

gich jest dzieciom właściwa. Zbiorek p. A. S. z 8 powiastek się składający jest dość względnej wartości. Nie ma w nim żadnego uporządkowania, żadnego stopniowania w następstwie po sobie powiastek, wszystko bez ładu i składu. Dowcip często prawdziwy, czasami podejrzany a niekiedy nawet dwuznaczny. W ogóle powierzchowność wielka i płytkość pomysłów jest tu cechą prawie panującą. Najlepsze z umieszczonych są: *Strachy w lamusie*, może najudatniejsza ze wszystkich w ogóle powiastek o strachach: *Okropny wypadek* i *Stary Marcin guwernerem*. Autorka jak widać nie troszczy się o zewnętrzną szatę swego pisemka, mówi tak swobodnie i tak nie zastanawiając się nad doбором wyrazów i wyrażen, jak to tylko w poufatej rozmowie trafiać się zdarza; nie żenuje się z czytelnikami. Bądź co bądź, przy staranniejszém nieco obrobieniu form tych powiastek i wyrzuceniu takich jak *Figle taty*, książeczka ta może być dość zajmującą i pod moralnym względem pożyteczną lekturą dla dzieci.

18 Stycznia 1868.

Chm.

*La philosophie de Goethe p. E. Caro* (1), *Oeuvres scientifiques de Goethe*, przez Ernesta Faivre profesora z Lyon. — Dwa te dzieła, dotyczące literackiego stanowiska Goethego, ukazały się współcześnie.

Są to prace szacowne, wyczerpujące przedmiot wszechstronnie. Ad. Franck, professor, członek Instytutu, autor między innymi znakomitego dzieła: „Reformatorowie i publicyści europejscy z wieków średnich i odrodzenia,” zdał sprawę z tych dwóch publikacyj, które nam dadzą najlepszą miarę prawdziwej ich wartości.

Caro i Faivre są tego przekonania, że nic niema odosobnionego w umyśle podobnego hartu jaki posiadał Goethe; i że filozofia, poezya i nauka spotykając się u człowieka tego stopnia potęgi i oryginalności, wiążą się przez proste analogie i składają jedną myśl, tylko w różnych formach. To stanowisko pozwoliło p. Faivre po opisaniu odkryć i teoryj naukowych Goethego przejść za ich śladem do jego poematów i romansów. Tak np. w I części Fausta znajduje on pojęcia osobiste wielkiego poety niemieckiego o optyce; w II znowu części Faivre z równą zręcznością pokazuje nam system geologiczny Goethego i namiętność, z jaką zawsze bronił neptunistów przeciwko plutonistom, w *Wilhelmie Meyster* pojęcia poety o mineralogii i t. d.

Najbardziej zaś uderzają w znakomitę dzieło Faivre'a, spostrzeżenia, do jakich prowadził system Goethego co do natury w ogólności? Wiadomo, że szkice Goethego o przemianach roślin,

(1) Podług tego dzieła ułożonem jest studyum o Goethem w zeszytach za m. Luty r. b. Biblioteki Warszawskiej.

poprzedziły na 6 lat *Pamiętniki* Geoffroy-Saint-Hilaire o anatomii porównawczej. Goethemu więc należy się pierwsza myśl o jedności substancji. Myśl tę zastosował później do królestwa zwierzęcego, następnie świat cały wydał mu się jako substancja nieujęta (*insaisissable substance*), która w całości wszech rzeczy, tak jak w każdym pojedynczym tworze przechodzi nieustannie z formy do formy, a rozum nie może doszedź granicy tych przemian. Faivre przypuszczając w naturze jedność planu czyli układu, wywodzi, że jedność ta byłaby czczym wyrazem, gdyby nie uznać stałości gatunków (*fixité des espèces*), do której fakta same prowadzą. I rzeczywiście, gdzie znaleźć tę jedność, gdzie jej dowodzić, jeżeliby nigdzie ujętą być nie mogła, zniknęła z przedmiotami, z którymi ją ująć pragniemy i bytowała tylko w zjawiskach zwierzęcych i przelotnych?

Oparłszy się na pojęciu stałości gatunków, które jest działaniem idei na fenomena, czyli myśli na zjawiska natury, p. Faivre wywodzi przeciwko Goethemu teorię *przyczyn ostatecznych* (*causes finales*).

Dwa te pojęcia, podług p. Faivre są dwiema nierozdzielniemi częściami jednej całości, i uznając lub odrzucając jedno, staje się w bezwarunkowej konieczności przyjąć lub odrzucić drugie.

