

Marek A. Cichocki: Goethe i jego maska

Czy w wypadku samego Goethego ukojenie w panteizmie nie było samooszustwem, a w najlepszym razie tylko zgrabną strategią wybronięcia się przed wyznaniem prawdy, że bez Boga cały ten stworzony przez wolnego człowieka nowoczesny świat jest beznadziejnie pusty i samotny, i nie ma w nim żadnego sensu? – pisze Marek Cichocki w wydanej niedawno nakładem Państwowego Instytutu Wydawniczego książce „Początek końca historii”.

Czy można teraz już w jakiś przekonujący sposób podsumować to, co wydarzyło się w Europie na przełomie XVIII i XIX wieku, a co stworzyło warunki dla pojawienia się początków końca historii? Mam na myśli szerszy kontekst wydarzeń, obejmujący: wielkie naukowe, teologiczne i filozoficzne rewolucje XVII i XVIII wieku, owe przednowoczesne „herezje”, które doprowadziły w efekcie do upadku Republica Christiana w Europie, rewolucję francuską i amerykańską, następnie pierwszą paneuropejską wojnę w latach 1792– 1815 – od Valmy po Waterloo, cały ten wulkaniczny czas Europejczyków, a później kongres wiedeński i znajdującą się u jego podstaw filozofię nihilistycznego legalizmu restauracji, powstanie nowego porządku kontynentalnego, spiętego klamrą dwóch zewnętrznych wielkich mocarstw nadchodzącej przyszłości: Wielkiej Brytanii i Rosji, wreszcie metternichowską zimę, od której narodom w środku Europy drętwiały palce. Zafascynowani intensywnością tych wszystkich imponujących wielkich politycznych procesów i zjawisk, które umożliwiły początek końca historii, łatwo możemy jednak stracić z pola widzenia najistotniejszy dla tego całego,

ogromnego poruszenia element. Dostrzegali go naprawdę nieliczni, a jego świadomość, która pozwalała im zrozumieć wyjątkowy charakter czasów im współczesnych, nie mogła w żadnym razie napawać otuchą. Początek końca historii wydawał się znamionować wielkie wyzwolenie człowieka, ale w istocie oznaczał pogłębiający się duchowy kryzys Europy, z którym nie potrafimy poradzić sobie do dzisiaj. Chodzi tutaj o całkowite przełamanie się dotychczasowego obrazu człowieka i świata. Wszystkie te procesy i zjawiska, przedstawiające się jako czas wielkiego, wulkanicznego poruszenia kontynentu, oznaczają pojawienie się w pełnej postaci nowego człowieka, który sam o sobie stanowi, wierzy wprost we własną moc ustanowienia samego siebie jako jednostki i swych praw – istoty, która uwalnia się od wszelkiej zewnętrznej władzy naturalnego prawa czy konwencjonalnej tradycji. Bez takiego nowego człowieka koniec historii nie byłby możliwy. Czy zatem ten koniec jest tylko odbiciem pewnego psychologicznego stanu umysłów?

Kiedy pomyśleć o tych nielicznych, którzy potrafili przejrzeć spektakularną intensywność zdarzeń wulkanicznego czasu i uzyskać wgląd w istotę sprawy, to przychodzi mi od razu do głowy jedna szczególna postać – Johann Wolfgang Goethe. Myślę, że właśnie ten olimpijski starzec z Weimaru, jak mało kto inny w jego czasach, krył w sobie tajemnicę nowoczesności. Była nią przemyślana dokładnie na przestrzeni całego długiego życia idea o istocie dokonanej rewolucji, wielkiego wulkanicznego poruszenia, które ostatecznie oddzieliło człowieka od jego natury i ustanowiło go panem samego siebie, mocarzem, odsłaniając jednocześnie krok po kroku cały dramat nowoczesności: skrywaną pod warstwą postępu tajemnicę ludzkiej pustki. Tylko przez pewien czas tajemnica ta ukazywała się w pełnym, krwawym świetle: wtedy, gdy ludzie w XX wieku w okrutny sposób uświadomili sobie na chwilę paradoks tego wątpliwego „zwycięstwa”

współczesnego nadczłowieka, mocarza, który miał sam siebie udźwignąć, a zamiast tego próbował siebie unicestwić. Przerażony tym, co zobaczył, dawny „mocarz” u końca historii zapadł się w swoją samotność, w lęk i wreszcie w apatię.

