenia zmysłowości i rozumu stała się warunkiem podstawowym, na którym oparł Schiller estetykę w *Listach o wychowaniu człowieka*.

⁵⁴ K. Fischer, op. cit., t. I, s. 66.

⁵⁵ Ibidem, t. I, s. 66-67.

⁵⁶ Por. F. Schiller, *Teozofia Juliusza*, s. 113.