Jeżeli gatunki żyjące są tworem jednej siły, która je utworzyła aby trwały, to jest widocznem, że otrzymały one organa potrzebne do ich zachowania, i instynkt, który je nauczył ich używania.

Jeżeli przeciwnie gatunki i rodzaje są tylko kształtami przechodniemi, i przelotnemi przemianami odbywającemi się ciągle i bez granic pod wpływem siły niewstrzymanej, podlegając prawom, których ona sama nie jest świadoma, byłoby niemożliwem szukać celu przyczyny układu stworzenia (*constitution de êtres*); trzeba by przyjąć, że oko nie jest dane na to aby widzieć, a ucho, aby słyszeć, lecz że się widzi i słyszy dlatego, iż się przypadkiem ma oczy i uszy.

Otóż to droga, na której rozbierając niektóre teorie Goethego o historyi naturalnej, Faivre dochodzi do filozofii jego.

Przeciwnie w dziele E. Caro filozofia zajmuje pierwsze miejsce.

Przez nią stara się on wytłumaczyć i wyświecić wszystko, co Goethe pisał i myślał, wszystkie jego dzieła wyobraźni, prace naukowe, a nawet rozmowy i korespondencje.

Ztądto wypływa wyborna jedność kompozycyi i wielka rozmaitość szczegółów. W tém pięknem dziele powaga samego przedmiotu, nie zmniejsza ciągłego interesu. Wierny historyk faz, jakie przechodził ruchliwy geniusz niemieckiego poety, zachowując tożsamość swęj natury, p. Caro zmienia co chwila sceny, przedmioty, osoby nie spuszczać z oka nietylko filozofii, lecz i metafizyki, téj części filozofii, najwznioślejszėj i najniebezpieczniejszėj. Jest ona tu (filozofia) jak nie bogatęj tkaniny, która



się rozwija pod naszymi oczami, przyjmując wszystkie ozdoby i naginając się do wszystkich kształtów.

Ale czyż jest filozofia Goethego? W tym względzie można bez obawy być więcej twierdzącym od p. Caro.

Mówi on tylko o „wrażeniach filozoficznych, o ideach ogólnych, o tendencyach ducha, co trudno jest sprowadzić do jednego systematu. To, co nam Caro obiecuje wyciągnąć z bogatego zbioru dzieł poety niemieckiego, nie jest doktryną, ale jak się w przedmowie wyraża: „naturą, jedną z najoryginalniejszych i najrzadszych.”

Franck jednak jest przekonania, że Goethe ma system kompletny i metodę jasno określoną w swoim sumieniu i pismach: *jest panteistą*.

W liście do Jacobiego pisał Goethe: „jako artysta i jako poeta, jestem politeistą; przeciwnie jako naturalista, jestem panteistą, a jednym i drugim niezawodnie.”

Czyż panteizm nie ma odrębnego charakteru, który go odróżnia od innej filozofii, i czyż go nie widzimy w pojęciach Goethego, w tém wszystkiém, w czém twórca *Fausta* mówi o człowieku, o naturze, poezyi i o nauce?

Prawda, że dla Goethego „każda filozofia jest tylko odmienną formą życia.” Ale jest to wyrażenie tylko ułamkowe głównej zasady panteistycznej, że byt, a więc życie i myśl mogą się objawiać tylko w formie udeterminowanej.

To nie dosyć, że Goethe jest panteistą ale jest nim w rodzaju Spinozy. W młodości jeszcze rzucił się on na pole dociekań filozoficznych i religijnych, na podstawie systematu *emanacyi*. Zasada ta w gruncie rzeczy jest spinozyzmem wschodnim; dlatego to autora *Etyki* oskarżano, że w tych źródłach czerpał pierwotną myśl swój metafizyki. Nawet alchemia, w którą Goethe przez pewien czas wierzył, jest tylko odmiennym wyrazem, albo prostém zastosowaniem tego samego pojęcia. Jeżeli przypuszczamy, że natura mogłaby nas nauczyć tajemnicy przekształcania metalów jednych drugimi, a te wszystkie przerobić na jeden, to czynimy to jedynie z przekonania, że metale i ciała w ogólności są tylko formami przechodniemi, kształtami zmiennymi tegoż samego principium, które się da sprowadzić do substancyi uniwersalnej (powszechnej).