*Myszę, że właśnie ten
olimpijski starzec z Weimaru,
jak mało kto inny w jego
czasach, krył w sobie
tajemnicę nowoczesności*

To oczywiste, że ożywiona przez Goethego figura Fausta pozostaje jednym z najbardziej nośnych symboli współczesnego człowieka i

nowoczesności. Z polskiej perspektywy ma jednak również dodatkowe znaczenia. Czyż jego przewodnik, Mefistofeles, przy okazji przecież wielki zwolennik wulkanicznych teorii geognozy, nie jest przypadkiem także personifikacją owego Niemca, którego po 1795 roku zobaczył w Warszawie Jan Woronicz, jak „w kubraku, pogwizdując, wyrzucał na śmiecie sprzęty z sali obrad narodowych”? Pod piórem Goethego Faust staje się także wielkim zdobywcą Ziemi, prefiguracją wszystkich późniejszych, bezwzględnych bohaterów imperialnych podbojów i aneksji. Jest również wynalazcą nowej, potężnej magii współczesnego kapitalizmu: kreowania i kumulowania pieniędzy, o których później w latach czterdziestych Juliusz Słowacki, sam wciągnięty w magię spekulacji na paryskiej giełdzie, napisze w epigramach, że są „jak szaleńce”. Wreszcie widzę w Mefistofelesie być może pierwowzór dla owej mrocznej postaci, „obcego”, heglisty, sączącego truciznę w serca zwykłych, bawiących się w karczmie ludzi, z niedokończonego poematu *Wacława dzieje* Stefana Garczyńskiego, przyjaciela Mickiewicza. Ten świetnie zapowiadający się młody poeta, któremu nie będzie dane rozwinąć swojego talentu, tłumacz Goethego, marzący o napisaniu

polskiego Fausta, zadedykował Mickiewiczowi poemat na pamiątkę czasu spędzonego razem w Dreźnie w 1831, po upadku powstania listopadowego. Wcześniej, w 1829 roku, Mickiewicz, podróżując przez Niemcy, zatrzymuje się w Weimarze, gdzie dostępuje niewątpliwego zaszczytu ugoszczenia go przez starego mistrza. Spotkanie musiało być udane, skoro Mickiewicz, razem z towarzyszącym mu Antonim Odyńcem, dają się łatwo namówić, by zabawić w Weimarze dłużej i zostać na uroczystości osiemdziesiątej rocznicy urodzin Goethego, na których przedstawiona zostaje sceniczna prapremiera pierwszej części Fausta. Czy więc w 1831 w Dreźnie Mickiewicz rozmawiał z Garczyńskim o Fauście? Wydaje się, że inaczej być nie mogło. Faust był symbolem współczesnego człowieka, wytworu wulkanicznego czasu, mocarzem, który sam ustanawiał siebie panem nad światem, ale za swojego przewodnika wybrał Mefistofelesa. Taki wzlot i upadek musiał fascynować młodych romantyków. Wydaje się jednak, że w wypadku Mickiewicza, który znał twórczość Goethego przynajmniej już od dekady i sam przymierzał się nawet do przetłumaczenia Cierpień młodego Wertera, prowadzone w Weimarze rozmowy musiały także pozostawić pamięć o zarysowujących się istotnych różnicach. Wiele wskazuje na to, że najważniejszą z nich był stosunek do chrześcijaństwa, właśnie w kontekście pojawienia się nowego człowieka. Goethe był szczerym poganinem, Mickiewicz pozostał szczerym chrześcijaninem.

Pogańskość myśli Goethego na tle niewątpliwego religijnego ożywienia, które na początku XIX wieku przechodzi Europa, a którego częścią był romantyzm, mogła wydawać się trochę bezsensownym uporem starego człowieka, który wciąż tkwił w pewnych schematach XVIII-wiecznego racjonalizmu i klasycyzmu. Jednak stosunek szczerego poganina Goethego do chrześcijaństwa był czymś zupełnie innym niż nienawiść i pogarda, żywiona w tym względzie przez

*Faust był symbolem
współczesnego człowieka,
wytworu wulkanicznego
czasu, mocarzem, który sam
ustanawiał siebie panem nad
światem, ale za swojego
przewodnika wybrał
Mefistofelesa*

prawdziwego
oświeceniowego
racjonalistę
i poganina,
rówieśnika
Goethego,
Jeremy'ego
Benthama. Nie bez
znaczenia dla
postawy Goethego
było jego
bezpośrednie
doświadczenie

kluczowych wydarzeń, których w ciągu swojego długiego życia był świadkiem i uczestnikiem, a które doprowadziły do powstania warunków dla pojawienia się początku końca historii – upadku nadziei na lepszy świat, żywionych przez oświecony rozum, rewolucji we Francji, klęski pod Valmy i rozpadu starego absolutyzmu, wojen napoleońskich, likwidacji cesarstwa niemieckiego. Widział też z bliska upadek i odrodzenie Prus, osobiście uczestniczył w kongresie wiedeńskim. Pisze:

Miałem wielkie szczęście, że urodziłem się w czasie, kiedy wielkie zdarzenia o znaczeniu światowym pojawiały się na porządku dziennym i trwały przez moje długie życie, tak iż byłem ich przytomnym świadkiem, poczynając od wojny siedmioletniej, potem separacji Ameryki od Anglii, dalej rewolucji francuskiej i na koniec od całego czasu napoleońskiego, a kończąc na upadku bohaterów i następnym zdarzeniach. Z tego powodu doszedłem do

całkiem innych wniosków i przekonań niż ci, którzy urodzili się dopiero teraz i którzy te wielkie zdarzenia przyswajają sobie na podstawie książek, których nie rozumieją.

Do jakich wniosków zatem dochodził mędrzec z Weimaru, naoczny świadek wielkiego poruszenia, które nie tylko całkowicie zmieniło obraz powierzchni ludzkiego świata, jego polityczny i społeczny krajobraz, ale sięgało znacznie głębiej pod skorupę zwykłej historii, do samego duchowego centrum człowieka? Jak w ogóle można zrozumieć tak wielką zmianę? A jeśli udało się ją na swój sposób zrozumieć, to co właściwie można było dalej z taką wiedzą zrobić?

Nietzsche, który w czasach bismarckowskiej Rzeszy będzie się z chęcią odwoływać do Goethego – jako jedyngo, twierdził Nietzsche, obok Schopenhauera dającego się znieść autorytetu niemieckiej myśli – uważał, że z powodu tej właśnie wiedzy, tego wglądu w istotę duchowego kryzysu nowoczesności, które Goethe zawdzięczał bliskości, w jakiej przeżył i przemyślał wielkie europejskie poruszenie czasu wulkanicznego, poeta musiał w istocie maskować się i ukrywać przed współczesnymi mu, rozpolitykowanymi, mieszczańskimi Niemcami. Ukryty za maską olimpijskiego mędrca z Weimaru, nie mógł powiedzieć pełnej prawdy o dramacie nowoczesnego, wyzwolonego człowieka, oderwanego od własnej natury przez pragnienie nadludzkiej potęgi, koniecznej dla ustanowienia nowego, lepszego świata, który w ten sposób stawał się jednak światem nieludzkim. Przez całe życie Goethe pisał na ten właśnie temat, i na ten temat tworzył swojego Fausta. Jeszcze w 1782 roku w przepięknych słowach i bez zahamowania wyrazi swój bezwarunkowy zachwyt dla natury, pisząc:

ja się jej zawierzam i chwałę ją we wszystkich jej dziełach, a ona niech mną rozporządza.