Przypomnieć tu wypada, że alchemia miała tę samą kolebkę i rozwinęła się w tych samych czasach, co szkoła alexandryjska, t. j. szkoła filozoficzna na systemacie *Emanacyi* fundowana.

Dwadzieścia lat mając Goethe spotkał się z urobionym już systematem Spinozy, i rzucił się nań, jakby dla niego przygotowany. Przywiązał się do niego z siłą, której lata spożyć nie zdołały, bo w nim znalazł i spokój duszy i zadowolenie umysłu. „Wiara moja w Spinozę—mówi on—opierała się na wrażeniu ciszy, jakie we mnie sprawił. Spokój ten przelał się we mnie; czytając go, czułem jakby podmuch ciszy.”

Cóż może być bardziej spinozystycznego nad to wyrażenie?

„Ta wielka istota, którą nazywamy bóstwem objawia się nie tylko w człowieku, objawia się nadto w bogatej i potężnej przyrodzie, i w niezmierzonych zjawiskach świata. Obraz jego, zbudowany tylko na podstawie przymiotów człowiekowi jedynie właściwych, nie byłby obrazem zupełnym.”

Pana Caro zadziwiła ta stałość, miłość i cześć Goethego dla spinozizmu. Zdaje mu się, że w Spinozie wszystko: duch, metoda i system powinno być antypatyczne geniuszowi Goethego. Nie widzi nic bardziej sobie nieprzyjaznego jak realizm Goethego z idealizmem Spinozy.

Franck przeciwnie, uważa, że nic bardziej nie nadawało się do poetycznych uosobień Goethego nad ten wolny i śmiały systemat autora etyki.

Jezeliby się Goethe oświadczył za systematem metafizycznym, to niezawodnie wybrałby system Spinozy; i znówu gdyby Spinozie sądzono mieć swego poetę, jak Epikurovi, znalazłby go w Goethem. Ma się rozumieć, że język poety jest różnym od języka filozofa, i nie dziwnego, że nawet w prozie Goethego, w listach i rozmowach jego nie znajdzie się tych formuł oderwanych i tych wywodów geometrycznych, których się podoba używać Spinozie.

Zarzucano metafizyce tego ostatniego, że zniosła wszechświat, że zrobiła z natury prosty pomysł rozumu, a Boga uczyniła abstrakcją, że przeto zredukowała byt do myśli i idei, że podstawą jej stał się idealizm. Wiadomo także, o czém przekonany p. Caro, że Goethego nadewszystko uderza wielkość wszechświata, piękność i potęga natury. Mawiał on: „bądźcie przekonani, że rozum ludzki się rozwiewa, iub cofa, kiedy się przestaje zajmować światem zewnętrznym. Badajcie naturę; wszystko tam jest. Niegodny miana poety lub mędrca ten, kto maluje tylko uczucia i myśli osobiste. Ten tylko zasługuje na podobny tytuł, który umie sobie zaassymilować świat i odmalować go, jeśli jest poetą, lub opisać, jeśli jest uczonym.”

*Realizm i idealizm* są to wyrazy bez znaczenia dla panteizmu w ogólności, a spinozizmu w szczególności, dla nauki, która w principium wyższem miesza ducha i materię, przestrzeń i myśl, sumienie człowieka i życie powszechne natury. Porównyując jedno z drugim w tych dwóch postaciach bytu, przyjdziemy do tego samego rezultatu; tylko, że jedno podoba się więcej poezji, a drugie metafizyce.

Jezeli więc w realizmie i idealizmie spotyka się tylko dwa punkta względne zapatrywania się, Spinoza bezwątpienia jest realistą, kiedy utrzymuje, że dusza jest tylko ideą ciała, i każdemu kształtowi myśli odpowiada koniecznie kształt przestrzeni, t. j. natury zewnętrznej. Któż znówu mógłby zaprzeczyć idealizmowi Goethemu, który go szuka i znajduje wszędzie, nie tylko w poezji i sztuce, ale w najniższych tworcach natury?



Ten pierwowzór, który zostaje niezmiennym w przemianach rośliny i przetwarzaniu się zwierzęcia, nie jest czem innem, jak idea, uważaną pod pewnym względem za substancję istot, jak ich pierwiastek wieczny i niezmienny; tymczasem kiedy materya, przez którą się objawia naszym zmysłom, znika przed nami jak cień niedościgły.

Druga część *Fausta* między innemi dziwnemi uosobieniami, przedstawia nam jedno, które szczególnież godne jest uwagi.