Przywiązany całe życie do tej właśnie prostej, panteistycznej idei wszechogarniającej natury, chciał w niej znaleźć spokój i ukojenie, zrozumienie sensu ludzkiego życia i historycznych zmian, tak wielkich jak owe wulkaniczne poruszenie, które wydarzyło się za jego życia. Patrząc przez strukturę zbieranych i badanych w swej pracowni skał, analizując ewolucje roślin czy zgłębiając tajemnicę barw, chciał jednocześnie zobaczyć wieczny, niezmienny sens ludzkiego istnienia na Ziemi. Sto pięćdziesiąt lat później inny niemiecki poeta, Gottfried Benn, poszukując źródeł klęski człowieka mocarza i triumfu wszechogarniającego nowoczesny świat nihilizmu, napisze w 1931 roku, że te słowa młodego Goethego o naturze, wypowiedziane jeszcze przed nastaniem wulkanicznego czasu, „są niejako słowami pożegnalnymi Zachodu, skierowanymi do świata, który od dwóch tysięcy lat, czyli od mitycznych greckich czasów, odczuwano jako uduchowiony i dany człowiekowi w ożywionych przez bogów drzewach i stworzeniach”, i doda zaraz: „mniej więcej wraz ze śmiercią Goethego owo odczucie zaczęło zanikać”.

Na ile jednak mamy tutaj do czynienia z autokreacją, z zamaskowaniem, ukryciem się w stworzonym obrazie olimpijskiej, ponadczasowej równowagi? Polskim gościom Goethego z 1829 roku, przede wszystkim mocno tradycyjnemu Odyńcowi, wystawiony w Weimarze sceniczny skrót Fausta, urodzinowy dar dla jego autora, nie dawał spokoju. Dwaj Polacy, których nazwisk organizatorzy urodzin giganta niemieckiej poezji nie potrafili zapamiętać, skutkiem czego przy uroczystej kolacji ich miejsca zostały oznaczone kartkami

z napisem „Polak nr 1” i „Polak nr 2”, jeszcze długo w nocy rozmawiali o tym, jak właściwie należy rozumieć Fausta i czy tę zagadkę rozwiąże pisana jeszcze wciąż przez Goethego ostatnia część dramatu. Odyniec nie rozumiał, co właściwie przez tę historię Goethe chce powiedzieć współczesnemu czytelnikowi. Czy to była farsa, komedia, romans, dramat, a może artystyczna prowokacja? Jak można poważnie twierdzić, że warunkiem czynu, który zmienia świat w nowym kierunku, jest zaprzeczenie się zła? Pytał Mickiewicza, do jak odmiennych wniosków musielibyśmy dotrzeć, zestawiając z postacią Fausta postać Twardowskiego z naszej kultury? Czy to nie są jednak zupełnie dwa różne światy? Mickiewicz słuchał tych wywodów przyjaciela, nie mówił dużo, palił fajkę. Przyznał, że w istocie dostrzega u Goethego uderzającą religijną obojętność, ale swoje zdanie na ten temat zachował dla siebie. Czy zdradził je dwa lata później w rozmowie z Garczyńskim w Dreźnie? Niestety, tego już się nie dowiemy – Garczyński nie był typem tak skrupulatnego kronikarza jak Odyniec. A było się o co spierać i czego dociekać. Goethe zamknął w postaci Fausta własną prawdę na temat nadchodzącej, europejskiej nowoczesności i końca historii, jako samodzielnego ludzkiego dzieła, jego własnego, „boskiego” stworzenia. W istocie przecież Faust jest wytworem długiego czasu całego wulkanicznego poruszenia Europy i symbolizuje nowego, wyzwolonego człowieka, który wyłoni się z piekielnych, wulkanicznych czeluści. Pozostaje zagadką, do jakiego stopnia ten symbol był portretem własnym autora, co Goethe ukrywał skrzętnie za całą tą weimarską, olimpijską autokreacją, podziwianą, celebrowaną i wychwalaną przez innych, która była po prostu strategią przeżycia w obliczu uświadomienia sobie tragicznej prawdy o współczesnym świecie i niemożności jej pełnego wypowiedzenia.

To, że Goethe był mistrzem, artystą autokreacji, nie ulega wątpliwości. Nawet dziś wizyta w Weimarze, głównym mieście niemieckiej kultury, daje w tym względzie wiele do myślenia. Weimar, stolica księstwa Saksonii-Weimar-Eisenach, włączonego w 1871 roku przez Bismarcka do zjednoczonych Niemiec, to malownicza, urokliwa prowincja położona wśród zielonych wzgórz Turyngii nad romantyczną rzeką Ilm. To właśnie tam, a nie w żadnej z rozrastających się w XIX wieku wielkich europejskich metropolii, powstało dzieło o Fauście – najgenialniejszy wgląd w istotę duchowego przełomu na drodze ku nowoczesności kontynentalnej Europy, co, przynajmniej w niemieckim wypadku, odsłania interesujące, prowincjonalne, drobnomieszczańskie korzenie wielkiej europejskiej przemiany. Goethe, szczególnie w ostatnim okresie swojego życia, już po upadku Napoleona, od którego w Erfurcie odebrał Legię Honorową, rezydował w Weimarze, owych „niemieckich Atenach” i stolicy późnego niemieckiego renesansu, w roli „monarchy” czy raczej głównego kapłana spełnionych czasów, wielkiej godziny, otoczony nimbem mędrca i autorytetu. Porównanie do Aten jest całkiem adekwatne, choć z drugiej strony kryje w sobie też wiele sprzeczności. Tak jak Ateny miały być wielkim nauczycielem Grecji, tak Weimar miał stać się nauczycielem nowoczesnych Niemiec i nowoczesnej Europy.

Rozbudowywany przez Goethego latami dom przy Frauenplan w Weimarze nasuwa w trakcie zwiedzania wiele interesujących przemyśleń. Goethe był z niego bardzo dumny, odkupił go od wcześniejszych właścicieli z zamiarem przekształcenia go w swoisty pałac klasycznej sztuki. Dom razem z ogrodem stał się bez wątpienia jednym z najważniejszych elementów osobistej autokreacji poety. Zaaranżowane w amfiladzie sale na pierwszym piętrze głównego budynku, do których prowadzi specjalnie zbudowane klatka schodowa

*Goethe zamknął w postaci
Fausta własną prawdę na
temat nadchodzącej,
europejskiej nowoczesności
i końca historii, jako
samodzielnego ludzkiego
dzieła, jego własnego,
„boskiego” stworzenia*

na wzór klasycznych
włoskich willi,
pomyślane zostały
jako rodzaj
ekspozycji, antycznej
„fasady”,
przeznaczonej do
prezentacji
zbieranych przez
gospodarza dzieł
sztuki, antycznych
posągów, waz,
obrazów. Prowadząc

mądre dysputy lub oddając się kontemplacji, mógł się tam swobodnie przechadzać ze swoimi gośćmi, zupełnie jakby prowadził ich wzdłuż kolumnady platońskiej akademii. Jeśli jednak tylko przecisnąć się przez wąskie przejście u końca amfilady, przechodziło się nagle do całkiem odmiennego świata, w którym na tyłach budynku znajdowały się prywatne pokoje Goethego, jego biblioteka, pracownia i sypialnia – ciemne, ciasne pomieszczenia wypełnione gablotami ze zbiorami minerałów, półki pełne książek i instrumentów badawczych – cały prywatny świat Goethego, swą atmosferą przypominający raczej mroczne czasy średniowiecza, z których przybywał jego Faust; to wewnątrz stanowiło jakiś rodzaj tajemniczej, ukrytej przed zwykłymi ludźmi pracowni czarnoksiężnika. Goethe nie tylko był bardzo dumny ze swojego domu – uważał go także za miejsce bardzo odpowiadające jego własnej osobowości. Jednocześnie owa klasyczna fasada skrywała jakiś rodzaj mrocznej tajemnicy, ukrytej przez człowieka uwolnionego od swej natury; człowiek ten nigdy nie mógł być spełniony i nie mógł w pełni urzeczywistnić pragnienia woli mocy, które nim kieruje. Dom przy Frauenplan 1 w Weimarze jest jednym z najbardziej wymownych miejsc, jeśli chcieć zrozumieć tragiczność idei nowoczesnej Europy

w XIX wieku. W 1937 roku naziści zdecydowali się zbudować w pobliskim Buchenwaldzie obóz koncentracyjny, który stanie się miejscem prowadzenia eksperymentów medycznych na więźniach. Christian Meier, niemiecki historyk, uważał, że od Aten przez Weimar niemiecka droga nowoczesności prowadziła prosto do Auschwitz. Czy to była właśnie ta prawda, którą przed swoimi współczesnymi Goethe chciał ukryć za maską autokreacji?