„Są boginie które królują w samotności. Około nich niema miejsca, a mniej jeszcze czasu; strach cię przejmuję, gdy ci mówią o nich.

Do ich siedliska przedziera się tylko przez pustkę i samotność. Okrążone obrazami życia, nie zdolneby były dostrzedz tego, kto się do nich zbliża, bo one widzą tylko formy i typy stworzenia.”

Jakże p. Caro tłumaczy tę allegoryę? W znaczeniu najbardziej idealnem. Podług zdania tego autora jest tu mowa o tych wiecznych i boskich typach, które przebywają w głębinach czyli źródłach bytu najbardziej niedostępnych, a które zachowując swą niepokalaną doskonałość, nie przestają jednak ciągle się przetwarzać w dziejach kolejnych natury i sztuki.

Franck podziela myśl p. Caro, przez którą tak tłumaczy to najciemniejsze miejsce, ciemnego poematu II Części *Fausta*. Ale wtedy filozofia Goethego, w niczem się nie odróżni od filozofii Spinozy.

Obaj oni są realistami i idealistami, jednej miary i kraju.

Zachodzi jednak (oprócz języka) ta między niemi różnica, że Spinoza jak wszyscy panteiści poprzedzający go, lub następujący po nim staje bezpośrednio na szczycie bytu czyli w łonie absolutu, z kąd zstępuje po stopniach aż do ostatniej granicy jego. Przeciwnie Goethe, utkwivszy wzrok w zachwycający obraz wszechświata, wznosi się od zjawisk przechodnich do pierwowzoru niezmiennego; od formy niższej do doskonalszej i dochodzi aż do treści identycznej i powszechnej tworów, które przenika swą obecnością.

Dla téjto przyczyny Goethe, równie jak Spinoza widzi życie wszędzie: w materji nieorganicznej pod nazwą atrakcyi, odpychania i t. p.; w materji zaś organicznej pod postacią przemian, którym podlega roślina i zwierzę, lub pod postacią czułości (sensibilité) i pojętności.

Dusza dla niego, jest tylko częścią tego życia powszechnego, i sądzi, że wszystko ma swoją duszę, od najdrobniejszego ciała aż do człowieka.

Goethe tak określa człowieka: „że jest to pierwsza rozmowa między Bogiem a naturą.” Saint-Martin nazywał człowieka: „bogiem *wymówionym* (parlé) i wyobrażał sobie go, jako lampę zawieszoną w pośrodku ciemnie wieczności.”

To także wyraźnie spinozizm. Pojęcie Goethego nie tylko w teorii natury i wszystkich istot, ale mianowicie w teorii o nieśmiertelności duszy jest zupełnie to samo, co i Spinozy.

Filozofowie około dwóch wieków po Malebranche'u, Huecie i Fenelonie mieszały spinozizm z ateizmem. Był to błąd gruby. Spinoza wierzy w Boga, lubo Bóg jego nie jest Bogiem spirytualistów; posuwa nawet swe uczucie religijne do mistycyzmu. Wierzy w nieśmiertelność duszy, ale tak jak Mojmonides:

„Cząstką prawdziwie boską, która nigdy nie ginie w naszej istocie, jest rozum.

Czułość, imaginacja, wspomnienie osobiste, wszystkie te nasze zdolności niewolniczo są związane ze sprawami tego życia oraz jego formami przechodnimi, i są skazane na zniszczenie. Dokończoność rozumu leży w poznaniu Boga i warunków niezmiennych bytu. A zatem nieśmiertelność ma tylko filozof lub mędrzec, który całą swą miłość złożył w Bogu i wzniosł do niego wszystkie wysiłki swej myśli.

Duszę mędrca—mówi Spinoza—trudno jest zmieszać (troubler). Przez rodzaj konieczności wiecznej, posiadając świadomość samego siebie, Boga i stworzenia nigdy nie przestaje, on istnieje i posiada na zawsze prawdziwy spokój duszy.”

Cytacye i wnioski, jakie nam przedstawia Caro, ten zdolny i świetny krytyk, przekonywają nas, że i pojęcia Goethego były takie same. Wierzył i on także, że dusza ze swej treści nie ulega zniszczeniu, lecz pod warunkiem, aby miała w sobie siłę potrzebną do oparcia się wirowi natury zewnętrznej i wpływowi podrzędnym; pod warunkiem, aby umiała przez myśl i wolność zdobyć to sumienie, tę osobistość niespożyta, bez której nieśmiertelność podobną jest nicestwu. Goethe przyjmuje też samo co Spinoza rozróżnienie pamięci czynów pojedynczych, które giną razem z ciałem, od owych rzeczy ogólnych, które pójdą za nami do nowego przeznaczenia. P. Caro nazywa to „nieśmiertelnością arystokratyczną.”

Goethe przy końcu życia swego przyznawał monadom ważną rolę w naturze. Lecz hipoteza ta pożyczona od Leibniza nie zmieniła jego teorii o jedności substancji, ani go nie rozłączyła z spinozyzmem.

Monady Goethego są materią wszechświata, materią żyjącą (materiaux vivans), monady autora Theodycji są to istoty odrębne niezależne jedne od drugich, wyprowadzone z prawdziwej kreacji; są to rzecz można formy pierwotne całej organizacyi, całego życia, w których spowite jeszcze leżą zarodki przyszłych ich przemian. Obojętném więc jest dla Goethego nazwać je monadami albo ideami. Więc i idee, jeżeli je obdarzysz życiem i potęgą, stają się kształtami myśli nieskończonej, rozumu powszechnego.

Goethe przeto nie ma filozofii własnej. Filozofia jego jest filozofią Spinozy, zmodyfikowaną lekko w swoim wyrazie przez system Leibniza.



Ale nie tam są złożone jego oryginalność, geniusz i osobistość olimpijska: znajdziesz je w jego poezyi i życiu.

Otóż jedną i drugie rozebrał, ocenił i wytłumaczył p. Caro z wielką przenikliwością umysłu, i rzadką delikatnością uczucia i wdziękiem stylu wyższym nad krytykę.

Opowiedział nam nadto z żywością i bogactwem uwag filozoficznych stosunki Goethego z najpierwszemi współczesnemi mu znakomitościami np. z Szyllerem, Lawaterem, z Jacobim. Zdaje się, że opowiadający był sam blisko z poetą niemieckim, słyszał jego majestatyczną i przenikającą-mowę pełną światła i ciemności, żywych wyskoków i nieodgadzionych zagadek. Rzekłbyś, że bywał na owych rozmowach Pampelforta, gdzie dwaj najserdeczniejsi przyjaciele Jacobi i Goethe, wyszli z jednego punktu o tych samych nadziejach, rozłączają się z sobą z rozdartém sercem; pierwszy usiłując wyjść z przyrody, aby się wznieść w krainy ideału i boskości, drugi, aby się w niej zagłębić, znosząc wszelki przedział między naturą a Bogiem.

Pan Caro z równem zajęciem maluje nam obraz Lawatera, tego twórcy *skiców fizyognomonicznych*, który przenosząc dogmat religijny Odkupienia w fizyologią, utrzymywał, że dobry chrześcianin powinien się starać, aby w nim odżył nie tylko duch, ale i ciało oraz rysy oblicza Odkupiciela.

Połowę prawie dzieła p. Caro poświęca wytłumaczeniu filozoficznemu *Prometeusza* i obu *Faustów*.

Franck nie śmie zaręczyć, aby idee, jakie Caro widzi po za osobami i sytuacyami głównemi tych dramatów poetycznych, były rzeczywiście ideami Goethego. Nie śmie np. twierdzić, czy Prometeusz przedstawia *instynkt tajemny organizmu powszechnego, siłę plastyczną i twórczą wyrabiającą masę chaotyczną stworzenia*, albo, że Faust jest typem *ludzkości*, Helena *sztuki*, a Homunculus *nauki*, waha się też Franck w tym względzie między zdaniem p. Caro, a opinią Daniela Stern wypowiedzianą w pełnym szlachetności dialogu o Dantem i Goethem. Nie podziela zdania, że Goethe w drugim Fauscie śpiewał hymnu wiecznej miłości na cześć mądrości przedwiecznej, woli nawet zacytować słowa Goethego wyrzeczone do Eckermana: „Pytacie mię, jaką myśl chciałem wcielić w mojego Fausta? Jakbym ja to wiedział. To nie mój zwyczaj, wcielić się w abstrakcyę.”

Dzieło p. Caro w ogólności Franck wysoko ceni, znajdując w niem głębokie pomysły i ustępy prawdziwej wymowy, pomiędzy niemi np. ustęp *o miłości* i drugi *o związku poezyi z nauką*. Zapewnia, że znajdzie w nim czytelnik połączone z sobą dary wyobraźni i uczucia z powagą i wzniosłością myśli.

J. M.