Goethe był w pełni świadomy dokonującej się za jego życia rewolucyjnej przemiany człowieka. Wydaje się też, że do końca chciał wierzyć, iż jej skutki można bezpiecznie zamknąć w pewnych ramach, które świadomy swojej pełnej autonomii współczesny człowiek może stworzyć, tak jak on sam stworzył dla siebie swój dom przy Frauenplan w Weimarze. Życie człowieka, a wraz z nim cały świat stają się, podobnie jak w Fauście, autowytworem samego człowieka. Jakie podstawy miałyby jednak dać punkt oparcia temu nowemu światu? Hegel rzucił nowoczesnemu człowiekowi koło ratunkowe pod postacią historii, rozumianej jako zmodyfikowana i zsekularyzowana wersja chrześcijańskiej eschatologii. Dlatego dzięki różnym „historycznym koniecznościom” nowoczesny człowiek mógł przez dwa stulecia rozpaczliwie bronić się przed całkowitym utonięciem w pustce i samotności własnego stworzenia. Ale Goethe nie wierzył w taką historię, nie był heglistą, nie bez powodu też odrzucał rozumowanie o historii z książek. Pisał o historii zupełnie inaczej, jako o niesamowitym widowisku, w następujący sposób:

Strumienie i potoki, spływające wedle konieczności naturalnej z licznych wzniesień i dolin, zderzają się ze sobą, powodując w końcu, że wielka rzeka występuje z brzegów i następuje powódź, w której na równi giną ci, którzy ją przewidywali, jak i ci, którzy niczego nie

przeczuwali. W tej przytłaczającej empirii nie widać niczego poza naturą i niczego, co my, filozofowie, tak chętnie określamy mianem wolności.

Zwraca uwagę ironia na temat filozofii wolności, ale również fakt, że sam Goethe, jak widać, nie był wcale zwolennikiem geognozy, jak jego Mefistofeles. Za Talesem w żywiole wody widział pierwotną, oczyszczającą siłę, a wielkie wulkaniczne poruszenie wolał widzieć raczej jako wielką powódź. Faust umiera na urwisku, na brzegu wzburzonego oceanu. A jednak, tak czy inaczej, historia przedstawiała mu się jako naturalne, gwałtowne zjawisko. Jaki mógł stąd pozostawać wniosek po odrzuceniu ratunku podanego przez usłużny heglizm? A więc jednak bezsensowna jatka? Inny rówieśnik Goethego, Joseph de Maistre, przytłoczony tą samą empirią wielkich historycznych zdarzeń napisze: „czyż to nie prawdziwa magia, wszystko to, co widzieliśmy przez ostatnie dwadzieścia lat? Ludziom tej epoki z pewnością przystoi zakrzyknąć: jakież czas kiedykolwiek obfitszy był w cuda?” Ale to też była ironia, te cuda: cały siódmy rozdział swych Wieczorów petersburskich de Maistre poświęci przecież pokazaniu, jak bezsensowną jatką, krwawą kąpielą stała się historia tworzona przez wolnego człowieka, który odrzucił Boga w imię własnych cudów. Pozostała tylko świadomość, jakim potworem jest grzeszny człowiek, i wiara w Boskie miłosierdzie.

Kim stałby się Goethe, gdyby przekazał taką właśnie prawdę o nowym świecie swym spokojnym, mieszczańskim sąsiadom z Weimaru? Być może ta prawda, w takiej formie, była po prostu nie do zniesienia dla jego własnej natury. Dlatego postanowił zamienić krwawą jatkę historycznych żywiołów w wieczną mądrość wszechogarniającej natury. Pozwalało to na ponowną łączność z nią i na odzyskanie bezpiecznej

*Goethe za Talesem w żywiole
wody widział pierwotną,
oczyszczającą siłę, a wielkie
wulkaniczne poruszenie wolał
widzieć raczej jako wielką
powódź. Faust umiera na
urwisku, na brzegu
wzburzonego oceanu*

harmonii, co miałyby
nas uchronić przed
ewentualnym
upadkiem
w barbarzyństwo.
Autokreacja? Trzeba
na pewno pamiętać,
że w tym wszystkim
punktem wyjścia dla
Goethego, jak i dla
wielu innych
myślicieli
nowoczesności

i końca historii jego czasów, była tęsknota za powrotem do pewnego rodzaju stabilności, ukojenia, którą dawał pogański panteizm. W związku z tym jednak stosunek do chrześcijaństwa musiał być odpowiednio niechętny, surowy, by nie powiedzieć: wrogi. W tej zgrabnej wymówce pogańskiego panteizmu był Goethe całkowicie typowym przedstawicielem oświecenia i rewolucji, ale i mieszczaństwa, które razem dążyły do usunięcia wszelkich możliwych przeszkód stojących na drodze do wolnej autokreacji nowoczesnego człowieka, z chrześcijaństwem na czele. W tym maskowaniu się można także zobaczyć, jak bardzo rodzący się postępowy mieszczański liberalizm niemiecki był u swych podstaw bardzo jeszcze prowincjonalny, małomiasteczkowy i „małoksiążęcy”. Pojmował postęp przede wszystkim jako zerwanie z chrześcijaństwem, które za sprawą spuścizny niemieckiego cesarstwa łączył ze znienawidzonym światem feudalnych zależności. Chrześcijaństwo i feudalizm, wsparte przez koncepcję prawa naturalnego, były najpoważniejszym wrogiem autokreacji nowoczesnego człowieka – wrogiem, którego skutecznie miała wyeliminować rewolucja. A jaką cenę trzeba było za to zapłacić?

Bez wiary w wieczną, wszechogarniającą naturę, która wyraża się w sekwencjach przyptywów i odpływów, następujących i cofających się powodzi historii, uwolniona autokreacja nowoczesnego człowieka mogła w końcu okazać się tragiczną w swych skutkach pułapką. Czy ona sama, obiecując człowiekowi brak granic, a raczej moc przekraczania każdej dowolnej granicy, nie prowadzi człowieczeństwa na sam jego skraj, poza którym nie ma już niczego? Czy w wypadku samego Goethego ukojenie w panteizmie nie było samooszustwem, a w najlepszym razie tylko zgrabną strategią wybronięcia się przed wyznaniem prawdy, że bez Boga cały ten stworzony przez wolnego człowieka nowoczesny świat jest beznadziejnie pusty i samotny, i nie ma w nim żadnego sensu? Goethe na pewno nie chciał tego przyznać, i twierdził – czego świadectwem stało się całe jego życie – że człowiek może sobą wypełniać świat, który jest wszechogarniającą, wieczną naturą. Na pewno chciał w to głęboko wierzyć i podług tego żył. Jednak jego Faust, tkwiące w nim zło, rzuca cień niepewności, ukrytego wątplenia. Wraz ze zbliżającą się śmiercią, rozmyślaniami o nieuniknionym końcu, wątpliwości musiały stawać się bardziej natarczywe. Pewien drobny szczegół może o tym świadczyć aż nadto dobitnie. Uznając, że wolny człowiek jest tylko tym, czym sam jest w stanie uczynić siebie, a więc swym własnym odbiciem, Goethe odmówił zobaczenia na łożu śmierci swych najbliższych przyjaciół, Christoha Martina Wielanda i Friedricha von Schillera. Co więcej, kategorycznie zabronił również, by zgodnie z panującym wówczas popularnym zwyczajem, po jego śmierci sporządzono odlew pośmiertnej maski. Przychodzi mi do głowy takie wytłumaczenie: Goethe zdał sobie sprawę, że taka pośmiertna maska – bez wątpienia atrakcja dla wszystkich zwiedzających jego dom przy Frauenplan –

świadczyłaby o prawdzie, którą pragnął przed ludźmi ukryć: za odartym z bożej łaski wolnym człowiekiem mocarzem stoi tylko samotna i pusta śmierć.

Marek A. Cichocki

*Fragment wydanej przez Państwowy Instytut Wydawniczy książki
„Początek końca historii. Tradycje polityczne w XIX wieku”*

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa
Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury –
państwowego funduszu celowego.*



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego