

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II
WYDZIAŁ NAUK HUMANISTYCZNYCH
INSTYTUT LITERATUROZNAWSTWA

Mateusz Albert Niedziela

Nr albumu 127119

**Recepcja stoicyzmu w filozofii i literaturze
niemieckojęzycznej XVIII wieku**

Rozprawa doktorska

napisana w Katedrze Literatury i Kultury Niemieckojęzycznej
pod kierunkiem dr hab. Ewy Grzesiuk

Lublin 2024

Podziękowania

Chciałbym serdecznie podziękować mojej Promotor Pani dr hab. Ewie Grzesiuk za jej nieocenioną, nieustrudzoną i pełną życzliwości pomoc oraz konstruktywną krytykę, która przyczyniła się do kształtu rozprawy i pomogła mi rozwiązać wiele wątpliwości.

Dziękuję Pani Promotor za oprowadzenie mnie po fascynującym świecie niemieckiego oświecenia.

Mateusz Niedziela

Spis treści

1. Wprowadzenie	7
1.1. Problem badawczy, uzasadnienie wyboru tekstów literackich i filozoficznych	7
1.2. Stan badań	10
1.3. Metoda badawcza	17
2. Stoicyzm – istota ruchu, historia i rozwój	25
2.1. Stara szkoła stoicka	25
2.1.1. <i>Związki między stoicyzmem a cynizmem</i>	25
2.1.2. <i>Relacja umysł ciało i rola Boga u stoików</i>	26
2.1.3. <i>Stoicyzm a epikureizm</i>	28
2.1.4. <i>Trójpodział filozofii</i>	29
2.1.5. <i>Logika starej szkoły stoickiej</i>	29
2.2. Poglądy stoików na temat uczuć	31
2.3. Stoicyzm i jego recepcja do XVIII wieku	34
2.3.1. <i>Mediostoicyzm i neostoicyzm</i>	34
2.3.2. <i>Nowożytna recepcja stoicyzmu do epoki Oświecenia</i>	40
3. Recepcja stoicyzmu w myśli filozofów niemieckich XVIII wieku	44
3.1. Idea „całego człowieka” na tle sporu psychofizycznego	44
3.2. Poglądy Christiana Thomasiusa na temat stoicyzmu	48
3.3. Christian Wolff a kwestia stoicyzmu	51
3.4. Wkład Johanna Jakoba Bodmera i Johanna Jakoba Breitingera w rozwój estetyki	57
3.4.1. <i>Johann Jakob Bodmer i Johann Jakob Breitinger – informacje biograficzne</i>	57
3.4.2. <i>Myśl Bodmera i Breitingera</i>	59
3.5. Alexander Gottlieb Baumgarten	69
3.5.1. <i>Alexander Gottlieb Baumgarten – informacje biograficzne</i>	69
3.5.2. <i>Ugruntowanie nowej nauki w „Estetyce” Baumgartena</i>	71
3.5.3. <i>Recepcja stoicyzmu w „Estetyce” Baumgartena</i>	85

3.5.4. „ <i>Metafizyka</i> ” Baumgartena	88
3.6. Recepcja stoicyzmu w myśli Geорга Friedricha Meiera	97
3.6.1. <i>Meiera koncepcja estetyki</i>	98
3.6.2. <i>Polemika Meiera ze stoikami</i>	105
4. Dyskusja ze stoicyzmem w wybranych tekstach literackich	
niemieckiego oświecenia.....	112
4.1. Recepcja Seneki i Katona w niemieckich dramatach osiemnastowiecznych	112
4.1.1. <i>Zagadnienie samobójstwa w etyce antycznej</i>	112
4.1.2. <i>Poglądy Seneki w sprawie samobójstwa</i>	115
4.2. Kwestia stoicyzmu w dramacie <i>Sterbender Cato</i> Johanna Christopa Gottscheda	118
4.3. Wątki stoickie w <i>Musarion</i> i <i>Agathonie</i> Christopa Martina Wielanda.....	133
4.3.1. <i>Christoph Martin Wieland (1733 – 1813)</i>	133
4.3.2. <i>Recepcja stoicyzmu w „Musarion” Wielanda</i>	135
4.3.3. <i>Analiza powieści „Geschichte des Agathon” pod kątem recepcji stoicyzmu</i>	144
4.4. „Rauhe Tugend” i „schöne Ungeheuer” – stoicyzm w <i>Emilii Galotti</i> i <i>Philotasie</i>	
Gottholda Ephraima Lessinga	164
4.4.1. <i>Polemika ze stoicyzmem w tragedii „Philotas”</i>	164
4.4.2. <i>Kwestia stoicyzmu w „Emilii Galotti” Lessinga</i>	178
4.5. <i>Belphegor</i> Karla Johanna Wezela a kwestia stoicyzmu	188
5. Zamiast zakończenia. Wzajemne związki między filozofią i literaturą	
niemieckojęzyczną XVIII wieku w świetle recepcji stoicyzmu	221
Streszczenie	224
Summary	226
Bibliografia	228

1. Wprowadzenie

1.1. Problem badawczy, uzasadnienie wyboru tekstów literackich i filozoficznych

Celem dysertacji jest ukazanie na wybranych przykładach niemieckojęzycznych dzieł literackich i prac filozoficznych recepcji stoicyzmu w XVIII wieku. Temat nie doczekał się jak dotąd szerokiego opracowania w niemieckiej literaturze przedmiotu¹. Poszczególne działy myśli stoickiej (etyka, logika, fizyka), doczekały się rzetelnych publikacji², ale należy pamiętać, że obecne na rynku wydawniczym monografie to w znakomitej większości syntetyczne ujęcia dotyczące starożytnego stoicyzmu. I chociaż w 2008 roku ukazało się wspomniane w przypisie dzieło *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik, Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*, to nawet jego autorzy skupiają się na recepcji poglądów szkoły Zenona przez takich myślicieli jak Wieland, Goethe, Schiller czy Hölderlin³. Twórcy monografii zdecydowali się także poświęcić nieco uwagi (w szóstej części swej pracy) Schopenhauerowi i Kantowi. Natomiast osiemnastowieczna krytyka założeń stoickich,

¹ Podstawową, względnie nową monografią na temat stoicyzmu w języku niemieckim, obejmującą szerokie spektrum zagadnień od filozofii do polityki, jest dwutomowa *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik, Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*, hrsg. von Barbara Neymeyr, Jochen Schmidt und Bernhard Zimmermann, Bd. 1., 2., Walter de Gruyter, Berlin-New York 2008. Warto też zwrócić uwagę na pracę Güntera Abla, *Stoizismus und Frühe Neuzeit: Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1978. Klasyczną, choć starą już monografią pozostaje wielokrotnie wznawiana praca Maxa Pohlenza pt. *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Bd. 1., 7. Aufl., Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen 1992.

² Na temat etyki stoickiej godne polecenia są zwłaszcza prace Maximiliana Forschnera i Barbary Guckes. Zob. Maximilian Forschner, *Die stoische Ethik, über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995 i Maximilian Forschner, *Über das Glück des Menschen: Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*, Primus Verlag, Darmstadt 1996., a także *Zur Ethik der älteren Stoa*, hrsg. von Barbara Guckes, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen 2004. Niemieckojęzyczną pracą o logice stoików jest przede wszystkim książka Michaela Frede, *Die stoische Logik*, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen 1974. Powstała także monografia o logice modalnej stoików, zob. Susanne Bobzien, *Die stoische Modallogik*, Königshausen + Neumann, Würzburg 1986. Jeśli chodzi o problematykę fizyki stoików, dominują opracowania anglojęzyczne, na przykład: Michael J. White, *Stoic natural Philosophy (Physics and Cosmology)*, w: *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. by Brad Inwood, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 124-152. Dla syntetycznego omówienia myśli starożytnych stoików zob. Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, *Systemy epoki hellenistycznej*, przeł. Edward Iwo Zieliński, Wydaw. KUL, Lublin 2010., i Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, *Szkoły epoki cesarstwa*, przeł. Edward Iwo Zieliński, Wydaw. KUL, Lublin 2012.

³ Zob. Ewa Grzesiuk, „*Rauhe Tugend*”. *Die Revision des stoischen Tugendbegriffs bei Baumgarten und Meier*, „*Studia Niemcoznawcze*” LXI (2018), 569-580, tutaj s. 570.

dokonana na przykład przez Baumgartena i Meiera, wciąż czeka na odkrycie przez niemieckich badaczy⁴.

Powstała więc, jak się wyraziła w swoim artykule Ewa Grzesiuk „przepaść” (*Kluft*) w badaniach nad niemiecką recepcją stoicyzmu, którą należy „zasypać”, przetrząsnąć swoisty „most” między siedemnastym wiekiem a wspomnianą drugą połową wieku osiemnastego⁵.

Podstawowym problemem jaki musiał rozwiązać autor pracy doktorskiej był wybór tekstów literackich i filozoficznych, które będą podlegać analizie i interpretacji. Spośród dzieł literackich autor zdecydował się na dramat Johanna Christopha Gottscheda pod tytułem *Sterbender Cato*⁶. Omówiona zostanie też powieść Christopha Martina Wielanda *Geschichte des Agathon*⁷ oraz jego dzieło *Musarion oder die Philosophie der Grazien*, w którym podejmuje on ożywioną dyskusję ze stoicyzmem. W ostatnich latach w niemieckich badaniach literaturoznawczych daje się zauważyć zwiększone zainteresowanie postacią Wielanda. Zaowocowało to powstaniem kilku biografii i monografii dotyczących jego osoby⁸.

Zdecydowano się także na omówienie dramatów Gottholda Ephraima Lessinga, mianowicie *Emilii Galotti* i *Philotasa*. Jeśli chodzi o ten pierwszy utwór, zinterpretowane zostaną wyłącznie wątki odnoszące się do pojęcia cnoty (*Tugendbegriff*). To stoickie rozumienie cnoty poddaje bowiem autor *Emilii Galotti* krytyce, uważając je za szkodliwy rygoryzm moralny⁹. Jedną z bohaterek dramatu, matka Emilii Claudia, wypowiada gorzkie słowa (*Oh, der rauhen Tugend!*)[...] pod adresem swego męża Odoardo. Źle pojmowana cnota (*Tugend, habitus*) (chęć uchronienia Emilii przed pokusą ze strony księcia) każe ojcu ulec manipulacjom niedojrzałej córki i pozbawić ją życia. Nie do

⁴ Na gruncie polskim temat recepcji stoicyzmu w XVIII wieku podjęła w swych artykułach Ewa Grzesiuk, zob. Ewa Grzesiuk, *Kritik des Stoizismus in Johann Michael von Loëns 'Epicurische Sittenlehre die Beste' (1751)*, „Colloquia Germanica Stetinensia”, 28 (2019), 69-82 i Grzesiuk, „*Rauhe Tugend*”, ..., dz. cyt., s. 569-580.

⁵ Zob. Grzesiuk, „*Rauhe Tugend*”, ..., dz. cyt., s. 570.

⁶ Zob. Johann Christoph Gottsched, *Sterbender Cato: im Anhang: Auszüge aus der Zeitgenössischen Diskussion über Gottscheds Dramen*, hrsg. von Horst Steinmetz, Philip Reclam jun, Stuttgart 1997.

⁷ Autor korzysta z niemieckiego wydania powieści zawartego w: *Wielands Werke: in vier Bänden*. Bd. 2, ausgew. von Hans Böhm, Aufbau-Verlag, Berlin-Weimar 1967.

⁸ Tutaj wskażemy tylko na najważniejsze prace poświęcone recepcji myśli Wielanda. Zob. Michael Zarembo, *Christoph Martin Wieland: Aufklärer und Poet: eine Biographie*, Böhlau Verlag, Köln 2007., *Christoph Martin Wieland: Epoche – Werk – Wirkung*, von Sven Aage Jørgensen, C. H. Beck, München 1994., *Wieland Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, hrsg. von Jutta Heinz, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2008, Klaus Schaefer, *Christoph Martin Wieland*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1996. Opracowaniem dotyczącym bezpośrednio dyskusji Wielanda ze stoicyzmem jest rozdział: *Wielands Auseinandersetzung mit dem Stoizismus aus dem Geist skeptischer Aufklärung*, von Martin Dieter, in: *Stoizismus in der europäischen Philosophie, ... dz. cyt.*, s. 855-873.

⁹ Zob. Grzesiuk, „*Rauhe Tugend*”, ..., dz. cyt., s. 569-580.

przecenienia jest też rola intrygantki Orsiny, która niszczy zaufanie ojca do protagonistki, obracając wniwecz jego przekonanie „Ich kenne meine Tochter”¹⁰.

Zdecydowano się wreszcie na omówienie wątków stoickich w powieści Johanna Karla Wezela *Belphegor oder Die wahrscheinlichste Geschichte unter der Sonne* (1776).

W przypadku filozofów wybór był stosunkowo prostszy. Zdecydowano się nadać tej części pracy układ chronologiczny. Omówiono więc recepcję stoicyzmu w myśli takich przedstawicieli niemieckojęzycznego oświecenia jak: Christian Thomasius, Christian Wolff, Johann Jakob Bodmer i Johann Jakob Breitinger, Alexander Gottlieb Baumgarten i Georg Friedrich Meier.

Starożytni stoicy zalecali, by tłumić, albo nawet tępić uczucia. Taką postawę Alexander Gottlieb Baumgarten nazwie „ethica morosa”, podając również niemieckie brzmienie tego terminu „rauhe Sittenlehre”. Do popularyzacji terminu „rauhe Sittenlehre” przyczynił się uczeń Baumgartena Georg Friedrich Meier¹¹. Jest on także autorem przekładów niektórych dzieł swego mistrza na język niemiecki.

Co ciekawe, negatywnych konotacji terminu „rauhe Tugend” nie dostrzega niemiecki badacz Daniel Müller Nielaba¹². Wobec takich błędnie pojmujących cnotę bohaterów, Lessing używa określenia „schöne Ungeheuer”¹³. Na to miano „zasługuje” też główny bohater *Philotasa*.

Filozoficzną krytykę założeń stoickich przeprowadził Christian Thomasius. Początkowo, pod wpływem neoplatoników angielskich, był on zwolennikiem tezy, że aby cnotliwie żyć, należy stłamsić uczucia. Później opinię tę skorygował, tworząc koncepcję całego człowieka (*der ganze Mensch*¹⁴).

Kończąc to wprowadzenie autor chciałby zauważyć, że granica między tekstem filozoficznym a dziełem literackim nie zawsze jest sztywna. Dzieje się tak dlatego, że często w pracach filozoficznych pojawiają się wątki zaczerpnięte z fikcji literackiej. Tym bardziej literatura nie jest wolna od rozważań filozoficznych. Nie inaczej będzie w przypadku tekstów interpretowanych w tej pracy doktorskiej.

¹⁰ Nie brak w literaturze opinii, że Orsina jest postacią pozytywną, która rzeczywiście chciała ratować cnotę Emilii, a nie realizować osobiste zamiary. Zob. Gerhard Bauer, *Gotthold Ephraim Lessing: "Emilia Galotti"*, Wilhelm Fink Verlag, München 1987.

¹¹ Zob. Grzesiuk, *Rauhe Tugend, ...*, dz. cyt., s. 572-573.

¹² Zob. tamże s. 570.

¹³ Zob. Lessing an Moses Mendelssohn, Leipzig 28 Nov. 1756, w: *Moses Mendelssohn's gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. von Georg Benjamin Mendelssohn, F. A. Brockhaus, Leipzig 1884. (w formie oryginalnej: Uniwersytet Minnesoty), <http://books.google.com>, w formie cyfrowej 25.09.2014), s. 46-51.

¹⁴ Zob. Ewa Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch: das Interesse am Menschen im Nexus von Philosophie, Ästhetik und Literatur in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 23 i nn.

Praca niniejsza składa się z czterech rozdziałów. Pierwszy zawiera powyższe wprowadzenie, stan badań oraz rozważania nad metodą badawczą.

Drugi rozdział obejmuje problematykę starożytnego stoicyzmu oraz historii tego kierunku filozoficznego aż do XVIII wieku. Poddano jednak analizie jedynie wybrane poglądy stoickie, te które były przedmiotem recepcji myśli zwolenników Zenona w niemieckim oświeceniu. Nie znajdzie tu więc czytelnik systematycznego omówienia poszczególnych działów myśli stoickiej. Wywód prezentowany w tym rozdziale jest bowiem z konieczności (objętościowych i merytorycznych) podporządkowany tematowi pracy.

Przedmiotem trzeciego rozdziału dysertacji jest recepcja stoicyzmu przez wybranych filozofów niemieckojęzycznego oświecenia.

Czwarty rozdział pracy prezentuje na wybranych przykładach dzieł literackich niemieckiego oświecenia, jak pisarze za pomocą przykładów postaci lub konkretnych wydarzeń dokonywali (przeważnie krytycznej) recepcji myśli stoickiej. Autor stara się też pokazać, jak rozpatrywanie tych utworów w kontekście stoicyzmu otwiera pole do nowych ich interpretacji.

Następnie autor zdecydował się umieścić krótkie podsumowanie zatytułowane: *Zamiast zakończenia. Wzajemne związki między filozofią i literaturą niemieckojęzyczną XVIII wieku w świetle recepcji stoicyzmu*. Dysertację wieńczy zaś bibliografia.

1.2. Stan badań

Choćby pobieżne przedstawienie monografii dotyczących tematyki poruszonej w niniejszej pracy stanowi zadanie bardzo trudne. Dzieje się tak dlatego, że chociaż badania dotyczące Baumgartena i Meiera stanowią, w dużej mierze jak powiedziano wcześniej *terra incognita*, to jednak liczba zainteresowanych nimi naukowców i powstających publikacji systematycznie wzrasta. Nie można też pominąć opracowań dotyczących wymienionych w dysertacji tekstów literackich. Toteż ograniczono się, jeśli nie jest to zaznaczone jako wyjątek, do pozycji najnowszych oraz publikacji w języku polskim, których wciąż jest bardzo niewiele.

Autor pracy „podzielił” omawiane monografie tematycznie, a w ramach tego podziału dokonał ich prezentacji w porządku chronologicznym. Jednak w pewnych przypadkach odstąpiono od układu chronologicznego. Zdecydowano się też nie wymieniać w tym raporcie ze stanu badań monografii, na które wskazano już wcześniej,

na przykład w przypisie otwierającym dysertację. Czasami jednak wymieniono je ponownie gdy uznano, że potrzebują opisu.

Na omówienie zasługuje zdaniem autora niniejszej pracy monografia Güntera Abła pod tytułem *Stoizismus und Frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*. Książka ta, choć została napisana w 1978 roku, wciąż (niestety!) stanowi jedyne, dostępne w języku niemieckim źródło, dotyczące wyznaczonego jej tytułem okresu rozwoju myśli stoickiej. Autor pracy najpierw omawia krótko stoickie „epizody” w średniowieczu, by przejść do analizy poglądów takich myślicieli jak Justus Lipsius, Guillaume Du Vair czy Pierre Charron, ze szczególnym uwzględnieniem stoickich „momentów” w ich zapatrywaniach.

Wymienimy teraz trzy ważne monografie, które są poświęcone antropocentrycznemu zwrotowi, jaki dokonał się w osiemnastowiecznej filozofii niemieckiej.

Pierwszą z nich jest praca Gabriele Dürbeck pod tytułem *Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750* (1998). Autorka wskazuje w swojej monografii między innymi na impuls jaki dała psychologia Christiana Wolffa dla powstania estetyki, czy też omawia zagadnienia związane z wyobraźnią twórczą (*Einbildungskraft*). Porusza również podejmowaną w niniejszej pracy kwestię problemu umysł-ciało (*Leib-Seele-Problem*). „Zahacza” przy tym o estetykę Meiera.

Koncepcji „całego człowieka” poświęcił swoją publikację Stefan Borchers. Nosi ona tytuł *Die Erzeugung des ›ganzen Menschen‹. Zur Entstehung von Anthropologie und Ästhetik an der Universität Halle im 18 Jahrhundert* (2011). Książka ta, co ważne z naszego punktu widzenia zawiera między innymi rozważania na temat myśli Baumgartena i Meiera oraz narodzin estetyki.

Kolejną zasługującą na uwagę pozycją, traktującą o zainteresowaniu człowiekiem wśród filozofów i literatów pierwszej połowy niemieckiego oświecenia, jest książka Ewy Grzesiuk *Das Faszinosum Mensch. Das Interesse am Menschen im Nexus von Philosophie, Ästhetik und Literatur in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland* (2013). Autorka stara się na kartach tej pracy odpowiedzieć na pytanie czym jest oświecenie. Prowadzi rozważania na temat metodologii, krytykując jako przestarzałe podejście nazywane metodą społeczno-krytyczną. Badaczka omawia też powstanie psychologii jako samodzielnej dyscypliny, powołując się na jej założyciela Christiana Wolffa. Wreszcie zajmuje się estetyką, jako pierwsza wśród germanistów zwracając uwagę na kwestię zła metafizycznego (*malum metaphysicum*). Jej zdaniem estetyka

w ujęciu Baumgartena jest próbą przezwyciężenia niedoskonałości człowieka zaimplementowanej przez Leibniza w koncepcji zła (lub braku) metafizycznego. Człowiek-twórca, tworząc własne światy, choć na moment jest w stanie aktywować swoją boską cząstkę.

Problematyki zainteresowania człowiekiem w XVIII wieku w Niemczech dotyczy też artykuł Ewy Grzesiuk *Gnothi sauton oder die Literatur und Menschenkenntnis im 18. Jahrhundert. Gewählte Aspekte* (2011). Autorka zauważa w nim, że niezależnie od rodzaju podejmowanej refleksji (czy są to rozważania antropologiczne, literackie czy estetyczne) potrzebne jest poznanie człowieka i wiedza o sobie samym.

Przejdziemy teraz do omówienia publikacji, które dotyczą powstania i rozwoju estetyki, jako samodzielnej dyscypliny traktującej o poznaniu zmysłowym.

Na początku znowu omówimy dwie stosunkowo starsze publikacje. Pierwszą z nich jest pionierska monografia Ursuli Franke zatytułowana *Kunst als Erkenntnis. Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik des Alexander Gottlieb Baumgarten* (1972). Badaczka omawia kolejno problem przedmiotu estetyki, filozoficzne podłoże tej dyscypliny, role i funkcje poznania zmysłowego czy metafizyczne podstawy sztuki.

Kolejną pozycją, której czytelnik zainteresowany estetyką Baumgartena powinien poświęcić nieco uwagi, jest książka Horsta-Michaela Schmidta *Sinnlichkeit und Verstand. Zur philosophischen und poetologischen Begründung von Erfahrung und Urteil in der deutschen Aufklärung. Leibniz, Wolff, Gottsched, Bodmer und Breitinger, Baumgarten* (1982). Omawia ona głównie poetykę, estetykę oraz zagadnienie powiązania sfery racjonalnej i zmysłowej w myśli wymienionych w tytule filozofów.

Jedyną polską monografią poświęconą estetyce Alexandra Gottlieba Baumgartena jest książka Piotra Kozaka *Wychować Boga. Estetyka antropologiczna Aleksandra Gottlieba Baumgartena na tle myśli niemieckiej pierwszej połowy XVIII wieku* (2013). Autor dokonuje w niej zarysu tego co sam trafnie nazywa „estetyką przed estetyką”, poświęcając uwagę także Leibnizowi i Wolffowi. Potem przystępuje do opisu życia i dzieła samego Baumgartena. Prowadzi też rozważania o estetyce, jako nauce traktującej o poznaniu zmysłowym oraz o pięknie.

Zaburzymy nieco chronologię wywodu, aby przedstawić będący polemiką z książką Kozaka artykuł Ewy Grzesiuk pod tytułem *Zamiarem Baumgartena nie było wychowywanie Boga* (2022). Autorka nie zgadza się z główną tezą dysertacji Piotra Kozaka, jakoby człowiek mógł doskonalić się *ad infinitum*. Badaczka wskazuje na kategorię zła metafizycznego (*malum metaphysicum*) dodaną przez Leibniza do tradycyjnej diady augustyńskiej (na którą składały się zło moralne i zło fizyczne). Owo

zło metafizyczne polega na ontologicznej niedoskonałości człowieka, która uniemożliwia osiągnięcie pełnej doskonałości. *Malum metaphysicum* było, jak dowodzi autorka, także podstawowym aksjomatem metafizyki Baumgartena. Dlatego filozof ten przeciwstawiał się idei dorównania Bogu. Zgodnie z koncepcją Leibniza stworzenie nie może dorównywać doskonałości stwórcy.

Interesującą książką traktującą o sztuce pięknego myślenia, a więc estetyce jest publikacja pod tytułem *Schönes Denken. A. G Baumgarten im Spannungsfeld zwischen Ästhetik, Logik und Ethik* (2016). Stanowi ona zbiór artykułów pod redakcją badaczy od dawna zajmujących się Baumgartenem, a mianowicie Andrei Allerkamp oraz Dagmar Mirbach. Z punktu widzenia tematu niniejszej pracy szczególnie ważne są teksty: Hansa Adlera – *Was ist ästhetische Wahrheit?*, Francesco Piselliego – *Einige philologische und theoretische Überlegungen zu A.G. Baumgartens Aesthetica* oraz Constanze Peres – *Die Doppelfunktion der Ästhetik im philosophischen System A. G. Baumgartens*.

Ostatnim jak na razie słowem w badaniach nad Baumgartenem i estetyką jest monografia Olgi Katheriny Schwarz pod tytułem *Rationalistische Sinnlichkeit. Zur philosophischen Grundlegung der Kunsttheorie 1700 bis 1760. Leibniz – Wolff – Gottsched – Baumgarten* (2022). Autorka poświęca sporą część swojej pracy idei całego człowieka. Rozważa też problematykę tak zwanych władz duszy (*Erkenntnisvermögen*). Porusza takie kwestie jak związek sfery afektywnej i racjonalnej oraz recepcję Wolffa przez Gottscheda i Baumgartena. Podejmuje też refleksję nad sposobem, w jaki zachodzi nasze poznanie (*Modi des Erkenntnis*). W drugiej części pracy badaczka zajmuje się głównie kwestiami praktycznymi. Rozpoczyna się ona mottem, które można przetłumaczyć jako „poznanie zawsze musi realizować się w działaniu” (*Die Erkenntnis muß demnach in ein Thun ausbrechen*). W związku z tym Olga Katherina Schwarz omawia w tym miejscu na przykład etykę Leibniza, czy kwestie związane z sumieniem. Z punktu widzenia niniejszej pracy najważniejszy wydaje się jednak, omawiany w tym rozdziale ponownie problem powiązania rozumu i uczuć, tym razem rozważony w kontekście dążenia człowieka do doskonałości oraz kwestia poznania zmysłowego. Różne oblicza estetyki rozważa autorka w części trzeciej ostatniej, szczególnie ważnej dla czytelnika zainteresowanego nauką o poznaniu zmysłowym. Warto na końcu tej prezentacji zaznaczyć, że badaczka traktuje estetykę Baumgartena jako twórczą odpowiedź na myśl Wolffa i Gottscheda.

Na uwagę jeśli chodzi o Baumgartena zasługuje wreszcie numer tematyczny czasopisma *Aufklärung* w całości poświęcony temu filozofowi. Chodzi o tom 20 z 2008 roku pod tytułem *Alexander Gottlieb Baumgarten. Sinnliche Erkenntnis in die*

Philosophie des Rationalismus. Wszystkie zamieszczone tam artykuły zasługują (choć w różnym stopniu) na uwagę czytelnika zainteresowanego estetyką, jako nauką o poznaniu zmysłowym.

Teraz przedstawimy dwie publikacje traktujące o życiu i dorobku Georga Friedricha Meiera.

Pierwsza z nich to biografia Meiera autorstwa Güntera Schenka 1994 roku. Nosi ona tytuł *Leben und Werk des Halleschen Aufklärers Georg Friedrich Meier* i zgodnie z nim zawiera głównie dane faktograficzne na temat życia ucznia Baumgartena. Czytelnik znajdzie tam również zestawienie dzieł Meiera.

Drugą publikacją traktującą o Meierze jest zbiór artykułów pod redakcją Franka Grunerta i Gideona Stieninga o tytule *Georg Friedrich Meier (1718-1777). Philosophie als „wahre Weltweisheit“*. Jest ona podzielona na pięć sekcji, a dla nas najważniejsza jest ta ostatnia pod tytułem *Ästhetik und Sprache*.

Wreszcie, nadszedł czas na omówienie prac bezpośrednio lub pośrednio dotyczących dzieł literackich.

Dla lepszej interpretacji dramatu Johanna Christoha Gottscheda *Sterbender Cato* niezbędne jest zrozumienie antycznych poglądów na temat samobójstwa, do których przecież odwołuje się protagonista. Dlatego w tym omówieniu stanu badań warto wskazać na książkę Heiko Buhra pod tytułem *„Sprich, soll denn die Natur der Tugend Eintrag tun?“ Studien zum Freitod im 17. und 18. Jahrhundert* (1998). Wbrew temu, co sugeruje tytuł ta monografia zawiera również informacje dotyczące właśnie poglądów starożytnych na kwestię odebrania sobie życia. Zainteresuje ona jednak też poszukujących informacji na temat recepcji samobójstwa w epoce oświecenia.

Wskazemy teraz na najważniejsze naszym zdaniem prace dotyczące osoby i dzieła Christoha Martina Wielanda.

Dobrym drogowskazem dla badaczy poszukujących zarówno informacji biograficznych, faktograficznych, jak i dotyczących dorobku pisarza jest podręcznik pod redakcją Jutty Heinz zatytułowany *Wieland Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (2008).

Na uwagę zasługują jeszcze dwie podobne, choć znacznie mniej obszerne publikacje: *Christoph Martin Wieland. Epoche – Werk – Wirkung* pod redakcją Svena Aage Jorgensena (1994) i *Christoph Martin Wieland* Klausua Schaefera (1996).

Godny wymienienia jest też rozdział autorstwa Dietera Martina pod tytułem *Wielands Auseinandersetzung mit dem Stoizismus aus dem Geist skeptischer Aufklärung* zawarty w drugim tomie wspomianej już monografii *Stoizismus in der europäischen*

Philosophie, Literatur, Kunst und Politik: Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne (2008).

Wreszcie wskażemy na monografię omawiającą bezpośrednio interpretowaną w tej dysertacji powieść Wielanda czyli *Geschichte des Agathon*. Jest to książka Christiane Herde *Jenseits der Moralsysteme. Philosophische Gespräche in Wielands Geschichte des Agathon* (2000). Stanowi ona ważne opracowanie dotyczące rozmów protagonisty z sofistą Hippiaszem, zwłaszcza w kontekście ich filozoficzno-światopoglądowego wymiaru.

Literatura dotycząca Gottholda Ephraima Lessinga i jego dzieł jest niezwykle obszerna i rośnie w tempie logarytmicznym. Nie dziwi więc pytanie, jakie postawił na początku jednego z rozdziałów swojej monografii Thomas Dreßler: *Warum also einmal mehr Emilia Galotti?*¹⁵ Jednak wciąż pojawiające się publikacje książkowe i artykuły przekonują o pewnej „niewyczerpalności” tego tematu.

Znakomity wstęp do badań nad Lessingiem stanowi czwarte poszerzone wydanie podręcznika *Lessing Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* autorstwa Moniki Fick. Jest ono aktualnym (wydanym w 2016 roku), szczegółowym źródłem wiedzy na temat życia i twórczości pisarza.

Autor zdecydował się wymienić w kolejności alfabetycznej także pozycje dotyczące Lessinga i *Emilii Galotti*.

Oto najważniejsze naszym zdaniem publikacje traktujące bezpośrednio, bądź pośrednio o Lessingu albo o *Emilii Galotti*: Wolfgang Albrecht: *Gotthold Ephraim Lessing* (1997), Peter-André Alt: *Aufklärung: Lehrbuch Germanistik* (2007), Gerhard Bauer: *Gotthold Ephraim Lessing: »Emilia Galotti«* (1987), Matthew Bell: *Psychological Conceptions in Lessings' Dramas* (1996), Thomas Dreßler: *Dramaturgie der Menschheit – Lessings*, (1996), Ewa Grzesiuk: „*Ich reime, dächt' ich, doch noch ziemlich zusammen, was zusammengehört*“. *Intriganten und Intrigen in Lessings »Emilia Galotti«* (2004), Ewa Grzesiuk: *Zufall in Gotthold Ephraim Lessing Emilia Galotti* (1999), Brita Hempel: *Sara, Emilia, Luise: drei tugendhafte Töchter. Das empfindsame Patriarchat im bürgerlichen Trauerspiel bei Lessing und Schiller* (2006), Hugh Barr Nisbet: *Lessing. Eine Biographie* (2008), Albert M. Reh: *Emilia Galotti – „großes Exempel der dramatischen Algebra“ oder „Algebra der Ambivalenz* (1985), Simonetta Sanna: *Von Miss Sara Sampson zu Emilia Galotti: Die Formen des Medea-Mythos im Lessingschen Theater* (1992), Simonetta Sanna: *Lessings »Emilia Galotti« Die Figuren des Dramas im*

¹⁵ Thomas Dreßler, *Dramaturgie der Menschheit – Lessing*, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1996, s. 246.

Spannungsfeld von Moral und Politik (1988), Heidi M. Schlipphacke: *The dialectic of female desire in G.E Lessing's Emilia Galotti* (2001), Inge Stephan: „So ist die Tugend ein Gespenst“. *Frauenbild und Tugendbegriff im bürgerlichen Trauerspiel bei Lessing und Schiller.* (1985), Gisbert Ter-Nedden: *Lessings Trauerspiele. Der Ursprung des modernen Dramas aus dem Geist der Kritik* (1988) i „Zu der Tugend eine Lust“. *Lessings große Dramen und Christian Thomasius*, w: Wolfgang Wittkowski: *Hausväter im Drama Lessings und des Sturms und Drangs* (2013).

Oczywiście więcej artykułów z tej tematyki czytelnik znajdzie w periodykach i czasopismach takich jak *Aufklärung*, *Das achtzehnte Jahrhundert* czy *Lessing Yearbook*.

Wskazemy tu jeszcze na trzy publikacje dotyczące powieści Karla Johanna Wezela pod tytułem *Belphegor oder Die wahrscheinlichste Geschichte unter der Sonne*. Są to monografia Ewy Grzesiuk *Auf der Suche nach dem „moralischen Stein der Weisen“*. *Die Auseinandersetzung mit der frühaufklärerischen Utopie der Glückseligkeit in den Romanen Johann Karl Wezels* (2002), książka Petera Jaumanna *Körpertexte, Textkörper: Materialismus, Poetik und Literatur in der Aufklärung* (1994), a także monografia Hansa-Petera Nowitzkiego *Der wohltemperierte Mensch. Aufklärungsanthropologien im Widerstreit* (2003).

Ta pierwsza pozycja jest jedyną w polskiej germanistyce publikacją poświęconą choć w części *Belphegorowi*. Krytykuje materialistyczne i nihilistyczne interpretacje powieści. Zawiera też cenne informacje na temat samego Wezela, na przykład sposobu rozumienia przez niego emocji i konstruowanego przezeń obrazu człowieka.

Na koniec tego „raportu” ze stanu badań wymienimy pozycje bezpośrednio dotyczące recepcji stoicyzmu. Nie chodzi tutaj jednak o publikacje podejmujące problematykę stoicyzmu starożytnego (jest ich bardzo dużo!), a te zajmujące się właśnie problemem jego recepcji i to szczególnie w niemieckim oświeceniu. Tych ostatnich jest dramatycznie mało, choć oczywiście należy stwierdzić, że bogata wiedza o starożytnej myśli zwolenników Zenona ułatwia nasze zdobywanie wiedzy na temat recepcji stoicyzmu w XVIII wieku.

W Polsce temat recepcji stoicyzmu przez filozofów i literatów niemieckich osiemnastego wieku eksploruje Ewa Grzesiuk. Wymienimy dwa jej artykuły.

Pierwszy z nich, zatytułowany „*Rauhe Tugend*“. *Die Revision des stoischen Tugendbegriffs bei Baumgarten und Meier*“ (2013) opisuje ważną intuicję Lessinga, używającego terminu „*rauhe Tugend*” odnośnie Odoardo Galotti, który próbuje żyć w zgodzie ze stoicyzmem, co przyczynia się do tragicznych konsekwencji. Autorka

zwraca też uwagę na korektę kluczowego dla zwolenników Zenona pojęcia cnoty, której dokonali Alexander Gottlieb Baumgarten i jego uczeń Georg Friedrich Meier. Należy zwrócić uwagę na to, że autorka formułując swoje tezy, jako pierwsza z germanistów polskich w takim stopniu korzysta z materiałów źródłowych.

Drugi z artykułów nosi tytuł *Kritik des Stoizismus in Johann Michael von Loëns "Epicurische Sittenlehre die beste"* (2019). Zawiera on konfrontatywną analizę myśli stoickiej i epikurejskiej na tle rozważań Johanna Michaela von Loëna.

Wreszcie wskażemy na publikację Maxi Rothera *Seneca im Drama des 18. Jahrhunderts. Zum politischen Wissen der Tragödie der Aufklärung* (2013). Omawia ona zarówno tragedie powstałe na kanwie historii życia Seneki, jak i recepcję jego własnych dzieł tragicznych w Niemczech.

1.3. Metoda badawcza

Popularność danej metody badawczej jest w dużej mierze kwestią mody. Dzieje się tak, ponieważ wartość tej czy innej metody kształtuje się w biegu historii¹⁶. Stosowana w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku metoda społeczno-krytyczna (*sozialgeschichtliche Methode*), wydaje się zbyt przestarzała dla rozpatrywania tekstów interpretowanych w tej rozprawie. Jeden z krytyków tego podejścia, Peter-André Alt pisze o niej, co następuje:

Im Zentrum der Diskussion stand dabei ein ausgeprägtes, sozialhistorisches Interesse das dem Ungenügen an den Ergebnissen älterer Arbeiten form- und geistesgeschichtlicher Provenienz entsprang, in denen man den Zusammenhang von gesellschaftlichen mit literarischen Prozessen unzureichend berücksichtigt fand. Nicht selten freilich verbarg sich hinter dem Etikett der Sozialgeschichte ein primär ideologiekritischer Ansatz, dem es weniger um die Erforschung der institutionellen Rahmenbedingungen der literarischen Entwicklung ging als um eine Theorie der Widersprüche in der bürgerlichen Gesellschaft¹⁷.

Peter-André Alt wspomina również o innym, bardzo ważnym z punktu widzenia tej dysertacji, mankamencie metody społeczno-krytycznej. Chodzi o niedoszacowanie roli sfery zmysłowej i uczuć w ludzkim postępowaniu. Dzieje się to kosztem przecenienia wagi czynnika racjonalnego, ściślej rzecz ujmując rozumu, w działaniu człowieka¹⁸.

¹⁶ Zob. Ewa Grzesiuk, *Literarische Anthropologie. Ein neuer Ansatz zur Erforschung des 18. Jahrhunderts*, „Czasopismo Stowarzyszenia Germanistów Polskich“ (ZVPG) 3 (2014) 3, 221-230, tutaj s. 221.

¹⁷ Peter-André Alt, *Tragödie der Aufklärung. Eine Einführung*, A. Francke Verlag, Tübingen-Basel 1994, s. 8.

¹⁸ Zob. tamże, s. 8-9.

Nie tylko Alt wskazuje na wady metody społeczno-krytycznej. Na przykład autorzy tomu pod znamionym tytułem *Nach der Sozialgeschichte* konkludują:

Das Projekt einer Sozialgeschichte der Literatur gilt allgemein als erschöpft. Bände, die Sozialgeschichte in ihren Titel mitführen, tun dies mittlerweile mit erkennbar schlechtem Gewissen. Die Gründe für den rapiden Ansehensverlust seit dem Ausgang der achtziger Jahre dürften in einer Gemengelage von außerwissenschaftlichen wie innerdisziplinären Entwicklungen zu vermuten sein. Als deren äußere Komponenten wird man vor allem den Geltungsverlust neomarxistisch und ganz allgemein sozialwissenschaftlich orientierter Modelle der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung und die damit verbundene Entwertung der Ideologiekritik anführen müssen¹⁹.

Z kolei inny badacz epoki oświecenia Fotis Jannidis stwierdza w tej samej publikacji, że metoda społeczno-krytyczna osiągnęła granice swoich możliwości, jeśli chodzi o stosowalność i użyteczność. Zdaniem Jannidisa głównym postulatem wyżej wymienionej metody było umiejscowienie literatury w kontekście społecznym. Program ten jednak kompletnie się nie powiódł²⁰.

Autor dysertacji chciałby wskazać na jeszcze jeden mankament metody społeczno-krytycznej, oprócz już wymienionych. Prowadzi ona do zawężenia i jednostronnego ujęcia perspektywy badawczej, co skutkuje trudno zrozumiałymi interpretacjami niektórych tekstów literackich²¹. Jak to trafnie ujęła Ewa Grzesiuk: „Die Sozialkritik wurde verabsolutiert [...]”²². W konsekwencji człowiek, który powinien być w centrum uwagi, stał się jedynie tłem dla rozważań socjologicznych. Doprowadziło to do lekceważącego traktowania indywidualnego wymiaru jednostki kosztem nadmiernego przywiązywania wagi do analiz społecznych. Inną konsekwencją „panowania” metody społeczno-krytycznej było zaniedbywanie przez literaturoznawców prowadzenia badań nad dorobkiem niektórych, ważnych autorów osiemnastowiecznych. Przykładem może być Christian Fürchtegott Gellert²³.

¹⁹ Martin Huber, Gerhard Lauer, *Neue Sozialgeschichte? Poetik, Kultur und Gesellschaft zum Forschungsprogramm der Literaturwissenschaft*, in: *Nach der Sozialgeschichte. Konzepte für eine Literaturwissenschaft zwischen Historischer Anthropologie, Kulturgeschichte und Medientheorie*, hrsg. von Martin Huber u. Gerhard Lauer, Tübingen 2000, s. 11, cyt. za: Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch...*, dz. cyt., 2013, s. 69.

²⁰ Fotis Jannidis, *Literarisches Wissen und Cultural Studies*, in: *Nach der Sozialgeschichte. Konzepte für eine Literaturwissenschaft zwischen Historischer Anthropologie, Kulturgeschichte und Medientheorie*, hrsg. von Martin Huber u. Gerhard Lauer, Tübingen 2000, s. 335-358, tutaj s. 335, cyt. za: Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch...*, dz. cyt., s. 69.

²¹ Na przykład książkę z *Emilii Galotti* był postrzegany przez zwolenników metody społeczno-krytycznej jako bezduszny potwór. Tymczasem jego błędy, w tym skazanie niewinnego człowieka na śmierć są spowodowane emocjami, które przytłumiły racjonalną ocenę wydarzeń. Książkę myślimi jest już w kościele, gdzie ma nadzieję ujrzeć obiekt uczuć, a pojawia się Rota, który księcia zatrzymuje. Dla świadka takiej sceny, patrzącego na nią chłodnym okiem, zachowanie księcia może być niezrozumiałe.

²² Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch...*, dz. cyt., s. 71.

²³ Zob. tamże, s. 71-72.

Dlatego w niniejszej pracy zastosowano antropologię literacką jako metodę badawczą. Pojęcie antropologii jako samodzielnej dyscypliny ugruntował w XVIII wieku profesor medycyny i filozofii na uniwersytecie w Lipsku Ernst Platner. W swoim wydanym w 1772 roku tekście zatytułowanym *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* precyzuje on definicję antropologii i jej przedmiot. Przed Platnerem była ona bowiem pojmowana wyłącznie jako nauka o fizycznej naturze człowieka. Platner wyróżnia zaś trzy grupy nauk, które zajmują się człowiekiem. Anatomia i fizjologia badają ciało, psychologia (składają się na nią logika, estetyka i etyka) rozpatruje „siły i cechy duszy” (*Kräfte und Eigenschaften der Seele*). Antropologia natomiast, ma za przedmiot „ciało i duszę w ich wzajemnych związkach, ograniczeniach i relacjach”²⁴.

Autor podjął decyzję o użyciu antropologii literackiej jako metody, gdyż mottem pisarzy i filozofów niemieckiego Oświecenia było hasło: „Poznaj samego siebie!” („Erkenne dich selbst!”). Aby tego dokonać, starali się oni „odkryć człowieka na nowo” (Alexander Košenina używa terminu *Die Neuentdeckung des Menschen* wprost w podtytule swojego podręcznika²⁵). Człowiek niejako powrócił w XVIII wieku w Niemczech na należne mu miejsce, stając znów w centrum zainteresowania myślicieli i badaczy różnych dyscyplin. Jak słusznie zauważa wspomniany Košenina, człowiek w epokach wcześniejszych, na przykład w czasach baroku był niejako „wtłoczony” w ograniczające go role społeczne. Niemiecki badacz pisze o tej sytuacji tak: „Geordnet und diszipliniert sollte er (der Mensch – M. N.) funktionieren – ständisch als Untertan, strategisch als Höfling, statisch als Schauspieler, stoisch als Held”²⁶.

Na takie jednowymiarowe pojmowanie człowieka nie zgadzano się w niemieckim Oświeceniu, a wyrazem sprzeciwu stała się twórczość literacka. Przykładem może być między innymi powstanie pierwszej komedii charakterów – *Minny von Barnhelm* Lessinga. Zrywając z tradycją komedii typów (*die sächsische Typenkomödie*) niemiecki dramatopisarz tworzy „pełnokrwiste” sylwetki swych bohaterów (Major von Tellheim, protagonistka) i wykazuje się przy tym znakomitą znajomością psychologii, w tym ludzkich uczuć²⁷. Dlatego Wolfgang Albrecht określi *Minnę von Barnhelm* jako

²⁴ Zob. Katrin Löffler, *Anthropologische Konzeptionen in der Literatur der Aufklärung. Autoren in Leipzig 1730-1760*, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig 2005, s. 14.

²⁵ Zob. Alexander Košenina, *Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen*, Akademie Verlag, Berlin 2008.

²⁶ Zob. tamże, s. 9.

²⁷ Zob. Ewa Grzesiuk, *Gescheiterte Intrige – zu Lessing Minna von Barnhelm*, „Roczniki Humanistyczne” LVI (2006) 5, 187-199.

„Krönung der Lessingschen und zugleich insgesamt der deutschsprachigen Komödiendichtung der Aufklärungsepoche”²⁸.

Rezultatem tego swoistego „zwrotu humanistycznego” w literaturze i filozofii niemieckiej XVIII wieku było powstanie opartej właśnie na projekcie badań antropologicznych idei „całego człowieka” (*der ganze Mensch*). Filozofowie przejęli ten termin od medyków (*vernünftige Ärzte*)²⁹.

W wyżej opisanej propozycji ważną rolę pełnią uczucia, będące komplementarną i nieodzowną częścią owego „całego człowieka”. Afekty nie są, jak uważali stoicy, błędem poznawczym i zagrożeniem dla rozumu, które trzeba wykorzenić. Przeciwnie, stanowią one uzupełnienie, a czasem wskazówkę dla władz poznawczych. Tak rozumiany człowiek, jak pisze Košenina stanowi: „untrennbare Einheit von Empfinden und Erkennen, Leib und Seele, Sinnlichkeit und Vernunft, Natur und Kultur, Determination und Freiheit”³⁰.

W ramach tego rodzaju badań antropologicznych pojawiały się różne bardzo ambitne projekty. Wystarczy wspomnieć o inicjatywie Johanna Gottfrieda Herdera, który marzył o napisaniu „historii duszy ludzkiej” (*Geschichte der menschlichen Seele*), przygotowanej z perspektywy człowieka i z myślą o człowieku. Choć należy przyznać, że antropologia rozwijała się nie tylko w Niemczech. Angielski poeta Alexander Pope stworzył zgodnie z dewizą, że „człowiek jest pierwszym celem nauki”. Z kolei jeden z twórców *Encyklopedii*, Denis Diderot porównuje naukę do rozwidlonego drzewa. Główną częścią jego pnia miałyby być „nauka o człowieku” (*la Science de l'Homme*). Natomiast nauki przyrodnicze i filozofia teoretyczna to, według Diderota jedynie odstające konary tego drzewa³¹.

Antropologia jako metoda „odkrywania” człowieka w całej jego złożoności przyniosła w XVIII wieku wymierne efekty zarówno jeśli chodzi o teorię literatury, a także konkretne teksty literackie. Jak wylicza Hans-Jürgen Schings na te osiągnięcia składają się między innymi:

1. Poszukiwanie konstytucji podmiotu, w tym próba uchwycenia „całego człowieka”. W tym nurcie Schings wymienia autobiografie (od Adama Bernda do Karla Philippa Moritza), powieść autobiograficzną, aforyzmy (*Lichtenberg*).

²⁸ Zob. Wolfgang Albrecht, *Gotthold Ephraim Lessing*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1997, s. 52.

²⁹ Zob. na ten temat, Carsten Zelle, »*Vernünftige Ärzte*«: *Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*, Walter de Gruyter, Halle 2013.

³⁰ Zob. Košenina, *Literarische Anthropologie...*, dz. cyt., s. 9.

³¹ Zob. tamże.

2. Literatura jako badanie empiryczne. Tutaj Schings wspomina o pisanych z punktu widzenia antropologii relacjach z podróży, pracach etnologicznych, opisach przypadków (w tym biografiach ludzi chorych psychicznie i samobójców).

3. Rozwój fikcji literackiej. Przykładami są: powieść antropologiczna i psychologiczna, jak również namysł nad podstawami teoretycznymi takiej powieści (warto w tym miejscu wskazać między innymi na prace Wielanda, Blankenburga, Wezela i Jean Paula³²). Rozwijał się też dramat (by wspomnieć tylko wspaniałe tragedie Lessinga i Schillera, oraz powstanie komedii charakterów, o czym była mowa wyżej). W XVIII wieku swoją obecność wyraźnie zaznaczały także wiersze dydaktyczne (między innymi Pope i Wieland), opowiadania z morałem czy nowele (przykładem może być „*Verbrecher aus verlorener Ehre*” Schillera).

4. Zmiany w obrębie nauk o gatunkach i stylu, nowa typologia tekstów literackich (na przykład próby antropologicznego ugruntowania poetyki i estetyki).

5. Wysiłki na rzecz integracji ciała i umysłu, podjęcie na nowo problemu psychofizycznego (*Leib und Seele Problem*) w literaturze, estetyce i filozofii³³.

Nawiązując do punktu piątego warto wspomnieć o tak zwanych „filozofujących lekarzach” (*philosophische Ärzte*). Wspólną charakterystyką wszystkich przedstawicieli tej grupy było ich przekonanie, że ciało i dusza pozostają we wzajemnym, aktywnym związku³⁴. Pojawiły się czasopisma takie jak *Der Arzt* (1759-64) i *Der philosophische Arzt* (1775-82). Tak pisze o „filozofujących lekarzach” w swojej monografii Stefan Borchers: „In jüngster Zeit ist die Forschung deshalb verstärkt dem Austausch zwischen hallescher Medizin und Ästhetik nachgegangen, der den Kreis der ‚vernünftigen Ärzte‘ beispielsweise zu ‚psychologischen Curen‘ oder ‚ästhetischen Therapien‘ inspirierte“³⁵.

O takiej harmonii występującej pomiędzy duszą a ciałem był przekonany również Christian Wolff, który lokalizował funkcje psychiczne w mózgu i twierdził w swojej *Deutsche Metaphysik*³⁶ że:

Alle Empfindungen in der Seele sind in dem Leibe, und zwar in dem Gehirne, mit einem besondern Bewegung einer subtilen flüßigen Materie vergesselschaftet [...]

³² Zob. na ten temat, Manfred Engel, *Der Roman Der Goethezeit* Bd. 1 *Anfänge in Klassik und Frühromantik. Transzendente Geschichten*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 1993.

³³ Zob. *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposium 1992*, hrsg. von Hans-Jürgen Schings, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1994, s. 4.

³⁴ Zob. Košenina, *Literarische Anthropologie...*, dz. cyt., s. 13.

³⁵ Zob. Stefan Borchers, *Die Erzeugung des ›ganzen Menschen‹. Zur Entstehung von Anthropologie und Ästhetik an der Universität Halle im 18. Jahrhundert*, Walter De Gruyter, Berlin-New York 2011, s. 126.

³⁶ Jest to skrócona, powszechnie przyjęta nazwa dzieła Wolffa. W całości brzmi ona: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*.

Da nun zwischen der Seele und dem Leibe eine beständige Harmonie erhalten wird (podkr. moje M. N.)[...]; so muß in dem Gehirne, so ofte in der Seele eine von den vergangenen Empfindungen hervorgebracht wird, auch diejenige Bewegung wieder erregt werden, die mit der Empfindung vormahls sich zugleich ereignet. Und dieses geschiehet durch die in Bewegung gesetzte Materie, dadurch dasjenige vorgestellt wird, was das gegenwärtige und vergangene mit einander gemein haben. [...] Denn überall nimmet man an, daß einerley Zustand des Gehirnes vorhanden, wenn einerley Bilder von der Seele hervorgebracht werden. (DM § 812)³⁷

Człowiek natomiast, którego Schiller określi (tak jak wcześniej Albrecht von Haller) mianem „unseelige[s] Mittelding von Vieh und Engel” odzyskuje w myśli niemieckiego oświecenia należne mu miejsce w hierarchii stworzenia³⁸. Warto nadmienić, że w wyżej podany sposób Schiller nazywa ludzi w swej dysertacji pod tytułem *Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* z 1780 roku. Celem człowieka jest wedle tej koncepcji ciągle kształcenie i dążenie do samodoskonalenia. Powinno się realizować te zadania, jednocześnie pamiętając o stale występującym zagrożeniu moralnego czy kulturowego upadku³⁹.

Z kolei badania porównawcze między narodami pozwoliły poznać inne kultury i odkryć, że nie istnieje jedna natura ludzka, lecz wiele jej rodzajów.

Zainteresowanie człowiekiem w osiemnastym wieku w Niemczech zaowocowało też wyodrębnieniem się psychologii jako samodzielnej dyscypliny. Za jej inicjatora uważany jest Christian Wolff⁴⁰.

Myśliciele osiemnastowieczni zachęcali też do samodzielnej aktywności intelektualnej, zwracali uwagę na niebezpieczeństwo ślepego ulegania innym, nawet gdy chodziło o rzeczywiste autorytety. Warto w tym kontekście zacytować fragment tekstu autorstwa Christiana Wolffa:

Deswegen bekümmere ich mich nicht/ob das / was ich sage / eines andern Meinung gemäß sey, oder nicht, ob es Aristoteles, Cartesius, Leibniz oder ein anderer so verstanden habe, oder nicht. Ich trage meine Gedancken vor, und die getraue ich mir gegen einem jeden zu behaupten, und weiter stehe ich vor nichts⁴¹.

³⁷ Fragment ten przytoczono za Gabriele Dürbeck, *Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1998, s. 37-38, używając skrótu DM dla oznaczenia *Deutsche Metaphysik*.

³⁸ Zob. tamże.

³⁹ Zob. tamże, s. 11.

⁴⁰ Zob. Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch...*, dz. cyt., s. 23.

⁴¹ Christian Wolff, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schrifften die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Welt-Weisheit herausgegeben auf Verlangen ans Licht gestellet*, Franckfurt am Mayn 1726, s.7^r, cyt. za: Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch...*, s. 61-62.

Jak więc widać słynne zawołanie Kanta „Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen”⁴² nie było bynajmniej czymś nowym w myśli niemieckiej osiemnastego wieku. Werner Schneiders słusznie podkreśla, że filozofia Wolffa popadła w niełaskę za sprawą Hegla, który określał ją mianem „filozofii popularnej” (*Populärphilosophie*)⁴³. Warto podkreślić, że sam Wolff nie odżegnywał się od tego miana, tworząc „filozofię dla każdego”, oraz zaznaczyć, że idea „Philosophie für Jedermann” pochodzi już od Thomasiusa. Natomiast autor *Fenomenologii ducha*, całe niemieckie oświecenie uważa za „słabszą wersję” (*eine mattere Form*) tej epoki we Francji. Takie przekonanie jest niestety powszechne w badaniach literaturoznawczych również dzisiaj⁴⁴, a wynika z niedostatecznej recepcji ówczesnych pism literackich i filozoficznych niemieckiego obszaru językowego. Wspomniane ujęcie problemu występuje nawet w niektórych podręcznikach uniwersyteckich dla polskich studentów języka niemieckiego⁴⁵.

Niewłaściwa ocena relacji między francuskim i niemieckim oświeceniem prowadziła do wysnuwania przez badaczy krzywdzących, a przede wszystkim błędnych wniosków. Dotyczyło to na przykład Wolffa, któremu Jürgen Mittelstrass zarzuca „mezalians z metafizyką” i „pseudoracjonalność”. Abstrahując od zasadności takich zarzutów, trzeba zauważyć, iż Mittelstrass myli źródła. Powołuje się on bowiem na *Encyklopedię Francuską*⁴⁶. Nie zdaje on sobie jednak sprawy, że jak udowadnia Norbert Hinske, chwalone przez niego myśli pochodzą pierwotnie wcale nie z *Encyklopedii Francuskiej*, ale z rozprawy Wolffa *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*. Gdy więc Werner Schneiders mówi o ignorancji pewnej grupy badaczy, tkwi w tym ziarno prawdy.

Ciekawą uwagę na temat rozwoju antropologii jako metody i samej idei „całego człowieka” poczyniła Gabriele Dürbeck. Badaczka ta zauważa mianowicie że:

Mit der anthropologischen Akzentuierung kann sich die vorliegende Untersuchung an den ideengeschichtlich orientierten Ansatz zur ›literarischen Anthropologie‹ von Hans-Jürgen Schings und Wolfgang Riedel anschließen, die

⁴² Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, w: *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen: Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland*, hrsg. von Erhard Bahr, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1974, s. 9.

⁴³ Werner Schneiders, *Aufklärungsphilosophien*, in: *Europäische Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt*, hrsg. von Siegfried Jüttner und Jochen Schlobach, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1992, s. 1-15; tutaj s. 1. Zob. na ten temat również: Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch: ...*, dz. cyt., s. 62.

⁴⁴ Zob. Ewa Grzesiuk, *Niemieckie oświecenie a wiara we wszechmoc rozumu ludzkiego*, „Roczniki Humanistyczne” LXIV (2016) 5, 125-144.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 128-129.

⁴⁶ Zob. Jürgen Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Walter De Gruyter, Berlin-New York 1970, cyt. za: Grzesiuk, *Niemieckie oświecenie ...*, s. 125-144, tutaj s. 127-128.

sich in den letzten 20 Jahren zu einem eigenen Forschungsgebiet innerhalb der Germanistik etabliert hat. Dieser Ansatz ist jedoch für die historische Perspektivierung der Einbildungskraft in zweifacher Hinsicht zu erweitern: Zum einen wird der Untersuchungszeitraum auf das zweite Drittel des 18. Jahrhunderts verlagert mit der These, daß eine schlüssige Auffassung vom ganzen Menschen, die bislang am Material der Spätaufklärung detailliert erforscht worden ist, bereits um 1750 konzeptionell voll entfaltet war⁴⁷.

W osiemnastym wieku wśród teoretyków literatury i twórców niemieckich obserwuje się rezygnację z zasady naśladownictwa natury (*Mimesisprinzip, Nachahmung der Natur*). Przede wszystkim jednak zmienia się pojęcie natury i człowieka. Zasada *Nachahmung der Natur* pozostała ważnym, ale już nie istotowym elementem dzieła literackiego. Tak więc literaci i myśliciele niemieckiego oświecenia zaczęli odchodzić od zasady *mimesis* rozumianej jako naśladownictwo „rzeczy samych w sobie”. Postrzegali oni jednak nadal rzeczywistość jako swoisty punkt orientacyjny dla swojej twórczości⁴⁸. Fakt ten zauważa również Ewa Grzesiuk, która pisze:

Die Kunst- und Literaturtheorie (und die Theorie des Trauerspiels insbesondere) des 18. Jahrhunderts lösen sich allmählich vom Konzept der Naturnachahmung (bei Gottsched ist es noch das Konzept einer als real empfundenen allumfassenden Wirklichkeit; bei Bodmer und Breitinger beginnt sich der Schwerpunkt immer mehr auf die Natur des Menschen zu verlegen⁴⁹.

Między innymi dlatego poetyka Gottscheda jest ostatnią normatywną poetyką w XVIII wieku. Jej warsztat jest bardzo charakterystyczny: podaje normy np. dla tragedii. Natomiast Bodmer i Breitinger zrezygnowali z wyznaczania norm, a swe zainteresowania skierowali ku poznaniu natury ludzkiej.

Podsumowując należy stwierdzić, że zadanie antropologii literackiej jako metody badawczej można określić najprościej, jako skorzystanie ze zdobytej o człowieku wiedzy, w celu lepszej interpretacji tekstów literackich⁵⁰. Należy przy tym pamiętać, że stosowanie tej metody powinno opierać się na założeniu, iż nauka o literaturze (*Literaturwissenschaft*) ma pełnić rolę służebną względem samej literatury, a nie odwrotnie.

⁴⁷ Zob. Dürbeck, *Einbildungskraft und Aufklärung...*, dz. cyt., s. 2.

⁴⁸ Zob. Horst-Michael Schmitt, *Sinnlichkeit und Verstand. Zur philosophischen und poetologischen Begründung von Erfahrung und Urteil in der deutschen Aufklärung. Leibniz, Wolff, Gottsched, Bodmer und Breitinger, Baumgarten*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1982, s. 40.

⁴⁹ Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch...*, dz. cyt., s. 74.

⁵⁰ Zob. Košenina, *Literarische Anthropologie...*, dz. cyt., s. 17.

2. Stoicyzm – istota ruchu, historia i rozwój

2.1. Stara szkoła stoicka

2.1.1. Związki między stoicyzmem a cynizmem

Twórca stoicyzmu to żyjący na przełomie IV i III wieku przed naszą erą Zenon z Kition. Należy pamiętać, że jego nauczycielem był cynik, Krates z Teb. Krates (tak jak jego mistrz Diogenes z Synopy) gardził dobrami materialnymi, bogactwem i sławą¹. Zdaniem Tebańczyka filozof powinien być niezależny od wszelkich czynników zewnętrznych, samodzielny. Podobną koncepcją jest stoicka idea autarkii. Warto przy tym podkreślić, że pogląd aby „wystarczać sobie samemu” był obecny już u Sokratesa².

Wspólny dla sokratyzmu i stoicyzmu jest także ideał mędrca. Osoba taka jest wzorem cnoty, a osiągnięte dzięki cnotliwemu życiu szczęście nie różni się jakościowo od zadowolenia bogów. Aby uzyskać taki rodzaj dobrostanu, trzeba – paradoksalnie – wyrzec się tego co najbardziej ziemskie³.

Zenon przybył z Cypru do Aten w 312 lub 311 roku przed Chrystusem⁴. Znamienne jest to, że choć nie był rodowitym Ateńczykiem, zyskał swoją postawą ogromny szacunek mieszkańców miasta. „Ateńczycy tak bardzo cenili Zenona, że wręczyli mu klucze do bram miasta i uczcili go złotym wieńcem i spiżowym posągami⁵. Zenon założył jedną z największych szkół filozoficznych antyku. Kolejną wspólną cechą sokratyków i stoików było zainteresowanie zwłaszcza tak zwaną filozofią praktyczną⁶. Stoicy starali się odpowiedzieć na pytanie, jak właściwie postępować i żyć w zgodzie z prawami natury⁷. Dlatego głównym działem filozofii, który ich interesował była etyka⁸. Choć należy zaznaczyć, że niektórzy autorzy uważają, iż stoicy na równi z etyką

¹ Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, PWN, Warszawa 1983, s. 80.

² Reale Giovanni, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, *Systemy epoki hellenistycznej*, przeł. Edward Iwo Zieliński, cytaty grec. przeł. M. Podbielski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 33.

³ Zob. tamże, s. 34-35.

⁴ Tamże, s. 317.

⁵ Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekł. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968, VII, s. 372.

⁶ *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik: Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*, Bd. 1., hrsg. von Barbara Neymeyr, Jochen Schmidt und Bernhard Zimmermann, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2008, s. 5.

⁷ Tamże.

⁸ Standardowa praca w języku niemieckim na temat etyki stoików to książka Maximiliana Forschnera pod tytułem *Die stoische Ethik, über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, 2. durchges. und um ein Nachw. und einen Literaturnachtrag erw. Aufl., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995.

traktowali logikę i fizykę⁹.

Dużo miejsca poświęcili badaniu uczuć, sposobie w jaki należy je pojmować i roli jaką odgrywają w życiu człowieka¹⁰. Ten element systemu stoickiego cieszył się szczególnym zainteresowaniem i recepcją wśród myślicieli niemieckiego oświecenia. Zostanie on więc poddany bardziej wnikliwej analizie w dalszej części tej pracy.

Efektom konsekwentnego wdrażania zasad filozofii stoickiej w życiu jednostki miało być osiągnięcie przez nią „spokoju duszy” (Seelenruhe), czyli tak zwanej ataraksji. Pojęcie to występuje również w epikureizmie i sceptycyzmie. Dążył do niej między innymi Pirron, choć bezskutecznie¹¹. Natomiast twórcą samego pojęcia był już Demokryt¹².

Ataraksja oznacza niezmacony spokój wobec wydarzeń zewnętrznych¹³. Dla stoików był to pewien stan idealny, do którego należy dążyć, by osiągnąć spełnienie, doskonałość (*Vollendung*), a tym samym szczęście¹⁴.

2.1.2. Relacja umysł ciało i rola Boga u stoików

W starej szkole stoickiej nastąpił zwrot, który Giovanni Reale określa mianem „odrzućcia drugiego żeglowania”¹⁵. Oznacza to, że Zenon wbrew Platonowi zajął stanowisko zdecydowanie materialistyczne, jeśli chodzi o filozofię umysłu¹⁶. Według stoików dusza jest bowiem substancją fizyczną nazywaną przez nich *pneumą*¹⁷. Jak zauważa w swej monografii Julia Annas, stoicka filozofia umysłu była, podobnie jak epikurejska zdecydowanie naturalistyczna¹⁸, co spowodowało krytyczną jej recepcję przez zwykle transcendentnie nastawionych myślicieli średniowiecznych. Autorka ta pisze: „The Stoics are unmistakably physicalists; they claim that soul is body, a physical thing they uncompromisingly mean a three-dimensional object”¹⁹.

⁹ Zob. Margaret J. Osler i Letizia A. Panizza, *Introduction*, w: *Atoms, pneuma and tranquility. Epicurean and stoic Themes in european thought*, ed. by Margaret J. Osler, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 3.

¹⁰ *Stoizismus in der europäischen Philosophie...*, dz. cyt., s. 5.

¹¹ Renata Ziemińska, *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*, FNP, WNUMK Toruń 2013, s. 58.

¹² Zob. na ten temat, James Warren, *Epicurus and Democritean Ethics. An archeology of Ataraxia*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

¹³ Ziemińska, *Historia sceptycyzmu...*, dz. cyt., s. 58.

¹⁴ *Stoizismus in der europäischen Philosophie ...*, dz. cyt., s. 6.

¹⁵ Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, dz. cyt., s. 319.

¹⁶ Tamże, s. 320.

¹⁷ Simo Knuuttila, *Emotions in ancient and medieval philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 47.

¹⁸ Julia Annas, *Hellenistic philosophy of mind*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1994, s. 3.

¹⁹ Tamże, s. 37.

Stoicy odrzucili też platońskie rozumienie idei uznając, że są one jedynie „pojęciami w naszym umyśle”²⁰. Duszę zaś uznali za twór cielesny, materialny. Kleantes, którego fragmenty pism się zachowały, przytacza w tym aspekcie argumentację Zenona. Twórca stoicyzmu twierdzi, że gdyby dusza i ciało miały inną naturę nie można by wyjaśnić rozlicznych związków i powiązań między nimi. Tak więc wcześniejsi przedstawiciele stoicyzmu byli zwolennikami naturalizmu i monizmu psychofizycznego²¹.

Zdarzenia w Kosmosie są zdaniem stoików zdeterminowane przez racjonalną istotę, siłę, która potrafi przewidzieć bieg wydarzeń²². Bóg jest również bytem materialnym, wiecznym ogniem, czynną zasadą wszechświata²³. Uczestniczy on w pełni w kreacji świata i kontroluje każde stworzenie. Jest on dlatego odpowiedzialny za wszystko co zachodzi w rzeczywistości. Boga stoików najprościej można więc opisać jako jedyną fizyczną zasadę, która rządzi kosmosem²⁴. W konsekwencji stoicy uważają wszechświat za żywy podmiot, a Stwórcę za duszę tego świata²⁵. W niektórych pracach cały kosmos bywa zaś utożsamiany z Bogiem²⁶. Znanca filozofii starożytnej Giovanni Reale stwierdza nawet, że stoicy byli „pierwszymi panteistami w dziejach myśli zachodniej albo – jeśli kto woli – pierwszymi prawdziwymi panteistami”²⁷.

Absolut jest nie tylko nadrzędną, spójną i łączącą wszystko siłą, lecz także przyczyną sprawczą, która powoduje, że poszczególne ciała mogą oddziaływać na siebie. Jak już wspomniano, Boga utożsamia się też z wiecznym ogniem. Wynika to z pogłębionej refleksji jaką stoicy poddali myśl Heraklita. Idea Boga-ognia, który jest równoznaczny również z Logosem, czyli wszechobejmującym, racjonalnym bytem, jest centralną częścią ontologii Zenona i starej szkoły stoickiej.

²⁰ Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, dz. cyt., s. 320.

²¹ Tamże.

²² Keimpe Algra, *Stoics on souls and demons. Reconstructing stoic demonology*, w: *Body and Soul in Ancient Philosophy*, ed. by Dorothea Frede, Burkhard Reis, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2009, s. 359-388, tutaj s. 359.

²³ Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, dz. cyt., s. 321.

²⁴ Zob. na ten temat: Ricardo Salles, *Introduction: God and Cosmos in Stoicism*, w: *God and Cosmos in Stoicism*, ed. by Ricardo Salles, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 1-20. Zob. także artykuł Keimpego Algrę pod tytułem *Stoic Philosophical Theology and Graeco-Roman Religion* w tym samym tomie.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, dz. cyt., s. 323.

2.1.3. Stoicyzm a epikureizm

Zarówno Epikur, jak i Zenon pojmowali *physis* jako coś materialnego, cielesnego, zmysłowego. Nie wierzyli na przykład w to, że dusza może istnieć samodzielnie bez ciała²⁸.

Podstawowe pytanie etyczne zarówno epikurejczyków, jak i stoików nie brzmi: „Jakie działania są dobre?”, lecz „Jaką osobą powinienem być?”²⁹ Zwraca więc uwagę normatywny charakter zarówno etyki epikurejskiej, jak i stoickiej. O ile jednak podstawowe pytanie etyczne jest takie samo, to w innych kwestiach występują fundamentalne różnice.

Według epikurejczyków człowiek od urodzenia poszukuje przyjemności, której uzyskiwanie jest naczelną zasadą życia i warunkiem osiągnięcia szczęścia. Natomiast dla stoików przyjemność i szczęście są jedynie „produktem ubocznym” właściwego postępowania, co nie umniejsza oczywiście ich wartości.

Stoicy twierdzą, że należy żyć w spójności z naturą³⁰. Ich postawę mogą również opisać inne wyrażenia, jak „życie według rozumu”, „według cnoty”³¹.

To właśnie tutaj ogniskuje się główna różnica między epikurejczykami a stoikami. Ci pierwsi uważali, że podstawowym pragnieniem człowieka jest osiągnięcie przyjemności i unikanie bólu³². Natomiast, jak zauważa Reale, Zenon i jego zwolennicy byli zdania, iż „szczególną i specyficzną właściwością” człowieka jest właśnie jego rozum, jego racjonalna natura³³. Autor pracy chciałby w tym momencie przytoczyć słowa Seneki, który podkreśla, powtarzając poglądy starej szkoły stoickiej:

A co jest najlepsze w człowieku? Rozum. Dzięki niemu to wyprzedza człowiek zwierzęta i kroczy śladami bogów. Doskonały rozum więc jest właściwym dobrem człowieka; wszystko inne ma on wspólne ze zwierzętami i roślinami [...]. Jeśli więc każda rzecz, gdy udoskonali właściwe sobie dobro, jest godna pochwały i dochodzi do swojego naturalnego celu, a dobrem przeznaczonym dla człowieka jest rozum, to gdy go udoskonalił, staje się godny pochwały i dotarł do swego naturalnego celu³⁴.

²⁸ Anthony Arthur Long, *Soul and Body in Stoicism*, Phronesis 27 (1982) 1–2, 34–57, tutaj s. 34.

²⁹ Robert William Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics: An introduction to hellenistic philosophy*, Routledge, London-New York 1996, s. 82.

³⁰ Zob. na ten temat: Anthony Arthur Long, *Stoic Studies*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2001, s. 134.

³¹ Tamże.

³² Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3. dz. cyt., s. 395.

³³ Zob. tamże.

³⁴ Cyt. za tamże.

Zacytowany fragment jasno pokazuje, że dla stoików **jedyną** cechą odróżniającą człowieka od zwierząt jest sfera racjonalna czyli rozum. Dowodzi to, iż nie postrzegali oni uczuć, jako wartościowego uzupełnienia rozumu. Będzie o tym mowa w dalszej części pracy.

Słynna stoicka maksyma głosi: „Dobrem jest tylko cnota, a złem jest tylko wada.” Oznacza to mniej więcej tyle, że jak pisze Reale, „dobre i złe jest tylko to, co pomaga, i to co szkodzi logosowi, a więc tylko dobro i zło moralne”³⁵. W konsekwencji nawet takie wartości jak życie i zdrowie są uznawane przez zwolenników Zenona za nie tylko neutralne, ale wręcz obojętne, czy dokładniej **moralnie** obojętne. Prowadzi to do paradoksalnych ocen, jak na przykład gloryfikowanie samobójstwa, jako sposobu na obronę cnoty. Poruszmy tę kwestię przy okazji omawiania przypadku Katona Młodszeo, senatora, który odebrał sobie życie w oblężonej Utyce. Doczekał się on bowiem recepcji w osiemnastym wieku w Niemczech, czego wyrazem jest między innymi tragedia Gottscheda *Sterbender Cato*.

Wspomniany wcześniej Long twierdzi co prawda, że celem postępowania stoika może być dążenie do „osiągnięcia szczęścia”³⁶. Jednak jak już podkreślano, zdaniem autora niniejszego tekstu, czynnikami podstawowymi wydaje się być postępowanie rozumne i cnotliwe, a dopiero wynikiem takiego działania – szczęście.

Drugą ważną różnicą jest odrzucenie przez stoików atomizmu. Epikur i jego uczniowie uważali, iż wszystkie organiczne i nieorganiczne elementy świata powstają wskutek mechanicznego łączenia i rozdzielania martwych cząsteczek³⁷.

2.1.4. Trójpodział filozofii

Stoicy przyjęli ustanowiony przez Akademię Platońską trójpodział filozofii na logikę, fizykę i etykę. Należy podkreślić, że spoiwem łączącym te trzy części, jest według stoików logos, Absolut. Jest on bowiem „zasadą prawdziwości w logice, zasadą stwórczą kosmosu w fizyce i zasadą normatywną w etyce”³⁸.

2.1.5. Logika starej szkoły stoickiej

Jak słusznie zauważa autor klasycznej już pracy na temat logiki stoików, Benson Mates, przez ponad dwa tysiące lat dominowała logika Arystotelesa³⁹. Natomiast wiele

³⁵ Tamże, s. 401.

³⁶ Zob. tamże.

³⁷ Forschner, *Die stoische Ethik...* 1995, s. 27.

³⁸ Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3. dz. cyt., s. 331.

³⁹ Benson Mates, *Logika stoików*, tłum. Andrzej Kruk, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1971, s. 8.

ważnych pojęć tej dziedziny wiedzy, jak na przykład implikacja materialna, znalazło swe antycypacje w pismach wczesnych stoików⁴⁰. Warto zaznaczyć, że dla „odkrycia” logiki stoickiej niemałe zasługi miał polski naukowiec Jan Łukasiewicz, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

Należy zwrócić uwagę na to, że o ile najważniejsza dla stoików była etyka, to z metodologicznego punktu widzenia najpierw trzeba było się zająć logiką, co podkreślali Zenon i Chryzyp⁴¹.

Trzeba przy tym pamiętać, że w starożytności termin „logika” miał szerokie znaczenie, które można streścić jako „część filozofii, która bada logos”⁴², czyli rozum, język, jego argumenty we wszystkich ich formach, a więc argumenty formalne czy retoryczne⁴³.

Stoicy uznawali podział na retorykę i dialektykę jako dwa odrębne działy logiki. Rozróżnienie tylko na te dwie części przyjmował Zenon⁴⁴. Niektórzy późniejsi myśliciele tego nurtu poszerzali tę klasyfikację o epistemologię oraz teorię definicji⁴⁵.

Ważne jest to, że Zenon na polu logiki współpracował z megarejczykami. Ci zaś byli znani ze swych osiągnięć logicznych, by wymienić choćby Euklidesa czy Eubulidesa, twórcę wielu słynnych paradoksów logicznych, jak na przykład paradoksu kłamcy⁴⁶. Do megarejczyków należał także Diodor Kronos, autor tak zwanego argumentu mistrza⁴⁷.

Z uwagi na charakter pracy nie będziemy się tutaj zajmować zagadnieniami logiki formalnej. Na początku podejmiemy natomiast kwestię tego jak stoicy starali się odpowiedzieć na pytanie o tak zwane kryterium prawdy.

Stoicy uważali, że dusza po narodzinach nie ma żadnych doświadczeń i nabywa je dopiero w toku życia. Za kryterium prawdy zaś uznali przedstawienie lub wyobrażenie zmysłowe. Wrażenie sensoryczne zostaje odcisnięte w naszych organach zmysłowych i przenosi się za ich sprawą do duszy. Diogenes Laertios porównuje ten stan do odcisnięcia pieczęci w wosku. Aby przedstawienie było prawdziwe potrzebne jest jednak

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3. dz. cyt., s. 334.

⁴² John Sellars, *Stoicism*, Acumen Publishing, Chesham 2006, s. 55.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3. dz. cyt., s. 336.

⁴⁵ Sellars, *Stoicism*, dz. cyt., s. 55.

⁴⁶ Tamże, s. 56.

⁴⁷ Zainteresowanych tematem można odesłać do książki Tomasza Jarmużka pod tytułem *Jutrzejka bitwa morską: rozumowanie Diodora Kronosa*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.

jeszcze przyzwolenie znajdującego się w naszej duszy logosu. Przedstawienie, które uzyskało takie przyzwolenie, określa się mianem kataleptycznego⁴⁸.

Poznanie nie ogranicza się jednak do wrażeń zmysłowych. Ważną rolę odgrywają także tak zwane przedstawienia rozumowe czyli pojęcia. Występują tu kolejne znaczące różnice między stoikami a epikurejczykami. Ci drudzy nie potrafili wskazać innych kryteriów poznania, jak proste potwierdzenie czy „brak zaprzeczenia” dla doznań sensorycznych. Takie podejście zawężało wyraźnie „miejsce” dla myślenia i rozumowania, co spowodowało, że epikurejczycy nie stworzyli własnej logiki⁴⁹.

Stoicy, jak na przykład Sekstus Empiryk, przyznają wszakże, że pojęcia powstają z udziałem spostrzeżenia bądź doświadczenia. Oprócz tego są jeszcze bardziej skomplikowane sposoby pokonania drogi od doświadczenia zmysłowego do przedstawienia rozumowego. Tak zwane przejście może zachodzić na trzy sposoby: przez podobieństwo, zestawienie albo analogię⁵⁰. Najogólniej zaś mówiąc, kiedy „ogład ma miejsce w duszy rozumnej nazywany jest pojęciem, gdyż bierze taką nazwę od intelektu”⁵¹.

Warunkiem koniecznym dla powstania każdego pojęcia jest więc doświadczenie empiryczne. Dopiero na jego podstawie formują się przedstawienia rozumowe.

Stoicy przejęli natomiast od epikurejczyków istnienie tak zwanych *prolepsis*, które rozumeli jako antycypacje, „naturalne pojęcia ogólne”⁵². Proces nabywania takich antycypacji przebiega sprawnie już u dzieci i jest w pełni rozwinięty, gdy ukończą one siedem lat. Są to pojęcia powszechne, wspólne dla ludzkiej natury. Za wrodzone uważali też stoicy niektóre przekonania o charakterze moralnym⁵³.

2.2. Poglądy stoików na temat uczuć

Zagadnieniem, na które autor pracy położy nacisk w tym krótkim wprowadzeniu do myśli stoickiej będzie sposób postrzegania emocji. Dzieje się tak nieprzypadkowo, bowiem ten aspekt systemu zwolenników Zenona stał się przedmiotem szczególnej (i jak postara się wykazać autor pracy słusznej) krytyki ze strony pisarzy i filozofów niemieckiego oświecenia.

⁴⁸ Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3., dz. cyt., s. 337-339.

⁴⁹ Tamże, s. 343.

⁵⁰ Tamże, s. 344.

⁵¹ Tamże.

⁵² Zob. Laertios, *Żywoty ...*, dz. cyt., VII, s. 394.

⁵³ Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, dz. cyt., s. 345-346.

Jak zauważa autor wspomnianej już monografii o etyce stoików Maximilian Forschner: „Die Affektenlehre gehört zu den zentralen Lehrstücken der ethischen Systeme des Hellenismus”⁵⁴.

Według stoików istnieją cztery typy emocji. Są to przyjemność (*hēdonē*) oraz udręka, ból (*lupē*), które odnoszą się do terażniejszości, a także żądza (*epithymia*) i lęk (*phobos*)⁵⁵. Natomiast zdaniem stoików pozostałe, poszczególne emocje można zaklasyfikować do którejś z wyżej wymienionych czterech kategorii⁵⁶.

Przede wszystkim należy podkreślić, że to właśnie uczucia (afekty, namiętności) uważali stoicy za źródło wszelkiego nieszczęścia⁵⁷. Według nich te „nierozumne poruszenia przyćmiewają, zaślepiają, a niekiedy nawet zawieszają działanie rozumu”⁵⁸. Stoicy odrzucali wartość informującą uczuć, gdyż byli zdania, że są one błędem poznawczym. Giovanni Reale odróżnia od siebie w tej sprawie dwa możliwe stanowiska: a) „można powiedzieć, że namiętności powstają z powodu i w konsekwencji błędnego sądu” lub b) można wręcz utożsamić namiętność z samym błędnym sądem⁵⁹. Zdaniem Realego pierwszy pogląd za słuszny uznawał sam Zenon i większość jego uczniów, przy drugim zaś obstawał Chryzyp⁶⁰.

Oto więc jak Zenon tłumaczy powstanie takiego fałszywego mniemania. Gdy na skutek przedstawienia sobie pewnej cennej (choć w rzeczywistości błahej) rzeczy jaką może być np. bogactwo (jak w przykładzie podanym przez Realego⁶¹) powstanie namiętność nieskontrolowana w porę przez rozum (który mógłby orzec, że majątek nie jest wart starań), skutkuje to właśnie błędem poznawczym.

Według Zenona uczucie to „bezrozumne i przeciwne naturze poruszenie duszy albo nadmierna żądza”⁶². Dlatego nie wystarczą próby złagodzenia czy ograniczenia emocji. Należy je zniszczyć, wytepić, wykorzenić⁶³. Brak namiętności przynosi zaś stan zwany *apatia*, który zapewnia szczęście. Cały czas trzeba przy tym mieć się na baczności, bo uczucia czyhają, gotowe tego szczęścia nas pozbawić⁶⁴.

Życie w harmonii z rozumem może prowadzić do osiągnięcia tak zwanego ideału mędrca, do którego powinien dążyć każdy stoik. Mędrzec taki pozostaje w zgodzie

⁵⁴ Forschner, *Die stoische Ethik...* dz. cyt., s. 114.

⁵⁵ Knuutila, *Emotions in ancient...*, dz. cyt., s. 51.

⁵⁶ Zob. tamże.

⁵⁷ Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, dz. cyt., s. 428.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże, s. 429.

⁶⁰ Zob. tamże,

⁶¹ Zob. tamże.

⁶² Zob. Laertios, *Żywoty...*, dz. cyt., VII, s. 420.

⁶³ Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3 dz. cyt., s. 412.

⁶⁴ Zob. tamże

z naturą i boskim *logosem*, któremu nawet może stać się równy. Jak trafnie zauważa Giovanni Reale „pancerz rozumu” skutecznie zobojętnia go na wszystko co zewnętrzne⁶⁵. Nic więc dziwnego, że stoicy w pewnych przypadkach dopuszczali samobójstwo, o czym będzie mowa w osobnej części niniejszej pracy.

Stoicka idea apatii jest na tyle okrutna, że nawet takie uczucia jak współczucie, miłosierdzie czy litość powinny zostać wykorzenione. Świadczy o tym jeden z zachowanych fragmentów nauk stoickich:

Miłosierdzie należy do przywar i wad duszy: miłosierny jest zatem człowiek głupi i lekkomyślny.

Mądry nie ulega wzruszeniu wobec kogokolwiek; nikomu nie przebacza popełnionej winy. Nie przystoi człowiekowi mocnemu dać się zwyciężyć prośbami i odejść od słusznej surowości⁶⁶.

Autor pracy zgadza się więc z Realem, gdy ten dostrzega cienie stoicyzmu. Badacz filozofii starożytnej pisze mianowicie za von Arnim: „Obojętnie jak wzniosły byłby ten opis, to jednak z wielu stron wyłaniają się aspekty negatywne. Ideał mędrca nie dopuszcza drogi pośredniej. Albo jest się mędrce, albo jest się głupcem, *tertium non datur*”⁶⁷.

Odnosząc się wprost do zacytowanego fragmentu o miłosierdziu Reale pisze natomiast: „Pomoc zatem, jakiej stoik udzieli innym ludziom, może być tylko wyjałowiona, daleka od jakiegokolwiek ludzkiej sympatii, tak jak chłodny rozum daleki jest od ciepła uczucia”⁶⁸. A przecież taka postawa ma w założeniu dotyczyć wszystkich sfer życia, także takich jak nawiązywanie przyjaźni czy wychowywanie dzieci.

Dopiero ugruntowanie estetyki jako nauki o niższych władzach poznawczych w XVIII wieku w Niemczech zmieniło ten sposób postrzegania emocji. Twórca tej nowej gałęzi wiedzy Alexander Gottlieb Baumgarten wykazał, że choć wiedza uzyskana za pomocą zmysłów bywa zawodna, to jednak stanowi ona cenną wskazówkę przy podejmowaniu decyzji i działaniu⁶⁹. Emocje zaś mają wartość równą rozumowi (*analogon rationis*).

Przeciwną do stoicyzmu tezę, wskazującą na konieczność symbiozy rozumu i uczuć, dobrze charakteryzuje w swojej, skądinąd przychylniej stoicyzmowi monografii, Tad Brennan. Badacz ten przyznaje, że postulat harmonijnego współdziałania sfery

⁶⁵ Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3 dz. cyt., s. 432-436.

⁶⁶ Zob. von Arnim, S. V. F., I, fr. 213 nn. cyt. za: Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3 dz. cyt., s. 435.

⁶⁷ Zob. tamże, III fr. 657 nn. cyt. za: Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, dz. cyt., s. 435.

⁶⁸ Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, dz. cyt., s. 435.

⁶⁹ Zob. Alexander Gottlieb Baumgarten, *Ästhetik, Lateinisch-Deutsch*, Bd. 1, 2, hrsg. von Dagmar Mirbach, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007.

racjonalnej i emocjonalnej ma głębokie korzenie historyczne (sięgające już Arystotelesa), przekonuje wielu filozofów oraz jest zgodny ze zdrowym rozsądkiem⁷⁰.

Idea komplementarnego współistnienia rozumu i emocji jest nierozdzielnie połączona z kwestią intencjonalnego działania człowieka, urzeczywistnia się w nim. Tak wyjaśnia to zjawisko Tad Brennan:

This is the idea that intentional action is to be explained as the outcome of two things, combined in a certain way: a desire, and a belief. For instance, if we ask, why Fred lifted his mug, then the answer comes in three parts: (a) Fred had a desire, in this case a desire for a sip of coffee; (b) Fred had a belief, in this case the belief that there was a mug in front of him that contained coffee; (c) Fred's belief and desire were simultaneously present to Fred, and combined with one another in such a way as to lead Fred to lift the mug. Given his desire for a sip of coffee, and given his belief about the contents of the mug, it seemed to him that the most salient and efficient means of satisfying his desire was to lift his mug to his lips⁷¹.

Przykład ten jasno pokazuje jak ważne są emocje dla prawidłowego postępowania człowieka. Umowny Fred decyduje się napić kawy nie tylko dlatego, że w jego umyśle powstaje odpowiednie przekonanie czy sąd (*belief*), ale także dlatego, iż rodzi się w nim uczucie, pragnienie (*desire*) podjęcia takiego działania.

Pomimo tego więc, że należy zgodzić się ze stwierdzeniem Christopa Demmerlinga i Hilge Landweera, iż problem, czy trzeba powstrzymać uczucia, jest istotny zarówno z praktycznego, jak i teoretycznego punktu widzenia⁷², to jednak warto podkreślić, że emocje tylko w szczególnych przypadkach stanowią zagrożenie dla rozumu.

2.3. Stoicyzm i jego recepcja do XVIII wieku

Aby ukazać ciągłość doktryny stoickiej oraz jej recepcji aż do epoki oświecenia, pokrótce omówione zostaną mediostoicyzm, neostoicyzm i stoicyzm nowożytny.

2.3.1. Mediostoicyzm i neostoicyzm

Jak postara się wykazać w tym miejscu autor niniejszej pracy (podążając w ślad za Giovannim Realem), mediostoicyzm stanowił w istocie znaczące złagodzenie filozofii Zenona czy Kleantesa i ich zwolenników. Nieprzypadkowo zatem krytyczna recepcja

⁷⁰ Zob. Tad Brennan, *The stoic life. Emotion, duties, and fate*, Clarendon Press, Oxford 2006, s. 83.

⁷¹ Tamże.

⁷² Christoph Demmerling, Hilge Landweer, *Philosophie der Gefühle: Von Achtung bis Zorn*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2007, s. 2.

stoicyzmu dokonana w niemieckim oświeceniu głównie przez Baumgartena i Meiera dotyczyła zwłaszcza tak zwanej starej szkoły stoickiej.

Za odrodzenie myśli Portyku w ramach mediostoicyzmu odpowiadają przede wszystkim Panaitios i Posejdonios⁷³.

Ten pierwszy działał najprężniej w ostatnim trzydziestoleciu II wieku p.n.e. Zrewidował wiele twierdzeń starej szkoły stoickiej, łagodząc najbardziej surowe założenie etyki Zenona, zmieniając niektóre aspekty fizyki i tego co dzisiaj nazwiemy psychologią. Panaitios zdecydował się podążyć w kierunku eklektyzmu, inkorporując do myśli Portyku idee sceptyków, Platona, Arystotelesa, a także Rzymian, z którymi miał okazję się zetknąć. Jak podaje Diogenes Laertios, filozof ten uznał za Arystotelesem, że oprócz cnoty człowiek potrzebuje do szczęścia również zdrowia, dostatku i siły⁷⁴. Niezależnie od intencji, jakie spowodowały taką zmianę, jest to modyfikacja bardzo istotna, w odniesieniu do pierwotnych zapatrywań stoików. Konsekwencją wyżej wymienionej korekty była też krytyczna postawa Panaitiosa co do ideału mędrca⁷⁵. Zdaniem Giovanniego Realego, ten przedstawiciel mediostoicyzmu uważa wręcz, że osiągnięcie takiego ideału jest dla nas nieosiągalne⁷⁶. Dlatego Panaitios zogniskował swoją uwagę nie na czynach doskonałych (*katorthómata*), lecz na powinnościach (*kathékonta*). Napisał nawet rozprawę *O powinnościach*, która niestety zaginęła, a której główne idee znamy dzięki Cyceronowi. Jego dzieło *De officiis* jest bowiem naśladownictwem dzieła Panaitiosa⁷⁷.

Przede wszystkim jednak, co wydaje się jeszcze ważniejsze ze względu na tematykę niniejszej pracy, Panaitios zrezygnował z fundamentalnej dla starej szkoły koncepcji apatii.

Jak trafnie zauważa Reale, „negacja apatii była już chyba bliska zerwaniu z duchem stoicyzmu”⁷⁸. Należy też w tym kontekście podkreślić, że Panaitios napisał również dzieło poświęcone *euthumía*, czyli radości i zadowoleniu, których źródłem jest życie zgodne z powinnościami i w harmonii z sobą oraz rzeczami⁷⁹.

⁷³ Reale, *Historia filozofii starożytnej* t. 3, dz. cyt., s. 437 - 462.

⁷⁴ Laertios, *Żywoty...*, dz. cyt., VII, s. 428.

⁷⁵ Reale, *Historia filozofii starożytnej* t. 3, dz. cyt., s. 446.

⁷⁶ Zob. tamże.

⁷⁷ Zob. tamże.

⁷⁸ Tamże, s. 449.

⁷⁹ Tamże, s. 448.

Z kolei myśl Posejdoniosa z Apamei bardzo trudno odtworzyć. Choć, jak twierdzą niektórzy badacze, idee tego filozofa można odnaleźć w wielu dziełach⁸⁰, to bardzo trudno o źródła, w których występowałby on *expressis verbis*⁸¹.

W wielu punktach kwestia poglądów Posejdoniosa jest dla historyków filozofii kością niezgody. Spierają się oni na przykład o to, czy i w jakiej mierze myśliciela z Apamei można uznać za stoika „platonizującego”⁸². Świadectwem tych konfliktów między badaczami niech będzie też surowa ocena, jaką Reale wystawia jednemu z pionierów eksploracji myśli stoickiej, Maxowi Pohlenzowi. Włoski historyk filozofii uważa wręcz rozdział klasycznej syntezy Pohlenza, poświęcony Posejdoniosowi za kompromitujący. Reale przekonuje, że źródła, na które powołuje się niemiecki badacz, trudno w ogóle odnieść do osoby Posejdoniosa⁸³.

Nie ulega wątpliwości, że Posejdonios, podobnie jak Panaitios reprezentował podejście eklektyczne i dalekie od dogmatyzmu. Włączył do swej nauki elementy platońskie i arystotelesowskie. Bardzo prawdopodobne, iż wpływ na niego miała również filozofia Wschodu, gdyż jego rodzinne miasto, Apamea, było położone w Syrii⁸⁴.

Co szczególnie interesujące z naszego punktu widzenia, Posejdonios skorygował naukę Chryzypa, wprowadzając swoisty trójpodział duszy. Wyróżnił duszę rozumną, pożądlivą i gniewliwą. Jednak zaznacza on, że dwie ostatnie „siły” duszy pobudzone przez zmysły mogą wypaczyć rozum, odwieść go od właściwego celu⁸⁵. W tym sensie filozof z Apamei uważa niższe władze poznawcze oraz namiętności za niebezpieczne i podąża tutaj ścieżką wytyczoną przez Zenona. Wszystko to co nierozumne, co nie tożsame z rozumem, określił Posejdonios mianem bezbożnego, nazwał „złym demonem”⁸⁶. W innym miejscu charakteryzuje on te części duszy nawet jako „element zwierzęcy”.

Diogenes Laertios informuje, że Posejdonios uważa, podobnie jak Panaitios, iż sama cnota nie wystarcza do szczęścia, konieczne są jeszcze zdrowie, dostatek i siła⁸⁷.

⁸⁰ Zob. Cornelia Johanna de Vogel, *Greek Philosophy: a collection of texts with notes and explanations*, vol. 3, *The Hellenistic - Roman Period*, E. J. Brill, Leiden 1964, s. 597.

⁸¹ Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, dz. cyt., s. 449.

⁸² Zwolennikiem tej tezy jest Robert J. Newman. Zob. Robert J. Newman, *In umbra virtutis: Gloria in the Thought of Seneca the Philosopher*, w: *Oxford Readings in Classical Studies: Seneca*, ed. by John Gordon Fitch, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 316-334, tutaj s. 318. Natomiast ostrożny w tej kwestii jest Giovanni Reale. Zob. tenże, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3 dz. cyt., s. 450.

⁸³ Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, dz. cyt., s. 450-451. Należy przy tym zauważyć, że Reale bardzo chwali syntezę Pohlenza jako całość. Zob. Max Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Bd., 1., 7. Aufl., Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen 1992.

⁸⁴ Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, dz. cyt., s. 452.

⁸⁵ Zob. tamże, s. 456.

⁸⁶ Zob. tamże, s. 457.

⁸⁷ Zob. Laertios, *Żywoty...*, dz. cyt., VII, s. 428.

Nie zmodyfikował on natomiast wielkiej zasady Zenona, w myśl której tylko dobro moralne jest dobrem najwyższym, a na przykład bólem fizycznym należy przejmować się tylko wtedy, gdy stanowi on przeszkodę w uprawianiu cnoty⁸⁸. Takie stanowisko Posejdoniosa potwierdza słynny pasaż z *Rozmów tuskulańskich* Cycerona, który warto zacytować:

Nie odrodził się natomiast nasz Posejdonios, którego sam często widywałem i o którym powtórzę to, co zwykle opowiadał Pompejusz. Opuszczając mianowicie Syrię, Pompejusz przybył na Rodos i chciał posłuchać Posejdoniosa; gdy zaś dowiedział się, że jest on ciężko chory i że bardzo bołą go stawy, chciał przynajmniej odwiedzić znakomitego filozofa. Kiedy go ujrzał, kiedy pozdrowił i mówił dalej w słowach pełnych szacunku, że będzie mu przykro, iż go nie może posłuchać, ten odparł: «Owszem, możesz; nie zgodzę się, aby ból sprawił, żeby tak wielki mąż przybył do mnie na próżno». Pompejusz opowiedział następnie, że filozof leżąc, poważnie i pięknie rozprawiał właśnie o tym, iż nic nie jest dobre prócz szlachetności, a gdy go dotykały jak gdyby żagwie bólu, często powtarzał: «Nic nie działasz bólu! Chociażbyś był jak najprzykrzejszy, nigdy nie przyznam, że jesteś złem»⁸⁹.

Autor niniejszej pracy jest zdania, że powyższy zarys interesujących dla nas poglądów Posejdoniosa pokazuje, iż był on mniej radykalny od Panaitiosa, jeśli chodzi o korektę zapatrywań starej szkoły stoickiej.

Przejdziemy teraz do omówienia wybranych aspektów tak zwanego neostoicyzmu, który kształtował się w starożytnym Rzymie. W pierwszych dwóch wiekach epoki chrześcijańskiej nastąpił bowiem renesans myśli stoickiej. Jej głównymi przedstawicielami byli Seneka, Epiktet i cesarz filozof Marek Aureliusz⁹⁰.

Seneki nie można uznać za modelowego przedstawiciela szkoły stoickiej. Choć podkreśla on, że nauka stoików jest mu najbliższa, nawołuje by być otwartym na wszystkie nurty, które uznamy za wartościowe. Jednak nauczyciel Nerona jest mocno zakorzeniony w stoicyzmie, którym – by użyć określenia Realego – konsekwentnie „zabarwia” idee przejmowane z innych szkół filozoficznych. Niemniej należy uznać Senekę za jeszcze bardziej eklektycznego niż Panaitios czy Posejdonios⁹¹.

Autor *Listów moralnych do Lucyliusza* rezygnuje już definitywnie z materializmu starej szkoły stoickiej, mocno akcentując dualizm duszy i ciała, które jest dla niej

⁸⁸ Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, dz. cyt., s. 458.

⁸⁹ Zob. Marcus Tullius Cicero, *Rozmowy Tuskulańskie, Księga 2*, przeł. Józef Śmigaj, w: Marcus Tullius Cicero, *Pisma filozoficzne t. 3, Księgi akademickie; O najwyższym dobru i zlu; Paradoksy stoików; Rozmowy Tuskulańskie*, przeł. Wiktor Kornatowski, koment. Kazimierz Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961, s. 551-586., tutaj s. 583.

⁹⁰ Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4. *Szkoły epoki Cesarstwa*, przeł. Edward Iwo Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 95-96.

⁹¹ Tamże, s. 100-103.

więzieniem. Ponadto Seneka odrzuca dobra ziemskie, których „nie może pokochać duch czysty i świadomy swej natury”⁹². Nauczyciel Nerona powraca do idei zrównania się z tym co boskie, pisząc w 92 liście do Lucyliusza:

Kto jednak w sercu swym cnotę i dzielność ma zawsze obecną i czujną, ten dorównywa bogom i pomny swego pochodzenia, do nich zdąża. Nikt występny nie stara się wznieść tam, skąd zeszedł. Bo i dlaczego nie miałbyś przypuszczać, że ma w sobie coś boskiego ten, kto sam jest częścią bóstwa? Wszak wszystko, co nas otacza, stanowi zarazem jedność i bóstwo. Jesteśmy współnikami bóstwa i jego członkami⁹³.

Seneka inkorporuje już wyraźnie pewne elementy myśli chrześcijańskiej. W listach 101 i 102 przekonuje on między innymi, że śmierć, której tak bardzo się obawiamy, nie jest powodem do rozpacz, a wręcz początkiem nowego życia⁹⁴. Jednak rzymski polityk i mówca oddala się w sposób zasadniczy od religii chrześcijańskiej twierdząc, iż istnieją sytuacje, w których można skrócić niedogodności życia, popełniając samobójstwo. Kwestia poglądów Seneki w tej sprawie jest ważna z punktu widzenia recepcji stoicyzmu w XVIII wieku. Zajmiemy się nią bliżej przy okazji omówienia dramatu Gottscheda *Sterbender Cato*. Tutaj nadmienimy jedynie, że tak rozumiane odebranie sobie życia jest według nauczyciela Nerona aktem woli rozumianej, jako coś różnego od władz poznawczych⁹⁵.

Natomiast najważniejsze dramaty powstałe na kanwie życia Seneki w niemieckim oświeceniu opisał w swej książce Maxi Rother⁹⁶.

Autor pracy, zanim przejdzie do zarysowania interesujących nas elementów myśli Epikteta i Marka Aureliusza, chciałby poświęcić parę słów Muzoniuszowi Rufusowi. Uważa on, że uprawianie filozofii powinno mieć przede wszystkim wymiar praktyczny. Umiejętnością prawdziwego mędrca jest więc dobre życie, nie zaś jedynie teoretyczne rozważania o nim. W pewnym momencie swoich *Diatryb* filozof stwierdza wprost, iż być dobrym, znaczy to samo co być filozofem⁹⁷. Nic dziwnego, że Muzoniusz akcentuje rolę codziennych ćwiczeń w nabywaniu cnoty. Autor *Diatryb*, podobnie jak Seneka, asymiluje

⁹² Lucjusz Anneusz Seneka, *O pocieszeniu do matki Helwii*, w: tegoż *Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. Leon Joachimowicz, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1965, s. 490-540., tutaj s. 519.

⁹³ Lucjusz Anneusz Seneka, List XCII, w: tegoż, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. Wiktor Kornatowski, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1998, s. 444-455., tutaj s. 453.

⁹⁴ Zob. Lucjusz Anneusz Seneka, List CI i List CII, w: tegoż, *Listy...*, dz. cyt., s. 531-535. i s. 536-544.

⁹⁵ Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4., dz. cyt., s. 112.

⁹⁶ Zob. Maxi Rother, *Seneca im Drama des 18. Jahrhunderts. Zum politischen Wissen der Tragödie der Aufklärung*, Arkadien Verlag, Berlin 2013.

⁹⁷ Muzoniusz Rufus, *Diatryby (Wykłady stoickie)*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył Krzysztof Łapiński, ISKŚiO UWr., Wrocław 2021, s. 153.

pewne idee chrześcijańskie. Jest na przykład, w przeciwieństwie do przedstawicieli starej szkoły stoickiej, zdecydowanym zwolennikiem przebaczenia⁹⁸.

Epiktet, którym się teraz zajmiemy był niewolnikiem, wyzwolonym później przez swojego pana, Nerona Epafrodyta. Jego los dobrze uwypukla stoicką tezę, że sztukę uprawiania filozofii i związaną z nią mądrość może osiągnąć każdy, niezależnie od pochodzenia.

Filozof-niewolnik, Epiktet, inaczej niż zwolennicy starej szkoły stoickiej podzielił rzeczy na te, które są w naszej mocy i te, których uzyskać nie możemy. Co najważniejsze z punktu widzenia etyki, stwierdza on, że dobro i zło moralne, jako zależne od woli człowieka, leży w naszym zasięgu⁹⁹. Na tej zasadzie dokonujemy tak zwanego *proairesis*, czyli podstawowego wyboru moralnego¹⁰⁰.

Jak zauważa Reale, zdaniem Epikteta „o te dwie klasy rzeczy nie można starać się równocześnie, gdyż zdobycie jednych pociąga za sobą utratę drugich i na odwrót¹⁰¹. Kto wybiera świat dóbr materialnym staje się *de facto* niewolnikiem, traci swoją wolność¹⁰². Poza tym trzeba pamiętać, że wszelkie rzeczy doczesne, w tym nasze ciała, zostały nam tymczasowo dane przez Boga i znikną wraz z naszą śmiercią.

Należy zauważyć, że Epiktet również w dużej mierze odszedł od założeń pierwotnej szkoły stoickiej. Zradyzalizował jeszcze koncepcję autarkii, korzystając z nauk cynickich. Za wzór człowieka samowystarczalnego uznał więc Diogenesa z Synopy, który niczego nie potrzebował i niczym się nie przejmował.

Co do poglądów na temat roli emocji w codziennym życiu, był Epiktet równie oziębły co Zenon. Dobrze świadczy o tym następujący ustęp z *Encheiridiona*:

Nigdy o żadnej rzeczy nie mów: «Straciłem», ale «Oddałem». Zmarło ci dziecko? To znaczy dziecko zostało oddane. Zmarła ci żona? To znaczy żona została oddana. - «Tak, ależ ograbiono mnie z włości!» - A zatem i owe włości zostały oddane. - «Tak, ależ łotrem spod ciemnej gwiazdy jest ten, kto mnie z tych włości ograł!» - A co ci na tym zależy, przez kogo Dawca zażądał od ciebie ich zwrotu?¹⁰³

Tym Dawcą jest oczywiście Bóg.

⁹⁸ Przytoczone informacje o myśli Muzoniusza Rufusa można odnaleźć w: Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., t. 4., s. 120-126. Autor niniejszej pracy odsyła również Czytelnika zainteresowanego myślą Muzoniusza do pierwszego, polskiego tłumaczenia *Diatryb*. Zob. przypis wyżej.

⁹⁹ Zob. Epiktet, *Encheiridion*, w: tegoż, *Diatryby. Encheiridion z dodatkiem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, z jęz. grec. przeł. i oprac. Leon Joachimowicz, PWN, Warszawa 1961, s. 453-486., tutaj s. 455.

¹⁰⁰ Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4., dz. cyt., s.137-141.

¹⁰¹ Zob. tamże s.131.

¹⁰² Zob. tamże.

¹⁰³ Epiktet, *Encheiridion*, dz. cyt., s. 460.

Choć Epiktet formalnie nie zrezygnował z obowiązującego w starej szkole stoickiej trójpodziału filozofii na logikę, fizykę i etykę, to jednak swoje zainteresowania zdecydowanie skierował ku etyce. Była to jedna z cech dystynktywnych neostoicyzmu¹⁰⁴, gdyż również Seneka, Muzoniusz Rufus, a potem także Marek Aureliusz za najważniejszy uznawali „praktyczny wymiar filozofii”.

Ważny z punktu widzenia niniejszej pracy jest fakt, że według Epikteta, człowiek powinien wypełniać swoje powinności, kierując się nakazami rozumu. Co ciekawe, uważa on na przykład, że powinniśmy w każdym aspekcie być posłusznym swojemu ojcu¹⁰⁵, w czym nie zgadza się z referowanymi wcześniej poglądami Muzoniusza Rufusa.

Marek Aureliusz, cesarz-filozof, choć dowodził, iż rzeczy i całe nasze życie to marność, która przemija, był jednak przekonany, że możemy nadać swej egzystencji sens żyjąc etycznie, wypełniając moralne powinności.

Autor *Rozmyślań* wyróżnia trzy zasady konstytuujące człowieka. Są to ciało, dusza oraz nadrzędny wobec niej rozum czy umysł. Tenże rozum Marek Aureliusz, inaczej niż pozostali stoicy, umieszcza poza duszą i łączy z intelektem (*nous*)¹⁰⁶. W opinii Realego, wprowadzając owo rozróżnienie cesarz-filozof chciał pokazać, że człowieka nie da się zredukować jedynie do sfery cielesnej, ani nawet li tylko do pierwiastka witalnego¹⁰⁷.

W razie niepowodzeń zawsze możemy więc skryć się do naszego wnętrza¹⁰⁸. Dobrym podsumowaniem filozofii moralnej Marka Aureliusza wydaje się być poniższa konstatacja Realego: „Nous, który pozostanie prawy i nieskażony, jest schronieniem dającym człowiekowi pokój absolutny”¹⁰⁹.

Wraz ze śmiercią cesarza-filozofa nastąpił koniec starożytnego stoicyzmu, a przynajmniej jego kreatywnej fazy.

2.3.2. Nowożytna recepcja stoicyzmu do epoki Oświecenia

Jak zauważa na początku swej monografii Günter Abel, wątki stoickie we wczesnej filozofii nowożytnej nie były jedynie przedłużeniem myśli antycznej¹¹⁰. Jednak

¹⁰⁴ Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej* t. 4., dz. cyt., s. 97.

¹⁰⁵ Zob. Epiktet, *Encheiridion*, dz. cyt., s. 471-472.

¹⁰⁶ Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, dz. cyt., s. 156.

¹⁰⁷ Zob. tamże, s. 158.

¹⁰⁸ Nieprzypadkowo Pierre Hadot opatruje swoją monografię dotyczącą *Rozmyślań* tytułem *Twierdza wewnętrzna*. Zob. Pierre Hadot, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, przeł. Piotr Domański, „Antyk”, Kęty 2004.

¹⁰⁹ Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej* t. 4, dz. cyt., s. 163.

¹¹⁰ Zob. Günter Abel, *Stoicismus und Frühe Neuzeit: Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1978, s. 2.

filozofowie (głównie Baumgarten i Meier) oraz literaci niemieckiego oświecenia skierowali ostrze swej krytycznej recepcji w stronę dogmatycznych założeń starożytnego stoicyzmu, a zwłaszcza tak zwanej starej szkoły stoickiej. Dlatego w tym paragrafie ograniczymy się do kilku syntetycznych uwag¹¹¹.

Głównymi przedstawicielami wczesnej myśli nowożytnej, którzy asymilowali elementy stoicyzmu są: Justus Lipsius (1547-1606), oraz Guillaume Du Vair (1556-1621).

Ten pierwszy inkorporował do swojego systemu stoickie przekonanie, że najważniejsza jest filozofia praktyczna, filozofia „życia codziennego”¹¹². Dlatego zajmował się on zwłaszcza etyką i polityką. Piastując stanowisko w kalwińskiej uczelni w Lejdzie, Lipsius opublikował dwie najważniejsze swoje prace. Były to: dialog filozoficzny *De Constantia* w dwóch księgach z 1583 roku oraz wydana w sześciu tomach w 1589 roku *Polityka*¹¹³.

Po kontrowersjach wywołanych napisaniem tej ostatniej, filozof opuścił Lejdę i przeniósł się najpierw do Moguncji, a potem do Lowanium, gdzie objął katedrę filozofii starożytnej i łaciny. Jest to o tyle ważne, że właśnie w Lowanium Lipsius opublikował swoją edycję pism Seneki (1605) oraz wydał dwa podręczniki traktujące o filozofii stoickiej. Pierwszy z nich, *Manuductio*, dotyczył etyki, natomiast drugi *Physiologia Stoicorum*, był poświęcony fizyce¹¹⁴.

Jak słusznie zauważa Günter Abel, we wspomnianym *Manuductio* Lipsius wyraża opinię, że dążeniem człowieka powinno być osiągnięcie najwyższego dobra. Droga do tego celu jest jednak określona nie przez zasady teologii, lecz przez stoickie idee rozumu, woli, natury i cnoty. Uzyskanie najwyższego dobra jest więc możliwe dzięki życiu „zorientowanemu” na rozum i zgodnemu z naturą¹¹⁵. Warto przy tym zauważyć, iż osiągnięcie cnoty wymaga, zdaniem Lipsiusa, obecności mądrości, która jest dla niej „przewodnikiem”¹¹⁶.

Autor pracy chciałby też przytoczyć opinię Władysława Tatarkiewicza, który zauważa, iż holenderski filozof odwołuje się do stoicyzmu w tradycyjnym jego nurcie, opiera się on bowiem na dorobku Seneki i Epikteta. Nadaje przy tym filozofii stoickiej chrześcijańskie zabarwienie¹¹⁷.

¹¹¹ Z tej samej przyczyny nie znajdzie Czytelnik w niniejszej pracy rozważań na temat recepcji stoicyzmu w średniowieczu.

¹¹² Zob. Abel, *Stoizismus und Frühe Neuzeit: ...*, dz. cyt., s. 67-72.

¹¹³ Zob. Christopher Brooke, *Philosophic Pride. Stoicism and Political Thought from Lipsius to Rousseau*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 2012, s. 12-13.

¹¹⁴ Zob. tamże, s. 13.

¹¹⁵ Zob. Abel, *Stoizismus und Frühe Neuzeit: ...*, dz. cyt., s. 77-78.

¹¹⁶ Zob. tamże, s. 82.

¹¹⁷ Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, PWN, Warszawa 2014, s. 14.

Następny z wymienionych, Guillaume Du Vair, przejął od stoików ich antropocentryzm. Choć nie wywarł on większego wpływu na myślicieli niemieckich, jego poglądy są ważne jeśli chodzi o zaznaczenie ciągłości stoicyzmu w czasach nowożytnych. Podobnie jak Lipsius, uważał on, że celem jednostki, stojącej w centrum zainteresowania, jest osiągnięcie dobra. Istnienie ma być dla człowieka źródłem owego dobra, a wspomniane dobro zwieńczeniem tego istnienia¹¹⁸. Warto w tym miejscu zacytować następujący fragment monografii Güntera Abla: „Das höchste Ziel und Glück des Menschen besteht in der Aneignung des Guten, das in einem unter dem verbindlichen Leitfaden eines rechten Gebrauchs der Vernunft stehenden Leben in Übereinstimmung mit der Natur gesehen wird”¹¹⁹.

Jak dobrze pokazuje powyższy ustęp, w myśli, która w jakikolwiek sposób inspiruje się założeniami stoickimi lub asymiluje jakąś ich część, ustawicznie powraca zagadnienie tak zwanego życia w zgodzie z naturą, a przede wszystkim z rozumem. Dzieje się tak niezależnie od epoki, w której owa inspiracja stoicyzmem występuje. Ten swoisty „zwrot ku rozumowi” wiąże się z niedoszacowaniem roli uczuć w życiu człowieka, a w niektórych przypadkach wręcz z ich odrzuceniem. Michael Moriarty słusznie podkreśla w swoim artykule, iż: „[...] the passions, for instance, are stigmatized as rebels against the legitimate authority of reason[...]”¹²⁰.

Ta próba wyrugowania uczuć z ludzkiej egzystencji, spotka się ze szczególnie krytyczną recepcją filozofów i literatów, tworzących w osiemnastym wieku w Niemczech. Recepcja owa przyczyni się do wzrostu różnorodności form literackich i filozoficznych w niemieckim oświeceniu i rozkwitu ówczesnej twórczości w tym obszarze.

Powróćmy jeszcze na chwilę do Guillaume du Vair. W swojej rozprawie *Philosophie morale des Stoiques* wskazuje on na zagrożenie, jakie może spotkać człowieka ze strony afektów. Dlatego powinniśmy toczyć ustawiczną walkę z naszymi namiętnościami. Walka ta może przybrać formę swoistej terapii. Siły do tych wewnętrznych zmagania możemy według Du Vaira czerpać z rozumu¹²¹. Francuski myśliciel stwierdza wręcz, że gdy uczucia zwyciężą w tym immanentnym sporze, zagrożone może być osiągnięcie najwyższego ludzkiego celu, czyli dobra¹²².

¹¹⁸ Zob. Abel, *Stoizismus und Frühe Neuzeit: ...*, dz. cyt., s. 114

¹¹⁹ Zob. tamże.

¹²⁰ Zob. Michael Moriarty, *Stoic Themes in Early Modern French Thought*, w: *The Routledge Handbook of Stoic Tradition*, red. John Sellars, Routledge, London-New York 2016, s. 204-217, tutaj s. 204.

¹²¹ Zob. Abel, *Stoizismus und Frühe Neuzeit: ...*, dz. cyt., s. 116.

¹²² Zob. tamże, s. 117.

Du Vair decyduje się we wspomnianym wyżej dziele na opartą na psychologii, szeroką klasyfikację emocji. Dokonując swojej analizy czerpie z tradycji antycznego stoicyzmu, a także ze wzorów arystotelesowsko-scholastycznych¹²³. Omówienie tego zagadnienia wykracza jednak poza ramy niniejszej pracy.

Ściśle związana z emocjami jest kwestia roli, jaką w systemie poznawczym człowieka pełnią zmysły. Umożliwiają one selekcję informacji oraz są ich źródłem dla rozumu. Według Du Vaira ich oddziaływanie mieści się więc zarówno w obszarze logiki, jak i fizjologii. Gdy zmysły dostarczą fałszywych informacji, rozum może podjąć decyzję na podstawie nieprawidłowych przesłanek, co również stanowi zagrożenie w kontekście dążenia człowieka do dobra¹²⁴.

Warto wspomnieć jeszcze o jednym z przedstawicieli wczesnego nowożytnego stoicyzmu, Pierre Charronie (1541-1603). Przyczynił się on do rozwinięcia nowożytnego sceptycyzmu i twórczo połączył go z myślą stoicką. Był też ortodoksyjnym kalwinistą twierdzącym, że tylko wiara może zaprowadzić człowieka do Boga. Rozum nie jest w stanie tego uczynić. Swoje koncepcje zawarł Charron w dziełach: *Trzy prawdy (Les Trois Vérités, 1593)* i *O mądrości (De la sagesse, 1601)*¹²⁵.

Z punktu widzenia niniejszej pracy ważne jest, że Charron uważał, iż największe znaczenie dla człowieka ma poznanie samego siebie (*Selbsterkenntnis*) oraz poznanie innych ludzi (*Fremderkenntnis*)¹²⁶. Na Charrona powoływał się także Christian Thomasius, między innymi właśnie dlatego, że ten pierwszy przypomniał o antycznej zasadzie *Gnōthi sautón*¹²⁷.

¹²³ Zob. tamże, s. 118.

¹²⁴ Zob. tamże, s. 117-118.

¹²⁵ Na temat działalności Charrona i jego związków ze stoicyzmem zob. Abel, *Stoizismus und Frühe Neuzeit: ...*, dz. cyt., s. 153-227, a zwłaszcza s. 187-208.

¹²⁶ Zob. Ewa Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch: das Interesse am Menschen im Nexus von Philosophie, Ästhetik und Literatur in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 97.

¹²⁷ Zob. tamże, s. 101.

3. Recepcja stoicyzmu w myśli filozofów niemieckich XVIII wieku

3.1. Idea „całego człowieka” na tle sporu psychofizycznego

Problem psychofizyczny, nazywany też problemem umysł-ciało (*Leib-Seele-Problem*) był obecny w filozofii umysłu już od starożytności (hylemorfizm Arystotelesa)¹. Jednak spór ten zaostriżył swe granice dopiero za sprawą Kartezjusza. Francuski filozof uznał bowiem, że „rzecz rozciągła” (*res extensa*), czyli materia i „rzecz myśląca” (*res cogitans*) co prawda stykają się ze sobą (ale tylko u człowieka, u zwierząt już nie!), lecz funkcjonują oddzielnie². Kartezjusz przyjął więc stanowisko, które we współczesnej filozofii umysłu jest określane mianem dualizmu substancji³. I choć dualizm występował już na długo przed Descartesem, to właśnie jego Kartezjuszowska odmiana była najbardziej bezkompromisowa i stała się punktem odniesienia w późniejszych dyskusjach.

Aby unaocnić, jak bardzo radykalne jest owo rozdzielenie, owa rozłączność duszy i ciała, odwołajmy się do słów samego Kartezjusza. Argumentuje on, że choć możemy sobie wyobrazić istnienie duszy bez ciała, to jednak ciała bez duszy już nie. Francuski filozof pisze o tym w następujący sposób:

I chociaż może [...] posiadam ciało, które ze mną jest bardzo ściśle związane, niemniej jednak jest rzeczą pewną, że zaiste ja jestem czymś różnym od mego ciała i bez niego mogę istnieć – ponieważ z jednej strony posiadam jasną i wyraźną ideę siebie samego jako rzeczy myślącej tylko, a nie rozciągłej, a z drugiej strony wyraźną ideę ciała jako rzeczy rozciągłej tylko, a nie myślącej⁴.

Ze swego słynnego wniosku *cogito ergo sum* Kartezjusz czerpie też dowód na istnienie Stwórcy, który uczynił człowieka podmiotem myśli. Za źródło poznania „jasnego i wyraźnego” uznaje zaś francuski filozof matematykę, której dowody są niepowątpiewalne. W przeciwieństwie do algebry oraz geometrii, metoda indukcyjna

¹ Czytelnika zainteresowanego współczesnymi filozoficznymi stanowiskami i dyskusjami wokół problemu umysł-ciało można odesłać do książki Józefa Bremera, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Wyd. WAM, Kraków 2010.

² Zob. Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, PWN, Warszawa 2014, s. 57-58.

³ W odróżnieniu od tak zwanego dualizmu własności.

⁴ Zob. René Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przekł. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958, s. 105.

stosowana w codziennym poznaniu, może dawać zaś błędne rezultaty⁵, gdyż jest ona jedynie przybliżeniem. Warto przypomnieć, że podobny krytycyzm względem tejże metody wykazywał Hume w swoim głównym dziele *Traktat o naturze ludzkiej*. Był on bowiem przeciwny zasadzie substancji, w zamian sugerując wątpliwą, „martwą” przyczynowość⁶.

Ugruntowanie wiedzy pewnej, zdobycie punktu oparcia dzięki formule *cogito ergo sum* pozwoliło Kartezjuszowi rozpocząć proces samopoznania. Uznał się on przede wszystkim za „substancję myślącą”, co było konsekwencją wyrażonych wcześniej poglądów. Koncepcja Kartezjusza była swoistą ideą „ducha w maszynie”.

Postawa Descartesa miała określone implikacje dla ukształtowania idei „całego człowieka”. Jak podkreśla w swojej monografii Stefan Borchers: „Die cartesische Substanzentrennung hatte es schwer, im lutherischen Bereich Fuß zu fassen, so nachhaltig war die Wirkung des dichotomischen, aber integrierten Modells des totus homo”⁷.

Także Ewa Grzesiuk pisze w swojej książce, że umiejscowienie człowieka jako punktu wyjścia dla filozofii w niemieckim oświeceniu, mogło się dokonać w dużej mierze dzięki wcześniejszym zmianom w nowożytnym myśleniu, wywołanym na skutek przewrotu Kartezjusza⁸. Najnowszy głos w tej sprawie stanowi monografia Olgi Katheriny Schwarz z 2022 roku. Znamienny wydaje się być fragment: „Die eigene Bedeutung und Funktion der Sinnlichkeit tritt hervor, die Einführung der Ästhetik als Wissenschaft, die sich um die Ausbildung der Sinnlichkeit bemüht, erscheint erforderlich, will man den ‚ganzen Menschen‘ ausbilden”⁹. Warto na chwilę zatrzymać się nad tym fragmentem, gdyż stanowi on swoiste „przebudzenie” wśród literaturoznawców niemieckich, którzy przez wiele lat nie podejmowali kwestii „całego człowieka”. Jak już wspomniano w tej dysertacji, ożywczy impuls powstał w tej dziedzinie dopiero na kanwie sympozjum, któremu przewodził Hans-Jürgen Schings w 1992 roku.

W powstaniu i rozwoju koncepcji „całego człowieka” niewątpliwą rolę odegrało też twierdzenie o istnieniu tak zwanej harmonii przedustawnej (*prästabilierte Harmonie*).

⁵ Zob. Ewa Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch. Das Interesse am Menschen im Nexus von Philosophie, Ästhetik und Literatur in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Wyd. KUL, Lublin 2013, s. 48-49.

⁶ Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 2, dz. cyt., s. 129. Co ciekawe, do podobnych wniosków dochodzi Husserl w swoich badaniach logicznych. Tak jak jego szkocki poprzednik, kwestionuje on bowiem nawet istnienie własnego ja. Obaj oferują w zamian wątpliwe pojęcie „wiązki przeżyć”.

⁷ Zob. Stefan Borchers, *Die Erzeugung des ‚ganzen Menschen‘. Zur Entstehung von Anthropologie und Ästhetik an der Universität Halle im 18. Jahrhundert*, Walter De Gruyter, Berlin-New York 2011, s. 60.

⁸ Zob. Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch...*, dz. cyt., s. 15.

⁹ Olga Katherina Schwarz, *Rationalistische Sinnlichkeit. Zur philosophischen Grundlegung der Kunsttheorie 1700 bis 1760. Leibniz – Wolff – Gottsched – Baumgarten*, De Gruyter, Berlin-Boston 2022, s. 79.

Była ona ustanowionym mocą woli Stwórcy symbiotycznym współdziałaniem ciała i ducha. Autorem tego pomysłu na rozwiązanie dylematu umysł-ciało jest Gottfried Wilhelm Leibniz. Do myśli Leibniza odwoływał się pracujący na uniwersytecie w Halle Christian Wolff. Tak pisze o tym wspomniany Stefan Borchers:

In Halle war es Christian Wolff, der die generationstheoretischen Konsequenzen aus der Leibnizschen Gedankenfigur zog und die Vorstellung von der psychophysischen Präexistenz gegen den mit dem Modell des totus homo verbundenen Traduzianismus in Stellung brachte. Zugleich indiziert Wolffs Vernunftoptimismus und Perfektibilitäts Glaube ein Menschenbild, das zur altprotestantischen Anthropologie deutlich in Kontrast steht¹⁰.

Borchers podkreśla więc też znaczenie optymizmu Wolffa, jeśli chodzi o zdolności poznawcze człowieka (*Vernunftoptimismus*). Bliskie są też wykładowcy z Halle poglądy Leibniza dotyczące tego, że świat w którym żyjemy jest najlepszy z możliwych¹¹.

W podobnym duchu wypowiada się również Gabriele Dürbeck, która wskazuje jednak na istotną różnicę między Thomasiusem a Wolffem. Badaczka zauważa iż: „Im Unterschied zu Thomasius war Wolff um eine »Systematisierung der Gedanken des Rationalismus, vor allem des Rationalismus Leibnizscher Prägung« bestrebt“¹².

Podkreślona przez Dürbeck różnica pomiędzy Thomasiusem a Wolffem polega na tym, że o ile filozofia tego pierwszego była eklektyczna, o tyle Wolff starał się stworzyć spójny system.

Swoje poglądy manifestuje Wolff pracach *Psychologia empirica* i *Psychologia rationalis*¹³. Jak podkreśla w monografii Ewa Grzesiuk, filozof z Halle był założycielem psychologii empirycznej jako samodzielnej dyscypliny¹⁴. Badaczka również pisze o inspiracji jaką Wolff czerpał z myśli Leibniza. Świadczy o tym wyraźnie następujące zdanie z jej pracy habilitacyjnej: „Wolff ist (in der Nachfolge von Leibniz) darüber hinaus derjenige Philosoph, der das Bewusstsein, im bestehenden System der Wissenschaften fehle eine »Logik der unteren Erkenntnisvermögen« und diesem Mangel solle abgeholfen

¹⁰ Zob. Borchers, *Die Erzeugung des ›ganzen Menschen‹*..., dz. cyt., s. 60.

¹¹ Zob. na ten temat np. Tadeusz Pabjan, *Gottfrieda W. Leibniza idea świata najlepszego z możliwych*. „Studia z Historii Filozofii” 4 (2017) 8, 107-124.

¹² Zob. Gabriele Dürbeck, *Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1998, s. 34.

¹³ Zob. Jean-François Goubet, *Rationale Psychologie*, w: *Handbuch Christian Wolff*, hrsg. von Robert Theis, Alexander Aichele, Springer VS, Wiesbaden 2018, s. 153-174. Zob. także, Paola Rumore, *Empirical Psychology*, w: *Handbuch Christian Wolff*, dz. cyt., s. 175-196.

¹⁴ Zob. *Der Mensch der Philosophen. Christian Wolff und die Begründung der empirischen Psychologie*, w: Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch...*, dz. cyt., s. 125-166. Zob. także, Norbert Hinske, *Wolffs empirische Psychologie und Kants pragmatische Anthropologie. Zur Diskussion über die Anfänge der Anthropologie im 18. Jahrhundert*, „Aufklärung“ 11 (1999), 97-107.

werden, seinen Schülern eingepflichtet hat“¹⁵. Autorka jako jedyna zwróciła uwagę na tę kwestię.

Jak widać zarówno Wolff jak i Leibniz byli zgodni co do potrzeby stworzenia logiki niższych władz poznawczych (*gnoseologia inferior*), będącej samodzielną nauką. Natomiast cel stworzenia samej estetyki udało się zrealizować dopiero Aleksandrowi Gottliebowi Baumgartenowi, o czym będzie mowa w dalszej części niniejszej pracy. Należy przy tym podkreślić, że Christian Wolff krytykował estetykę w tej formie, jaką zaproponował Baumgarten.

Niewątpliwą zasługą Wolffa jest przemyślenie i reinterpretacja myśli wczesnego racjonalizmu. Stefanie Buchenau podkreśla w swym artykule, że filozofia ojca psychologii to swoisty pomost między projektem Kartezjusza, a ideami oświecenia¹⁶. Badaczka pisze o tym w następujący sposób: „An Wolff zeigt sich, dass Rationalismus und Aufklärung eng zusammenhängen und dass sich zentrale Forderungen der Aufklärung – **wie diejenige nach einer Ästhetik** (podkr. moje – M.N.) – direkt aus einer gewissen *Aufnahme* und *Umdeutung* der Gedanken des früheren Rationalismus ergeben“¹⁷.

Buchenau również wskazuje na – wspomniane wyżej – inspirowanie się Wolffa filozofią leibnizjańską. Chodzi tu zwłaszcza o dostrzeżenie twórczych, kreatywnych zdolności człowieka, które znajdują wyraz w ludzkich „poczynaniach” literackich. Niezbędną rolę w takich działaniach spełnia rozum, gdyż jak podkreśla badaczka: „Vernunft ist nicht nur die Einsicht in die Ordnung der Welt und in die Natur der Seele, sie ist auch ein dichterisches, konstruktives und kombinatorisches Ordnungs- und Verknüpfungsvermögen zur Erfindung fiktiver, möglicher Welten“¹⁸.

Te „fikcyjne światy” w unikalny sposób „realizują” się w literaturze. Jednak do tworzenia wartościowych tekstów literackich nieodzowne są emocje, a dokładniej ich symbioza z rozumem, na co wskazali Baumgarten i Meier, i o czym będzie mowa później.

Również Meier w swych tekstach podkreśla rolę osadzonej na fundamencie etycznym i antropologicznym wiedzy o „całym człowieku”. Poznanie samego siebie jest według niego obowiązkiem każdego z nas. Świadczy o tym między innymi następujący cytat z dzieła *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt*:

¹⁵ Zob. Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch...*, dz. cyt., s. 125.

¹⁶ Zob. Stefanie Buchenau, *Wolffs Rezeption in der Ästhetik*, w: *Handbuch Christian Wolff*, dz. cyt., s. 405-425, tutaj s. 407.

¹⁷ Zob. tamże.

¹⁸ Zob. tamże, s. 407-408.

Was ist einem Menschen vortheilhafter, als die Selbsterkenntniß und die Kenntniß der menschlichen Natur überhaupt? Zieret den Verstand mit tausend Wissenschaften aus, vergesset aber eurer selbst und der Menschheit, so seydt ihr in einem Zustande, der so seltsam ist, daß man ihn für nichts besseres, als für eine phantastische Entzückung halten kan. (TLG 21¹⁹)

Jak wynika z powyższego ustępu takie „samopoznanie” powinno być najważniejszą aktywnością poznawczą człowieka, daleko istotniejszą niż na przykład eksploracja nauk szczegółowych.

3.2. Poglądy Christiana Thomasiusa na temat stoicyzmu

Christian Thomasius urodził się w 1655 roku w Lipsku. Jego ojciec był profesorem filozofii i retoryki, ale Thomasius podjął studia prawnicze w Lipsku i Frankfurcie nad Odrą. Potem filozof pracował jako adwokat. W 1690 roku przeniósł się do Halle²⁰.

Zwolennicy szkoły Zenona, uważali, że wszystkie uczucia, również te dobre, należy wykorzenić. Był to centralny postulat koncepcji apatii i tylko tak stoik mógł osiągnąć status mędrca. Do tej kwestii odniósł się w swych pismach właśnie Christian Thomasius. Początkowo, pozostając pod wpływem neoplatoników angielskich, opowiadał się on za radykalnymi poglądami stoików. Twierdził, że nawet dobre uczucia są niepotrzebne. Później sam dostrzegł pewien paradoks i sprzeczność swych przekonań i przyznał się do błędu. Podkreśla on, że mylą się zarówno stoicy, którzy uważają, iż wszystkie afekty są złe, jak i scholastycy oraz zwolennicy Kartezjusza, którzy oceniają każde uczucie pozytywnie lub przynajmniej neutralnie. Najlepiej świadczy o zmianie poglądów Thomasiusa następujący fragment:

Diesen Irrthum habe selbst begangen in angeführter Ausübung [der Sittenlehre] im 6. Cap. n. 10. denn es ist falsch/ was ist daselbst gesagt habe/ daß die guten Gemüthsneigungen nur ein ausserordentlich Gut wären (nemlich in Ansehen dieses Lebens) ingleichen/ daß die vernünfftige Liebe ohne Affekt seyn könne²¹.

¹⁹ Autor korzysta z wydania: Georg Friedrich Meier, *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt*, Carl Herman Heemmerde, Halle 1744. <http://digital.slub-dresden.de/id416428169/7>. Autor niniejszej pracy używa dalej skrótu TLG.

²⁰ Informacje biograficzne na temat Thomasiusa można znaleźć w książce Katrin Löffler, *Anthropologische Konzeptionen in der Literatur der Aufklärung. Autoren in Leipzig 1730 – 1760*, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig 2005, s. 93-94.

²¹ [Christian Thomasius:] Heßrn Christian Thomasens/ [...] Höchstnöthige/ Cautelen/ Welche ein/ Studios/Iuris, Der sich zu Erlernung/ Der/ Rechts-Gelarheit/ Auff eine kluge und geschickte Weise vorberei-/ten will/ zu beobachten hat. [...] Halle im Magdeburg1713, s. 355. Es war eigentlich Nr. 11: „Und also soll der Mensch auff die Austilgung der guten Affecten bedacht seyn/ nicht anders/ als ein Mensch / der Artzeney braucht / und auff Krücken geht/ bedacht ist/ nach erhaltener Gesundheit der Artzeney sich zu enthalten/ und die Krücken weg zu schmeissen.” [Christian Thomasius:] Christian Thomasens Von der Artzeney/Wider die unvernünfftige Liebe und der zuvorher nöthigen/ Erkäntnüß Sein

Warto zauważyć, że Thomasius jako pierwszy z niemieckich filozofów zaczął prowadzić wykłady w ojczystym języku. Nie wahał się tego zrobić, mimo iż będąc „zwykłym” trzydziestodwuletnim doktorem prawa, występował tym samym przeciwko utartej tradycji akademickiej²².

O tym, jak istotne było dla Thomasiusa pisanie w języku ojczystym przekonuje poniższy fragment, pochodzący z przedmowy do dzieła *Einleitung in die Vernunft-Lehre*:

So habe ich auch meine vielfältige und bedenckliche Ursachen/ warum ich diese meine Philosophie und Lehre in Teutscher Sprache herausgehen lasse/ unter welchen eine von denen vornehmsten ist/ daß ich in der That erweisen mögen/ daß die Sprachen und derer Wissenschaft zwar ein wesentliches Stücke sey/ diejenigen die in andern Sprachen geschrieben zu verstehen und in Sachen/ die von der *autorität* einer gewissen Schrift dependiren/ nicht wohl unterlassen werden solte/ dergleichen ich doch hier zu tractiren nicht vorhabens bin; aber daß in Sachen, die durch die allen nationen auff gemeine Art eingepflantze Vernunft erkannt werden/ die Erkänntniß ausländischer Sprachen gar nicht von nöthen sey. Die Weltweißheit ist so leichte/ daß dieselbige von allen Leuten/ sie mögen seyn/ von was für Stande oder Geschlecht sie wollen/ begriffen werden kann²³.

Filozof zauważa więc, że nauka może i powinna być upowszechniana także w językach narodowych. Był on pierwszym, który zapoczątkował debatę w tej kwestii w Niemczech. Należy przy tym pamiętać, że to właśnie dopiero za sprawą tego filozofa język niemiecki stawał się językiem nauki. Uważał on też, że wiedza o świecie nie jest zrelatywizowana do danego języka, lecz uniwersalna, niezależna od obszaru językowego²⁴.

Przyglądając się bliżej wpływowi Thomasiusa na niemieckie oświecenie, należy przede wszystkim podkreślić, że jest on uznawany za pierwszego przedstawiciela tego okresu, który wyznaczył cezurę epoki. Sam filozof zdawał sobie sprawę z tego faktu, o czym pisze Katrin Löffler:

Thomasius verstand sich selbst als Initiator einer epochalen Zäsur, wurde als solcher auch von den Zeitgenossen angesehen und gilt als Begründer der deutschen Aufklärung, da sich wesentliche Grundzüge aufklärerischen Philosophierens in seinem Werk finden: Selbstdenken unter Berufung auf die

Selbst./Oder:/Ausübung/ Der /SittenLehre./Nebst einem Besluß/ Worinnen der Autor den vielfältigen Nutzen sejner SittenLehre zeigt/ und von seinem Begriff der Christlichen Sitten-Lehre ein aufrichtiges Bekänntniß thut. Halle 1696, S. 148 (=AS), cyt. za Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch...*, s. 23.

²² Zob. na ten temat Jean Mondot, *Thomasius und das Geheimnis der Franzosen*, w: *Aufklärung als praktische Philosophie: Werner Schneiders zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Frank Grunert und Friedrich Vollhardt, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1998, s. 211-222, tutaj s. 211. Thomasius nie stosował się też zresztą do obowiązujących wówczas kanonów ubioru.

²³ Cyt. za Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch...*, dz. cyt., s. 53-54.

²⁴ Zob. Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch...*, dz. cyt., s. 53.

Vernunft statt auf Autoritäten²⁵, Vorurteilkritik, Toleranz und die praktische Legitimation von Wissen²⁶.

Koncepcje Thomasiausa trudno zrekonstruować, gdyż nie stworzył on, jak to było w przypadku Wolffa koherentnego, precyzyjnego systemu.

Zajmiemy się teraz sposobem rozumienia duszy przez Thomasiausa, zwłaszcza w kontekście tego, jak pojmował on poznanie zmysłowe.

Thomasius zgadzał się z opinią Kartezjusza, że „procesy duszy” (*sämtliche Vorgänge der Seele*) realizują się poprzez myślenie. Owe „procesy” niemiecki filozof dzielił na afektywne (*leidende, passiones*) i czynne (*tätige, actiones*). Jest to, jak zauważa Katrin Löffler podział duszy na część związaną z rozumem i część wolitywną²⁷. Zadaniem rozumu nie jest więc tylko poznawanie natury rzeczy, unaocznia się on również w działaniu i odczuwaniu.

Szczególnie interesuje nas wymieniony tutaj emocjonalny aspekt funkcjonowania umysłu, gdyż jak to najprościej ujmuje Löffler: „Unter leidendem Verstand ist die sinnliche Erkenntnis zu verstehen [...]”²⁸. U Thomasiausa zarysowuje się więc znacząca rola poznania zmysłowego.

Trzeba jednak pamiętać o dwóch kwestiach. Po pierwsze należy zwrócić uwagę na fakt, że zmysły miały jeszcze znacznie mniej istotny status w hierarchii poznania ludzkiego, niż u twórców estetykę Baumgartena i Meiera. Po drugie pierwszą osobą, która postulowała potrzebę stworzenia nauki o niższych władzach poznawczych był Leibniz²⁹.

Wolę zaś traktuje Thomasius na poły tradycyjnie, jako czynnik motywujący do działania. Ważne z punktu widzenia tematu niniejszej pracy jest jednak, że według Thomasiausa między rozumem a wolą musi zachodzić sprzężenie zwrotne. Chociaż więc mamy tendencję do – by użyć określenia Löffler – „heurystycznego rozdzielania” rozumu i woli, to w rzeczywistości jedno napędza drugie³⁰. Wola może chcieć jedynie tego, co jest uchwycone w poznaniu rozumowym, a z kolei rozum poznaje tylko to, czego chce

²⁵ Ten ważny postulat Thomasiausa, a więc wskazanie przez niego na konieczność korzystania z rozumu (Thomasius zwrócił uwagę na taką potrzebę na długo przed Kantem) opisuje na początku swej monografii Ewa Grzesiuk. Zob. Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch...*, dz. cyt., s. 15.

²⁶ Löffler, *Anthropologische Konzeptionen...*, dz. cyt., s. 94.

²⁷ Tamże, s. 95.

²⁸ Tamże.

²⁹ Zob. Ewa Grzesiuk, *Zamiarem Baumgartena nie było wychowywanie Boga*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” XIX (2022) 2, „Filozoficzne wyzwania XXI wieku” red. Leszek Gawor, s. 151-159, tutaj s. 154. Zob. także, *Der Mensch der Ästhetiker: Alexander Gottlieb Baumgarten: Die Logik des Wahrscheinlichen und die Überwindung des ‘malum metaphysicum’*, w: Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch...*, dz. cyt., s. 167-210, tutaj s. 167-169.

³⁰ Löffler, *Anthropologische Konzeptionen...*, dz. cyt., s. 96.

wola. Co więcej, jak podkreśla Löffler: „Der Verstand könne Gut und Böse nur erkennen, nicht aber ergreifen bzw. meiden, denn das Begehren sei Sache des Willens“³¹.

Stąd można wysnuć wniosek, że nie zachodzi rozbieżność pomiędzy poznaniem rozumowym a wolą. Aspekty racjonalne i wolitywne nie stanowią przeciwstawnych elementów, lecz są komplementarne, uzupełniające się. Są różnymi formami przejawiania się duszy człowieka³².

Jednak z drugiej strony taką rozbieżność odkrył na własnej skórze Thomasius i to odkrycie spowodowało u niego poważny kryzys emocjonalny. Efektem była refleksja nad koniecznością doskonalenia woli³³.

Już powyższa, krótka analiza pokazuje, że koncepcje Thomasiusa mogły być inspiracją dla polemiki z założeniami stoickimi. Zapoczątkował on bowiem taką tradycję w niemieckim oświeceniu, która zdecydowanie przeciwstawiała się wykluczeniu, tłamszeniu jakiegokolwiek sfery funkcjonowania człowieka. Stoicy zaś, którzy chcieli wyrugować emocje z ludzkiego życia, nie rozumieli postulowanej przez Thomasiusa idei „całego człowieka”, idei, która zdaniem większości myślicieli niemieckiego osiemnastego wieku, była jedyną gwarantującą pełny rozwój człowieczeństwa. Nieprzypadkowo Georg Friedrich Meier, popularyzator estetyki i główny krytyk stoicyzmu w okresie oświecenia, o którym będzie mowa później, użyje wobec człowieka pozbawionego uczuć określenia *die halbe Menschheit ausziehen*³⁴. Stoik domaga się zatem, by człowiek rezygnując z emocji wyzbył się połowy człowieczeństwa.

3.3. Christian Wolff a kwestia stoicyzmu

Aby sobie uświadomić, jak znaczący był wpływ Christiana Wolffa na tych myślicieli osiemnastego wieku w Niemczech, którzy kształtowali estetykę, a więc Alexandra Gottlieba Baumgartena i jego ucznia Georga Friedricha Meiera, wystarczy sięgnąć do przedmowy pracy magisterskiej Baumgartena pod tytułem *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (1735). Twórca estetyki wyraża tam radość i dziękuje Stwórcy za to, iż za Jego sprawą napotkał na swej drodze filozofię. Baumgarten nie wspomina przy tym wprost, komu zawdzięcza racjonalną „formację”,

³¹ Tamże, s. 101.

³² Tamże. Zob. także, Ewa Grzesiuk, *Gnothi sauton oder Die Literatur und Menschenkenntnis im 18. Jahrhundert. Gewählte Aspekte*, „Roczniki Humanistyczne”, LIX (2011) 5, s. 91-113, tutaj przypis 8, s. 93.

³³ Pisał o tym Werner Schneiders w swojej przedmowie do: Christian Thomasius, *Ausübung der Sittenlehre*. Hildesheim 1968 (Repr. Nachdr. d.A. Halle 1696, S. V-VI), cyt. za: Grzesiuk, *Gnothi sauton oder Die Literatur ...*, dz. cyt., s. 93.

³⁴ Meier, BMG, 1764, s. 171-172, cyt. za: Ewa Grzesiuk, *„Rauhe Tugend“. Die Revision des stoischen Tugendbegriffs bei Baumgarten und Meier*, „Studia Niemcoznawcze” LXI (2018), 569-580, tutaj s. 575.

jednak według wszelkiego prawdopodobieństwa chodzi właśnie o Wolffa. Jak zauważa bowiem Norbert Hinske, Wolff był bez wątpienia racjonalistą, o czym świadczy zwłaszcza jego *Psychologia empirica* (1732)³⁵. Bardzo ważne z punktu widzenia tematyki niniejszej pracy jest scharakteryzowanie psychologii Wolffa. Hinske zawiera je w sześciu punktach, które przytoczmy.

1. die Idee, die Psychologie als empirische Wissenschaft zu behandeln
2. diese empirische Wissenschaft mit scharfem Schnitt von der rationalen Psychologie zu trennen
3. diese empirische Wissenschaft parallel zur Physik zu entwickeln
4. sie zugleich als praktische Wissenschaft zu verstehen
5. ihr als Leitfaden einen vermögenstheoretischen Ansatz unterzulegen und
6. die empirische psychologische Arbeit weitgehend zu mathematisieren, also die Idee einer Psychometria.³⁶

Trzeba też pamiętać, że Wolff był też popularyzatorem ontologii, która powstała w początkach siedemnastego wieku³⁷.

Chociaż panuje powszechna opinia, że Christian Wolff nie interesował się literaturą, to jak zaznacza Ewa Grzesiuk nie jest ona słuszna³⁸. Wolff wyraził bowiem swoje opinie na ten temat między innymi w dziele pod tytułem *Deutsche Politik*³⁹. Niemiecki filozof definiuje tam na przykład komedię oraz tragedię. Komedię określa jako „Vorstellungen der freudigen Begebenheiten der Menschen durch lebendige Personen” (DP § 328, s. 275)⁴⁰. Za kluczową cechę tragedii uważa on przedstawienie „wypadków tragicznych” (*Trauerfälle*). Ta druga definicja może wydawać się banalna, jednak jest ona wartościowa w swej prostocie.

Zaletą zarówno utworów komediowych, jak i tragicznych powinno być zdaniem Wolffa „wspieranie wszelkiej cnoty i przezwyciężanie wszelkich wad” (*Beförderung aller Tugend und Besiegung aller Laster*) (DP § 328, s. 275)⁴¹. Jak jeszcze nie raz

³⁵ Hinske, *Wolffs empirische Psychologie und Kants pragmatische Anthropologie...*, dz. cyt., s. 97

³⁶ Zob. tamże, s. 101.

³⁷ Piotr Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia? Problem Boga a spór o rozumienie filozofii w kontekście alternatywy metafizyka czy ontologia*, w: *Dydaktyka filozofii, t. 6, Metafizyka II, Zarys teorii bytu*, red. Stanisław Janeczek, Anna Starościc, Wyd. KUL, Lublin 2017, s. 89-101, tutaj s. 91.

³⁸ Zob. Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch, ...*, dz. cyt., s. 39.

³⁹ (*Deutsche Politik*; DP) to skrócony tytuł dzieła Wolffa. Pełny tytuł tego dzieła brzmi: *Vernünfftige Gedancken von dem Gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen zu Beförderung der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechtes, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet von Christian Freyherrn von Wolff*. Podaję za: Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch...*, dz. cyt., s. 252.

Skrócone tytuły wprowadzili badacze Wolffa (oryginalne tytuły były bardzo długie), również dla odróżnienia dzieł pisanych przez Wolffa po niemiecku.

⁴⁰ Zob. Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch...*, dz. cyt., s. 40.

⁴¹ Skrót DP przyjmuję jako oznaczenie dzieła Wolffa *Deutsche Politik*, i tak będę je cytował w dalszej części pracy. Tak czyni Ewa Grzesiuk. Zob. Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch...*, dz. cyt., s. 39 i nn.

podkreśli autor niniejszej pracy, takie wskazywanie na potrzebę życia zgodnego z cnotą i konieczność konfrontowania się z wadami, wymagało od twórców literatury osiemnastowiecznej znakomitej znajomości natury ludzkiej, a więc bogatej wiedzy psychologicznej.

Wydaje się słuszne by zaznaczyć, że pojęcia takie jak cnota i honor były interpretowane w tekstach literackich niemieckiego oświecenia nie sztywno i dogmatycznie, lecz zgodnie z nowo wypracowanymi koncepcjami antropologicznymi (zwłaszcza ideą „całego człowieka”) i dynamicznie rozwijającą się psychologią. Owym radykalnym, konstruowanym z pominięciem uczuć definicjom cnoty przeciwstawił się Gotthold Ephraim Lessing, co zostanie omówione na przykładach *Philotasa* i *Emilii Galotti*.

Nie może dziwić więc fakt, że Wolff odnosząc się do kwestii wystąpień teatralnych, za jedno z głównych zadań przedstawienia teatralnego uważa wywoływanie emocji u widza. Ewa Grzesiuk zauważa, iż „ [Wolff] weiß [...] zur Genüge, welch intensiven Einfluss die sinnliche Erfahrung auf den Menschen haben kann”⁴².

Recepcję filozofii Wolffa dodatkowo utrudniał fakt, że w dziewiętnastym wieku była ona deprecjonowana, do czego przyczynił się zwłaszcza Hegel. Autor *Fenomenologii ducha* określał koncepcje Wolffa mianem filozofii popularnej (*Populärphilosophie*). Oto co Hegel pisze w sprawie myśli niemieckiego oświecenia:

Die Wolffische Philosophie hat nichts bedurft, als ihre steife Form abzuschütteln, so ist der Inhalt die spätere Populärphilosophie. Sie redet unserem gewöhnlichem Bewußtsein zu Munde, legt es als den letzten Maßstab an. Bei Spinoza haben wir auch gesehen, daß von Definitionen angefangen wird; sie sind auch vorausgesetzt. Aber der Inhalt bei Spinoza ist tiefer spekulativer Natur; er wird nicht aus dem gewöhnlichen Bewußtsein genommen. Bei Spinoza ist das Denken nicht bloß die Form, sondern der Inhalt gehört dem Denken selbst an; es ist Inhalt des Gedankens in sich. Bei dem spekulativen Inhalt befriedigt sich das Denken für sich, der Inhalt rechtfertigt sich dem Denken sogleich in sich; er ist in sich Totalität, so hat er für den Instinkt der Vernunft Befriedigung. Ist der Inhalt aber endlich, so weist er auf die Forderung eines Grundes hin. Der Inhalt ist bei Spinoza grundlos, hat keinen äußeren Grund; er ist in sich Grund. Bei endlichem Inhalt wollen wir anderen Grund als dieses Endliche; der spekulative Inhalt ist an sich selbst integriert. – Ihrem Gehalt nach ist die Wolffische Philosophie also schon Populärphilosophie, wenn sie der Form nach das Denken gelten läßt. Die Wolffische Philosophie hat bis auf Kant geherrscht. Baumgarten, Crusius, Mendelssohn sind einzelne

⁴² Zob. Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch*, ...dz. cyt., s. 40.

Bearbeiter der Wolffischen Philosophie; der letzte hat in populärerer, geschmackvollerer Form philosophiert⁴³.

Trudno się zgodzić z opiniami Hegla. Po pierwsze Wolff daleko wykroczył poza granice tak zwanej filozofii popularnej, tworząc własny, spójny system filozoficzny⁴⁴. Po drugie wymienieni przez Hegla filozofowie (Baumgarten, Crusius i Mendelssohn) bynajmniej nie byli jedynymi, na których wpływ wywarł Wolff. Jak pokazano wyżej, myśliciel wypowiadał się również w sprawie teorii literatury, będąc pośrednio inspiracją na przykład dla Lessinga. Po trzecie, Wolff wcale nie odżegnywał się od terminu „filozofia popularna”, chcąc aby jego myśl znalazła jak najszersze grono odbiorców. Po to właśnie zaczął pisać po niemiecku. Wreszcie po czwarte, co autor pracy stara się wykazać w tym rozdziale, Wolff przyczynił się pośrednio do wyłonienia się estetyki jako nauki o poznaniu zmysłowym, mimo że sam zgłaszał krytyczne uwagi co do projektu jej powstania.

Warto zauważyć, że Hegel generalizował swą negatywną ocenę niemieckiego oświecenia uważając, że było ono „słabe, miałkie” i wtórne wobec koncepcji francuskich⁴⁵. Mit o zależności niemieckiej filozofii i literatury osiemnastowiecznej od wzorców i idei pochodzących z Francji panuje niestety i dzisiaj, także wśród literaturoznawców i badaczy⁴⁶. W dużej części wykazują oni nieznamość dorobku Wolffa oraz koncepcji zła metafizycznego (*malum metaphysicum*) zaproponowanej przez Leibniza. Tymczasem nikt poza Niemcami nie wpadł wcześniej na pomysł stworzenia estetyki jako logiki niższych władz poznawczych, mającej na celu ich doskonalenie. Jak stwierdza w swoim artykule Ewa Grzesiuk, tacy myśliciele niemieckiego oświecenia jak właśnie Wolff oraz Gottsched, Baumgarten czy Meier budowali „refleksję metafizyczną” w oparciu o tę mało znaną w środowisku badaczy ideę⁴⁷. W XIX wieku poglądy Hegla na minioną epokę rozprzestrzeniły się i stały niestety czymś powszechnym.

⁴³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Teil. Neuere Philosophie. II. Abschnitt: Periode des denkenden Verstandes*, w: tegoż, *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 20. Frankfurt a. M. 1979, s. 263-264. (VGPh), cyt za: Grzesiuk: *Das Faszinosum Mensch*, ..., dz. cyt., s. 62.

⁴⁴ Autor pracy chciałby w tym miejscu jeszcze wspomnieć, że również Kant w swojej *Krytyce władzy sądzienia* korzystał z metody, jak to określał „największego wśród wszystkich filozofów dogmatycznych,” sławnego Wolffa. Zob. Honorata Jakuszko, *Problem metafizyki w ujęciu Immanuela Kanta*, w: *Dydaktyka filozofii, t. 6, Metafizyka I, Koncepcje metafizyki*, red. Stanisław Janeczek, Anna Starościc, Wyd. KUL, Lublin 2017, s. 111-132, tutaj s. 119-120.

⁴⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Teil. Neuere Philosophie. II. Abschnitt: Periode des denkenden Verstandes*, w: tegoż, *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 20. Frankfurt a. M. 1979, s. 263-264. (VGPh), cyt za: Grzesiuk: *Das Faszinosum Mensch*,..., dz. cyt., s. 62.

⁴⁶ Zob. Ewa Grzesiuk, *Niemieckie oświecenie a wiara we wszechmoc rozumu ludzkiego*, „Roczniki Humanistyczne” LXIV (2016) 5, s.125-144.

⁴⁷ Zob. tamże, s. 125. oraz Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch*..., dz. cyt., s. 30-32.

Zajmijmy się więc wkładem Wolffa w rozwój estetyki. Ta część działań niemieckiego filozofa również nie cieszyła się odpowiednim do jej znaczenia zainteresowaniem badaczy. W abstrakcie do artykułu poświęconego tej kwestii Stefanie Buchenau podkreśla: „Mit Wolff und dem Wolffianismus beginnt in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine neue Ära der philosophischen Ästhetik”⁴⁸. Zdaniem Buchenau Wolff nie brał aktywnego udziału we współczesnych mu dyskusjach estetycznych w tym sensie, że przyjmował tradycyjne definicje sztuki. Badaczka stwierdza, że trzeba pamiętać, iż teorii sztuki niemieckiego filozofa nie można jeszcze nazwać estetyką⁴⁹.

Co więcej, Wolff w jednej ze swoich wypowiedzi dotyczących Bodmera i Breitingera krytykuje wszechobecne, jego zdaniem pojęcie estetyki. W opinii filozofa ustawiczne używanie terminu estetyka sprawia, że tak naprawdę nic on nie znaczy, dorobek zaś Baumgartena i Meiera w tym zakresie nazywa wręcz „nędzną bzdurą” (*elendes Zeug*)⁵⁰.

Jednak to właśnie filozofowie i literaci czerpiący z myśli Wolffa położyli podwaliny lub wnieśli decydujący wkład w rozwój estetyki w osiemnastym wieku. Najważniejszych spośród nich wymienia we wspomnianym artykule Stefanie Buchenau. Są to: Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), Johann Christoph Gottsched (1700-1766), Johann Jakob Bodmer (1698-1783), Johann Jakob Breitinger (1701-1776), Johann Georg Sulzer (1720-1779), Moses Mendelssohn (1729-1786), Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) i Georg Friedrich Meier (1718-1777)⁵¹.

Stefanie Buchenau zwraca też uwagę, że ta przynależność do „szkoły Wolffa” polegała między innymi na stosowaniu, przez wyżej wymienionych myślicieli tej samej co Wolff siatki pojęciowej. Pomysłowi Wolffa, by pisać po niemiecku, zawdzięczamy ujednoczenie terminologii filozoficznej. Jednak ze względu na popularność jego myśli w Europie Wolff powróci do pisania po łacinie, by jego teksty były bardziej dostępne. Paradoksalnie, pomimo swych odmiennych poglądów ułatwił on powstanie estetyki, a to dzięki rewolucji, jaka dokonała się za jego sprawą w takich dziedzinach wiedzy jak psychologia, teoria poznania czy logika⁵². Najogólniej rzecz ujmując Wolff przedefiniował takie pojęcia jak *Vernunft* czy *Sinnlichkeit*, a za punkt oparcia i model dla takiego działania posłużyła mu sztuka⁵³.

⁴⁸ Zob. Buchenau, *Wolffs Rezeption in der Ästhetik...*, dz. cyt., s. 405-426, tutaj s. 405.

⁴⁹ Zob. tamże, s. 406.

⁵⁰ Zob. tamże.

⁵¹ Zob. tamże, s. 407.

⁵² Zob. tamże.

⁵³ Zob. tamże.

Jak wspomniano w podrozdziale *Idea całego człowieka* Wolff zaczerpnął wiele od Leibniza. W tamtej sekcji wskazano na różne podobieństwa zachodzące między dwoma filozofami. Jednak z punktu widzenia interesującej nas tematyki, czyli tego jak Wolff przyczynił się do powstania estetyki, warto zwrócić uwagę także na istotne różnice, jakie dzieliły jego i Leibniza. Wolff zwraca uwagę na pierwiastek twórczy, kreatywność człowieka. W porównaniu z Leibnizem znacząco rozwija on i dywersyfikuje pojęcie rozumu (*Vernunft*). Trafnie ujmuje ten fakt Stefanie Buchenau, którą autor chciałby jeszcze raz zacytować: „Während Leibniz Vernunft auf mathematische Vernunft einschränkt, weitet Wolff diesen Begriff auf die Rationalität und Produktivität der Künste und Handwerke aus”⁵⁴.

Wolff diametralnie zmienił sposób postrzegania sztuki i jej rolę względem logiki, jak to określiła Buchenau, postawił relację łączącą dotąd te dwie dziedziny wiedzy „na głowie”. Obecne dotąd (w myśli Kartezjusza i Leibniza) pojmowanie sztuki jako narzędzia służącego lepszemu opisowi instrumentalnej natury logiki, Wolff zastąpił jej rozumieniem znacznie szerszym zakresowo. Miała ona służyć za model ludzkiej kreatywności i być wyznacznikiem postępu w tej dziedzinie.

Jedną z najistotniejszych cech sztuki miała być doskonałość (*Vollkommenheit*), którą Wolff utożsamiał z pięknem. Ten aspekt jest szczególnie ważny, jeśli chodzi o recepcję Wolffa przez jego następców, którzy tworzyli estetykę, a to dlatego, że nauka o niższych władzach poznawczych, w kształcie nadanym jej przez Baumgartena, a potem Meiera, była właśnie dyscypliną traktującą przede wszystkim o ‘pięknym myśleniu’ (*ars pulchre cogitandi*). W tym sensie miała ona wymiar praktyczny, a jej zadaniem było (na co wskazywał zwłaszcza Meier) dostarczenie możliwie największej liczby wskazówek dla twórców tekstów literackich.

W tym oraz w następnych rozdziałach niniejszej pracy staram się wykazać, że powstanie estetyki było złożonym, wielowątkowym procesem, w którym pośrednio mimo swych krytycznych opinii co do tego projektu, brał udział również także Wolff. Najbardziej interesującą nas kwestią z punktu widzenia tematyki dysertacji będzie „emocjonalny komponent” estetyki, a więc rehabilitacja uczuć, jaka dokonała się za sprawą powstania tej dziedziny wiedzy. To bowiem przywrócenie afektom należnego im, równego z rozumem miejsca w hierarchii ludzkiego poznania, stało się „punktem zapalnym” krytyki stoicyzmu, swoistej niezgody na stoicką wizję świata, jaką obserwujemy w myśli filozofów niemieckiego oświecenia.

⁵⁴ Zob. tamże, s. 408.

Zasadne wydaje się pytanie, dlaczego tak szybko następował „transfer” idei filozoficznych do dzieł literackich. Odpowiadając na nie warto zwrócić uwagę na fakt, iż wielu twórców tego okresu było z zamiłowania, a nawet z zawodu również filozofami. Poza tym dysponowali oni wszechstronnym, ogólnym wykształceniem. Dlatego pisarze osiemnastowieczni dużo szybciej przyswajali sobie „pomysły” antropologów czy filozofów.

Wracając do Wolffa trzeba podkreślić, że podobnie jak Kartezjusz ugruntowywał on swoją wiedzę w matematyce, będącej dla niego źródłem pewności.

Kończąc ten wywód należy jeszcze raz zaznaczyć, że Wolff wpłynął na całą generację swoich uczniów, kładąc solidny fundament pod dalszy rozwój nauki i sztuki w niemieckim oświeceniu. Wybrane aspekty recepcji i wykorzystania myśli Wolffa przez niektórych spośród jego uczniów, istotne z punktu widzenia niniejszej pracy zostaną omówione w jej następnych rozdziałach.

3.4. Wkład Johanna Jakoba Bodmera i Johanna Jakoba Breitingera w rozwój estetyki

3.4.1. Johann Jakob Bodmer i Johann Jakob Breitinger – informacje biograficzne

Johann Jacob Bodmer urodził się 19 lipca 1698 roku w Greifensee, jednym z kantonów Zurychu. Jego ojciec Hans Jakob Bodmer pełnił w mieście funkcję pastora. Dlatego wydawało się, że chłopca czeka z góry określona przyszłość, tym bardziej, iż ojciec polecił synowi studiowanie teologii.

Młodemu Bodmerowi nie układało się jednak w łacińskiej szkole⁵⁵. Mimo tego, że później kształcił się w Collegium Carolinum, placówka ta nie odpowiadała filologiczno-historycznym zainteresowaniom chłopca. Pomimo, że szkołę tą prowadzono zgodnie z religijną ortodoksją, wśród prywatnych lektur Bodmera znalazło się miejsce na przykład dla „Słownika” autorstwa szanującego ateistów Pierre’a Bayle’a czy pism Locke’a w przekładzie na język francuski. Co szczególnie warte podkreślenia w świetle tematu niniejszej pracy i recepcji dzieł Szwajcara, zapoznał się on też z dziełami Cycerona.

⁵⁵ Wolfgang Bender w swojej krótkiej biografii Bodmera pisze wręcz o „nędznych początkach” chłopca w tej szkole. Zob. Wolfgang Bender, *Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitinger*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart 1973, s. 14.

W 1718 roku Bodmer opuścił kolegium. Podróżował, był w Lyonie i Lugano. W 1731 został jednak w tym samym kolegium powołany na stanowisko profesora historii Szwajcarii. Jego metody wykładania były, jak na owe czasy, dość niezwykle. Nie używał on kategorięcznego, „profesorskiego” tonu, lecz prowadził ze studentami rozmowy. Nie stronił od kwestii moralnych czy politycznych, zaskakując słuchaczy głębią rozumienia tych problemów.

Bodmer zmarł 2 stycznia 1783 roku. Nieprzypadkowo w nekrologu szwajcarskiego filozofa napisano o jego poszanowaniu dla demokracji i umiłowaniu wolności każdego człowieka⁵⁶.

Data urodzin Johanna Jakoba Breitingera nie została dokładnie ustalona. Było to pomiędzy 1 a 15 marca 1701 roku w Zurychu. Jego ojciec pracował jako cukiernik i piekarz. Później Franz Kaspar Breitinger został także majorem w miejskiej milicji.

Po odebraniu podstawowego wykształcenia w Collegium Humanitatis młody Johann również trafił do Collegium Carolinum. Natychmiast nawiązał on kontakt między innymi z Johannem Kasparem Hagenbuchem i samym Bodmerem. Zainteresowania Breitingera także odbiegały od kwestii teologicznych, co nie podobało się władzom uczelni.

W 1720 roku powstało pierwsze wspólne dzieło *Moralische Wochenschrift* Bodmera i Breitingera czyli *Discourse der Mahlern*. Razem wydali też w 1745 roku antologię pod tytułem *Martin Opitzens von Boberfeld Gedichte*, który Wolfgang Bender określa jako „der erste Versuch einer wissenschaftlichen Dokumentation eines neuhochdeutschen literarischen Textes”⁵⁷.

Współpraca Bodmera i Breitingera rozciągnęła się na wiele lat. Na przykład *Critische Dichtkunst* Breitingera ukazało się w 1740 roku z przedmową Bodmera, podobnie było z rozprawą Breitingera zatytułowaną *Von der Natur, den Absichten und dem Gebrauche der Gleichnisse*, która również została wydana w 1740 roku.

Breitinger wykładał język hebrajski zarówno w Collegium Humanitatis, jak i w Collegium Carolinum. Od 1740 roku prowadził też zajęcia z logiki (Vernunftlehre) i retoryki. W 1745 roku został mianowany w Collegium Carolinum na stanowisko profesora literatury greckiej.

Podobnie jak Bodmer, miał Breitinger talent do wykładania. Walczył z akademicką ortodoksją, starał się zreformować system szkolnictwa. Jak zauważa

⁵⁶ Informacje biograficzne o Bodmerze opracowano na podstawie: Bender, *Johann Jakob Bodmer...*, dz. cyt., s. 14-17.

⁵⁷ Zob. Bender, *Johann Jakob Bodmer...*, dz. cyt., s. 18.

Wolfgang Bender tylko w tym kontekście można właściwie zrozumieć założone przez niego, a przeznaczone dla przyszłych lub młodych pastorów *Asketische Gesellschaft*⁵⁸.

Johann Jakob Breitinger zmarł 14 grudnia 1776⁵⁹.

3.4.2. Myśl Bodmera i Breitingera

Dwaj szwajcarscy myśliciele Johann Jakob Bodmer i Johann Jakob Breitinger wnieśli istotny wkład w rozwój niemieckojęzycznego oświecenia. Szczególnie ważna wydaje się ich polemika z Johannem Christphem Gottschedem. O ile poetyka Gottscheda była pewnego rodzaju normatywnym schematem tworzenia literatury, to Bodmer i Breitinger zachowywali subiektywne poglądy w jej kontekście. Kolejną istotną różnicą między Szwajcarami a Gottschedem było to, że podczas gdy Bodmer i Breitinger doceniali wagę uczuć, Gottsched, jeśli chodzi o oddziaływanie na odbiorcę (Wirkungsästhetik) – odwoływał się do rozumu (do tego potrzebował logicznych norm). Należy przyznać, że obaj Szwajcarzy mieli jedynie pośredni wkład jeśli chodzi o rozwój krytyki stoicyzmu, jednakże ich koncepcja literatury polaryzowała na ową krytykę w niemieckich tekstach osiemnastowiecznych. Z tego względu ich prace dotyczące właśnie estetyki i elementów krytyki literatury są szczególnie ważne.

Carsten Zelle w swoim artykule zwraca uwagę na fakt, że po ożywieniu wywołanym pracami takich badaczy jak Hans Peter Herrmann⁶⁰, Karl-Heinz Stahl, Wolfgang Bender⁶¹, Reinhart Meyer⁶², Angelika Wetterer, Uwe Möller, Horst Michael Schmidt⁶³, Hans Otto Horch czy Georg-Michael Schulz⁶⁴, zainteresowanie myślą obu Szwajcarów wśród literaturoznawców zdecydowanie osłabło⁶⁵. Zelle wymienia jako zasługujące na baczniejszą uwagę jedynie dwie nowsze publikacje, mianowicie

⁵⁸ Zob. tamże, s. 19.

⁵⁹ Informacje biograficzne o Breitingerze opracowano na podstawie: Bender, *Johann Jakob Bodmer...*, dz. cyt., s. 17-19.

⁶⁰ Chodzi tu przede wszystkim o publikacje dotyczące dzieł Goethego.

⁶¹ Zob. Bender, *Johann Jakob Bodmer...*, dz. cyt. Opatrzył on także posłowiem dwutomowe wydanie pracy Breitingera pod tytułem *Critische Dichtkunst*.

⁶² Jest on współautorem pracy pod tytułem *Aufklärung und literarische Öffentlichkeit*. Zob. *Aufklärung und literarische Öffentlichkeit*, hrsg. von Christa Bürger, Peter Bürger, Jochen Schulte-Sasse, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980.

⁶³ Zob. Horst-Michael Schmidt, *Sinnlichkeit und Verstand. Zur philosophischen und poetologischen Begründung von Erfahrung und Urteil in der deutschen Aufklärung. Leibniz, Wolff, Gottsched, Bodmer und Breitinger; Baumgarten*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1982. Autor niniejszej dysertacji nierzadko korzysta z tej monografii, bardzo ważnej dla recepcji estetyki i myśli Baumgartena w ogóle.

⁶⁴ Zob. Georg-Michael Schulz, *Einführung in die deutsche Komödie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007, Zob. tegoż: *Die Überwindung der Barbarei. Johann Elias Schlegels Trauerspiele*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1980.

⁶⁵ Zob. Carsten Zelle, ›*Vernünftige Gedanken von der Beredsamkeit*‹ – Bodmer und Breitingers ästhetische Schriften und Literaturkritik, w: *Bodmer und Breitinger im Netzwerk der europäischen Aufklärung*, hrsg. von Anett Lütteken und Barbara Mahlmann-Bauer, Wallstein Verlag, Göttingen 2009, s. 25-41, tutaj s. 25.

monografię Jill Anne Kowalik⁶⁶ i artykuł Dietmara Tilla⁶⁷. Dlatego tak ważna jest wspomniana już w przypisach książka z 2009 roku pod redakcją Anett Lütteken i Barbary Mahlmann-Bauer.

Carsten Zelle zaznacza, że ze względów pragmatycznych w swoim artykule zajmie się głównie zasadą *mimesis*. Chodzi tutaj przede wszystkim o jedność miejsca akcji. Zelle podkreśla także wpływ Wolffa na krytykę literacką. Wymienia on również sześć elementów, którym poświęci uwagę. Są to: „1.) Das Prinzip ›vernünftiger Gedancken‹ 2.) Das Verhältnis zwischen Rhetorik und Poetik, 3.) Einbildungskraft, 4.) Geschmack, 5.) Mimesis bzw. Nachahmung und 6.) poetische Malerei”⁶⁸. Taki podział wyznacza też strukturę całego jego artykułu.

Następnie przechodzi więc Zelle do analizy wyżej wymienionych punktów. Na początku omawia wydany przez Bodmera i Breitingera w 1727 roku anonimowo tekst pod tytułem *Von dem Einfluß und Gebrauche Der Einbildungs-Krafft*, który miał być pracą otwierającą pięciotomowe dzieło pod roboczym tytułem *Vernünfftige Gedancken und Urtheile Von der Beredsamkeit*.

Tytuł nie jest jedynie aluzją do krytycznej rozprawy Christiana Wolffa⁶⁹. Filozof przebywał wtedy na wygnaniu w Marburgu, a rozpowszechnianie jego pism groziło karą (*Karrenstrafe*), jednak na szczęście władza uznającego za „jedynie słuszne” poglądy pietystów króla Fryderyka Wilhelma nie sięgała aż do Zurychu⁷⁰.

Dzieło miało być więc w zamyśle powrotem do myśli Wolffa, gdyż Bodmer i Breitinger chcieli je oprzeć na solidnych, filozoficznych podstawach⁷¹. Carsten Zelle tak charakteryzuje cel pracy Szwajcarów:

„Geplant war dazu ursprünglich ein fünfteiliges Werk, das sich kritisch mit den unterschiedlichen, bei »Wolredenheit und Poeterey« beschäftigten Seelenvermögen (Einbildungskraft, Witz und Dichtungskraft) auseinandersetzen, d.h. eine kritische Psychologie des Dichtens vorlegen sollte”⁷².

Vernünfftige Gedancken und Urtheile Von der Beredsamkeit Bodmera i Breitingera miało stworzyć podwaliny pod krytykę literacką i usystematyzować ją⁷³.

⁶⁶ Zob. Jill Anne Kowalik, *The poetics of historical perspectivism: Breitinger's Critische Dichtkunst and the neoclassic tradition*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1992.

⁶⁷ Zob. Dietmar Till, *Transformationen der Rhetorik. Untersuchungen zum Wandel der Rhetoriktheorie im 17. und 18. Jahrhundert*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston 2004, s. 394-432.

⁶⁸ Zob. Zelle, ›*Vernünfftige Gedancken von der Beredsamkeit*‹ ..., dz. cyt., tutaj s. 27.

⁶⁹ Warto zaznaczyć, że Wolff wszystkie swoje pisma opublikowane w języku niemieckim zaczynał właśnie zwrotem *Vernünfftige Gedancken*.

⁷⁰ Zob. Zelle, ›*Vernünfftige Gedancken von der Beredsamkeit*‹ ..., dz. cyt., tutaj s. 27.

⁷¹ Zob. tamże, s. 28.

⁷² Zob. tamże.

⁷³ Zob. tamże.

Pierwszy tom tej pracy poświęcony został „wyobraźni twórczej” (*Einbildungskraft*)⁷⁴. Pojęcie to pojmują Bodmer i Breitinger podobnie jak Wolff. Dwaj Szwajcarzy odwołują się zarówno do Boga, jak i używają argumentów empirycznych⁷⁵. Stwórca jako ten, który wyposażył nas w zmysły, umożliwił nam przez to poznanie rzeczy. Bodmer i Breitinger stwierdzają co jeszcze ważniejsze:

Darum hat er [d. i. der Schöpfer] die Seele mit einer besonderen Krafft begabet / daß sie die Begrieffe und Empfindungen / so sie einmal von den Sinnen empfangen hat / auch in der Abwesenheit und entferntesten Angelegenheit der Gegenständen nach eigenem Belieben wieder annehmen / hervor holen und aufwecken kan: Diese Krafft der Seelen heissen wir die Einbildungs=Krafft [...]⁷⁶.

Bodmer i Breitinger formułują więc definicję pojęcia „wyobraźnia“. Jednak z dalszego wywodu obu Szwajcarów wynika rzecz jeszcze ważniejsza z punktu widzenia niniejszej pracy. Otóż jak zaznacza Carsten Zelle, podane w wyżej zacytowanym fragmencie cechy nie wyczerpują zaproponowanej przez myślicieli z Zurychu definicji terminu wyobraźni. Jak piszą Bodmer i Breitinger:

Die Einbildungskraft ist also nicht allein ein Vermögen, Abwesendes in der Vorstellung anwesend zu machen, sondern zugleich auch die damit verbundenen Affekte, insbesondere Entsetzen, Abscheu, Schmerz, Furcht, Freude und Sorge, zu »verneuern und gleichsam [zu] verewigen«⁷⁷.

Warto tutaj zaznaczyć, że obaj Szwajcarzy jako kluczowe postrzegali tak zwane wzruszenia (*Rührungen*). Były one najważniejszym elementem oddziaływania na sferę afektów odbiorcy dzieła, a co za tym idzie Bodmer i Breitinger akceptowali ją jako inherentną część człowieka, bez której literatura nie miałaby wpływu na czytelnika. Uczucia pojmowali więc pozytywnie. Choć nie prowadzili otwartych polemik ze stoikami, to w dobitny sposób podkreśli istotną funkcję zmysłów i emocji (które są ściśle powiązane z wyobraźnią). Co więcej podobnie jak Wolff twierdzili, że wszelka wiedza pochodzi od zmysłów⁷⁸. Punktem wyjścia dla takich refleksji była ich antropologia, świadcząca o pozytywnym nastawieniu wobec sfery afektów odrzucanej przez stoików.

Jak zauważają dalej Bodmer i Breitinger „wyobraźnia twórcza” jest tak samo niezbędna dla poetów, jak rozum (*Verstand*) dla filozofów. We wspomnianej już na

⁷⁴ Termin ten będę dalej przekładał jako wyobraźnia.

⁷⁵ Zob. tamże, s. 30.

⁷⁶ Zob. tamże s. 30.

⁷⁷ Zob. tamże s. 31.

⁷⁸ Johann Jacob Bodmer, *Critische Betrachtungen über die Poetischen Gemählde der Dichter*. Mit einer Vorrede von Johann Jacob Breitinger, Der vierte Abschnitt, Verlegts Conrad Orell und Comp., Zürich 1741, s. 70-86.

początku tej sekcji pracy *Die Discourse der Mahlern* można znaleźć potwierdzający to fragment:

Eine Imagination die sich wol cultiviert hat, ist eines von den Haupt-Stücken, durch welche sich der gute Poet von dem gemeinen Sängler unterscheidet, massen die reiche und abändernde Dichtung, die ihr Leben und Wesen einzig von der Imagination hat, die Poesie von der Prosa hauptsächlich unterscheidet⁷⁹.

Carsten Zelle nazywa wreszcie pojęcie „wyobraźni twórczej“ „centralnym terminem szwajcarskiej estetyki” (*Zentralbegriff der Schweizer Ästhetik*)⁸⁰. Badacz ten podkreśla też, że *Einbildungskraft* jest „rzeczywistym kryterium, które ma charakteryzować tworzące go teksty literackie” (*genuines Kriterium des Dichters*)⁸¹.

Zatrzymajmy się chwilę nad tym jak Bodmer i Breitinger w swoim *Von dem Einfluß und Gebrauche der Einbildungs-Kraft* pojmują uczucia. Jak już wspomniano wyraźnie różnicują oni afekty i poznanie zmysłowe. Szwajcarscy myśliciele piszą między innymi:

Die Sinnen sind demnach unsere ersten Lehr-Meister, und bringen uns die vordersten Begriffe von den Dingen bey. Durch ihre Anleitung erlernen wir, wie die Dinge unter mannigfaltigen Gestalten, Formen und Eigenschafften neben einander liegen, und sich gegen einander verhalten⁸².

Dwaj Szwajcarzy kontynuują, pisząc tym razem o afektach:

Der Sinn des Gefühles reichet uns Begriffe von dem sanfften, glatten, ebenen, linden, von dem rauhen, harten, holperichten und scharfften: andere Sinnen entdecken uns die subtilsten Gattungen des Geschmacks, die reinsten Dünste, so aus den Gegenständen ausdämpffen, und selbst die dünnesten Bewegungen der Luft: aber alle die andern übertrifft der Sinn des Gesichtes, welcher uns am meisten Absätze in den Dingen weiset, wodurch die Begriffe desto mehr Deutlichkeit erlangen⁸³.

Wyposażenie nas w zmysły i uczucia nie jest bynajmniej przypadkowe, ale wiąże się też z pewnymi ograniczeniami narzuconymi przez Stwórcę. Świadczy o tym następujący fragment wywodu Bodmera i Breitingera: „Der Vatter der Menschen hat denselben einen höhern Zweck gesetzt, und ihnen ein vortrefflicher Geschick gemacht,

⁷⁹ Zob. Johann Jakob Bodmer, Johann Jakob Breitinger, *Schriften zur Literatur*, hrsg. von Volker Meid, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1980, s. 3.

⁸⁰ Zob. Zelle, *›Vernünftige Gedanken von der Beredsamkeit‹*..., dz. cyt., s. 31.

⁸¹ Zob. tamże.

⁸² Zob. *Von dem Einfluß und Gebrauche Der Einbildungs-Krafft*, w: Bodmer, Breitinger, *Schriften zur Literatur*, dz. cyt., s. 29-35, tutaj s. 30.

⁸³ Tamże.

als daß ihre Erkänntniß so unterbrochen, unbeständig; ihre Begriffe und Empfindungen in so enge Schrancken eingeschlossen seyn könnten“⁸⁴.

Kwestię wyobraźni szeroko omawia w swojej monografii również Gabriele Dürbeck⁸⁵. Zauważa ona między innymi jak istotny był wkład Wolffa w rozwój tego pojęcia. Badaczka pisze o filozofie z Halle: „In seiner überaus erfolgreichen Schrift *Vernünfftige Gedancken von Gott, Der Welt und der Seele des Menschen* (1720), bekannt als die *Deutsche Metaphysik*, die allein bis 1752 zwölfmal neu aufgelegt wurde, behandelte er die *Einbildungskraft* im Kontext der Seelenlehre“⁸⁶.

Wolff przyczynił się więc do ewolucji pojęcia wyobraźnia, które ugruntowali Breitinger i Bodmer. Dürbeck pisze jednak o pewnej ambiwalencji z jaką oddziałuje zdolność, którą określamy mianem wyobraźnia twórcza. Świadczy o tym następujący fragment jej monografii: „Die ambivalente Wirkung dieses Vermögens, wahre Vorstellungen zu produzieren oder die Grenzen der vernünftigen Naturordnung zu ignorieren, unterstellte er (Wolff – M.N.) der Kontrolle der höheren Erkenntniskräfte“⁸⁷.

Należy pamiętać, iż wkład Bodmera i Breitingera w rozwój krytyki literackiej miał bardzo duży wpływ na stworzenie przez Baumgartena nowej dziedziny wiedzy. Estetyka jako logika niższych władz poznawczych jest bowiem istotna nie tylko ze względu na jej aspekt teoriopoznawczy, lecz przede wszystkim jako konkretna wskazówka dla pisarzy i literatów, a nawet implikacja dla ich działań twórczych, czyli formy i treści poszczególnych utworów. Ta gałąź wiedzy doprowadziła do zupełnie nowego spojrzenia w kwestii roli, jaką powinny odgrywać uczucia w życiu człowieka. Zmieniło to sposób konstruowania bohaterów i co niezwykle ważne z punktu widzenia niniejszej pracy, przyczyniło się do bardzo kreatywnej recepcji stoicyzmu w literaturze i filozofii niemieckojęzycznej osiemnastego wieku.

Według Carstena Zelle:

Im Zentrum einer solchen Affektrhetorik steht die Fähigkeit des Redners bzw. Dichters durch die ›Befeuering‹ der Einbildungskraft den Enthusiasmus der Rezipienten zu entbinden. Es findet eine eigentümliche Ansteckung und Energieübertragung zwischen Produktions- und Rezeptionsakt statt⁸⁸.

Obcowanie z literaturą wymaga więc zarówno od jej odbiorców, jak i twórców określonych kompetencji.

⁸⁴ Tamże, s. 31-32.

⁸⁵ Zob. Dürbeck, *Einbildungskraft und Aufklärung...*, dz.cyt.

⁸⁶ Zob. tamże, s. 34.

⁸⁷ Zob. tamże.

⁸⁸ Zob. Zelle, *›Vernünfftige Gedanken von der Beredsamkeit‹...*, dz. cyt., s. 29.

Przejdziemy teraz do omówienia retoryki i poetyki Bodmera i Breitingera. Zelle zauważa, że odcinają się oni od tradycyjnie rozumianej szkolnej retoryki. Należy podkreślić za Horstem-Michael Schmidtem, że Bodmer i Breitinger przeciwstawili obiektywnym, racjonalistycznym i normatywnym regułom poetyki Johanna Christopha Gottscheda (*rationalistisch-rhetorisch gebundenen Regelpoetik*) subiektywistyczną tradycję. Umieścili oni tym samym pojęcie literatury (*Dichtungsbegriff*) w klasyczno-romantycznych ramach⁸⁹.

Horst-Michael Schmidt trafnie charakteryzuje poetykę Bodmera i Breitingera, gdy powołując się na Paula Böckmanna pisze co następuje:

Implikation dieser Annahme einer subjektivistischen Tendenz der Schweizerischen Poetik ist notwendigerweise die Behauptung einer prinzipiellen Überwindung der rhetorisch-didaktischen Konzeption der Poesie: bei den Schweizern sei, so stellt Böckmann fest, das Element des Unterrichtens völlig zugunsten des Bewegens und der affektiv-rührenden Wirkung aufgegeben⁹⁰.

Subiektywna poetyka Bodmera i Breitingera ma wymiar wyraźnie antyteoretyczny, intuicyjny. Podkreślają to zarówno Carsten Zelle, jak i Horst-Michael Schmidt⁹¹. Jak już zaznaczono wyżej tak rozumiana literatura ma otwierać się na „uczucia i poruszenia emocjonalne” (*Gefühle und Rührungen*). To samo podkreśla Böckmann pisząc, że Szwajcarzy apelują do serc i przygotowują grunt pod nurt sentymentalistyczny (*Empfindsamkeit*). Poza tym, zdaniem Schmidta, otwierają oni drogę ku nowej wiedzy, korzystając z fantazji i sztuki symbolicznej.

Badacz ten podkreśla również, że Bodmer i Breitinger wskazują na konieczność współdziałania sfery zmysłowej i tej zdolności człowieka, którą określili, za Christianem Wolffem, mianem *Einbildungskraft*. Warto w tym kontekście przytoczyć poniższy fragment ich refleksji, w którym tak charakteryzują wyobraźnię: „die Schatzmeisterinn der Seele, bey welcher die Sinnen ihre gesammelten Bildern in sichere Verwahrung legen, wo sie dieselben zu ihrem Gebrauch abfordern kan”⁹².

Wagę omawianego dzieła, traktującego o wyobraźni, docenia też Wolfgang Bender, który pisze o nim tak: „Keine Schrift verrät die geistige Herkunft der Schweizer so offenkundig wie die Abhandlung »Von dem Einfluß und Gebrauche der Einbildungs-

⁸⁹ Zob. Schmidt, *Sinnlichkeit und Verstand*. ..., dz. cyt., s. 124.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Zob. Zelle, »Vernünftige Gedanken von der Beredsamkeit«..., dz. cyt., s. 29, oraz zob. Schmidt, *Sinnlichkeit und Verstand*..., dz. cyt., s.125.

⁹² Schmidt, *Sinnlichkeit und Verstand*..., dz. cyt., s. 130.

Kraft« [...]»⁹³. Bender podkreśla również, jak pozostali wymienieni badacze, że szwajcarscy myśliciele zadedykowali wspomnianą pracę Christianowi Wolffowi⁹⁴.

Kwestii wyobraźni poświęca swój artykuł także Helmut Holzhey⁹⁵. Badacz ten zarysowuje ramy czasowe najbardziej istotne dla ukształtowania się tego pojęcia, pisząc:

Der große Zeit der Einbildung und Einbildungskraft der ›imagination‹, imagination, imagination liegt lange zurück. **Sie begann um 1730 und endete um 1805.** (podkr. moje – M.N.) Es war die Zeit, in der man sich um die funktionelle Bedeutung der Einbildungskraft im Erkenntnisprozess, um die Rolle der Einbildungskraft des Dichters und sogar um eine mögliche Fundierung der Philosophie in der Einbildungskraft stritt⁹⁶.

Helmut Holzhey zaznacza przy tym, że termin *Einbildungskraft* był jednym z kluczowych pojęć niemieckiego oświecenia.

Warto odpowiedzieć na pytanie, jak w osiemnastym wieku definiowano termin wyobraźnia. Najbardziej naturalne wydaje się określenie Wolffa, który w dziele *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* pisze w tej sprawie co następuje:

„Die Vorstellungen solcher Dinge, die nicht zugegen sind, pfelet man Einbildungen zu nennen. Und die Kraft der Seele dergleichen Vorstellungen hervorzubringen, nennet man die Einbildungs-Kraft”⁹⁷. Natomiast jeśli chodzi o etymologię tego pojęcia pochodzi ono od łacińskiego *imaginatio*, względnie greckiego *phantasia*. O tym pierwszym terminie tak wypowiada się Helmut Holzhey: „Imaginatio bezeichnet sowohl die seelische Fähigkeit (»bildende Kraft«, »Bildungs-Kraft«) wie die Operation der Einbildung und ihr Ergebnis, die in die Seele eingebildete Vorstellung”⁹⁸. Określenia *Phantasie* używa się na ogół zamiennie z nazwami *Einbildung* czy *Einbildungskraft*.

Zagadnienie wyobraźni było, zresztą już od czasów antycznych, punktem zapalnym wielu sporów, nie tylko wśród badających je teoretyków literatury, ale przede wszystkim wśród „praktyków” używających go na co dzień, czyli twórców. Nic więc dziwnego, że zjawisko to doczekało się bardzo niejednorodnych, ambiwalentnych ocen. Sytuacja nie zmieniła się także współcześnie, o czym świadczą choćby cytowane przez

⁹³ Zob. Bender, *Johann Jakob Bodmer...*, dz. cyt., s. 70.

⁹⁴ Zob. tamże, s. 71.

⁹⁵ Zob. Helmut Holzhey, *Befreiung und Bindung der Einbildungskraft im Prozess der Aufklärung*, w: *Bodmer und Breitinger im Netzwerk der europäischen Aufklärung*, hrsg. von Anett Lütteken und Barbara Mahlmann-Bauer, Wallstein Verlag, Göttingen 2009, s. 42-59.

⁹⁶ Tamże, s. 42.

⁹⁷ Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet von Christian Freyherrn von Wolffen [...]*, Halle 1751. (=Deutsche Metaphysik; DM). Pełny tytuł podaję za: Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch...*, dz. cyt., s. 252.

⁹⁸ Zob. Holzhey, *Befreiung und Bindung...*, dz. cyt., s. 45.

Holzheya poglądy Herberta Marcuse⁹⁹, ale ze względu na tematykę niniejszej pracy ograniczymy się tylko do sporów osiemnastowiecznych.

Doskonałym przykładem może być polemiczna dyskusja, jaka toczyła się między Bodmerem i Breitingerem a Johannem Christophem Gottschedem. Na kluczową różnicę między obiema stronami zwraca uwagę w swej monografii Horst-Michael Schmidt pisząc: „Es gehört weitgehend zum Grundkonsens der Forschung, die spezifische Differenz der Poetik der Schweizer gegenüber der Gottschedschen über ihre Apologie des Wunderbaren und der Phantasie zu bestimmen“¹⁰⁰.

Swoje kontrargumenty w tej sprawie przedstawia Gottsched w recenzji jednego z dzieł Bodmera, a mianowicie tekście pod tytułem *Rezension über J. J. Bodmers ›Critische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie‹*¹⁰¹.

Jak już w tej sekcji wspomniano, szwajcarscy krytycy literatury porzucili racjonalistyczno-objektywistyczną poetykę (w wydaniu Gottscheda) na rzecz subiektywistycznej. Działo się tak dlatego, że o ile Gottsched postulował dominującą rolę rozumu, to Szwajcarzy wskazywali na wagę uczuć. Według Schmidta ten sposób myślenia odegrał kluczową rolę w rozwoju poetyki. Badacz ten podkreśla, iż: „durch den Begriff des Wunderbaren sei »die Einbildungskraft und Phantasie innerhalb des aufklärerischen Denkens zur Geltung gebracht; hier ist der Punkt erreicht, von dem aus die Schweizer den Beginn der neueren Dichtungsepoche einleiten«¹⁰².

Już od momentu powstania filozofii zastanawiano się nad zagadnieniem wzajemnej relacji sfery zmysłowej i racjonalnej. Zdaniem Arystotelesa, „nie ma niczego w umyśle, co by przedtem nie było w zmysłach”. Koncepcję tę spopularyzował św. Tomasz z Akwinu jako *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* i stała się ona *credo* empiryków. Chodzi naturalnie o Locke’a¹⁰³, ale podobne poglądy reprezentowali francuski sensualista Condillac czy nawet David Hume. U podstaw przekonań tego ostatniego leżała idea, że jak to ujął Holzhey: „Die kausale Ordnung der Welt ist keine Ausgeburt der Ratio, sondern Produkt der Einbildungskraft” [...] ¹⁰⁴.

⁹⁹ Zob. Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied und Berlin 1967, s. 261., cyt za: Holzhey, *Befreiung und Bindung...*, dz. cyt., s. 42.

¹⁰⁰ Zob. Paul Böckmann, *Formgeschichte der deutschen Dichtung*, Hamburg 1973, s. 573, cyt za: Schmidt, *Sinnlichkeit und Verstand...*, dz. cyt., s. 124.

¹⁰¹ Zob. Johann Christoph Gottsched, *Rezension über J. J. Bodmers ›Critische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie‹*, w: tegoż, *Schriften zur Literatur*, hrsg. von Horst Steinmetz, Philip Reclam jun., Stuttgart 1972. s. 239-252.

¹⁰² Zob. Schmidt, *Sinnlichkeit und Verstand...*, dz. cyt., s. 124.

¹⁰³ Zob. *Geschichte der deutschen Literatur: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Bd. 6 *Aufklärung, Sturm und Drang, Frühe Klassik 1740-1789*, von Sven Aage Jørgensen, Klaus Bohnen, Per Øhrgaard, C.H. Beck, München 1990, s. 5-7.

¹⁰⁴ Zob. Holzhey, *Befreiung und Bindung ...*, dz. cyt., s. 48.

Na marginesie warto zauważyć, iż szkocki filozof za jedyne prawdziwe zjawiska uważa wiązki naszych przedstawień, można rzecz ukonstytuowane przez wyobraźnię, negując istnienie zarówno doświadczeń zmysłowych, jak i idei abstrakcyjnych. Tak pisze o tym w swym artykule Helmut Holzhey: „Die Annahme von Kausalität beruht nämlich nach Hume weder auf sinnlicher Erfahrung noch auf einem logisch zwingenden Schluss, sondern – auf der mit unserer unserer Einbildungskraft getägigten Verknüpfung von Vorstellungen”¹⁰⁵.

Trzeba przypomnieć, że Bodmer i Breitinger traktowali swój projekt nie tylko jako związany z poznaniem, ale przede wszystkim ich teksty były głosem w dyskusji teoretyczno-literackiej.

Zajmijmy się teraz innymi krytyczno-estetycznymi pismami obu Szwajcarów. Nie dziwi fakt, że aż trzy z czterech tekstów będących według Wolfganga Benders, głównymi pismami tego typu¹⁰⁶, Bodmer i Breitinger napisali wspólnie. Jak już wspomniano, zwykle współpraca ta odbywała się w ten sposób, że jeden ze Szwajcarów pisał przedmowę, a drugi resztę dzieła. Jak podkreśla Bender: „Eine Reihe brieflicher Äußerungen machen deutlich, daß die Planung, erste Entwürfe und die sich anschließende Detailarbeit sehr oft beider gemeinschaftliches Werk sind”¹⁰⁷.

O takiej kooperacji twórczej obu krytyków literatury dobrze świadczy wypowiedź Bodmera z przedmowy do dzieła *Critische Abhandlung von der Natur, den Absichten und dem Gebrauche der Gleichnisse* z 1740 roku. Tak relacjonuje tam filozof okoliczności powstania tego tekstu:

Es war die beständige Materie unsrer Unterredungen, wenn ich mit diesem meinem werthesten Freunde an dem Gestade der Lindemag oder der Siel einsam gespazieret, da ich denselben durch meine Fragen und Entwürfe zu vielen ausführlichen Erklärungen vermocht, oder zu Untersuchungen gantz neuer Abschnitte seiner Materie veranlasset... Ich sehe mich derowegen als den Pflieger dieses Critischen Werckes an¹⁰⁸.

Pisząc o dorobku krytycznoliterackim obu Szwajcarów trzeba pamiętać o krytyce normatywnej poetyki Gottscheda, która była jak gdyby formą „przepisu” na mające powstać dzieło literackie. Chodzi przede wszystkim o namysł nad zaproponowaną przez Wolffa koncepcją.

Wspominano już w tym miejscu o diametralnych różnicach dzielących poetykę Bodmera i Breitingera oraz poetykę Gottscheda. Ta pierwsza była subiektywistyczna,

¹⁰⁵ Zob. tamże

¹⁰⁶ Zob. Bender, *Johann Jakob Bodmer...*, dz. cyt., s. 69.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ Bender, *Johann Jakob Bodmer...*, dz. cyt., s. 70.

natomiast druga silnie normatywna. Jednak wspólne dla obu stron było to, że pozostawały pod znaczącym wpływem Wolffa, co manifestowało się paralelnym zainteresowaniem logiką. Natomiast zarówno Gottsched, jak i Bodmer oraz Breitinger różnili się w tym kontekście od Wolffa, gdyż jak zaznacza Stefanie Buchenau: [...] „wenden sie sich von der Mathematik ab und der Dichtung zu, die sie ihrerseits als den eigentlichen *locus* von dichterischem und produktivem Denken entdecken”¹⁰⁹.

Kończąc tę część pracy autor chciałby przytoczyć opinię, jaką w sprawie Bodmera i Breitingera wyraziła Stefanie Buchenau. Badaczka wydaje się bowiem zwięźle i trafnie podsumowywać dorobek obu Szwajcarów. Pisze ona:

In ihren Traktaten zur Dichtkunst schreiben diese Schüler Wolffs dem Künstler und Dichter einen neuen *Status* (podkr. autorki cytatu – M.N.) zu. Dieser wird zum Vermittler einer nicht unmittelbar und allgemein zugänglichen Realität. Dichter und Künstler ist, wer selbst über jene besondere Sinnlichkeit verfügt, die ihn befähigt, unbekannte Aspekte der Wirklichkeit wahrzunehmen und diese seinem mit größeren Sinnen ausgestatteten Publikum zu übersetzen¹¹⁰.

Powyższy cytat wskazuje na najważniejszą cechę, jaką zdaniem Bodmera i Breitingera powinien odznaczać się każdy twórca literatury. Jest to specyficznego rodzaju wrażliwość (*besondere Sinnlichkeit*), która pozwala mu dostrzegać to, co dotąd nieodkryte i nowe w rzeczywistości. Musi on ponadto potrafić przekazać te nieznanne odbiorcy dzieła treści w zrozumiały sposób. Równie ważna jest wspomniana już w tym rozdziale zdolność wywoływania wzruszeń poprzez literaturę.

Wreszcie Bodmer i Breitinger uważają (podobnie jak większość omawianych w niniejszej pracy filozofów czy krytyków wypowiadających się o literaturze oraz jej twórców), że odpowiedzialność za zrozumienie dzieła literackiego leży również po stronie jego adresata. Odbiorca powinien bowiem wykształcić w sobie kompetencje emocjonalne niezbędne by uchwycić przesłanie tekstu.

Wszystkie te rozważania na temat dorobku Bodmera i Breitingera prowadzą do wniosku, że również dwaj szwajcarscy filozofowie byli zdania, iż uczucia są niezbędne zarówno dla twórców dzieła literackiego, którzy mają „zakodować” odpowiednie treści, jak i czytelników, którzy mają te treści zrozumieć.

Szwajcarscy autorzy podkreślają przy tym rolę poznania zmysłowego. Piękny jest w tym kontekście cytat:

Die Sinnen sind die ersten Lehrer der Menschen. Alle Erkenntniß kömmt von ihnen. Der prächtige Schauplatz dieser Welt würde uns ohne ihre Beyhülfe nicht

¹⁰⁹ Zob. Buchenau, *Wolffs Rezeption in der Ästhetik...*, dz. cyt., s. 405-426, tutaj s. 411.

¹¹⁰ Tamże.

angenehmer seyn, als ein öder und finsterner Kercker, und die bey der Schöpfung angewendete Arbeit der göttlichen Macht, Weißheit, und Gütigkeit, wäre für uns gänzlich verlohren¹¹¹.

Warto przypomnieć, że takie poglądy odróżniały obu Szwajcarów, doceniających zmysły i emocje oraz ich wartość poznawczą od poglądów Gottscheda, postulującego prymarną rolę rozumu. Bodmer i Breitinger piszą w swoim dziele *Critische Betrachtungen über die Poetischen Gemählde der Dichter*, że bez zmysłów człowiek byłby pozbawiony "wspaniałej sceny tego świata". Wskazują oni również na twórczą rolę wyobraźni.

To właśnie takie poglądy filozoficzne i krytycznoliterackie przyczyniły się do ostrej krytyki stoicyzmu zawartej zwłaszcza w dorobku Baumgartena i Meiera oraz omówionych przykładach literatury osiemnastowiecznej. Dlatego też autor zdecydował się omówić niektóre aspekty filozofii i poetyki Bodmera i Breitingera, choć nie nawiązują oni wprost do kwestii stoicyzmu. Robią to jednak implicite.

3.5. Alexander Gottlieb Baumgarten

3.5.1. Alexander Gottlieb Baumgarten – informacje biograficzne

Alexander Gottlieb Baumgarten urodził się 17 czerwca 1714 roku w Berlinie jako piąty z siedmiu synów luterskiego kaznodziei¹¹². Został wychowany w duchu surowego pietyzmu. Z powodu przedwczesnej śmierci rodziców o jego losie na początku decydowali dziadkowie. W wieku od 8 do 13 lat pobierał nauki pod okiem Martina Georga Christgau, późniejszego rektora uniwersytetu we Frankfurcie nad Odrą. Później przygotowywał się – na życzenie zmarłego ojca – do studiów teologicznych. Oprócz teologii, wykładanej w duchu pietyzmu, Baumgarten uczył się przez ostatnie półtora roku studiów także elementów prawa i medycyny.

W 1730 roku autor *Estetyki* podjął studia filozoficzne, teologiczne i filologiczne na uniwersytecie w Halle. Bardzo ważną rolę w dalszym kształceniu Baumgartena

¹¹¹ Johann Jacob Bodmer, *Critische Betrachtungen über die Poetischen Gemählde der Dichter*. Mit einer Vorrede von Johann Jacob Breitinger, verlegt Conrad Orell und Comp. Zürich 1741, S. 4.

¹¹² Informacje biograficzne na temat Baumgartena można odnaleźć w: Piotr Kozak, *Wychować Boga. Estetyka antropologiczna Alexandra Gottlieba Baumgartena na tle myśli niemieckiej pierwszej połowy XVIII wieku*, WUW, Warszawa 2013, s. 111-117, oraz w: Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica. Historisch-kritische Ausgabe*, hrsg. von Günter Gawlick, Lothar Kreimendahl, Frommann-Holzboog, Stuttgart, Basel 2011, i w: Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metafizyka*, przeł. z łaciny i opracował Jacek Surzyn, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2012, s. 7-13. Autor pracy chciałby zaznaczyć, że korzysta z dwóch wydań *Metafizyki*. Pierwsza z nich to łacińsko-niemiecka wersja dzieła: Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica. Historisch-kritische Ausgabe*, hrsg. v. Günter Gawlick, Lothar Kreimendahl, Frommann-Holzboog, Stuttgart, Basel 2011, a druga: Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metafizyka*, przeł. z łac. i oprac. Jacek Surzyn, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012.

odegrał jego brat Siegmund Jakob, który umożliwił mu zapoznanie się z zakazanymi wówczas dziełami dwóch zwolenników Wolffa: Georga Bernharda Bilfingera i Johanna Petera Reuscha. Tego ostatniego Alexander miał okazję spotkać osobiście podczas swoich wizyt na bardziej liberalnym w tym okresie uniwersytecie w Jenie.

Baumgarten ukończył studia w 1735 roku pisząc pracę magisterską pod tytułem *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, dzięki której zyskał prawo do prowadzenia wykładów w Halle. Nauczał historii filozofii, logiki, metafizyki, etyki czy prawa naturalnego, a także teologii. Słuchacze wykładów Baumgartena mogli poznać też propedeutykę filozofii Johanna Christopha Gottscheda *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit* (1743).

W 1739 roku ukazuje się pierwsza wielka rozprawa Baumgartena, a mianowicie jego *Metafizyka*. We wstępie do niej filozof wskazuje wyraźnie na swoich mistrzów, wymieniając jako źródła inspiracji myśl Leibniza, Wolffa, Bilfingera i Reuscha.

W tym samym roku Baumgarten zostaje powołany przez Fryderyka Wilhelma I na stanowisko profesora kierującego katedrą filozofii na uniwersytecie we Frankfurcie nad Odrą¹¹³. Już w semestrze zimowym na przełomie lat 1739 i 1740 filozof ukończył swe kolejne dzieło, *Etykę filozoficzną* (*Ethica philosophica*).

Baumgarten, występując pod pseudonimem Aletheophilus rozpoczyna też publikację skierowanego do szerszego grona czytelników tygodnika filozoficznego. Pismo to zatytułowane *Philosophische Briefe von Aletheophilus* zdecydował się on wydawać w ojczystym języku. Jednak z powodu braku popytu po ukazaniu się 26 numerów Baumgarten musiał porzucić ten projekt.

Od 1750 roku – czyli czasu powstania pierwszej części *Estetyki* – systematycznie pogarsza się choroba płuc, na którą cierpiał filozof. Mimo kłopotów zdrowotnych kontynuuje on działalność akademicką oraz publikuje kolejne dwie prace. Pierwsza z nich dotyczy filozofii praktycznej i ukazuje się pod tytułem *Initia philosophiae practica* w 1760 roku. Przedmiotem drugiej, powstałej rok później, a zatytułowanej *Acroasis logica* jest logika Wolffa. Baumgarten umiera 26 maja 1762 roku po kolejnym udarze mózgu. Według relacji ucznia Baumgartena, Georga Friedricha Meiera, w ostatnim dniu swego życia autor *Estetyki* miał powiedzieć: „Hier hilft nicht der Philosoph, nicht der Theologe, der Glaube allein. Mein alter Glaube auf den sterbe ich, ist *demonstratio demonstratum*”¹¹⁴.

¹¹³ Studenci z Halle nie byli zadowoleni z faktu, że Baumgarten musi opuścić ich uniwersytet i napisali w tej sprawie do króla. Pismo pozostało jednak bez odpowiedzi.

¹¹⁴ Dagmar Mirbach, *Ingenium Venustum und Magnitudo Pectoris: Ethische Aspekte von Alexander Gottlieb Baumgartens 'Aesthetica'*, „Aufklärung“ 20 (2008), 199–218, tutaj s. 217.

3.5.2. Ugruntowanie nowej nauki w „Estetyce” Baumgartena

Zanim zajmiemy się rozważaniami nad *Estetyką* Baumgartena warto poświęcić chwilę jego pracy magisterskiej pod tytułem *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*. Już na początku *Medytacji* filozof wspomina, że gdy zaczął interesować się humanistyką, prawie każdego dnia czytał poezje. W dalszych partiach pracy magisterskiej Baumgarten zdradza też, że uważa wiersz za najdoskonalszą formę literackiego wyrazu naszych doznań zmysłowych (*Oratio sensitiva perfecta est Poesia*). Filozof wprowadza też definicje niektórych pojęć. Rolą poetyki jest ustalenie istoty reguł, jakim musi podlegać wiersz. Poetyka filozoficzna zajmuje się natomiast poszerzaniem wiedzy dotyczącej poezji. Zdolność do tworzenia tekstów literackich posiadana przez pisarza (*Dichter*), skutkuje zaś powstaniem dzieła poetyckiego (*Dichtung*)¹¹⁵.

Warto jednak zatrzymać się chwilę nad bardziej ogólnymi rozważaniami Baumgartena. Wymienia on części składowe jakie tworzą tzw. *sensitive Rede*. Są to: „przedstawienia zmysłowe” (*repraesentationes sensitivae, sensitive Vorstellungen*), połączenia (*Verknüpfungen*) tych przedstawień oraz słowa czy głoski składające się z sylab.

W przypadku tzw. *vollkommene sensitive Rede* zachodzi konieczność, by przedstawienia zmysłowe były poznawalne. Nasze zmysłowe środki wyrazu są natomiast tym doskonalsze, im bardziej zawarte w nich części składowe zachęcają do kreowania przedstawień zmysłowych. Filozof pisze o tym w poniższym fragmencie *Medytacji*: „Eine sensitive Rede wird umso vollkommener, [j]e, mehr Bestandteile in ihr dazu beitragen, sensitive Vorstellungen, anzureizen”¹¹⁶.

W tej rozprawie po raz pierwszy formułuje on definicję estetyki, jako gałęzi wiedzy będącej samodzielną nauką o niższych władzach poznawczych (*gnoseologia inferior*).

Powołując się na greckich myślicieli i ojców Kościoła, filozof ten określa estetykę jako naukę badającą obiekty percepcji (*Sinneswahrnehmungen, sensualia*) i poznanie zmysłowe. Logika natomiast zajmuje się przedmiotami abstrakcyjnymi, ujmowanymi

¹¹⁵ Zob. na ten temat: Ewa Grzesiuk, *Die Sprache der Leidenschaften. Georg Friedrich Meiers Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt als emotional-ästhetischer Leitfaden für »schöne Geister«*, „Roczniki Humanistyczne“, LXIX (2021) 5, 9-31.

¹¹⁶ Alexander Gottlieb Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus, quas amplissimi philosophorum ordinis consensu ad d. septembris 1735. ... eruditorum diiudicationi submittit M. Alexander Gottlieb Baumgarten, respondente Nathanaele Baumgarten, Litteris Ioannis Henrici Grunerti, Halle Magdeburgicae 1735, § 8, s. 11*

przez rozum¹¹⁷.

Już niedługo po swoim powstaniu, praca magisterska Baumgartena doczekała się pozytywnej recepcji. Wolffianista Carl Günther Ludovici podkreśla w 1737 roku w swoim dziele *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie*, że choć nie mógł bezpośrednio zapoznać się z *Medytacjami*, to jednak duże wrażenie wywarł na nim zawarty w nich potencjał wykorzystania racjonalnej metody w obrębie sztuki¹¹⁸.

Formułując zaś pierwsze uwagi na temat *Estetyki* autor dysertacji chciałby zgodzić się z opinią Piotra Kozaka, iż Baumgarten w pewnym sensie „nie miał szczęścia”. Leibniz z jednej, a Kant z drugiej strony tak zdominowali swoją epokę, że na refleksję o ojcu estetyki historia filozofii „przewidziała” niewiele miejsca, mimo iż wspomnianych dwóch filozofów dzieli przeszło 100 lat¹¹⁹. Również Ursula Franke w jednym ze swoich artykułów trafnie zauważa, że: „Lange Zeit war die Epoche zwischen Wolff und Kant eine terra incognita”¹²⁰.

Nie bez znaczenia dla utrudnionej recepcji idei estetyki był też długotrwały brak przekładu dwutomowego dzieła na język niemiecki. Co prawda podczas I wojny światowej tłumaczenia chciało dokonać Towarzystwo Kantowskie, jednak ostatecznie do tego nie doszło¹²¹. „Seledynowe”, całościowe, niemiecko-łacińskie wydanie *Estetyki* pod redakcją Dagmar Mirbach ukazało się dopiero w 2007 roku, o czym będzie mowa poniżej.

W swoim artykule przeglądowym na temat pojęcia *schöne Wissenschaften* Werner Strube zauważa, że choć termin ten jest chętnie używany przez historyków filozofii badających osiemnasty wiek, to rzadko bywa on poddawany bardziej wnikliwej, etymologiczno-historycznej (*begriffsgeschichtlich*) analizie¹²². Strube wyróżnia dwie przyczyny tego stanu rzeczy.

Po pierwsze brak jasnych kryteriów wyznaczających sytuacje, w których to pojęcie powinno być stosowane. Powoduje to chaos terminologiczny, a określenie *schöne*

¹¹⁷ Zob. *Einführung* w: Alexander Gottlieb Baumgarten, *Ästhetik*, Bd. 1, hrsg. von Dagmar Mirbach, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, s. XXV.

¹¹⁸ Zob. Kozak, *Wychować Boga...*, dz. cyt., s. 117. Podobnego zdania są Günter Gawlick i Lothar Kreimendahl. Zob. tychże, *Vorwort*, w: Baumgarten, *Metaphysica. Historisch-kritische Ausgabe*, s. VII-VIII.

¹¹⁹ Zob. Kozak, *Wychować Boga...*, dz. cyt., s.10.

¹²⁰ Ursula Franke, *Sinnliche Erkenntnis – was sie ist und was sie soll. A. G. Baumgartens Ästhetik-Projekt zwischen Kunstphilosophie und Anthropologie*, „Aufklärung“ 20 (2008), s. 73-99, tutaj s. 73.

¹²¹ Zob. Kozak, *Wychować Boga...*, dz. cyt., s.10.

¹²² Zob. Werner Strube, *Die Geschichte des Begriffs „schöne Wissenschaften”*, „Archiv für Begriffsgeschichte“, 33 (1990), s. 136-216, tutaj s. 136.

Wissenschaften nie jest ani spójne, ani ściśle definiowalne, jest natomiast zmienne, zależne od kontekstu¹²³.

Po drugie, zdaniem Strubego termin *schöne Wissenschaften* w odróżnieniu od określeń takich jak *Kunst* czy *Geschmack* nie doczekał się rzetelnego zbadania. Czyniąc powyższe uwagi należy pamiętać, że artykuł Strubego ukazał się ponad trzydzieści lat temu. Jednak przytoczone tutaj wnioski są w opinii autora niniejszej pracy wartościowe nie tylko z historycznego punktu widzenia, ponieważ pierwszy z nich, wskazujący na trudności interpretacyjne nie stracił na aktualności.

Określenie estetyka bywa pojmowane niejednoznacznie, bardzo różnie. Dieter Kliche wskazuje na następujące dychotomie czy też pary słów opisujące to pojęcie, pisząc o metafizycznym bądź empirycznym (*bald metaphysisch bald empirisch*) normatywnym albo deskryptywnym (*bald normativ bald deskriptiv*), wreszcie tworzonym przez zwykłego „przedstawiciela sztuki” albo przez jej odbiorcę (*bald vom Künstler aus und bald vom Genießenden*)¹²⁴. Dlatego niektórzy badacze, jak na przykład Wolfgang Welsch, uważają nawet, że termin „estetyka” można uznać za pojęcie rodzinowe (będące konglomeratem różnych pojęć) w rozumieniu Ludwiga Wittgensteina¹²⁵.

Natomiast sam termin „estetyka” pochodzi od greckiego słowa *aisthesis*, które oznacza postrzeganie (*Wahrnehmung*)¹²⁶. Choć definicję estetyki proponuje Baumgarten już w swoich *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, to jednak pierwszym dziełem w całości poświęconym tej nowej gałęzi wiedzy jest właśnie dwutomowa *Estetyka*, napisana w latach 1750-1758, nieukończona niestety praca filozofa. Stanowi ona niejako „dokument założycielski” (*Gründungsdokument*) tej dyscypliny¹²⁷.

Rozpoczynając analizę Baumgartenowskiej *Estetyki*, autor chciałby zatrzymać się na moment przy kwestii powstania dzieła oraz jego przekładu na język niemiecki. Pierwszy tom *Estetyki* ukazał się w 1750 roku, a drugi w 1758 roku. Nieukończone, jak już wspomniano dzieło, zawiera aż 904 paragrafy (I tom od 1 do 613, II tom od 614 do 904).

¹²³ Zob. tamże.

¹²⁴ Zob. Dieter Kliche, *Ästhetische Pathologie: Ein Kapitel aus der Begriffsgeschichte der Ästhetik*, „Archiv für Begriffsgeschichte“, 42 (2000), 197- 229, tutaj s. 197.

¹²⁵ Zob. Wolfgang Welsch, *Ästhetisierungsprozesse - Phänomene, Unterscheidungen, Perspektiven*: w: *Ders.: Grenzgänge der Ästhetik*, Stuttgart s. 22, cyt za: Kliche, *Ästhetische Pathologie: ...*, dz. cyt., s. 198.

¹²⁶ Zob. Iwan-Michelangelo D'Aprile, Winfried Siebers, *Das 18. Jahrhundert. Zeitalter der Aufklärung*, Akademie Verlag, Berlin 2008, s. 83.

¹²⁷ Tamże.

Pełne wydanie niemieckie dzieła ujrzało światło dzienne dopiero w 2007 roku nakładem wydawnictwa Felix Meiner Verlag. Uwzględniono w nim również tekst łaciński, w wersji przygotowanej na podstawie trzeciego wydania (ściślej rzecz ujmując reprograficznego dodruku) opublikowanego w Hildesheim, Zurychu i Nowym Jorku w 1986 roku. Dodatkowo wzięto pod uwagę (głównie ze względu na łacińską erratę) egzemplarz pierwszej części *Estetyki* znajdujący się w bibliotece uniwersyteckiej w Tybindze, jak również obejmujący obie części egzemplarz z biblioteki uniwersyteckiej we Fryburgu. Wreszcie, jeśli chodzi o tekst łaciński posłużono się również wydaniem Fiorego i Casatiego z 1936 roku, a ostateczna wersja jest też wynikiem – jak się wyraża autorka uwag wstępnych do łacińsko-niemieckiego wydania – ostrożnej emendacji i modernizacji¹²⁸. Redaktorka wydania podkreśla, że Baumgartenowska *Estetyka*, choć jest dziełem nieukończonym, to jednak stanowi pewną zamkniętą całość. Należy też zaznaczyć, że zapowiadany od lat kolejny przekład *Estetyki* pod redakcją Constanze Peres, który miał się ukazać około roku 2010, ukaże się dopiero w grudniu 2027 roku nakładem wydawnictwa Brill | Fink. (zob. buchhandel.de)

Znaczenie przedwcześnie zmarłego Baumgartena dla rozwoju filozofii niemieckiej trudno przecenić. Z pewnością nie na wyrost rosnąca liczba badaczy określa go mianem, by użyć sformułowania Alexandra Aichele, „wiodącym myślicielem rozkwitu niemieckiego oświecenia” (der führende Denker der deutschen Hochaufklärung¹²⁹). Był on nie tylko twórcą estetyki jako samodzielnej dyscypliny, lecz także utalentowanym metafizykiem i etykiem¹³⁰.

Jednak szerzej zakrojone badania i dyskusja nad estetycznymi koncepcjami Baumgartena rozpoczęły się dopiero około czterdzieści lat temu. Tematykę tę podejmują wciąż nieliczni, by wymienić takie nazwiska jak Heinz Paetzold, Pietro Pimpinella, Hans Rudolf Schweizer¹³¹, Friedhelm Solms. W Polsce myślą Baumgartena oraz Meiera, jako „zaginionej ogniwa niemieckiej filozofii” zajmuje się Ewa Grzesiuk.

Impuls do napisania *Estetyki* miał, według słów samego Baumgartena dać Bilfinger. Jednak jak podkreśla w swoich pracach Ewa Grzesiuk, sama idea, czy też

¹²⁸ Podane tutaj informacje edytorskie i dotyczące tłumaczenia *Estetyki* na język niemiecki pochodzą ze wstępu do omawianego wydania autorstwa Dagmar Mirbach. Zob. *Vorbemerkung*, w: Baumgarten, *Ästhetik*, dz. cyt.

¹²⁹ Zob. Alexander Aichele, *Einleitung*, w: *Alexander Gottlieb Baumgarten. Sinnliche Erkenntnis in der Philosophie des Rationalismus*, hrsg. von Aichele Alexander, Mirbach Dagmar, „Aufklärung“ 20 (2008), Felix Meiner Verlag, Hamburg 2008, s. 5.

¹³⁰ Zob. Clemens Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten. Ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor*, fromman – holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, s. 5.

¹³¹ Zob. Hans Rudolf Schweizer, *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*, Schwabe & Co, Basel-Stuttgart 1973.

potrzeba by skonkretyzować występującą obok logiki (*Vernunftlehre*) naukę o poznaniu zmysłowym, jest starsza i pochodzi od Leibniza¹³². „Christian Wolff, der sich mit dem Gedanken trug, eine Logik des Wahrscheinlichen zu begründen, wies darauf hin, dass es Leibniz' Idee war“¹³³. O tym, że należy stworzyć „logikę niższych władz poznawczych” przekonany był również Wolff, jednak dokonał tego dopiero Baumgarten¹³⁴.

Zanim poddamy *Estetykę* bardziej wnikliwej analizie ze względu na ugruntowanie w niej nauki o niższych władzach poznawczych, warto poczynić parę uwag wstępnych, by uświadomić sobie, na czym polega nowatorstwo tej dziedziny. Trafnie i ciekawie pisze o tym w swojej monografii Catherine Newmark: „Baumgartens Denken verbleibt weitestgehend in leibniz-wolffschen Begriffsschemata; seine philosophische Neuerung besteht weniger in einer konzeptuellen Innovation als in einer *Neugewichtung*: der Aufwertung der *idea confusa* und der sinnlichen Erkenntnis“¹³⁵.

Zatem, mimo iż Catherine Newmark określa Baumgartena mianem „najbardziej znanego następcy Wolffa” (*Wolffs heute bekanntester Nachfolger*¹³⁶), to wskazuje ona na to, że filozof przewartościował ideę poznania ogólnego, a przede wszystkim poznania zmysłowego. To przewartościowanie wykracza zdaniem badaczki poza ramy myśli Leibniza i Wolffa¹³⁷.

Badaczka tak kontynuuje swój wywód: „Baumgarten spricht der *cognitio confusa* einen eigenen Wert zu, indem er das Verworrene nicht mehr als Mangel an Klarheit und Deutlichkeit auffasst, sondern ihm eine eigene, spezifische Fähigkeit zugesteht. Was die *cognitio confusa* leistet, ist eine komplexe, sinnhafte Zusammenschau”¹³⁸. Mimo więc niedoskonałości zmysłów dostarczają one poznania specyficznego typu (wspomnianego w cytacie *cognitio confusa*). Poznanie tego typu stało się podstawą estetyki.

W innym miejscu Catherine Newmark podkreśla, że przedmiot nowej nauki daleko wykracza poza teorię sztuki. Utworzona dyscyplina ma być ogólną dziedziną wiedzy o zdolności poznania zmysłowego człowieka (*allgemeine Lehre von den sinnlichen Vermögen*), jak również (szczególnie!) o samym poznaniu zmysłowym¹³⁹.

¹³² Zob. Grzesiuk, *Zamiarem Baumgartena ...*, dz. cyt., tutaj s. 154. Zob. także, Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch...*, dz. cyt., s.167-169.

¹³³ Ewa Grzesiuk, *Die Sprache der Leidenschaften...*, dz. cyt., s. 11.

¹³⁴ Zob. Grzesiuk, *Zamiarem Baumgartena ...*, dz. cyt., tutaj s. 154-155.

¹³⁵ Catherine Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2008, s. 200.

¹³⁶ Tamże.

¹³⁷ Tamże.

¹³⁸ Tamże.

¹³⁹ Tamże, s. 202.

Jednak należy pamiętać, że pionierską monografię na temat Baumgartenowskiej estetyki napisała w 1972 roku Ursula Franke. Na początku swej pracy zauważa ona przede wszystkim, iż Baumgarten „zainaugurował” pojmowanie piękna jako „centralnej kategorii”, utworzonej przez siebie nowej dyscypliny¹⁴⁰. Takie podejście będzie kontynuował Georg Friedrich Meier, który rozbuduje swój model estetyki o liczne wskazówki dla tworzących teksty literackie, czyli „pięknoduchów” (*schöne Geister*)¹⁴¹.

Estetykę sytuuje Baumgarten w kontekście logiki, ujmowanej jako jej „starsza siostra”. Chodzi tutaj o logikę rozumianą po arystotelesowsku, czyli *logica strictius dicta*. W *Medytacjach* filozof definiuje tę dziedzinę wiedzy następująco: »gilt sie doch für eine Wissenschaft, etwas philosophisch zu erkennen« bzw. »für eine Wissenschaft, die das obere Erkenntnisvermögen bei der Erkenntnis der Wahrheit leitet«”. W opozycji do tak pojmowanej logiki Baumgarten widzi konieczność powstania nauki skierowanej ku niższym władzom poznawczym, określanej także przez niego jako nauka o poznaniu zmysłowym¹⁴².

O tych przeciwstawnych znaczeniach logiki i estetyki pisze w swojej monografii również Horst-Michael Schmidt. Zwraca on uwagę na różnice semantyczne między terminami „Aistheta” i „Noeta”. To pierwsze określenie obejmuje wszystkie przedmioty intencjonalne, jakie ujmujemy w poznaniu zmysłowym¹⁴³. Drugie z pojęć jest poznawalne dzięki wyższym władzom poznawczym. Tak charakteryzuje natomiast te określenia sam Baumgarten w swoich *Medytacjach*: „Es sind also die Noeta als das, was mit Hilfe des oberen Erkenntnisvermögens erkannt wird, der Gegenstand der Logik; die Aistheta gehören der ästhetischen Wissenschaft, oder der Ästhetik an“¹⁴⁴.

Już w pierwszym paragrafie *Estetyki* autor proponuje cztery różne, acz komplementarne względem siebie definicje tego pojęcia. Są to: teoria sztuk wyzwolonych (*theoria liberalium artium, Theorie der freien Künste*), nauka o niższych władzach poznawczych (*gnoseologia inferior, untere Erkenntnislehre*), sztuka pięknego myślenia (*ars pulcre cogitandi, Kunst des schönen Denkens*). Jeśli chodzi zaś o ostatni składnik definicji oznacza on zjawiska analogiczne wobec rozumu. Zmysły i poznanie

¹⁴⁰ Zob. Ursula Franke, *Kunst als Erkenntnis. Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik des Alexander Gottlieb Baumgarten*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1972, s. 3.

¹⁴¹ Zob. na ten temat: Grzesiuk, *Die Sprache der Leidenschaften...*, dz. cyt., s. 9-31.

¹⁴² Mirbach, *Einführung*, w: Baumgarten, *Ästhetik*, Band 1, dz. cyt., tutaj s. XXVII.

¹⁴³ Zob. Schmidt, *Sinnlichkeit und Verstand...*, dz. cyt., s. 183-184.

¹⁴⁴ Alexander Gottlieb Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus, quas amplissimi philosophorum ordinis consensu ad d. septembris 1735. ... eruditorum diiudicationi submittit M. Alexander Gottlieb Baumgarten, respondente Nathanaele Baumgarten, Litteris Joannis Henrici Grunerti, Halle Magdeburgicae 1735, § 116, s. 87.*

zmysłowe funkcjonują tutaj jako *ars analogi rationis* (*Kunst des Analogons der Vernunft*). Przede wszystkim jednak, w tym ustępie Baumgarten określa estetykę mianem nauki o poznaniu zmysłowym. (*Die Ästhetik ist die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis.*)

Warto zauważyć, że Baumgarten rozróżnia prawdę obiektywną, która ma charakter ogólny, metafizyczny oraz subiektywną, realizującą się w ramach życia poszczególnych jednostek. Do tej drugiej kategorii należą zarówno logika, jak i estetyka. Decydującym kryterium przy podziale na „poznanie logiczne” i „poznanie estetyczne” jest „stopień wyrazistości” (*Grad der Deutlichkeit*)¹⁴⁵.

W swej *Estetyce* filozof poświęca rozróżnieniu na „prawdę obiektywną”, „prawdę logiczną” i „prawdę estetyczną” ważny fragment, który przytaczam poniżej:

Man könnte die metaphysische Wahrheit die objektive, die Vorstellung des objektiv Wahren in einer gegebenen Seele die SUBJEKTIVE WAHRHEIT nennen, oder wollen wir dieselbe mit den meisten die *logische* Wahrheit nennen, aber in *weiterem Sinne*, damit wir in der Sache übereinstimmen, zu deren Zweck wir vor allem diese Dinge ein wenig gründlicher wiederholen. Ich glaube nämlich, daß es völlig klar ist, daß die metaphysische oder – wenn man sie so bezeichnen will – die objektive WAHRHEIT, die in einer gegebenen Seele so vorgestellt wird, daß sie in derselben die logische Wahrheit im weiteren Sinne – oder die der Seele zugehörnde oder subjektive Wahrheit – ergibt, im Geiste bald hauptsächlich durch den Verstand beobachtet wird, wenn sie in dem, was von ihm deutlich erkannt wird, enthalten ist, als LOGISCHE Wahrheit IM ENGEREN SINNE, und bald, entweder einzig oder hauptsächlich, durch das Analogon der Vernunft und die unteren Erkenntnisvermögen, und dann als ästhetische Wahrheit¹⁴⁶.

Za trafne więc należy uznać wnioski Dagmar Mirbach zawarte we wprowadzeniu do łańcisko-niemieckiego wydania Baumgartenowskiej *Estetyki*. Badaczka ta pisze o kwestii rozróżnienia przez autora *Estetyki* prawdy obiektywnej (metafizycznej) od prawdy subiektywnej (*veritas subiectiva, mentalis*) lub prawdy logicznej (*veritas logica latius dicta*), co następuje:

Konsequent unterscheidet Baumgarten dann, in § 424 der Aesthetica, von der metaphysischen Wahrheit die subjektive Wahrheit (*veritas subiectiva, mentalis*) oder logische Wahrheit im weiteren Sinne (*veritas logica latius dicta*), bezogen auf die menschlichen Erkenntniskräfte insgesamt, und bestimmt diese näher als »die Vorstellung des objektiv Wahren in einer gegebenen Seele«. Die metaphysische Wahrheit ist nur eine, bleibt immer dieselbe, die subjektive, menschliche Hinsicht auf dieselbe ist jedoch jeweils verschieden. In zweierlei Hinsicht¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Zob. Schmidt, *Sinnlichkeit und Verstand...*, dz. cyt., s.185.

¹⁴⁶ Baumgarten, *Ästhetik, Band 1*, dz. cyt., § 424, s. 403-404.

¹⁴⁷ Mirbach, *Einführung*, w: Baumgarten, *Ästhetik*, Band 1, dz. cyt., s. XLVII. Więcej na temat powyższych dwóch aspektów prawdy może czytelnik znaleźć na stronach XLVII i XLVIII.

Warto również pamiętać o innym podziale, jaki w kontekście poznania estetycznego i logicznego wprowadza Baumgarten. Jest to rozróżnienie na *cognitio obscura-clara-confusa* (poznanie estetyczne, zmysłowe) i *cognitio distincta-adaequata-completa* (poznanie logiczne)¹⁴⁸. Ten pierwszy rodzaj poznania jest niejasny, ten drugi rozumowy i wyraźny¹⁴⁹.

Dla Baumgartena jest więc estetyka dziedziną wiedzy komplementarną, uzupełniającą względem rozumu, myślenia logicznego, abstrakcyjnego. Traktuje ona o niższych zdolnościach poznawczych, poznaniu zmysłowym. Może więc estetyka, podobnie jak logika, być uznawana za wartościową gałąź wiedzy i pretendować do roli subiektywnej prawdy. Dostarcza nam ona bowiem bardzo ważnych informacji, zwłaszcza komunikatów pochodzących ze sfery sensualnej i emocjonalnej.

Natomiast logika tradycyjna dotycząca wyższych władz poznawczych, pojmowana przez Baumgartena w duchu Stagiryty jako *logica strictius dicta*, jest dziedziną wiedzy pozwalającą uwypuklić pewne – w tym także filozoficzne – treści za pomocą rozumu.

Jak słusznie podkreśla w swojej monografii Ernst Stöckmann, według Baumgartena pobudki zmysłowe, namiętności czy afekty (*sinnliche Triebfedern, Leidenschaften, Affekt[e]*) stanowią niezbędne cechy ludzkiej natury¹⁵⁰. Uzasadniona wydaje się konstatacja Iwana-Michelangelo D'Aprila i Winfrieda Siebersa, którzy stwierdzają że:

Die Einteilung in »obere« und »untere« Erkenntnisvermögen entspricht unterschiedlichen Formen der Erkenntnis. Während der Verstand als »oberes« Erkenntnisvermögen gilt, werden sichtbare bzw. **fühlbare** (podkr. moje – M.N.) Phänomene, die unterschiedbar und wiedererkennbar sind, ohne dass sie begrifflich definiert werden können, als »untere« oder sinnliche Erkenntnisse bezeichnet¹⁵¹.

Tylko symbioza rozumu i uczuć (gdzie uczucia powinny pozostawać w stałym „kontakcie” z rozumem¹⁵²) może więc prowadzić do pełnej realizacji osoby, skutkować ukształtowaniem „całego człowieka”. Przypominając po raz kolejny na kartach niniejszej pracy tę kluczową dla zrozumienia filozofii niemieckiego oświecenia ideę Thomasiusa, autor chciałby zaznaczyć, że wskazane tutaj poglądy Baumgartena dotyczące emocji są

¹⁴⁸ Zob. Schmidt, *Sinnlichkeit und Verstand...*, dz. cyt., s. 185.

¹⁴⁹ Zob. Mirosław Żelazny, *Źródłowy sens pojęcia estetyka*, Wyd. UMK, Toruń 1994, s. 6.

¹⁵⁰ Ernst Stöckmann, *Anthropologische Ästhetik. Philosophie, Psychologie und ästhetische Theorie der Emotionen im Diskurs der Aufklärung*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2009, s.106-107.

¹⁵¹ Zob. D'Aprile, Siebers, *Das 18. Jahrhundert...*, dz. cyt., s.83.

¹⁵² Zob. Simone Winko, *Kodierte Gefühle. Zu einer Poetik der Emotionen in lyrischen und poetologischen Texten um 1900*, Erich Schmidt Verlag, Berlin 2003, s.169.

dowodem podobieństwa łączącego myślicieli niemieckich osiemnastego wieku. To co jest wspólne dla Thomasiusa, Wolffa, Baumgartena i jego ucznia Meiera, to zwrócenie się ku człowiekowi, oddanie mu ponownie należnego miejsca w refleksji filozoficznej. Stąd w niemieckim oświeceniu nastąpił wzrost zainteresowania tzw. „filozofią praktyczną”¹⁵³.

Kończąc tę dygresję warto zaznaczyć, że „antropocentryczny” zwrot jaki dokonał się w literaturze i filozofii niemieckiej osiemnastego wieku, został (przynajmniej jako tendencja) późno „zauważony” przez literaturoznawstwo. Do końca lat osiemdziesiątych XX wieku w interpretacji tekstów literackich niemieckiego oświecenia dominowała bowiem metoda społeczno-krytyczna. Dopiero potem zaczęto szerzej stosować doceniającą czynniki psychologiczne antropologię literacką. Za twórcę tej metody uznaje się Hansa-Jürgena Schingsa, a za kluczowy moment dla upowszechnienia się jej konferencję z 1992 roku, pokłosiem której była książka¹⁵⁴.

Powróćmy do analizy *Estetyki*. Za jej główne zadanie Baumgarten uznaje przede wszystkim osiągnięcie doskonałości w poznaniu zmysłowym. Celem staje się więc piękno¹⁵⁵, ponieważ właśnie je filozof określa jako „doskonałe przedstawienie zmysłowe” (*sinnlich vollkommene Vorstellung, perfectio cognitionis sensitivae qualis*)¹⁵⁶. Postrzeganie piękna ma zaś przynosić podmiotowi radość, przyjemność (*Vergnügen*)¹⁵⁷. Catherine Newmark, o poglądach autora *Estetyki* na temat piękna pisze tak:

Schönheit ist mithin für Baumgarten Vollkommenheit und die Erkenntnis oder Anschauung dieser Vollkommenheit kann unmittelbar als Lust bezeichnet werden; Schönheit wird mittels der *cognitio intuitiva sensitiva* erkannt und diese Erkenntnis ist nichts anderes als Lust. (Umgekehrt ist die *cognitio intuitiva sensitiva* des Unschönen oder Unvollkommenen Unlust).¹⁵⁸

Terminy *Lust* i *Unlust*, które obecnie oznaczają pożądanie czy rozkosze cielesne, odnosiły się w osiemnastym wieku (a także dużo wcześniej, bo już od starożytności) ogólnie do uczuć pozytywnych (*Lust*) albo negatywnych, których należy unikać (*Unlust*).

Bardzo ważne są w tym kontekście również słowa Baumgartena, który w paragrafie siedemnastym *Estetyki* stwierdza: „DIE SINNLICHE ERKENNTNIS ist

¹⁵³ Zob. np. *Aufklärung als praktische Philosophie: Werner Schneiders zum 65. Geburtstag* hrsg. von Frank Grunert und Friedrich Vollhardt, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1998.

¹⁵⁴ Zob. *Der ganze Mensch, Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposium 1992*, hrsg. von Hans-Jürgen Schings, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 1994.

¹⁵⁵ Baumgarten, *Ästhetik*, Band 1, dz. cyt., § 14, s. 20-21.

¹⁵⁶ Zob. D'Aprile, Siebers, *Das 18. Jahrhundert...*, dz. cyt., s. 83.

¹⁵⁷ Zob. tamże.

¹⁵⁸ Zob. Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl...*, dz. cyt., s. 202.

gemäß der nach ihrer Hauptsache gewählten Benennung die Gesamtheit der Vorstellungen, die unter der Deutlichkeit verbleiben¹⁵⁹.

Filozof chce również ugruntować i usystematyzować wiedzę o pięknie i uroku, wdzięku (*Anmut*), a także o będącej ich przeciwieństwem brzydocie (*Häßlichkeit*). Dlatego zaraz po zdefiniowaniu nowej dyscypliny (i sformułowania odpowiedzi dla tych, którzy kwestionowaliby sam pomysł powstania książki), Baumgarten rozpoczyna badania teoretyczne, wprowadzając niezbędne jego zdaniem rozróżnienia i poszukując najpierw ogólnej charakterystyki piękna, która byłaby wspólna wszystkim pozytywnym aktom poznania zmysłowego. Te zamiary autor uzasadnia pisząc:

Wenn wir nun auch allein die Schönheit und Anmut oder allein die Häßlichkeit dieser Gesamtheit, insofern sie wirklich ist, jeweils in einem mit dem Verstand überblicken wollten, so wie diese bisweilen von einem Betrachter von gelehrtem Geschmack anschauend erkannt werden, würde die der Wissenschaft notwendige Unterscheidung unter der Masse der Anmutigkeiten oder Makel in den verschiedenen Klassen ihrer Gattungen, ihren besonderen Arten und ihrer numerischer Differenz gleichsam begraben zum Erliegen kommen. **Daher wollen wir zuerst die SCHÖNHEIT erhellen, insofern sie beinahe aller schönen sinnlichen Erkenntnis gemeinsam ist, die ALLGEMEINE und allgemeingültige SCHÖNHEIT und ihren Gegensatz**¹⁶⁰. (podkr. moje M.N.)

Natomiast definicję piękna podaje Baumgarten w paragrafie 14 Estetyki. Warto zacytować ten ustęp w całości, gdyż ma on kluczowe znaczenie dla naszych rozważań: „Der Zweck der Ästhetik ist die Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis als solcher. **Dies aber ist die Schönheit.** Und zu meiden ist die Unvollkommenheit derselben als solcher. Dies aber ist die Häßlichkeit”¹⁶¹.

Filozof zauważa, że tzw. „ogólne piękno dotyczące poznania zmysłowego” (*die allgemeine Schönheit der sinnlichen Erkenntnis*) należy odróżnić od „piękna rzeczy i myśli” (*Schönheit der Sachen und Gedanken*). Baumgarten pisze też, iż aby to ogólne piękno mogło wystąpić, potrzebny jest porządek, gdyż bez niego nie ma doskonałości. Potrzebna jest także „wewnętrzna zgodność znaków” (*die innere Übereinstimmung der Zeichen*), ponieważ jest ona konieczna dla wyrażenia piękna¹⁶².

Już w drugim paragrafie Baumgarten wyróżnia tzw. estetykę naturalną i dzieli ją, podobnie jak logikę naturalną na teoretyczną i praktyczną¹⁶³. Filozof czerpie tu z koncepcji Wolffa, a zwłaszcza jego wczesnych prac traktujących o

¹⁵⁹ Zob. Baumgarten, *Ästhetik*, dz. cyt., § 17, s. 20-21.

¹⁶⁰ Tamże.

¹⁶¹ Baumgarten, *Ästhetik*, Band 1, dz. cyt., § 14 s. 20-21.

¹⁶² Baumgarten, *Ästhetik*, Band 1, dz. cyt., § 18-20, s. 22-23.

¹⁶³ Baumgarten, *Ästhetik*, Band 1, dz. cyt., § 2, s. 10-13.

*Erkenntnispsychologie*¹⁶⁴ i z jego rozumienia logiki¹⁶⁵. Takie postępowanie Baumgartena zapewnia spójność pojęcia estetyki z ogólnymi zasadami racjonalnej psychologii Wolffa¹⁶⁶.

Szczególnie ważne z punktu widzenia interesującego nas zagadnienia, czyli recepcji stoicyzmu, jest jednak to, jak w *Estetyce* filozof odnosi się do uczuć.

Gerhard Sauder wydaje się mieć rację gdy twierdzi, że w epoce oświecenia mamy do czynienia z ogólną „moralną, psychologiczno-historyczną i literacką tendencją” (*moralische, psychohistorische und literarische Tendenz*), swoistym „zwrotem” ku „uczuciowości” (*Empfindsamkeit*)¹⁶⁷. Ten bardzo popularny w niemieckim oświeceniu termin oznacza „gotowość do odczuwania emocji” (*Fertigkeit im Empfinden*)¹⁶⁸. Natomiast Thomas Martinec stwierdza, że zamiast określenia „emocje” często używa się w tej epoce słów „namiętności” (*Leidenschaften*) albo „afekty” (*Affekte*)¹⁶⁹.

To docenienie roli emocji jest widoczne szczególnie w refleksji filozoficznej myślicieli niemieckich osiemnastego wieku i tekstach literackich ówczesnych twórców niemieckich. Jest to zresztą jedna z głównych tez niniejszej pracy, gdyż taka sytuacja miała decydujący wpływ na recepcję stoicyzmu w niemieckim oświeceniu.

Bardzo ważny z punktu widzenia recepcji stoicyzmu jest również fakt, że termin *Empfindsamkeit* odnosi się nie tylko do biernego, pasywnego trwania przy pozytywnych nawet afektach, ale także dotyczy „aktywnego” uczestniczenia w życiu emocjonalnym. Stwierdzenie takie stoi wyraźnie w kontrze do zapatrywań stoików, którzy zgadzali się – co najwyżej – na bierność emocjonalną.

Baumgarten definiuje afekty już w swoich *Medytacjach* i czyni to podobnie jak Wolff pisząc, że są to: „merkliche Stufen von Lust und Unlust”¹⁷⁰.

Natomiast w *Estetyce* filozof tak określa uczucia: „Die Empfindungen (sensationes) sind »Vorstellungen des gegenwärtigen Zustandes der Welt, und sie werden durch die Kraft der Seele gewürkt, wodurch sie sich die Welt nach Lage ihres Körpers vorstellt«¹⁷¹. Warta zacytowania jest w tym miejscu opinia Ursuli Franke, która pisze:

¹⁶⁴ Zob. Schmidt, *Sinnlichkeit und Verstand...*, dz. cyt., s.185-186.

¹⁶⁵ Zob. tamże, s. 189.

¹⁶⁶ Tamże.

¹⁶⁷ Gerhard Sauder, *Empfindsamkeit*, w: *Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa*, hrsg. von Werner Schneiders, C.H. Beck, München 1995, s. 94-95.

¹⁶⁸ Tamże.

¹⁶⁹ Zob. Thomas Martinec, *Epistemologisches Wissen über Emotionen in der Tragödienpoetik von Gottsched bis Lessing*, w: *Emotion und Kognition: Transformationen in der europäischen Literatur des 18. Jahrhunderts*, hrsg. von Sonja Koroliov, vol.48, De Gruyter, Berlin-Boston 2013, s. 11-27., tutaj s. 12.

¹⁷⁰ Zob. Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl...*, dz. cyt., s. 202.

¹⁷¹ Baumgarten, *Ästhetik*, dz. cyt., § 14 s. 20-21.

„Nach Baumgarten wird die metaphysische Verfassung des Ganzen nicht nur vom Verstand, sondern auch von der Empfindung vorgestellt”¹⁷².

Jak słusznie zaznacza Horst-Michael Schmidt¹⁷³ Baumgarten formułuje również prawo emocji (*Empfindungsgesetz*). Brzmi ono następująco: „So wie die Zustände der Welt und die meinigen auf einander folgen, ebenso folgen die Empfindungen derselben auf einander”¹⁷⁴.

Jak wielu filozofów przed nim, także i Baumgarten podkreśla, że świadectwo zmysłów bywa zawodne. Pisze on w tej kwestii: „Sie [die Empfindungen – M.N.] sind also die richtigsten Vorstellungen der Welt und keine derselben ist ein Betrug der Sinne. Wenn also dieser Betrug ein Schluß ist, so liegt der Fehler entweder in der Form desselben, oder in dem andern Vordersatze, welcher keine Empfindung ist”¹⁷⁵.

Warto w tym momencie poczynić pewne dystynkcje terminologiczne. Należy pamiętać, że gdy Christian Wolff tworzył swój system w księgach zatytułowanych *Vernünfftige Gedanken*, psychologia jako samodzielna dyscyplina jeszcze nie istniała, a teoria poznania była częścią metafizyki i opierała się o tak zwane „władze duszy” (*Seelenkräfte* czy *Seelenvermögen*). Dlatego zamiast terminu *Erkenntnispsychologie* (psychologia poznania) używa się niekiedy określenia *Vermögenspsychologie*. Oznacza ono władze poznawcze. Najbardziej podstawowe z nich to *Witz* i *Scharfsinn*, czyli zdolność wychwytywania podobieństw i różnic. Tak pisze o tych władzach poznawczych sam Wolff: „Der Witz (*ingenium strictius dictum*) ist die Fertigkeit die Uebereinstimmungen der Dinge zu bemerken; und die Fertigkeit die Verschiedenheiten der Dinge zu bemerken ist die Scharfsinnigkeit (*acumen*)”¹⁷⁶.

Natomiast źródła poznania to według Wolffa oczywiście rozum i zmysły. Wolff opisał szczegółowo poznanie rozumowe w swojej *Deutsche Logik (Vernünfftige Gedanken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntnis der Wahrheit, 1713)* i podobnie jak Leibniz zauważał brak naukowego opisu poznania zmysłowego – czyli logiki niższych władz poznawczych. Tym problemem zajął się dopiero Baumgarten.

Horst-Michael Schmidt pisze w tej kwestii powołując się na słowa samego Wolffa: „Die Richtigkeit des scharfsinnigen Witzes hängt davon ab, ob er die »Merkmale« der einander zugeordneten Sachen hinsichtlich ihrer Übereinstimmungen

¹⁷² Franke, *Kunst als Erkenntnis...*, dz. cyt., s. 4.

¹⁷³ Zob. Schmidt, *Sinnlichkeit und Verstand...*, dz. cyt., s. 189.

¹⁷⁴ Zob. tamże.

¹⁷⁵ Tamże.

¹⁷⁶ Tamże, s. 191.

und Unterschiede richtig erkannt”¹⁷⁷. A co do niedokładności poznania zmysłowego: „Ein Betrug des Witzes (*ingenii illusio*) ist ein falscher witziger Gedanke, und ein falscher scharfsinniger Gedanke ist eine Spitzfindigkeit, oder eine leere Grubeley (*inanis argutatio*)“¹⁷⁸.

Jedyną różnicę między poznaniem rozumowym i zmysłowym wspomniany Horst-Michael Schmidt dostrzega w dokładności uzyskiwanego przez te władze poznania. Świadczy o tym następujący fragment jego książki: „Vernunft und *analogon rationis* beziehen sich in ihrem Erkenntnisinteresse auf vorgegebene oder angenommene Sachzusammenhänge und unterscheiden sich voneinander lediglich in dem Grad der Deutlichkeit ihrer Erkenntnis“¹⁷⁹. Dodaje on także, że „in diesem Sinne kann die Erkenntnisleistung des *analogon rationis* jederzeit in eine vernünftige überführt werden: die Erkenntnis der Vernunft ist lediglich die Erweiterung, die weiter vorangetriebene Analyse dessen, was das *analogon rationis* erkannt hat“¹⁸⁰.

Schmidt podkreśla też wagę logiczno-pojęciowego ugruntowania (*logisch-begriffliche Fundierung*) niższych władz poznawczych. O roli takiego umocowania, będącego kolejnym argumentem na rzecz konieczności symbiozy sfery racjonalnej i emocjonalnej, badacz pisze tak:

Evident wird diese logisch-begriffliche Fundierung des *analogon rationis*, wenn man beachtet, daß alle unteren Erkenntnisvermögen, die in irgendeiner Weise verschiedene Sachverhalte miteinander in Bezug setzen, d. h. alle bis auf die Sinne und die Einbildungskraft, die lediglich über rezeptive bzw. reproduzierende Leistungen definiert werden, ambivalent strukturiert sind: sie können entweder als »sinnliche« oder als »vernünftige« Vermögen fungieren, je nach dem Interesse an einer klaren oder an einer deutlichen Erkenntnis¹⁸¹.

Kwestię uczuć autor *Estetyki* nierozzerwalnie wiąże z poznaniem. Sam wyraz *Kognition*, co trafnie zauważa w swoim artykule Thomas Martinec, bywa często używany do opisu wiedzy o emocjach¹⁸². Jednak status uczuć w naszych strukturach poznawczych ulega stopniowym zmianom. Martinec pisze na ten temat: „In Baumgartens Ästhetik bleibt das Wissen über den Affekt zwar im Grunde epistemologisch, der Status des Affekts im Gefüge der Erkenntniskräfte ändert sich jedoch nachhaltig“¹⁸³. Poza tym badacz ten wskazuje na fakt, iż autor *Estetyki* niejako wyzwała uczucia spod

¹⁷⁷ Tamże.

¹⁷⁸ Tamże.

¹⁷⁹ Tamże, s. 193.

¹⁸⁰ Zob. tamże.

¹⁸¹ Zob. tamże.

¹⁸² Zob. Martinec, *Epistemologisches Wissen über Emotionen...*, dz. cyt., tutaj s. 13.

¹⁸³ Tamże, s. 17.

przemoznego wpływu rozumu. Świadczy o tym poniższy fragment ze wspomnianego artykułu:

Baumgarten emanzipiert den sinnlichen Teil der Seele von der Vorherrschaft des rationalen Erkenntnisvermögens und schafft zugleich das philosophische Instrumentarium, das eine dezidierte Untersuchung dieser Kraft ermöglicht. Der Ausgangspunkt dieser Entwicklung liegt in der Öffnung eines Erkenntnisbereichs, der ausschließlich dem sinnlichen Teil der Seele zugänglich ist¹⁸⁴.

Teza ta jednak wydaje się być zbyt śmiała. Choć Baumgarten wskazuje, że rozum nie powinien być tyranem względem uczuć, to jednak postuluje konieczność nie tylko współdziałania, lecz także wzajemnej zależności afektów i sfery racjonalnej, co przynosi największą korzyść dla człowieka. Tym samym filozof broni się przed zarzutem, że uczucia powinny się poddać bezwzględnej dyscyplinie¹⁸⁵.

Baumgarten sytuuje uczucia w odrębnej sferze poznawczej, która jest dostępna jedynie „zmysłowej części duszy”. Filozof wypracowuje i ugruntowuje estetykę jako nową dyscyplinę traktującą o niższych władzach poznawczych, poznaniu zmysłowym. Daje mu to zupełnie nowe instrumentarium do filozoficznych rozważań nad emocjami. O pięknie poznania zmysłowego pisze Baumgarten natomiast w części pierwszej rozdziału *theoretische Ästhetik*¹⁸⁶.

Uczucia są więc zdaniem Baumgartena niezależne od rozumu i równie ważne, co filozof wyraził terminem *analogon rationis*. Należy jednak jeszcze raz podkreślić, że mimo tego te dwie sfery człowieczeństwa muszą harmonijnie ze sobą współistnieć. Wykazuje to wiele tekstów literackich i filozoficznych myślicieli niemieckich osiemnastego wieku, które były lub będą omawiane w niniejszej pracy.

Zarówno próba wyrugowania emocji z codziennego życia, czy choćby ich „wyciszenia” (jak proponowali stoicy!), czy też nadmierne „przechylenie szali” w stronę uczuć, prowadzi donikąd. Literackimi przykładami mogą być choćby z jednej strony tragiczna postać Odoardo, a z drugiej nie mniej tragiczna, chociaż groteskowa figura Belphegora.

Na koniec tego podrozdziału chciałbym zacytować ciekawą refleksję Johanna Gottlieba Krügera, który tak pisze o konieczności mądrego współdziałania sfery racjonalnej i emocjonalnej:

Ich habe gesagt, man solle die Affecten in Zaume halten, dieses heist gar nicht, sie unterdrücken, Die stoischen Weltweisen haben das Wesen der Tugend darinne

¹⁸⁴ Tamże.

¹⁸⁵ Zob. Baumgarten, *Ästhetik*, Teil I, dz. cyt., § 12-13, s.17-19.

¹⁸⁶ Zob. Baumgarten, *Ästhetik*, Teil I, dz. cyt., Abschnitt I, § 14-27, s. 21-27.

gesetzt, und sie haben sich ohnfehlbar betrogen. Dieses ist eine Philosophie die wider die Natur ist, und also eine Philosophie, die gar keine Philosophie zu nennen ist¹⁸⁷.

Teraz czas już zająć się bezpośrednio fragmentami *Estetyki* dotyczącymi stoicyzmu.

3.5.3. *Recepcja stoicyzmu w „Estetyce” Baumgartena*

Gdyby nie projekt estetyki Baumgartena, nie byłoby (przynajmniej w pełnej formie), tego co Carsten Zelle określa mianem „nowożytnego zwrotu przeciwko stoicyzmowi” (*antineostoizische Stoßrichtung*¹⁸⁸). Ta nauka o niższych władzach poznawczych podkreślała bowiem – jak już wskazano – centralną rolę afektów, które stoicy chcieli stłamsić (*unterdrücken*) czy wytępić (*vertilgen*)¹⁸⁹.

Również Carsten Zelle, podobnie jak inni wymienieni tu badacze, stwierdza ponadto, że estetyka nie jest jedynie dyscypliną traktującą o sztuce, lecz także opartym na solidnych podstawach antropologicznych przedłużeniem idei „całego człowieka”¹⁹⁰. Autor artykułu jasno podkreśla, iż poglądy stoickie są sprzeczne z naturą ludzką. Człowiek jest istotą społeczną i do funkcjonowania w tym społeczeństwie potrzebuje uczuć. Warto zacytować w tym kontekście poniższy fragment jego wypowiedzi: „Da die Natur des Menschen als ein formungsfähiges soziales Substrat aufgefaßt wird, braucht den Affektregungen nicht länger mit dem Mittel der Austilgung begegnet zu werden”¹⁹¹.

Zdaniem Carstena Zelle spowodowana przez antropologiczny „zwrot” „rehabilitacja poznania zmysłowego” (*die anthropologische Positivierung der Sinne*), a tym samym emocji, budzi czasem zastrzeżenia w świetle zbyt wąsko, a ściślej rzecz biorąc zbyt jednostronnie rozumianej teologii. Mamy więc do czynienia z wątpliwościami natury teologiczno-moralnej (*moraltheologische Bedenklichkeit*)¹⁹². Autor niniejszej pracy uważa, że takie głosy krytyczne, podnoszone zwłaszcza przez neoscholastyków są nieuzasadnione.

Ważny z punktu widzenia recepcji stoicyzmu przez Baumgartena jest już sam początek *Estetyki*, konkretnie jej paragraf 12. Odpowiadając na różne możliwe zarzuty przeciwników wyodrębnienia nowej dyscypliny, filozof konfrontuje się tym razem

¹⁸⁷ Johann Gottlieb Krüger, *Diät oder Lebensordnung*, Halle 1751, s. 419., § 134., cyt. za: Carsten Zelle, *Anakreontik und Anthropologie – Zu Johann Arnold Eberts Das Vergnügen (1743)* w: *Anakreontische Aufklärung*, hrsg. von Manfred Beetz, Hans-Joachim Kertscher, De Gruyter, Berlin-Boston 2005, s. 93-105., tutaj s. 99.

¹⁸⁸ Tamże.

¹⁸⁹ Zob. tamże

¹⁹⁰ Zob. tamże, s. 98.

¹⁹¹ Zob. tamże, s. 99.

¹⁹² Zob. tamże

z argumentem, że niższe zdolności poznawcze (*die unteren Vermögen*), w tym oczywiście emocje oraz pobudki cielesne (*Fleisch*) powinny być raczej zwalczane (*besiegt*), niż pobudzane i wzmacniane (*aufgeweckt und bestärkt*). Autor *Estetyki* pisze w tej sprawie tak:

Ich antworte: a) Bei den unteren Vermögen ist eine Herrschaft, keine Tyrannei erforderlich. b) Hierzu, sofern dies auf natürliche Weise erreicht werden kann, führt uns die Ästhetik gleichsam bei der Hand. c) Die unteren Vermögen dürfen von der Ästhetikern nicht, insofern sie verderbt sind, erweckt und bestärkt werden, sondern sie müssen von ihnen gelenkt werden, damit sie nicht durch verkehrte Übungen noch mehr verderbt werden und damit uns nicht unter dem faulen Vorwand, daß ein Mißbrauch vermieden werden müsse, der Gebrauch einer uns von Gott gegebenen Gabe genommen wird¹⁹³.

Filozof podkreśla więc wyraźną różnicę między panowaniem nad uczuciami, a pełnym tyranii odnoszeniem się do nich. Zaznacza też, że zdaje sobie sprawę z zagrożenia, jakie mogą nieść negatywne emocje oraz uspokaja, iż tego rodzaju afekty, prowadzące do zepsucia, nie będą promowane przez badania estetyczne.

Baumgarten pisze wreszcie w wyżej zacytowanym fragmencie *Estetyki* o konieczności mądrego korzystania z daru, jaki dał nam Bóg. Nie wolno nam źle wykorzystywać, nadużywać tego podarunku Stwórcy.

W tej sprawie wypowiada się także autor bardzo istotnej monografii dla badań nad koncepcją „całego człowieka” jak i filozofii Baumgartena w ogóle, czyli Stefan Borchers¹⁹⁴. Zauważa on, że autor *Estetyki* robi bardzo dużo, by pogodzić biologiczną i teologiczną wizję człowieka. Borchers pisze mianowicie:

Für einen dem Pietismus entstammenden Anhänger der sogenannten Leibniz-Wolffschen Philosophie wie Alexander Gottlieb Baumgarten stellten die gegensätzlichen Konzeptionen von Seelenursprung und biologischer Generation in Theologie und Philosophie ein erhebliches Problem dar. Er referierte deshalb in seiner *Metaphysica* die verschiedenen Theorien über den Ursprung der menschlichen Seele, um sie auf ihre Verträglichkeit mit den Begriffen der neueren Metaphysik zu prüfen¹⁹⁵.

Według Borchersa Baumgartenowi jest blisko do leibnizjańskiej idei harmonii przedustawnej, którą miał on próbować pogodzić z traducjanizmem¹⁹⁶.

3.5.3.1. *Estetyka a krytyka literacka i literatura*

¹⁹³ Baumgarten, *Ästhetik*, Band 1, dz. cyt., § 12, s. 17.

¹⁹⁴ Zob. Borchers, *Die Erzeugung des ›ganzen Menschen‹...*, dz. cyt.

¹⁹⁵ Zob. tamże, s. 96-97.

¹⁹⁶ Zob. tamże, s. 97. Traducjanizm to pogląd, wedle którego niematerialna dusza jest przekazywana nowo narodzonemu człowiekowi poprzez sam akt rodzenia.

Rozpoczynając tę sekcję należy najpierw zaznaczyć, że estetyka jest nie tylko nauką o pięknym myśleniu (*ars pulchre cogitandi*), a więc projektem teoriopoznawczym, ale przede wszystkim przedsięwzięciem mającym dać konkretne wskazówki literatom, stworzyć pewien model twórcy. Choć konieczność powstania estetyki, także w takim celu, postulował już Leibniz (patrz podrozdział *Idea całego człowieka...*), to zrealizować cel udało się dopiero Baumgartenowi. W następujący sposób pisze o tym w swojej monografii Ewa Grzesiuk:

Trotz der mehrmaligen Wiederholung dieses Postulats (chodzi o utworzenie logiki tego, co prawdopodobne (*logica verisimilium*) jako samodzielnej dyscypliny – M.N.) durch sämtliche Philosophen ist es erst Alexander Gottlieb Baumgarten gelungen, der diese Aufgabe auf sich nimmt und eine philosophische Grundlegung der Dichtkunst sowie ein Modell des Künstlers, eines *felix aestheticus* entwirft¹⁹⁷.

Warto również na początku rozważań przytoczyć opinię Ernsta Stöckmanna, który zauważa, że estetyka późnego oświecenia nie wypracowała odpowiedzi (w sensie spójnego stanowiska) na pytanie, jak konstytuuje się (z uwzględnieniem wymagań poznawczych i aspektów zmysłowo-emocjonalnych) doświadczenie estetyczne¹⁹⁸. Badacz ten podkreśla, iż jego zdaniem, dokonano jedynie różnorodnych konceptualizacji problemu. Pisze on co następuje:

Auf die Frage, wie ästhetische Erfahrung gedacht werden kann, wenn kognitiven Ansprüchen und sensitiv-emotionalen Aspekten des Wahrnehmens und Erfassens in gleicher Weise Rechnung tragen soll, gibt die ästhetische Theorie in der späten Aufklärung keine Antwort im Sinn einer geschlossenen Stellungnahme zum Problem – der tentative Charakter der diversen Konzeptualisierungen ästhetischer Erfahrungsweisen im Medium des Gefühlsbegriffs bedarf entsprechend methodologischer Berücksichtigung¹⁹⁹.

Jak widać Stöckmann również ma wątpliwości co do metodologicznej strony „estetycznego projektu”.

Na podobne zarzuty odpowiadał jednak przecież sam Baumgarten w początkowych fragmentach swego dzieła zaznaczając, że coś jest lepsze niż nic, a znaczenia jego *Estetyki* nie sposób przecenić. Wnosi ona bowiem swój wkład nie tylko dla rozwoju filozofii (zarówno teoretycznej jak i praktycznej), ale przede wszystkim pretenduje do roli teorii sztuki i jako *ars pulchre cogitandi* stanowi ważny drogowskaz dla twórców tekstów literackich.

¹⁹⁷ Zob. Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch...*, dz. cyt., s. 125.

¹⁹⁸ Zob. Stöckmann, *Anthropologische Ästhetik. Philosophie, ...*, dz. cyt., s. 22.

¹⁹⁹ Tamże.

Nic więc dziwnego, że Horst-Michael Schmidt poświęcił temu zagadnieniu osobny podrozdział w cytowanej już monografii²⁰⁰. Warto przytoczyć fragment tej części publikacji: „In ihrer die »freien Künste« theoretisch begründeten Fundierungsfunktion nimmt die Baumgartensche Ästhetik für sich in Anspruch, ein seit der Wolffschen Grundlegung der Metaphysik bestehendes Desiderat zu erfüllen; [...]“²⁰¹.

3.5.4. „*Metafizyka*” Baumgartena

3.5.4.1. „*Metafizyka*” Baumgartena – rozważania ogólne

Choć Baumgarten zasłynął przede wszystkim jako twórca estetyki, to jego zasługi na polu metafizyki i etyki są niepodważalne. Tak pisze o tym w podsumowaniu swojej monografii Clemens Schwaiger: „Während Alexander Gottlieb Baumgarten [...] im Gedächtnis der Nachwelt vor allem als Urheber der philosophischen Ästhetik lebendig geblieben ist, galt er seinen Zeitgenossen in erster Linie als begnadeter Metaphysiker und Ethiker”²⁰².

Za informacjami Meiera uważa się, że pracę nad *Metafizyką* rozpoczął Baumgarten w semestrze zimowym 1735 roku, kiedy to zajął się studiami nad systemem Wolffa. Nic więc dziwnego, że pierwszy rozdział *Części Trzeciej. Psychologia*, będący częścią jego *Metafizyki* nazwał *Psychologia empiryczna*.

Alexander Gottlieb Baumgarten zaproponował definicję metafizyki jako nauki o prymarnych zasadach ludzkiego poznania (*Metaphysik ist die Wissenschaft von den ersten Prinzipien der menschlichen Erkenntnis.*)²⁰³

Podzielił on tekst na cztery części. Są to ontologia, kosmologia, psychologia i teologia naturalna. Stała się ona podstawowym podręcznikiem akademickim na niemieckich uczelniach wyższych²⁰⁴. Immanuel Kant nazwie Baumgartena „Koryfeuszem wśród metafizyków” i do końca życia będzie korzystał z *Metafizyki* w trakcie prowadzonych przez siebie wykładów²⁰⁵. Tak pisze o tej sytuacji w swojej monografii Ulrich L. Lehner:

Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), der jüngere Bruder von Siegmund Jacob Baumgarten, ist der philosophischen Forschung zumeist nur noch als Bahnbrecher philosophischer Ästhetik bekannt. Im 18. Jahrhundert hingegen ist sein Name nahezu omnipräsent, da sein 1739 erschienenes Lehrbuch der

²⁰⁰ Zob. Schmidt, *Sinnlichkeit und Verstand...*, dz cyt., s. 200-232.

²⁰¹ Zob. Schmidt, *Sinnlichkeit und Verstand...*, dz cyt., s. 200.

²⁰² Zob. Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten. Ein intellektuelles Porträt, ...*, dz. cyt., s. 5.

²⁰³ Zob. Baumgarten, *Metaphysica /Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe*, dz. cyt., § 1, s. 53.

²⁰⁴ Zob. Jacek Surzyn, *Wstęp tłumacza w: Baumgarten, Metafizyka*, dz. cyt., s. 7-21, s. 14.

²⁰⁵ Zob. tamże, s. 7.

Metaphysik als eines der bedeutendsten Werke der wolffischen Schule angesehen wird²⁰⁶.

Jak podkreśla w swoim artykule Francesco Piselli, Baumgarten zrezygnował w *Metafizyce* z wszelkich ambicji literackich na rzecz klarowności i precyzji wywodu. Włoski badacz pisze mianowicie: „In seiner Metaphysica opfert Baumgarten jede literarische Ambition der präzisen und – wie er sagt – 'logikodogmatischen' Überlegung, und er beschränkt sich in ihr darauf, in äußerst gedrängter, konziser (akroamatischer) Form Begriffe darzulegen und Argumente zu verknüpfen“²⁰⁷.

Jacek Surzyn słusznie więc zauważa, że zaletą *Metafizyki* jest rygorystyczne i ścisłe definiowanie zawartych w niej terminów. Baumgarten niewątpliwie zasymilował w swoim dziele różne elementy poglądów Leibniza i Wolffa²⁰⁸. Należy też podkreślić, że pojmował on psychologię jako naukę czerpiącą garściami z filozofii, o czym świadczy klasyczna definicja tej pierwszej, zawarta w § 501: „Psychologia jest nauką o ogólnych predykatkach duszy” (*PSYCHOLOGIE ist die Wissenschaft von den allgemeinenn Prädikaten der Seele*)²⁰⁹. Warto również podkreślić, że nauczyciel Meiera, w przeciwieństwie do Wolffa oparł swoją *Metafizykę* na zasadzie harmonii przedustawnej (*prästabilierte Harmonie*) Leibniza, oraz na jego nauce o monadach²¹⁰. Trudno jednak byłoby zgodzić się z opinią, iż *Metafizyka* nie jest tekstem oryginalnym. Wszyscy przecież „stoimy na barkach gigantów” i trudno stworzyć coś absolutnie nowego. Po drugie celem *Metafizyki* miało być właśnie używanie jej w celach dydaktycznych, jak też spopularyzowanie wśród studentów racjonalizmu Wolffa. O samodzielności intelektualnej Baumgartena może zaś świadczyć fakt, że przekonał się on do filozofii Wolffa, mimo iż jego nauczycielem był Joachim Lange. Według Langego racjonalizm Wolffa to niebezpieczna idea mogąca doprowadzić do „choroby ducha”²¹¹.

Cenna jest w tym miejscu przytoczona opinia samego Baumgartena, który zapewnia, że nadrzędną cechą jego *Metafizyki* nie ma być jej nowatorstwo, lecz przystępność i walor dydaktyczny. W *Przedmowie. Do Czcigodnego Słuchacza* pisze on:

²⁰⁶ Zob. Ulrich L. Lehner, *Kants Vorkehrungskonzept auf dem Hintergrund der deutschen Schulphilosophie und Theologie*, Brill Academic Publishers, Leiden – Boston, 2007, s. 82.

²⁰⁷ Francesco Piselli, *Ästhetik und Metaphysik bei Alexander Gottlieb Baumgarten*, „Aufklärung“ 20 (2008), 101-116, tutaj s. 103.

²⁰⁸ Zob. Piselli, *Ästhetik und Metaphysik ...*, dz. cyt., s. 14.

²⁰⁹ Baumgarten, *Metafizyka*, dz. cyt., § 501, s. 176, Baumgarten, *Metaphysica. Historisch-kritische Ausgabe*, dz. cyt., § 501, s. 269.

²¹⁰ Zob. ostatnie słowo w kwestii badań nad dorobkiem Baumgartena i nie tylko w Niemczech. Olga Katherina Schwarz, *Rationalistische Sinnlichkeit. Zur philosophischen Grundlegung der Kunsttheorie 1700 bis 1760. Leibniz – Wolff – Gottsched – Baumgarten*, De Gruyter, Berlin-Boston 2022, s. 73.

²¹¹ Zob. Piselli, *Ästhetik und Metaphysik ...*, dz. cyt., s. 9-10. Nieprzypadkowo Wolff borykał się z zarzutami o ateizm.

Nie myślą się do dzisiaj ci ludzie, którzy chcieliby mnie bezpośrednio słuchać i erudyci dostatecznie jasno wykazują za pomocą doświadczenia i będą w przyszłości jasno wykazywać, że w wystarczającym stopniu **rozumieją i rozpoznają** [podkr. moje – M.N.] wszystko to, co ja otwarcie wyłożyłem lub przelałem na papier²¹².

Baumgarten dodaje ponadto zaraz potem:

Tak długo, dopóki teraz i w przyszłości będą dowodzone owe żywe i nieśmiertelne zasady i prawa, z mojej strony nie pojawi się nawet cień żalu, że przez całe swoje życie od chwili, gdy o nich usłyszałem, zawsze kieruję się pewną regułą nie tylko w celu uczenia, lecz również jako wielce pomocną dla uczniów, brzmi ona następująco: to, co się wyklada, winno się przedstawiać w taki sposób, aby dla średnio zdolnego ucznia było przyswajalne na tyle, by mógł z tego korzystać na własny użytek wedle miary własnych zdolności i aby mógł w wystarczającym stopniu ogólnie się z tym zapoznać²¹³.

Zacytowane fragmenty jasno pokazują, że Baumgarten pisząc *Metafizykę*, miał na uwadze przede wszystkim spójność, wartość merytoryczną i dydaktyczną tekstu. Uwzględnił on przy tym zwłaszcza tradycyjny nurt myśli metafizycznej.

Podręcznik Baumgartena utrwalił podział metafizyki na *metaphysica generalis* i *metaphysica specialis*. Ta pierwsza bada to, co najważniejsze, ogólne i podstawowe w ludzkim poznaniu i jest tożsama z Baumgartenowskim rozumieniem ontologii, jako nauki ogólnie orzekającej o bycie, natomiast tą drugą można określić mianem nauki szczegółowej, podejmującej zagadnienia metafizyczne w ramach kosmologii, psychologii i teologii²¹⁴.

Kosmologia może orzekać o świecie dwojako. Gdy używa się w niej doświadczenia, wtedy funkcjonuje jako nauka empiryczna, gdy zaś korzysta z pojęć, wtedy jest nauką opartą na rozumie, dedukcyjną.

Psychologia jest, by zacytować słowa Baumgartena „nauką orzekającą ogólnie o duszy” (*psychologia est scientia praedicatorum animae generalium*)²¹⁵. W tej części *Metafizyki* omówione zostały różne rodzaje poznania: poznanie zmysłowe, wyobrażenia i pamięć. Głównym tematem tego rozdziału jest natomiast zagadnienie nieśmiertelności.

Ostatnim działem *Metafizyki* jest teologia naturalna. Traktuje ona o Bogu i jego przymiotach bez odwoływania się do wiary. Chodzi bowiem o możliwość rozumowego wskazywania argumentów za istnieniem Stwórcy. Istotne jest też ukazywanie – również za pomocą rozumu – Jego atrybutów takich jak wszechmoc, prostota, konieczność,

²¹² Zob. *Przedmowa. Do Czcigodnego Słuchacza*, w: Baumgarten, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 25-28, tutaj s. 26.

²¹³ Zob. tamże.

²¹⁴ Zob. *Kilka uwag o Metafizyce* w: Baumgarten, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 14-17, tutaj s. 16.

²¹⁵ Baumgarten, *Metaphysica/Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe*, dz. cyt., § 501, s. 268.

jedność, realność, niezmiennność, nieskończoność, wieczność i wolność. Baumgarten podejmuje także w części o teologii naturalnej problem tego, jak powstają byty, a więc zagadnienie stwarzania. Zaznacza on również, że świat jest z natury dobry. Ta leibnizjańska intuicja konfrontuje *de facto* Baumgartena z kwestią istnienia zła²¹⁶. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że ukoronowaniem wszelkiej metafizyki jest dopiero teologia tradycyjna²¹⁷.

Intencją autora było nie tylko stworzenie podręcznika, kompendium wiedzy metafizycznej. Wobec stale zwiększającej się w epoce roli języków narodowych, Baumgarten podjął próbę dopasowania tradycyjnej, łacińskiej terminologii metafizycznej do wymogów języka niemieckiego. Podkreśla on przy tym w *Przedmowie. Do Czcigodnego Słuchacza*, iż nie były jego celem „poszukiwania wdzięku w mowie, ubogacanie tekstu za pomocą różnych ozdobników, zastosowanie całej gamy eufemizmów, zamiast odziedziczonych i zakorzenionych głęboko w tradycji metafizycznej terminów i zwrotów”²¹⁸.

Baumgarten zamierzał nawet przełożyć *Metafizykę* z łaciny na niemiecki, co wobec przedwczesnej śmierci nie powiodło się. Plany mistrza zrealizował jednak, stosunkowo szybko, bo już w 1766 roku Georg Friedrich Meier.

3.5.4.2. *Recepcja stoicyzmu w „Metafizyce” Baumgartena*

Jak już wspomniano w niniejszej pracy, głównym punktem spornym w polemice osiemnastowiecznych pisarzy i filozofów niemieckich ze stoikami był sposób postrzegania sfery uczuć. Nie inaczej rzecz się miała w przypadku Baumgartena, który uczuciom poświęcił sekcje od XVI do XIX działu *Psychologia empiryczna* swojej *Metafizyki*.

W sekcji XVI zatytułowanej *Zdolność do pożądania (Do pragnień)*, (*DAS BEGEHRUNGSVERMÖGEN*), Baumgarten jednoznacznie wskazuje na ścisły związek rozumu i emocji. Tylko dzięki symbiozie sfery rozumowej i uczuć nasze pragnienia mogą urzeczywistnić się w działaniu. Między czynami człowieka a jego pragnieniami istnieje dwukierunkowa relacja. Te pierwsze są bowiem umożliwiane przez uczucia (wspólnie z rozumem). Działania zaś mogą służyć realizacji pragnień.

²¹⁶ Zob. *Kilka uwag o Metafizyce* w: Baumgarten, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 14-17, tutaj s. 16.

²¹⁷ Zob. Clemens Schwaiger, *Philosophie und Glaube bei Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten*, „Aufklärung“ 23 (2011), s. 213-228, tutaj s. 214.

²¹⁸ Zob. *Przedmowa. Do Czcigodnego Słuchacza* w: Baumgarten, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 25-28., tutaj s. 27.

Postawę ludzką powinno zdaniem Baumgartena charakteryzować aktywne ustosunkowywanie się względem zastanej rzeczywistości. Świadczy o tym ustęp 665 *Metafizyki*:

Prawo zdolności do pożądlivosti jest następujące: staram się, aby to, czego oczekuję, stało się czymś realnym. I oczekuję, że dzięki moim działaniom tak będzie. Dążę zatem do tego, aby przeciwieństwo tego, czego pragnę nie nastąpiło i oczekuję, że przez moje działania tak się stanie. Ostatecznie więc mogę pragnąć wiele dobra i wiele zła, w aspekcie dobra i odrzucić wiele zła i dobra w aspekcie zła²¹⁹.

Das Gesetz des Begehungsvermögens lautet: *Ich bemühe mich, dasjenige hervorzubringen, von dem ich vorhersehe, daß es gefallen wird, und erwarte, daß es durch meine Anstrengung zukünftig existieren wird. Ich strebe das Gegenteil desjenigen an, von dem ich vorhersehe, daß es nicht gefallen wird, und von dem erwarte, daß ich es durch meine Anstrengung verhindern kann* (§ 664, 663). Folglich kann ich vieles Gute und Schlechte unter dem Aspekt des Guten begehren, vieles Schlechte und Gute unter dem Aspekt des Schlechten zurückweisen²²⁰.

W ustępie 668 Baumgarten wyraźnie stwierdza, że przyjemność i nieprzyjemność „urzeczywistniają się za sprawą mocy duszy”. Ważną rolę mediatora we współdziałaniu rozumu i uczuć odgrywa więc wola człowieka. Co więcej, w następnym ustępie Baumgarten wskazuje na fakt, iż między poznaniem rozumowym a emocjami zachodzą istotne związki kauzalne. Oto stosowny fragment:

Mniejsza i większa zdolność do poznania **jest wymagana** (podkr. moje M. N.) w celu pobudzenia pożądania czegoś i obrzydzenia wobec czegoś. Od poznania **zależy** (podkr. moje M. N.) więc mniejsza lub większa zdolność do pobudzenia pożądania czegoś lub obrzydzenia sobie czegoś i dzięki stosownej zdolności poznania oba te stany są określane²²¹.

Je kleinere und größere Erkenntnisvermögen zum Begehren und Zurückweisen erfordert werden (§ 667), desto kleiner oder größer ist das Vermögen zu begehren und zurückzuweisen, das ihnen folgt, bzw. durch sie bestimmt wird²²².

Wspomniane związki przyczynowe nie działają tylko ze strony rozumu, lecz są obopólne. Świadczy o tym jednoznacznie poniższy fragment paragrafu 669 *Metafizyki*:

Skłonność kogoś do pragnienia i obrzydzenia sobie czegoś prowadzi do wytworzenia pewnych percepcji. Dlatego też istnieją percepcje, które powstały z przyczyny jakiejś intencji i są one pożądane lub odrzucane. Z tego względu nazywa się je pobudkami duszy. Poznanie, o ile zawiera pobudkę duszy, nazywa

²¹⁹ Baumgarten, *Metafizyka*, dz. cyt., § 655, s. 234.

²²⁰ Baumgarten, *Metaphysica/Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe*, dz. cyt., § 655, s. 353.

²²¹ Baumgarten, *Metafizyka*, dz. cyt., § 668, s. 235.

²²² Baumgarten, *Metaphysica/Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe*, dz. cyt., § 668, s. 355.

się poznaniem poruszającym (usposobieniem, wzruszeniem, zaangażowaniem, pragmatyką i żywotnością w szerokim znaczeniu)²²³.

Wer begehrt oder zurückweist, beabsichtigt, eine Wahrnehmung hervorzubringen (§341, 663), folglich sind Vorstellungen, die den Grund einer solchen Absicht enthalten, Bewegursachen des Begehrens und, weshalb sie TRIEBFEDERN DES GEMÜTS (§342) heißen. ERKENNTNIS, sofern sie Triebfedern des Gemüts enthält, heißt BEWEGEND (anregend, anrührend, feurig, pragmatisch, praktisch und lebendig in weiterer Bedeutung)²²⁴;

Jak już zwracano uwagę w niniejszej pracy, stoicki ideał mędrca zakładał całkowitą indyferencję wobec zdarzeń zewnętrznych, jak też wygaszanie własnych emocji i uczuć. Dzięki temu według stoików można osiągnąć stan równowagi. Tymczasem Baumgarten zaznacza w ustępie 670 *Metafizyki*, że taki stan jest możliwy, gdy przyjemność i nieprzyjemność będą się wzajemnie równoważyć, nie zaś wtedy, gdy stłamsimy wszelkie emocje. Ponadto regulacja uczuć prowadząca do bardziej szczęśliwego życia, nie polega tylko na ich zbalansowaniu, ale na aktywnych dążeniach w kierunku tego, co nas cieszy i odrzucaniu tego, co nas brzydzi²²⁵. Podkreśla więc Baumgarten również rolę uczuć pozytywnych i złożonego życia emocjonalnego. Koncepcję tę rozwinie później Meier.

Sekcję XVII opatrzył Baumgarten tytułem *Zdolność do pragnień niższego rzędu (DAS UNTERE BEGEHRUNGSVERMÖGEN)*. Tak jak w *Estetyce* zajmuje on stanowisko, iż pragnienia i awersje niższego rzędu powstają w wyniku naszego odnoszenia się do treści zmysłowych. Autor *Metafizyki* dokonuje też pewnej klasyfikacji pragnień, co ma miejsce w paragrafie 677. Oto stosowny fragment:

Jeśli przyjemność i awersja zmysłowa mają przyczyny impulsywne, to są przyjemnościami i awersjami zmysłowymi i pewnymi bodźcami. Silniejsza przyjemność wynikająca z mniej jasnego bodźca to instynkt (sympatia, uczucie), z kolei awersja wynikająca z tego samego bodźca to ślepy wstręt (antypatia, uprzedzenie, obrzydzenie)²²⁶.

Sinnliche Begierden und Zurückweisungen entstehen entweder aus dunklen oder aus verworrenen Vorstellungen (§ 676, 520). Insofern beide Bewegursachen des Begehrens und Zurückweisens sind, sind es SINNLICHE REIZE (§669). Ein stärkeres Begehren aufgrund dunkler Reize ist ein BLINDER TRIEB (Sympathie, Liebe), eine ebensolche Zurückweisung ein BLINDER ABSCHEU (natürliche Antipathie, natürlicher Haß)²²⁷.

²²³ Baumgarten, *Metafizyka*, dz. cyt., § 669, s. 235.

²²⁴ Baumgarten, *Metaphysica/Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe*, dz. cyt., § 669, s. 355.

²²⁵ Zob. Baumgarten, *Metafizyka*, dz. cyt., § 670, s. 236, Baumgarten, *Metaphysica/Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe*, dz. cyt., § 670, s. 357.

²²⁶ Baumgarten, *Metafizyka*, dz. cyt., § 677, s. 239-240.

²²⁷ Baumgarten, *Metaphysica/Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe*, dz. cyt., § 677, s. 361-363.

W paragrafie 681 niemiecki filozof stwierdza:

Wszystko, co silnie powiększa zmysłową przyjemność i zmysłową przykrość, powiększa także afekty. Stąd, im większe złożenie tworzy przyjemność i przykrość, z których pochodzą afekty, tym istnieją one szlachetniej, prawdziwiej, żywiej, pewniej, i w bardziej gwałtowny sposób się przejawiają, tym większe są afekty²²⁸.

Alles, was stärkere sinnliche Lust und Unlust vergrößert, vergrößert die Affekte (§ 678). Je mehr die Lust oder Unlust, aus denen die Affekte entstehen, folglich zusammengesetzt sind, je edler (§ 513), je wahrer, lebhafter, gewisser, feuriger (§ 568, 669) sie sind, desto größer sind die Affekte (§656). Wenn einer nur die Ursache des Affekts als schlecht oder gut empfindet, ein anderer sie zugleich imaginiert oder vorhersieht, wird der Affekt des Letzteren unter sonst gleichen Umständen größer sein als der des Ersteren²²⁹.

Jak już wspomniano, życie uczuciowe człowieka ma według Baumgartena pewną strukturę. Afekty są zdaniem autora *Metafizyki* niewątpliwie rezultatem zdarzeń zachodzących w świecie zewnętrznym. Podstawowym źródłem, bazą afektów, są zmysłowa przyjemność lub przykrość, na co wskazuje wyżej przytoczony fragment paragrafu 681. Wymienioną strukturę można więc w najprostszy sposób przedstawić za pomocą triady: sąd – twierdzenie, afekt (przyjemność, przykrość) oraz konkretna emocja.

W następnych paragrafach Baumgarten sukcesywnie poszerza krąg definiowanych emocji. Wymienia zarówno emocje pozytywne, jak i negatywne, tworząc rozbudowaną paletę ludzkich uczuć.

Trzy paragrafy (682-684) Baumgarten poświęca radości. Jest ona powodowana przez przyjemny afekt. Radość zachowuje ciągłość, stąd radość z czegoś przeszłego ma późniejsze konsekwencje i satysfakcjonuje w przyszłości²³⁰.

Radość jest zdaniem autora *Metafizyki* pojęciem szerszym, ewokującym różne inne emocje. Odczuwanie jej z powodu braku występowania jakiegoś zła to tak zwana pogoda ducha. Warto, kiedy rozważa się kwestię radości, zacytować też paragraf 683, który traktuje o innej jej pochodnej, czyli nadziei:

Radość z czegoś przyszłego to nadzieja, zaś nadzieja wynikająca z pewności to ufność. Z kolei nadzieja na coś, co sobie ktoś życzy, to chciwość (pożądliwość). Pożądliwość uzyskania trudno dostępnego dobra, to odwaga, a większa odwaga to śmiałość²³¹.

²²⁸ Baumgarten, *Metafizyka*, dz. cyt., § 681, s. 241.

²²⁹ Baumgarten, *Metaphysica/Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe*, dz. cyt., § 681, s. 363-365.

²³⁰ Zob. Baumgarten, *Metafizyka*, dz. cyt., § 682-684, s. 341, oraz Baumgarten, *Metaphysica/Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe*, dz. cyt., § 682-684, s. 365.

²³¹ Zob. Baumgarten, *Metafizyka*, dz. cyt., § 683, s. 341

Freude aufgrund eines eher ungewissen Zukünftigen ist HOFFNUNG, eines eher gewissen ZUVERSICHT, insofern man seine Gegenwart begehrt, VERLANGEN Zuversichtliches Verlangen nach einem schwer zu erlangenden Gut ist MUT, größerer MUT KÜHNHEIT²³².

Jak ukazuje powyższy fragment pożądlivość niekoniecznie jest rozumiana przez Baumgartena jako coś negatywnego.

Niemiecki filozof odróżnia także chwałę (radość z honoru) i złą wolę. Definicja tej ostatniej przypomina to, co we współczesnej psychologii nazywa się niemieckim określeniem *Schadenfreude*. Jest to bowiem radość z jakichś, (prawdopodobnie personalnych, chociaż autor *Metafizyki* nie wyraża tego *explicite*) niedoskonałości. Czerpanie przyjemności ze znieważania to według klasyfikacji Baumgartena wyszydzenie.

W dalszej części sekcji XVII działu *Psychologia* Baumgarten powraca do analizy uczuć pozytywnych. Wymienia on tutaj takie uczucia jak umiłowanie (radość z czegoś doskonałego), wdzięczność (umiłowanie dobroczyńcy) i miłosierdzie (żałowanie kogoś). Filozof rozróżnia też łaskawość czyli wewnętrzne dobre przeświadczenie i łaskawość bez żadnego interesu, którą definiuje jako czystą łaskę²³³.

Analizując w paragrafach 685 i 686 kolejne negatywne emocje filozof również umieszcza je na kontinuum czasowym. Negatywny afekt z przeszłości (mający konsekwencje w przyszłości) to smutek, a negatywny afekt z teraźniejszości (również rezonujący w przyszłości) określa Baumgarten jako niepokój²³⁴.

Przedstawienie całej tej mozaiki uczuć pozwala nam sądzić, że Baumgarten, podobnie jak jego uczeń Meier, twierdził, iż natura ludzka bez emocji jest niepełna. Ten drugi używał nawet w tym kontekście terminu *die halbe Menschheit ausziehen* na określenie człowieka pozbawionego życia uczuciowego²³⁵.

Warto jeszcze dodać, że na koniec tej sekcji Baumgarten dokonuje ciekawego spostrzeżenia. W paragrafie 688 pisze on mianowicie: „Ludzie, w umysłach których kołaczą się tylko zmartwienia, to melancholicy, zaś ci, u których rządzi gniew, to furiaści”, (Psychisch Gestörte, in deren Seele nur lästige Affekte herrschen, sind SCHWERMÜTIG, bei denen Zorn herrscht, RASEND)²³⁶. Przywołuje on więc jeden

²³² Baumgarten, *Metaphysica/Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe*, dz. cyt., § 683, s. 365.

²³³ Zob. tamże, § 684, s. 365.

²³⁴ Zob. tamże, § 685-686, s. 365-367.

²³⁵ Meier, BMG, 1764, s. 171-172, cyt. za Grzesiuk, *„Rauhe Tugend“...*, dz. cyt., s. 575.

²³⁶ Baumgarten, *Metafizyka*, dz. cyt., § 688, s. 242, oraz w: Baumgarten, *Metaphysica. Historisch-kritische Ausgabe*, dz. cyt., § 688, s. 367.

z klasycznych typów temperamentu, który dostrzegł i opisał już Hipokrates. Ostrzega przy tym, jak przykre konsekwencje może mieć pogrążanie się w negatywnych emocjach.

W sekcji XVIII pod tytułem *Zdolność do żądz wyższego rzędu (DAS OBERE BEGEHRUNGSVERMÖGEN)* taką umiejętność określa filozof jako jeden z przymiotów duszy²³⁷. Jednoznaczny jest w tym kontekście następujący fragment ustępu 689:

Zatem posiadam zdolność do żądz wyższego rzędu. Przyjemności i awersje urzeczywistniane w taki sposób są racjonalne-rozumowe i powstają dzięki **mocy duszy** [podkr. moje M. N.] reprezentującej uniwersum wobec stanu ciała²³⁸.

Also habe ich oberes Begehrungsvermögen. Die von ihm zu verwirklichenden BEGIERDEN UND ZURÜCKWEISUNGEN sind VERNÜNFTIG und entstehen mittels der Kraft der Seele, das Universum gemäß der Stelle ihres Leibes vorzustellen²³⁹.

Cechą rozumu jest według Baumgartena także wola czyli chcenie. Stanem przeciwnym jest niechęć, określana też przez filozofa mianem awersji rozumowej. Autor *Metafizyki* zwraca również uwagę na powiązanie woli z chceniem bądź niechceniem. Motywami zaś określa wyobrażenie chcenia bądź niechcenia pochodzące od przyczyn impulsywnych.

Żądza rozumu to chcenie Chcę czegoś, zatem posiadam zdolność do chcenia i mam wolę (§ 216). Awersja rozumowa to niechęć. Nie chcę czegoś, zatem posiadam zdolność do niechcenia, niosę więc w sobie niechęć do czegoś (§ 216). Zdolność do żądz wyższego rzędu jest albo chceniem, albo niechęcią (§ 689). Wyobrażenia chcenia i niechcenia pochodzące od przyczyn impulsywnych to motywy. Pobudzone dusze (§ 669) są albo stymulowane bodźcem, albo motywowane²⁴⁰.

Vernünftige Begierde ist WOLLEN. Ich will. Also habe ich das Vermögen zu wollen, den WILLEN (§ 216).. Vernünftige Zurückweisung ist NICHTWOLLEN. Ich will nicht. Also habe ich Vermögen, nicht zu wollen, den NICHTWILLEN (§ 216). Das obere Begehrungsvermögen ist entweder ein Wille oder ein Nichtwille (§ 689). Vorstellungen als Bewegursachen des Wollens und des Nichtwollens sind BEWEGGRUNDE. Die Triebfedern des Gemüts sind entweder Reize oder Beweggründe²⁴¹.

Należy wreszcie, kończąc te rozważania dotyczące afektów, wspomnieć o doniosłej roli, jaką zdaniem Baumgartena odgrywa wolna wola. Inne rozważania,

²³⁷ Tamże.

²³⁸ Baumgarten, *Metafizyka*, dz. cyt., § 689, s. 242..

²³⁹ Baumgarten, *Metaphysica/Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe*, dz. cyt., § 689, s. 367.

²⁴⁰ Baumgarten, *Metafizyka*, dz. cyt., § 690, s. 243.

²⁴¹ Baumgarten, *Metaphysica/Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe*, dz. cyt., § 690, s. 369

dotyczące psychologii zostaną w niniejszej pracy z konieczności pominięte, ze względu na jej tematykę i objętość.

Nie można zapominać o antropologicznym kontekście Baumgartenowskiej *Metafizyki*. Autor czerpie bowiem obficie jak już wspomniano z myśli Leibniza i Wolffa. Jak zauważa w swojej monografii Stefan Borchers, Baumgarten jako spadkobierca obu wymienionych powyżej filozofów poszukuje źródeł, można by rzec, „korzeni” duszy ludzkiej (*Seelenursprung*)²⁴². Borchers, co równie istotne pisze dalej, że: „Er (Baumgarten – M.N.) referierte deshalb in seiner *Metaphysica* die verschiedenen Theorien über den Ursprung der menschlichen Seele, um sie auf ihre Verträglichkeit mit den Begriffen der neueren Metaphysik zu prüfen²⁴³. Jak było już pisane w podrozdziale pracy o estetyce Baumgartena, skłaniał się on nawet ku traducjonizmowi, z tym, że z życzliwością odnosił się również do zaproponowanej przez Leibniza koncepcji harmonii przedustawnej, którą to próbował z nim połączyć. Należy przy tym zwrócić uwagę na pojęcie *malum metaphysicum*, którym posługiwał się autor Teodycei. Jest to zło metafizyczne wynikające bezpośrednio z ontycznej niedoskonałości bytu, jakim jest człowiek²⁴⁴.

3.6. Recepcja stoicyzmu w myśli Georga Friedricha Meiera

Georg Friedrich Meier urodził się w 1718 roku w Halle, gdzie studiował filozofię i teologię. Był uczniem Alexandra Gottlieba Baumgartena, przy czym znacznie rozwinął on idee swego mistrza. Chodzi tu zwłaszcza o dopracowanie i popularyzację koncepcji estetyki jako nauki o niższych władzach poznawczych²⁴⁵.

Jak trafnie podkreśla Piotr Kozak: „Dzieło Meiera nie może być przy tym potraktowane jako wierne oddanie myśli Baumgartena. Stanowi ono raczej jej adaptację i modyfikację. Estetyka jest tu potraktowana w dużej mierze jako próba stworzenia **teoretycznej nauki o sztukach pięknych**”²⁴⁶ [podkr. moje – M.N.]. Meier bronił też ponadto naukowego charakteru dyscypliny stworzonej przez swego mistrza, co

²⁴² Zob. Borchers, *Die Erzeugung des ›ganzen Menschen‹...*, dz. cyt., s. 96.

²⁴³ Tamże, s. 96-97.

²⁴⁴ Na to zagadnienie po raz pierwszy na zwróciła uwagę Ewa Grzesiuk w swojej książce pod tytułem *Das Faszinosum Mensch. Das Interesse am Menschen im Nexus von Philosophie, Ästhetik und Literatur in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland*. Kwestię zła metafizycznego poruszyła też badaczka w swojej polemice z Piotrem Kozakiem. Zob. Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch...*, dz. cyt., s. 30-33 oraz Grzesiuk, *Zamiarem Baumgartena...*, s. 151-159.

²⁴⁵ Osoby szukające informacji na temat życia Meiera można odesłać do jego biografii pióra Güntera Schenka. Zob. Günter Schenk, *Leben und Werk des Halleschen Aufklärers Georg Friedrich Meier*, Hallescher Verlag, Halle/Saale 1994.

²⁴⁶ Kozak, *Wychować Boga...*, dz. cyt., s. 119.

uwidocznilo się między innymi w jego polemice z Theodorem Johannem Quistorpem dotyczącej *Meditationes*²⁴⁷, a także „określa jej obszar przedmiotowy” jako „metafizykę sztuki oratorskiej i poetyckiej”²⁴⁸.

3.6.1. Meiera koncepcja estetyki

Na początku spróbujemy usytuować estetykę Meiera w kontekście innych podstawowych dyscyplin filozoficznych, takich jak metafizyka, teoria poznania czy etyka. Podkreślmy raz jeszcze, że rozumiał on estetykę podobnie jak Baumgarten, jako gałąź wiedzy traktującą o poznaniu zmysłowym, a więc o niższych władzach poznawczych.

Po ogólnych rozważaniach na temat przedmiotu estetyki, Meier doprecyzowuje jej naukowy status, biorąc „pod lupę” kwestie terminologiczne. Uczeń Baumgartena zauważa, że określenie estetyka nie jest jedynym koniecznym, że może być ono zastąpione przez inne wyrażenia. Oto, co Meier pisze w tej sprawie:

Unterdessen ist diese Benennung [d. i. Ästhetik] nicht nothwendig. Wem es beliebt, der kann diese Wissenschaft entweder die Theorie der schönen Erkenntnis überhaupt nennen; oder die Theorie der schönen Wissenschaften; oder die ersten Gründe oder Anfangsgründe der schönen Wissenschaften oder die Grundwissenschaft der schönen Erkenntnis oder die Metaphysick der Rede- und Dichtkunst; oder die Logick der untern Erkenntniskräfte oder wie es ihm sonst gefällig ist, und sich zu der Sache schickt²⁴⁹.

Każde z wymienionych przez Meiera określeń niesie jednak nieco inny ładunek znaczeniowy. I tak na przykład wyrażenie *Metaphysick der Rede- und Dichtkunst* jednoznacznie wskazuje na pewne praktyczne „uwikłanie” estetyki, która ma w intencji ucznia Baumgartena zawierać wskazówki dla literatów. Ma ona też, zdaniem Gideona Stieninga formułować „ogólne kategoriale wymagania” (*allgemeine kategorielle Voraussetzungen*) zarówno dla mówców, jak i powstających tekstów i ich twórców²⁵⁰. Tak Stiening pisze o tych postulatach:

Diese Voraussetzungen sind im Falle der Ästhetik allerdings insofern normativer Natur, als sie Regeln für die Konstitution der sinnlichen Erkenntnis überhaupt und der daraus resultierenden schönen Erkenntnis rekonstruieren, d. h. die Künste im

²⁴⁷ Zob. na ten temat tamże, s. 118.

²⁴⁸ Zob. tamże, s. 120.

²⁴⁹ Georg Friedrich Meier, *Anfangsgründe*, Bd. I, s. 5. (§2). cyt za: Gideon Stiening, »*Metaphysick aller schönen Wissenschaften und Künste*«. *Georg Friedrich Meiers ästhetische Theorie*: w: Frank Grunert, Gideon Stiening, hrsg. *Georg Friedrich Meier (1718-1777). Philosophie als „wahre Weltweisheit“*, De Gruyter, Berlin; Boston 2015, s. 302.

²⁵⁰ Zob. Stiening, »*Metaphysick aller schönen Wissenschaften und Künste*« ..., dz. cyt., s. 302. s. 302.

Hinblick auf die Formen ihrer Rezeption und ihrer Produktion mit und durch Gründe erfasst werden können²⁵¹.

Z kolei określenie *die ersten Gründe oder Anfangsgründe der schönen Wissenschaften* sygnalizuje, że mamy do czynienia z dyscypliną nową, której podstawy dopiero się tworzą.

Wreszcie termin *die Logick der untern Erkenntniskräfte* natychmiast przywołuje na myśl koncepcję Baumgartena, aby estetykę traktować jak „młodszą siostrę” logiki pojmowanej tradycyjnie po arystotelesowsku, jako *logica strictius dicta*. Nauka o poznaniu zmysłowym, o niższych władzach poznawczych byłaby komplementarna, uzupełniająca względem tak rozumianej logiki.

Twórczość Meiera wpisała się w ogólny trend zainteresowania człowiekiem, „antropocentryczny zwrot”, jaki dokonał się w niemieckim oświeceniu. Jak zauważa na początku swojego artykułu Ewa Grzesiuk, ten zwrot spowodował „wzmoczone zainteresowanie naukowym badaniem emocji” (*das zunehmende Interesse für die wissenschaftliche Erforschung der Leidenschaften*²⁵²). Korekcie zostało poddane przekonanie o hierarchicznym uporządkowaniu natury ludzkiej, gdzie afekty miały pełnić rolę podrzędną wobec rozumu²⁵³, a nawet, jak w przypadku interesujących nas stoików uczucia uważano za szkodliwe, w ostateczności zbędne. Dlatego za trafne należy uznać stwierdzenie Stöckmanna o ich „rehabilitacji”²⁵⁴ jaka nastąpiła w osiemnastowiecznej myśli przedstawicieli krajów niemieckiego obszaru językowego (nie można bowiem zapominać na przykład o Szwajcarach Bodmerze i Breitingerze). Trudno też w tym kontekście przecenić znaczenie estetyki, która „ożywiła”²⁵⁵ i poddała namysłowi filozoficzną ideę „całego człowieka”. Oto wymowny cytat z dzieła Meiera:

Die schönen Wissenschaften **beleben** (podkr. moje – M.N.) den ganzen Menschen. Sie hindern die Gelehrsamkeit nicht, sondern machen sie menschlicher. Sie durchweichen das Herz und machen den Geist beugsamer, gelenker und reizender. Ein Gelehrter wird dadurch artig [...]²⁵⁶.

Ewa Grzesiuk zaznacza w wymienionym artykule, że Meier postrzega uczucia jako nieodłączną, bardzo ważną część człowieka, z której w żadnym wypadku nie można

²⁵¹ Tamże. s. 302- 303.

²⁵² Zob. Grzesiuk, *Die Sprache der Leidenschaften...*, dz. cyt., tutaj s. 10.

²⁵³ Zob. tamże

²⁵⁴ Zob. Stöckmann, *Anthropologische Ästhetik. Philosophie...*, dz. cyt., s. 115.

²⁵⁵ Zob. Georg Friedrich Meier, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*. Erster Theil, andere Auflage, Carl Hermann Hemmerde, Halle im Magdeburgischen 1754, s. 25. § 15.

²⁵⁶ Zob. tamże

zrezygnować (tak jak chcieliby stoicy²⁵⁷). Badaczka ta pisze w swoim tekście: „Die Ethiker, deren Moralsysteme auf die Unterdrückung der Leidenschaften abzielen, nennt Meier expressis verbis „Menschenfeinde [...]”²⁵⁸. Jak widać Meier określa zwolenników stoicyzmu bardzo kategorycznie, mianem mizantropów. Próbuje przy tym dokonać gruntownej korekty takiego stanowiska, przeciwstawiając mu swoją etykę „przyjazną człowiekowi” (*menschenfreundliche Ethik*), której ważnym elementem składowym powinny być emocje. Dla porównania uczeń Baumgartena opisując rygorystyczną etykę stoicką używa przymiotników takich jak *finster*, *melancholisch* czy *catonianisch*.

Znamienne jest również, że gdy Meier publikował swoją pracę dotyczącą uczuć, nie było jeszcze *Estetyki* Baumgartena, co świadczy o samodzielności tego pierwszego jako filozofa i twórcy²⁵⁹. Mimo tego nieliczni badacze pochylający się nad dorobkiem Meiera często postrzegają go jedynie przez pryzmat tłumaczenia Baumgartenowskiej *Metafizyki* na język niemiecki. Stöckmann używa nawet wobec Meiera określenia „dogmatyk szkoły Baumgartena”²⁶⁰. Być może jest w tym ziarno prawdy, jeśli chodzi o samo ustosunkowanie się ucznia do osoby mistrza (o czym przekonuje zwłaszcza apologetyczna w swej wymowie, choć rzetelna faktograficznie biografia Baumgartena pióra Meiera). Jednak nie można zapominać o jego dorobku i wkładzie w rozwój estetyki²⁶¹. I nie wpływa na tę ocenę fakt, że Meier miał okazję poznać samą ideę estetyki nie tylko z Baumgartenowskich *Medytacji*, ale także z wykładów swego mistrza, gdyż myśl autora *Estetyki* była tylko bazą dla własnych poszukiwań Meiera.

Dobrze obrazuje rolę dorobku Meiera w omawianym obszarze następująca wypowiedź Samuela Gottholda Langego: „So lange in Deutschland die schönen Wissenschaften werden Kenner haben, so lange wird auch Meiers Name verehret werden”²⁶².

Antropologiczną podstawę pozwalającą Meierowi usystematyzować i rozwinąć Baumgartenowską koncepcję estetyki była psychologia²⁶³. Dała ona uczniowi

²⁵⁷ Zob. Grzesiuk, *Die Sprache der Leidenschaften...*, dz. cyt., s. 10. Zob. również: Ewa Grzesiuk, „*Rauhe Tugend*”. *Die Revision des stoischen Tugendbegriffs bei Baumgarten und Meier*. „*Studia Niemcoznawcze*”, LXI (2018), s. 569-580.

²⁵⁸ Zob. Grzesiuk, „*Rauhe Tugend*”..., dz. cyt., s. 573.

²⁵⁹ Zob. Grzesiuk, *Die Sprache der Leidenschaften...*, dz. cyt., s.11.

²⁶⁰ Zob. Stöckmann, *Anthropologische Ästhetik. Philosophie,...*, dz. cyt. s.113.

²⁶¹ Warto w tym kontekście wspomnieć, że Meier pod pewnymi względami wyprzedzał swoje czasy. Uważał on, iż także zwierzęta mają duszę. Zob. na ten temat Ewa Grzesiuk, „*Animal turn*” im 18. Jahrhundert. *Georg Friedrich Meiers Abhandlung Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere*, w: *Animal Body*, Brill|Fink, Paderborn 2022 s. 41-58. Dla kontrastu Immanuel Kant był zdania, że kobiety i dzieci nie mają wystarczających zdolności poznawczych by móc osiągnąć oświecenie.

²⁶² Zob. Schenk, *Leben und Werk...*, dz. cyt., s. 12.

²⁶³ Zob. Stöckmann, *Anthropologische Ästhetik. Philosophie,...*, dz. cyt., s. 113. Przypomnijmy, że twórcą psychologii jako samodzielnej dyscypliny był Christian Wolff, co jest argumentem na rzecz przyjętej w

Baumgartena możliwość holistycznego ujęcia problemu, które najlepiej odpowiadało refleksji nad „całym człowiekiem”, zgodnie z ideą Thomasiusa²⁶⁴. Jak zauważa Günter Schenk: „Meier ist nun der erste Denker, der die drei philosophischen Instrumentalwissenschaften: Ästhetik-Logik-Ethik als ein Ganzes begreift, was allerdings in der Geschichtsschreibung bisher keine angemessene Würdigung gefunden hat”²⁶⁵. Psychologia stała się tak użyteczną nauką przy konstruowaniu estetyki również dlatego, że cała teoria tej nauki o poznaniu zmysłowym, o pięknie, zależy przede wszystkim od dokonania „wglądu w niższe władze duszy” (*Einsicht in die Natur der untern Kräfte der Seele*). Chodzi oczywiście o uczucia.

Ewa Grzesiuk wskazuje, że od momentu ukazania się biografii Meiera autorstwa Schenka można zaobserwować wzmożone zainteresowanie jego dorobkiem, zarówno ze strony filozofów, jak i literaturoznawców²⁶⁶. Najnowszym efektem współczesnego namysłu nad myślą ucznia Baumgartena jest monografia pod redakcją Franka Grünerta i Gideona Stieninga, będąca zbiorem artykułów omawiających kwestie należące do pięciu różnych obszarów: 1) kontekstu biograficznego i historycznego, 2) metafizyki, 3) logiki i psychologii, 4) filozofii praktycznej oraz 5) estetyki i języka²⁶⁷. Warto też wymienić edycję krytyczną wczesnych pism Meiera, która ukazała się w trzech częściach w latach 1999 – 2002²⁶⁸.

Powróćmy do analizy Meierowskiej koncepcji estetyki, gdyż ma ona kluczowe znaczenie dla zrozumienia krytyki stoicyzmu jaką przeprowadził uczeń Baumgartena. Należy przede wszystkim podkreślić, że głównym celem tejże estetyki było stać się praktyczną wskazówką dla „pięknoduchów” (*schöne Geister*), czyli osób tworzących teksty literackie²⁶⁹. Meier zasymilował bowiem używany przez Baumgartena łaciński termin *felix aestheticus*. Tak pisze o tym Ernst Stöckmann: „Er [Meier – M.N.] adaptiert auch den von Baumgarten in die philosophische Ästhetik eingeführten Ansatz einer an den natürlichen Dispositionen des Menschen entwickelten ästhetischen Anthropologie im Modellbegriff des *felix aestheticus* (*Schöngeistes*)”²⁷⁰. Widzimy więc jaki jest źródłosłów określenia „pięknoduch”. Zresztą Meier używał terminów *Ästhetik* i *Theorie des schönen*

niniejszej pracy tezy, iż myśliciele niemieckiego oświecenia inspirowali się wzajemnie i pozostawali homogeniczną (aczkolwiek różnorodną i toczącą spory) grupą.

²⁶⁴ Zob. Grzesiuk, *Die Sprache der Leidenschaften...*, dz. cyt., s.12.

²⁶⁵ Zob. Schenk, *Leben und Werk...*, dz. cyt., s. 99.

²⁶⁶ Zob. Grzesiuk, *Die Sprache der Leidenschaften...*, dz. cyt., s. 12, przypis 8.

²⁶⁷ Zob. Grünert, Stiening, *Georg Friedrich Meier (1718-1777)...*, dz. cyt.

²⁶⁸ Zob. Georg Friedrich Meier, *Frühe Schriften zur ästhetischen Erziehung der Deutschen*, Tl 1-3, Mit Textkommentaren, Zeittafeln und einem Nachwort hrsg. von Hans-Joachim Kertscher und Günter Schenk, Hallerscher Verlag, Halle/Saale 1999-2002.

²⁶⁹ Zob. Grzesiuk, *Die Sprache der Leidenschaften...*, dz. cyt., s. 12.

²⁷⁰ Stöckmann, *Anthropologische Ästhetik. Philosophie,...*, dz. cyt., s. 113-114.

Geistes jako synonimów. Pojmowana na gruncie tych pojęć literatura ma bowiem za zadanie wywoływać silne emocje²⁷¹.

Zdaniem Stöckmanna celem tak rozumianej estetyki jest doskonalenie ludzkich zdolności poznawczych (*Vervollkommnung der Erkenntnisvermögen*). Pisze on powołując się na odpowiednie teksty Meiera, że chodzi konkretnie o polepszenie „zmysłowych władz duszy”. Jednak efektem wykorzystania estetyki ma być ulepszenie poznania człowieka jako całości²⁷². Warto przy tej okazji jeszcze raz zaznaczyć, że uczeń Baumgartena zalecał by zachowywać równowagę między sferą rozumu a sferą emocjonalną. Dlatego pragnął on skorygować racjonalizm rozumiany zbyt jednostronnie, wyłącznie jako czynność intelektualną, chciał szerszego ujęcia racjonalizmu, opartego na symbiozie rozumu i uczuć. Taka postawa wynikała między innymi z konsekwentnego pojmowania przez Meiera filozofii jako mądrości życiowej i mądrości będącej „wiedzą o świecie” (*Weltweisheit*). Warto zaznaczyć, że ten termin – mający u św. Pawła pejoratywne zabarwienie²⁷³ – staje się pojęciem pozytywnym. Tego określenia używał już Thomasius, jako określenie filozofii w odróżnieniu od teologii. Według Stöckmanna uczeń Baumgartena przez całe życie był konsekwentnym reprezentantem i popularyzatorem racjonalizmu oraz teoretykiem praktycznie zorientowanego (*lebenswissenschaftlich orientierten*) modelu filozofii, uprawianej właśnie jako mądrość życiowa²⁷⁴. Argumentem na rzecz zasług Meiera dla tak zwanej „filozofii popularnej”, o czym również wspomina Stöckmann²⁷⁵ jest upowszechnienie przez niego estetycznych koncepcji Baumgartena, dzięki czemu nowa dyscyplina miała szansę „trafić pod strzechy”, oraz twórcze rozwinięcie idei mistrza. Nie można też zapominać o tym, że Meier przetłumaczył Baumgartenowską *Estetykę* na język niemiecki oraz wydał (jak już wspomniano) biografię swego nauczyciela. Trzeba bowiem podkreślić, iż *Estetyka* Baumgartena była pisana trudną łaciną, którą już w epoce oświecenia określano jako „mętną”. Tłumaczenie Meiera zaś mogło stanowić wyposażenie biblioteki każdego znającego język niemiecki intelektualisty²⁷⁶. Warto jeszcze zauważyć, że w ocenie myślicieli osiemnastego wieku decydujące znaczenie miała tak zwana filozofia

²⁷¹ Zob. Grzesiuk, *Die Sprache der Leidenschaften...*, dz. cyt., s. 13.

²⁷² Tamże, s. 115.

²⁷³ Zob. Werner Schneiders, *Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1990, s. 40.

²⁷⁴ Stöckmann, *Anthropologische Ästhetik. Philosophie...*, dz. cyt., s. 114.

²⁷⁵ Zob. tamże.

²⁷⁶ Zob. Kozak, *Wychować Boga...*, dz. cyt., s. 119.

praktyczna, zwana też popularną. Dopiero Hegel przyczynił się do tego, że to określenie zaczęto pojmować pejoratywnie²⁷⁷.

Powstała dzięki Baumgartenowi i rozwinięta przez Meiera estetyka, nauka o poznaniu zmysłowym, jest tak ważna z punktu widzenia recepcji stoicyzmu w niemieckim oświeceniu, ponieważ rehabilitując uczucia, położyła ona filozoficzne podwaliny pod refleksję nad człowiekiem i umożliwiła jak najpełniejszą realizację idei „całego człowieka” w dziełach literackich. Twórcy literatury tego okresu posiadali zaś szeroką wiedzę filozoficzną, zajmując się filozofią z zamiłowaniem, mając wykształcenie w tym zakresie, czy nawet (jak Gottsched, Gellert czy Wieland) piastując funkcję profesora filozofii. Wraz ze znakomitą znajomością antropologii i intuicją psychologiczną skutkowało to pogłębioną konstrukcją bohaterów, którzy są „pełnokrwisci”, niejednowymiarowi. Co jednak najbardziej interesujące ze względu na problematykę poruszaną w niniejszej pracy, powstanie i rozwój estetyki oraz „antropologiczny zwrot” w stronę „całego człowieka” przyczynił się nie tylko do filozoficznej, ale także literackiej krytyki założeń stoickich, ukazanej na przykładach konkretnych postaci.

Tezę, że estetyka w wydaniu Meierowskim była (podobnie zresztą jak u Baumgartena) przede wszystkim projektem skierowanym do „praktykujących” literatów, potwierdza już jej definicja, sformułowana we wspomnianym wcześniej dziele *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt*. Meier pisze tam mianowicie, że estetyka to:

die Wissenschaft der Regeln [...], durch deren Beobachtung die sinnliche Erkenntniß, und die Bezeichnung derselben, verbessert werden kan und muß: so beschäftigt sie sich mit alle demjenigen, was zu der schönen sinnlichen Erkenntniß, und der gehörigen Bezeichnung derselben gehört, und auf eine nähere Art gerechnet werden kan. (TLG 12)

Koncepcja estetyki jako „sztuki pięknego myślenia” (*ars pulchre cogitandi*) opierała się na doskonaleniu władz poznawczych²⁷⁸. Doskonalenie to zostało zaś umożliwiające (i ułatwione!) przez ponowne odkrycie uczuć. Baumgarten i Meier uznali emocje za równie ważne co rozum i komplementarne względem niego. Ten pogląd przyczynił się do zrewidowania wielu tez dotyczących ludzkiego poznania, w tym również założeń stoików, którzy uważali, że procesy poznawcze człowieka powinny przebiegać bez udziału uczuć, pojmowanych jako zbędne, a nawet szkodliwe. Tę

²⁷⁷ Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch...*, dz. cyt., s. 62.

²⁷⁸ Zob. tamże.

osobliwą „rewolucję” dotyczącą sposobu rozumienia poznania ludzkiego, jaką zapoczątkowało powstanie estetyki, dobrze oddaje cytat z dzieła Meiera *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften* (pierwsze wydanie 1748-1750, drugie 1754-1759, a trzecie wydanie w 1768 roku w dwóch tomach): „Die Aesthetick räumt den Kopf auf und sie macht die Wege eben, worauf die Wahrheit in die Seele ihren Einzug halten kan.” (ASW, § 15)

Wskazując na praktyczny wymiar estetyki Meiera, tej swoistej „metafizyki piękna” (*Metaphysik der schönen Wissenschaften und Künste*), trzeba pamiętać o tym, że przejął on (ale i rozwinął) wprowadzony przez Baumgartena podział na estetykę teoretyczną i praktyczną. Meier tak wyjaśnia swoje poglądy w tej kwestii:

Es kommen also in der Aesthetik zwey Haupttheile vor I) der theoretische und lehrende Theil (*Aesthetica theoretica, docens*). Die lehrende Aesthetick untersucht die Regeln der schönen Erkenntnis überhaupt, ohne zu untersuchen, wie dieser oder jener besonderer Gegenstand ins besondere schön gedacht werden müsse; II) der practische und ausübende Theil (*Aesthetica practica, utens*). Die ausübende Aesthetick geht die allervornemsten besondern Fälle durch, welche das schöne Denken fordern und enthält einen kurzen Entwurf aller schönen Künste und Wissenschaften. (ASW, s. 13, § 7)

Uczeń Baumgartena podkreśla, że znajomość estetyki, a w szczególności wiedza o uczuciach, jest niezbędna dla tworzących literaturę. Pisze on mianowicie:

Ein Redner, Dichter und schöner Geist überhaupt, braucht nur dreyerley von den Gemüthsbewegungen zu wissen, und in Absicht auf dieselben in Ausübung zu bringen: die Erregung, die Stillung, und die Bezeichnung der Gemüthsbewegungen. Es hat demnach die aesthetische Lehre von den Gemüthsbewegungen, drey Hauptabschnitte (TLG, § 13-14)

Jak pokazuje powyższy fragment, Meier wprowadza w swej koncepcji estetyki kolejny podział, tym razem jest to trójpodział dotyczący tego, jakie role w literaturze mają spełniać „poruszenia”, emocje (*Gemüthsbewegungen*). Zdaniem ucznia Baumgartena wywoływanie emocji u odbiorców stanowi podstawowe zadanie literatury, a teksty, którym nie udaje się osiągnąć tego celu, nie powinny być uznane za wartościowe. Podobnie twórcy takich tekstów nie mogą pretendować do miana literatów. Meier określa taką literaturę, używając przymiotników *matt* oraz *frostig*. (TLG 23).

W przeciwieństwie do Wolffa Meier nie konstruuje listy emocji, przy czym zdaje się przyjmować typologię afektów ojca psychologii. Teoria uczuć Meiera jest ważna z punktu widzenia recepcji stoicyzmu, zarówno pod względem systematycznym jak i historycznym, dlatego zostanie tutaj omówiona.

Dobrym zakończeniem tego paragrafu jest dla autora niniejszej pracy opinia Dagmar Mirbach. Badaczka podkreśla we wstępie do niemieckiego wydania *Estetyki Baumgartena*, że Meier postrzegał pracę swego mistrza jako niezwykle ważny, ale tylko impuls dla własnych poszukiwań. Poza tym Meier wydatnie przyczynił się, jak już wspomniano, do recepcji idei Baumgartena. Mirbach pisze o tym w następujący sposób:

Die rezeptionsgeschichtliche Folge war: Meiers *Anfangsgründe*²⁷⁹ – die keineswegs eine Übersetzung, sondern eine eigene Adaption, Modifikation und selbständige Ergänzung der Baumgartenschen Gedanken darstellen – wurden als das erste systematische Lehrbuch zur neuen philosophischen Disziplin der Ästhetik aufgenommen und in der breiteren Öffentlichkeit rezipiert. Meiers *Anfangsgründe*, die im Gegensatz zu Baumgartens schon von den Zeitgenossen als ›dunkel‹ und ›schwer verständlich‹ empfundenem Latein in Deutsch verfaßt sind, standen im Bücherregal jedes gebildeten Haushalts. Auf Baumgarten als den Begründer der wissenschaftlicher Ästhetik konnte man sich berufen, gelesen wurde vom breiteren Publikum Meier²⁸⁰.

3.6.2. Polemika Meiera ze stoikami

Meier podjął też problematykę stoicką, ostro krytykując myśl zwolenników szkoły Zenona. Uczeń Baumgartena jednoznacznie wyraża swoje poglądy, jeśli chodzi o centralne zagadnienie stoicyzmu, jakim jest koncepcja *apatii*. Stwierdza, że bez uczuć, ale również bez przyjemności nie ma człowieczeństwa. Znamienny jest w tym wypadku fragment jego wykładu:

Was hilft es zum Exempel, wenn die stoischen Weltweisen eine gänzliche Ausrottung der Leidenschaften fodern; oder einige neuere Moralisten, eine völlige Unterdrückung der Sinnlichkeit, der Liebe zu den Gütern dieser Welt, und dergleichen? Kan ein Mensch ein Mensch bleiben, wenn er gar nichts fürchtet oder hoft, nichts liebt oder haßt, wenn er kein Vergnügen an Essen und Trinken, und an tausend andern Reitzungen der Creaturen empfindet?²⁸¹

Jednak należy pamiętać, że Meier zaleca, aby starać się kontrolować i równoważyć afekty, co przynosi korzyść dla rozwoju moralnego człowieka. Świadczy o tym następujący ustęp jego rozważań, w którym powołuje się on na przykłady antyczne: „Ein schmeichelnder Moralist ist ein Democritus, welcher immer lacht, und ein finsterner Moralist ist ein Heraclitus, welcher beßtani weint“²⁸².

²⁷⁹ Georg Friedrich Meier, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*. Erster Theil, andere Auflage, Carl Hermann Hemmerde, Halle im Magdeburgischen 1754.

²⁸⁰ Mirbach, *Einführung*, w: Baumgarten, *Ästhetik*, Band 1, dz. cyt., s. XXI-XXII.

²⁸¹ Georg Friedrich Meier, *Philosophische Sittenlehre* Bd. I. Verlegt Carl Hermann Hemmerde, Halle im Magdeburgischen 1753, s. 44. § 22.

²⁸² Tamże.

Co ważne, uczeń Baumgartena w założeniach stoickich nie dostrzega tylko złych stron. W swoim dziele pod tytułem *Betrachtung Über die menschliche Glückseligkeit* Meier podziela (choć nie całkowicie) stoicką koncepcję cnoty. Stwierdza on mianowicie, że cnota czy też „zacność” (*Ehrbarkeit*) jest najważniejszym dobrem dla człowieka. Meier jest zdania, iż postępując cnotliwie, możemy dążyć ku doskonałości i osiągnąć spokój duszy (*Gemüthsruhe*).

Meier jest jednak zdecydowanym przeciwnikiem stoickiej idei tłamszenia uczuć (*Unterdrückung der Leidenschaften*). Ewa Grzesiuk podkreśla, że Meier podejmuje wspomnianą wyżej kwestię w drugiej części dzieła *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt*. Uczeń Baumgartena pisze tam między innymi, iż wspomniane tłamszenie uczuć, pomniejszanie ich roli (*Verminderung*), a także przeszkadzanie w ich rozwoju (*Verhinderung*) jest działaniem niepożądanym, szkodliwym²⁸³. We wspomnianym dziele Meier surowo zaznacza, że stoicy mylnie uważają wszelkie afekty za „choroby duszy” (*Krankheiten der Seele*²⁸⁴). Uczeń Baumgartena przekonuje następnie, iż nie jest dobrze, „gdy wszelkie uczucia uważa się jedynie za przejaw pożądania, lub wręcz przyjmuje ze wstrętem” („wenn man alle Leidenschaften für sinnliche Begierden und Verabscheuungen hält“)²⁸⁵. Meier podkreśla wreszcie, że pozytywne uczucia są niezbędne, nadmieniając: „Es ist unleugbar, daß man Liebe, Hofnung, Mitleiden und alle Namen der Leidenschaften, auch in solchen Fällen braucht, wo unleugbar von vernünftigen Begierden und Verabscheuungen die Rede ist z.E. in der Gottesgelahrheit und Sittenlehre“²⁸⁶.

Właśnie tę chęć wykorzenia (*Ausrottung*) wszelkich uczuć Meyer uważa za podstawową cechę definicyjną stoików, czemu daje wyraz w tygodniku *Moralische Wochenschrift Der Mensch (1751-1756)*, gdzie pisze co następuje:

Es hat ehemals Leute gegeben, die unter dem Namen Stoiker bekant seyn; sie hielten sich für die grösten Weltweisen, nachdem sie den Satz gefunden hatten, daß der Mensch alsdenn ein wahrer Mensch wäre und seiner Würde gemäs lebte, wenn er sich von aller Empfindung, von allen Leidenschaften, und so gar von dem Gefühl gänzlich befreyen könnte²⁸⁷.

Uczeń Baumgartena nie przebiera w słowach, określając stoików. Warto zacytować kolejny fragment z tygodnika *Der Mensch*:

²⁸³ Grzesiuk, *Die Sprache der Leidenschaften...*, dz. cyt., s. 13.

²⁸⁴ Meier, *Theoretische Lehre...*, dz. cyt., s. 20, §.11.

²⁸⁵ Tamże, s. 69.

²⁸⁶ Tamże.

²⁸⁷ Georg Friedrich Meier, Samuel Gotthold Lange, *Der Mensch, eine moralische Wochenschrift*. Erster Band. Neue Auflage, Gebauer, Halle 1767, s. 34.

Die Stoiker waren ernsthafte Sauertöpfe, und weil sie keine Zärtlichkeit hatten, so waren sie zur Freundschaft nicht aufgelegt, unerbittlich, hart, strenge, und ungemein stolz. Sie liebten nichts als sich selbst, und lebten mit den übrigen Menschen nur weil sie neben ihnen auf der Welt waren, nicht aber in einer liebreichen Verbindung; sie konnten mit trockenen Augen die halbe Welt aussterben sehen, und hielten es für eine wahre großmüthige Handlung, wenn sie zuletzt Hand an sich legten; daher stürzten sich viele Stoiker den Hals ab; sie erhängten sich; sie erstachen sich; sie ersäuften sich; sie hungerten sich selbst zu tode, mit kaltem Blut und gutem Vorbedacht²⁸⁸.

Meier podkreśla, że świat pełen stoików nie byłby przyjaznym miejscem. Zestawia on też ze sobą szkołę stoicką i epikurejską. Oba stanowiska uważa za zbyt skrajne. Warto zauważyć, że stoików postrzegał on w tym kontekście jako „ponurych melancholików“ (*finstere Melancholiker*)²⁸⁹. Zdaniem autora pisma *Der Mensch*, świat w oczach zwolenników Zenona roi się od przeciwieństw i wrogów, nie lepsi są jednak stronnicy Epikura („Die Stoiker hätten die Welt zu einem Wohnplatz der Feinde, die Epicurer zu einem Hospital gemacht“²⁹⁰).

Meier idzie więc śladem idei „całego człowieka” Thomasiusa, postulując szersze niż zwolennicy Zenona rozumienie cnoty, włączenie w obszar racjonalnej refleksji także poznania zmysłowego, a więc również emocji. Ważne jest ponadto, że uczucia pomagają „praktykować” cnotę w codziennym życiu.

Nic więc dziwnego, że Meier i Lange podkreślają, iż człowiek stanowi organiczną całość składającą się z ciała i duszy. Świadectwem tego jest następująca wypowiedź: „Der Mensch bestehet aus Leib und Seele: beyde sind mit einander aufs genaueste verbunden, und sie verhalten sich so gegen einander, daß bey dem Wohlseyn des einen das andere nicht ganz kan aus den Augen gesetzt werden“²⁹¹. Nie jest zaskoczeniem również opinia ucznia Baumgartena, który twierdzi w tym kontekście, że wyrugowanie uczuć z życia byłoby nie tylko szkodliwe, ale także niemożliwe, byłoby działaniem podejmowanym na próżno. Mówi o tym *expressis verbis*, taki fragment gazety: „Es ist eine vergebliche Arbeit, wenn wir unsere Leidenschaften ganz von uns abschneiden und völlig ausziehen wollen; die Natur selbst lehnet sich gegen diesen Satz auf, und wir haben auch eben nicht Ursach, diese eitle Mühe uns aufzulegen“²⁹².

Jeszcze jedna wypowiedź z gazety *Der Mensch* zasługuje zdaniem autora niniejszej pracy na zacytowanie. Oto ona: „Der Stoiker kömmt nie zu der Gemüthsruhe,

²⁸⁸ Tamże.

²⁸⁹ Tamże, s. 196.

²⁹⁰ Tamże.

²⁹¹ Tamże, s.197.

²⁹² Tamże, s. 197.

welche er zu haben vorgibt; er hat beständig Anläufe und Stürme der Leidenschaften und der Sinnlichkeit auszustehen“²⁹³. Fragment ów wskazuje, że stoik cały czas musi konfrontować się z uczuciami, które próbuje wyrugować i które ciągle powracają. Jakże znamienny wydaje się w tym kontekście przykład Odoardo z *Emilii Galotti*, który omówimy w rozdziale czwartym niniejszej pracy.

Krytyce poddaje uczeń Baumgartena także sam cel, do którego chce dążyć stoik postępując cnotliwie, czyli koncepcję apatii. Jest ona z punktu widzenia Meiera po prostu żądaniem, by wyrzec się „połowy człowieczeństwa”, jaką konstytuują w nas uczucia.

Meier nie tylko jest krytyczny wobec stoickiej idei apatii, ale też proponuje swoje własne rozwiązanie w tej sprawie. Jest to, można by rzec, koncepcja „pozytywnej apatii”. Świadczy o tym poniższy fragment z tekstu *Betrachtung über die menschliche Glückseligkeit*: „Man kan aber auch diese Apathie richtig erklären; und darunter denjenigen Gemüthszustand verstehen, in welchem der Mensch gar keine vergeblichen Begierden und Verabscheuungen hat.” (Meier, BMG, 1764, s. 172.). Chodzi więc o stan, w którym człowiek nauczyłby się kontrolować negatywne afekty, takie jak na przykład wstręt czy odraza na rzecz tych pozytywnych.

Meier, wspólnie z Samuelem Gottholdem Langem uznaje poglądy stoickie za przestarzałe, anachroniczne. Obaj dają temu wyraz w jednej z „gazet traktujących o moralności” (*moralische Wochenschrift*) zatytułowanej *Der Gesellige (1748-1750)*. W przeciwieństwie do zwolenników Zenona dwaj wymienieni autorzy chwala filozofię Epikura. Podkreślają oni, że człowiek został stworzony, by poszukiwać szczęścia. Zdaniem Langego i Meiera twórca epikureizmu daje pożyteczne rady, jak cel ów osiągnąć, unikając przy tym takich wad charakteru jak: zbytek (*Üppigkeit*), nadmierne pożądanie (*Wollust*) czy nieumiarkowanie (*Unmäßigkeit*).

Dwaj wymienieni filozofowie są nawet zdania, że Epikur wysmiewa założenia stoickie. Warto zacytować w tym kontekście taki ustęp ze wspomnianej gazety:

Er [Epikur – M.N.] verlachte die unmenschlichen Sätze der Stoiker, die dem Menschen die Empfindung, Sinnlichkeit und Gemüthsbewegungen rauben wolten. Epicurus erkannte die menschliche Natur besser, und als ein weiser Arzt suchte er die Kräfte derselben zum rechten Gebrauch anzuführen; dahingegen die Stoiker dem Arzt im Moliere gleicheten, welcher die Krankheit mit der Seele aus dem Körper jagte²⁹⁴.

²⁹³ Tamże, s. 198.

²⁹⁴ Georg Friedrich Meier, Samuel Gotthold Lange, *Der Gesellige*. Bd. 1-2, 2. Aufl. Gebauer, Halle 1764. [1. Aufl. 1748]. cyt za: Grzesiuk, *„Rauhe Tugend“* ..., dz. cyt., s. 576.

Kwestią relacji Epikura do stoików interesował się też Johann Michael von Loën, ale nie będziemy się tym tutaj bliżej zajmować²⁹⁵, zaznaczając tylko, że choć Loën widzi w Zenonie „przywódcę stoickiej sekty”, to dostrzega w nim również człowieka „godnego i mądrego”²⁹⁶, a jego argumenty przeciw stoicyzmowi przypominają te, które spotkamy u Meiera.

Meier i Lange zastanawiają się również, jak zrewidować stoickie pojęcie cnoty, tak aby można było je skutecznie rozwijać w „praktyce życia”. Cnota powinna przede wszystkim wywoływać w człowieku pozytywne uczucia. Zdaniem Meiera i Langego koncepcja zwolenników Zenona prowadzi do wręcz przeciwnych rezultatów. O jednoznacznej krytyce takiego „czysto” stoickiego pojęcia cnoty można się przekonać analizując poniższą wypowiedź obu autorów: „Wenn man die Tugend mit lauter fürchterlichen, strengen und gesetzlichen Vorstellungen vorträgt, so macht man sie selbst fürchterlich und verwandelt sie in eine tyrannische Gebieterin, der man sich mit Gewalt unterwerfen soll”²⁹⁷.

Przyjmując stoicką koncepcję cnoty, która jest obciążona tyłoma negatywnymi cechami, ludzie według Meiera i Langego sami tacy się stają. Jak przekonamy się przy okazji interpretacji wybranych tekstów niemieckiego oświecenia, doskonale rozumieli to twórcy literatury. Konstruując swoje postacie często *implicite*, krytykowali oni stoicyzm, pokazując jak między innymi zbyt wąskie rozumienie cnoty zapędza bohaterów „w ślepią uliczkę”.

Zobaczmy jak Meier i Lange kontynuują swój wywód. Zauważają oni, że

Eine solche [stoische – M.N.] Vorstellung der Tugend ist ihrer eigenen Natur völlig zuwider, indem sie Grund und die Quelle aller Glückseligkeit und alles Vergnügens ist. Durch solche Vorstellungen macht man die Menschen scheu, daß sie sich vor der Tugend fürchten und sie fliehen. Da nun eine solche Art der Vorstellung falsch und schädlich ist, so überlauffen wir sie gerne finstern und gallsüchtigen Leuten, welche die schwarzen und melancholischen Züge ihres Temperaments der Tugend borgen, und sie mögen den Schaden verantworten, den

²⁹⁵ Zainteresowanego czytelnika autor odsyła do artykułu Ewy Grzesiuk: *Kritik des Stoizismus in Johann Michael von Loëns 'Epicurische Sittenlehre die Beste' (1751)*, „Colloquia Germanica Stetinensia“, 28 (2019), s. 69-82. Kwestię recepcji epikureizmu w niemieckim oświeceniu omawia w swoich pracach Dorothee Kimmich. Zob. tejsze: *Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993 oraz tejsze: *Auf der Suche nach dem ganzen Menschen: Die künstlichen Paradiese epikureischen Glücks im Rokoko*, w: *Anakreontische Aufklärung*, hrsg. von Manfred Beetz, Hans-Joachim Kertscher, De Gruyter, Berlin-Boston 2005, s. 77-91.

²⁹⁶ Johann Michael von Loën: „*Epicurische Sittenlehre die beste*”, w: *Des Herrn von Loën gesammelte kleine Schriften. Besorgt und herausgegeben von J.C. Schneidern*, Theil 3, s. 45-54 Frankfurt, Leipzig 1751, cyt. za Grzesiuk, *Kritik des Stoizismus in Johann Michael von Loëns, ... dz. cyt.*, s. 69-82.

²⁹⁷ Georg Friedrich Meier, Samuel Gotthold Lange: *Der Gesellige*. Bd. 1-2, 2. Aufl. Gebauer, Halle 1764 [1. Aufl. 1748], cyt. za: Grzesiuk, „*Rauhe Tugend*“ ..., dz. cyt., s. 576.

sie dadurch verursachen. Wir danken Gott, daß er uns eine fröhlichere und menschlichere Art zu denken gegeben hat²⁹⁸.

Postawa stoicka jest więc zdaniem obu autorów sprzeczna z dążeniem do szczęścia, którego ma prawo poszukiwać każdy człowiek. Przyjemność zaś nie stanowi jedynie niepożądanego elementu ludzkiego życia, wręcz przeciwnie, może przybierać pozytywne formy.

Lange i Meier stwierdzają, że cnota pojmowana po stoicku przyczynia się do uwydatniania „mrocznych” cech temperamentu. Autorzy ci dziękują też Bogu za uczynienie ich ludźmi radosnymi i potrafiącymi myśleć w „bliższy człowieczeństwu sposób” (*menschlichere Art*). Jak sugeruje przytoczony powyżej fragment tekstu, Lange i Meier byli zdania, że takie „pozytywne” ujmowanie cnoty bardziej odpowiada planom Stwórcy niż koncepcja zwolenników Zenona. W teologii stoickiej uzyskanie harmonii z Logosem było bowiem uwarunkowane wcześniejszym osiągnięciem stanu apatii, a więc wyzbyciem się wszelkich, także pozytywnych uczuć.

Meier i Lange nie poprzestają na krytyce stoickich założeń. Próbuje oni, jak już wspomniano zaproponować alternatywne rozumienie cnoty. Czynią to także w piśmie *Der Gesellige*.

Z kolei we wspomnianym już czasopiśmie pod tytułem *Der Mensch*, Lange i Meier wprost używają terminu *rauhe Tugend*. Termin ten będzie jeszcze omawiany przy okazji dzieł Lessinga, tutaj zaś autor zacytuje poniższy ustęp dzieła Meiera i Langego:

Eine rauhe Tugend verliert ihr Annehmliches, und die Wildheit, die sie umgiebt, verdeckt sie vor den Augen der Welt und was hat sie alsdenn vor Nutzen? Eben so ist ein Diamant, der ungeschliffen ist: er sey so vortrefflich, als er wolle, so erlanget er doch allen Glanz und alle Brauchbarkeit durch das Poliren und Fassen. Oder ist etwa die Tugend der Höflichkeit und Artigkeit nicht fähig, und widerspricht der Verstand den guten Sitten? Ein rechtschaffener Mann ist und muß liebenswürdig seyn. Also weiß er auch Lebensart, Kentniß der Welt und Aufführung²⁹⁹.

Ewa Grzesiuk zauważa, że taki „przesadzony ideał cnoty” występuje również w *Emilii Galotti* Lessinga³⁰⁰. Ojciec głównej bohaterki, Odoardo, próbuje postępować w zgodzie z naukami stoików. Stara się on więc stłumić swoje uczucia, co kłóci się z jego cholerycznym temperamentem. Badaczka podkreśla, że wzrastające emocje ojca protagonistki, a konkretnie jego narastającą wściekłość, która uniemożliwia mu

²⁹⁸ Tamże.

²⁹⁹ Georg Friedrich Meier, Samuel Gotthold Lange, *Der Mensch* Bd. 10. 2. Aufl. Gebauer, Halle 1767 [1. Aufl. 1756], s. 295, cyt za: Grzesiuk, *„Rauhe Tugend“* ..., dz. cyt., s. 577.

³⁰⁰ Zob. Grzesiuk, *„Rauhe Tugend“* ..., dz. cyt., s. 578.

racjonalną i obiektywną ocenę sytuacji, mistrzowsko ukazuje Lessing w trzech monologach Odoardo³⁰¹, które zostaną szerzej omówione w odrębnej sekcji poświęconej *Emilii Galotti*.

³⁰¹ Zob. tamże.

4. Dyskusja ze stoicyzmem w wybranych tekstach literackich niemieckiego oświecenia

4.1. Recepcja Seneki i Katona w niemieckich dramatach osiemnastowiecznych

4.1.1. Zagadnienie samobójstwa w etyce antycznej

Nieprzypadkowo Georg Friedrich Meier w swoim dziele *Philosophische Sittenlehre* wśród wielu innych terminów określa etykę stoicką także przymiotnikiem *catonianisch*. Odnosi się on oczywiście bezpośrednio do osoby senatora Katona Młodszego, który w obronie republiki (i swoich stoickich „wartości”) odebrał sobie życie. Zanim jednak autor skoncentruje się na analizie i interpretacji utworu Gottscheda *Sterbender Cato* konieczne jest rozważenie kwestii opinii etyki antycznej w sprawie problemu samobójstwa. Odebranie sobie życia przez Katona, rzymskiego męża stanu i stoika jest bowiem centralnym zagadnieniem tej sztuki.

Najstarszym takim przypadkiem jest znany z literatury przykład Jokasty, matki i jednocześnie małżonki Edypa. Jednak dopiero w piątym wieku przed Chrystusem następuje wyraźne zwiększenie liczby samobójstw. Sytuację tę spowodowały prawdopodobnie przemiany polityczne, które zmusiły wielu Greków do opuszczenia swych rodzimych *polis* i osiedlenia się w koloniach, co wiązało się ze wzrostem pesymizmu. O tym, że w tym okresie częściej targano się na własne życie może świadczyć większa liczba opisów tego typu zjawisk w literaturze. Podążając za taką argumentacją, można wysnuć wniosek, że choć świat fikcji literackiej nie odpowiada rzeczywistości, to jednak stanowi mniej lub bardziej prawdopodobne jej odbicie¹.

Jak słusznie zauważa Michał Wojciechowski trzech wielcy ateńscy poeci V wieku przed Chrystusem, czyli Sofokles, Ajschylos i Eurypides położyli podwaliny pod rozwój tragedii greckiej oraz tragedii w ogóle². Podczas gdy Sofokles zarówno opisuje samobójstwo, jak i przedstawia je na scenie, Ajschylos ogranicza się do rozważenia takiej sytuacji. Poza te ramy wykracza Eurypides, który nie tylko uważa samobójstwo za

¹ Zob. Heiko Buhr, „*Sprich, soll denn die Natur der Tugend Eintrag tun?*” *Studien zum Freitod im 17. und 18. Jahrhundert*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998, s. 32.

² Zob. Michał Wojciechowski, *Ajschylos, Sofokles, Eurypides. Religijność trzech tragików greckich*, „Teologia i człowiek”, 29 (2015) 1, s. 203-2017, tutaj s. 203.

możliwe rozwiązanie, ale nawet gloryfikuje je³. Jako przyczyny, ze względu na które odebranie sobie życia jest akceptowalne wymienia on przesłanki patriotyczne. Należy jednak podkreślić, że samobójstwo popełnione z takich względów jest według Eurypidesa wartościowe, ponieważ przynosi korzyści wspólnocie, nie chodzi tutaj zaś o kwestie indywidualne⁴. Z drugiej strony samobójstwo ma zawsze swój wymiar jednostkowy. W starożytności, gdzie życie w zgodzie z obowiązującymi wartościami, takimi jak godność (*timē*), reputacja (*eukleia*), sława (*kleos*), zmaza (*miasma*), czy wstyd (*aidōs*) było szczególnie surowo oceniane przez społeczność, osoba, która zachowała się w radykalnie niezgodny z wymienionymi wartościami sposób, odbierając sobie życie mogła nie utracić honoru i cnoty. Był to model postępowania milcząco aprobowany przez zbiorowość. Ten sposób rozumienia cnoty przejęli później stoicy, z czym ostro polemizowali osiemnastowieczni niemieccy myśliciele, filozofowie i pisarze.

Eurypides przedstawia również negatywną wersję samobójstwa spowodowaną pobudkami erotycznymi. Taki rodzaj odebrania sobie życia uważa on za nieszczerzy, nacechowany hipokryzją. Kolejnym przykładem negatywnie ocenianego przez autora *Elektry* samobójstwa, jest decyzja podjęta z powodu zmęczenia życiem, którą Eurypides określa jako tchórzostwo⁵. Jak podkreśla jeden z najważniejszych badaczy kwestii samobójstwa w dobie antyku Rudolf Hirzel, u Eurypidesa można odnaleźć pierwsze ślady intelektualnej i moralnej refleksji nad zagadnieniem odebrania sobie życia⁶.

Przeciwny samobójstwu był Platon. Uzasadnienie swego stanowiska oparł na przesłankach religijnych i zawarł je w dramacie *Fajdon*. Uczeń Sokratesa pojmuje życie jako pewną powinność, z której nie można dowolnie rezygnować. Platon dopuszcza jednak wyjątek, mianowicie samobójstwo może być zrozumiałe, gdy powoduje je decyzja jednego z bogów. Warto zauważyć, że jest ono wtedy koniecznością, a więc czynem niezależnym od woli człowieka, a wynikającym z faktu, iż ludzie według religii greckiej w pewnym zakresie podlegali bóstwom. Inny wariant takiej sytuacji zachodzi wtedy, gdy mieszkańcy Olimpu ograniczają człowiekowi możliwość życia zgodnie z kluczowymi dla niego wartościami, czy wręcz pozbawiają go takiej możliwości. Wtedy, popełniając samobójstwo, jest on w stanie uratować swą wolność czy autonomię⁷.

Kwestię kary za samobójstwo oraz dalszych przypadków, gdy jest ono dopuszczalne podejmuje Platon w innym dziele, pod tytułem *Prawo*. Stwierdza on tam,

³ Zob. Buhr, „*Sprich, soll denn die Natur der Tugend Eintrag tun?*”..., dz. cyt., s. 33.

⁴ Zob. tamże.

⁵ Zob. tamże.

⁶ Zob. Rudolf Hirzel, *Der Selbstmord*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967, s. 260.

⁷ Zob. Buhr, „*Sprich, soll denn die Natur der Tugend Eintrag tun?*”..., dz. cyt., s. 35.

że targnięcie się na własne życie usprawiedliwia również ciężkie i nieuniknione cierpienie i niemożliwa do zniesienia hańba. Jak widać, Platon także uważa, że popełniając samobójstwo można zapobiec utracie godności. Jednak uczeń Sokratesa, podobnie jak Eurypides nie akceptuje odebrania sobie życia, jeśli jego zdaniem miałyby ono wynikać ze zniechęcenia, bojaźliwości czy tchórzostwa⁸. Akceptowalnym motywem dla aktu samobójstwa według Platona, może również być niekorzystny dla jednostki, taki który niweczy jej wolność wyrok prawny. Podsumowując, poglądy autora *Fajdona* w tej kwestii są wyraźnie ambiwalentne⁹.

Problem samobójstwa podejmuje też Arystoteles. W swej *Etyce Nikomachejskiej* analizuje on poszczególne cnoty ludzkie. W trzeciej księdze tego dzieła rozważa zaletę, jaką jest odwaga i na jej tle przedstawia swoje nastawienie wobec samobójstwa¹⁰. Poszukując definicji cnót Arystoteles zawsze starał się odnaleźć „złoty środek”. Także określając czym jest dzielność, postrzega ją jako coś pomiędzy strachem a ufnością. Są bowiem rzeczy, których według ucznia Platona człowiek ma nie tylko prawo, ale i obowiązek się bać. Kto jednak wykazuje strach niewspółmierny do przyczyny, również w oczach Arystotelesa uchodzi za tchórze. Z kolei takie problemy jak bieda czy choroby są według Arystotelesa pozorne, niewarte ludzkich zmartwień. Nieszczęśliwa miłość także nie należy zdaniem autora *Etyki Nikomachejskiej* do przyczyn, ze względu na które, można odebrać sobie życie, a postawa taka to kolejny przykład tchórzostwa¹¹. Poglądy te występują w zastrzonej formie, także u stoików.

Stagiryta uważa też samobójstwo za niezgodne z prawem naturalnym. Warto jeszcze raz podkreślić, że życie ma dla niego wymiar społeczny, jest pewnym obowiązkiem, również wobec wspólnoty, którego naruszenie stanowi akt samobójstwa.

Jednak także zdaniem Arystotelesa, istnieją przypadki, w których odebranie sobie życia jest dopuszczalne. Jako pierwszy akceptuje on samobójstwo po prostu w sytuacji, gdy osoba zrobiła wiele złego. Jak słusznie zauważa Heiko Buhr, prawdopodobnie chodzi tutaj również o dobro wspólnoty. Tak więc samobójstwo tyranów czy zbrodniarzy staje się milcząco aprobowanym mniejszym złem¹². Według Stagiryty można też odebrać sobie życie w imię obrony przyjaciół czy ojczyzny. Arystoteles uznaje prymat społeczeństwa nad jednostką, która takim szlachetnym czynem realizuje cele wspólnoty albo struktur państwowych. W tym kontekście samobójstwa Seneki czy Katona Młodszego dokonane

⁸ Zob. tamże.

⁹ Zob. tamże.

¹⁰ Zob. tamże, s. 37.

¹¹ Zob. tamże.

¹² Zob. tamże.

w celu obrony republiki, byłyby prawdopodobnie według Stagiryty, nie tylko dopuszczalne, ale nawet godne pochwały.

Podczas gdy za czasów Sofoklesa i Eurypidesa nie było jeszcze ograniczeń, a tym bardziej potępienia dla aktów targnięcia się na własne życie, to teologia moralna, która powstała wraz z rozwojem religii chrześcijańskiej, diametralnie zmieniła tę sytuację. Tylko Bóg mógł według niej decydować o odejściu człowieka. Perspektywa pięknego życia po śmierci miała poza tym zredukować smutek, a samobójstwo stało się dowodem zwątpienia w dobroć Stwórcy. Ta koncepcja zostanie rozwinięta w średniowieczu. Święty Tomasz z Akwinu uzna odebranie sobie życia za akt rozpacz, będącej według niego grzechem ciężkim¹³.

4.1.2. Poglądy Seneki w sprawie samobójstwa

Przekonania Seneki w kwestii samobójstwa zasługują na oddzielne omówienie, nie tylko ze względu na przedmiot niniejszej pracy, ale też w szczególności tego rozdziału. Odebrał on sobie bowiem życie z tych samych przyczyn co Katon Młodszy, stając w obronie Republiki.

Choć Seneka bezspornie reprezentował filozofię stoicką, są badacze którzy twierdzą, że nie może być on tak po prostu przypisany do tej szkoły. Nie kwestionując oczywiście stoickiego charakteru poglądów autora *Listów moralnych do Lucylusza*, jeden z jego biografów, Pierre Grimal, określa Senekę mianem „filozofa poza szkołą”. Ten francuski autor zatytułował tak nawet jeden z dwóch głównych rozdziałów swej pracy dotyczącej rzymskiego myśliciela¹⁴.

Kluczowy dla odtworzenia przekonań Seneki w kwestii samobójstwa jest siedemdziesiąty list do Lucylusza. Republikanin najpierw zaznacza, że bieg życia ludzkiego przebiegający od lat młodzięcych do starości, aż po jego kres jest czymś naturalnym i w związku z tym, nie należy kurczowo trzymać się życia. Argumentuje jasno, pisząc: „Albowiem dobrem jest nie samo życie, tylko piękne życie. Dlatego mędrzec żyje tyle, ile żyć powinien, a nie tyle, ile żyć może [...] Zawsze zważa on na to, jakie ma być życie, a nie jak długie”¹⁵. Co warte podkreślenia, samobójstwo nie jest dla

¹³ Zob. na przykład Ewa Grzesiuk, *Kabale mit der Bibel. Bibelreferenzen und Bibelmissbrauch in der Intrige Franz von Moors. Einige Gedanken zu Schillers »Räubern«*, in: *Der Heiligen Schrift auf der Spur. Beiträge zur biblischen Intertextualität in der Literatur*, hrsg. von Maria Kłańska, Jadwiga Kita-Huber, Paweł Zarychta, Neisse Verlag, Dresden-Wrocław 2009, s.170-184, tutaj s. 179-180.

¹⁴ Zob. Pierre Grimal, *Filozof poza szkołą*, w: tegoż, *Seneka*, przeł. Jerzy Roman Kaczyński, PIW, Warszawa, 1994, s. 171-308.

¹⁵ Lucjusz Anneusz Seneka, List LXX, w: tegoż, *Listy moralne do Lucylusza*, przeł. Wiktor Kornatowski, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1998, s. 273-280, tutaj s. 274.

Seneki czynem granicznym, czymś dokonywanym jedynie w wyjątkowej sytuacji, skoro człowiek może je popełnić także gdy „kolej losu zaczyna mu się zdawać podejrzana”¹⁶. Nieważne jest kiedy i w jaki sposób umieramy, lecz czy śmierć jest godna. Staje się ona taką wtedy, gdy pozwala uniknąć zła, postępowania niemoralnego czy złamania zasad etycznych.

Seneka sprzeciwia się temu, co w jego mniemaniu jest relatywizmem moralnym. Podaje jako przykład postawę Rodyjczyka, który wtrącony przez tyrana do klatki, przyjął swój los ze spokojną rezygnacją. Według autora *Listów moralnych do Lucyliusza*, człowiek nie może – choćby w dłuższej perspektywie czekała go nagroda – godzić się na sytuacji haniebne. Odebranie sobie życia pozwala zachować autonomię wobec zdarzeń losowych i honor. Poza tym Seneka nie uważa samobójstwa za pełne zniszczenie człowieka, a jedynie śmierć ciała, co jak można zauważyć jest kompatybilne z hylemorfizmem Arystotelesa¹⁷.

Rzymski myśliciel, podobnie zresztą jak Stagiryta nie zgadza się na samobójstwo, jeśli jest ono jego zdaniem wynikiem tchórzostwa. Do takich sytuacji należą strach przed cierpieniem fizycznym, a także chęć skrócenia biegu wydarzeń na wieść o wydanym wyroku śmierci. W tym drugim kontekście Seneka powołuje się na przykład Sokratesa, który czeka trzydzieści dni z zażyciem cykuty. Czyni tak, nie z powodu wiary w to, że jego los ulegnie zmianie, ale aby okazać uległość prawu naturalnemu i aby pożegnać przyjaciół¹⁸.

Jednak zdaniem Seneki, gdy śmierć grozi nam z powodu obcej przemocy, są to przypadki na tyle niejednorodne, że nie można dokonać generalizacji, czy odebrać sobie życie, czy też czekać na wykonanie wyroku. Warto zauważyć, że dla autora *Listów moralnych do Lucyliusza*, samobójstwo jest czymś znacznie bardziej indywidualnym niż mającym wymiar społeczny. Seneka pisze: „Co do życia każdy musi stosować się także do innych, co do śmierci – tylko do siebie: najlepsza jest ta, która [jemu – M.N.] się podoba”¹⁹. Takie wartości, jak honor i cnota mogą być uratowane przez odebranie sobie życia, gdyż umieranie ma charakter jednostkowy, indywidualny, a nie jest, jak to było na przykład u Arystotelesa, nierozzerwalnie związane z obowiązkami wobec wspólnoty.

Seneka stwierdza nawet: „Odwieczne prawo nie urządziło nic lepiej jak to, że dało nam jedyne wejście do żywota, lecz co niemiara wyjść”²⁰. W tym kontekście należy się

¹⁶ Zob. tamże.

¹⁷ Por. Buhr, „*Sprich, soll denn die Natur der Tugend Eintrag tun?*”..., dz. cyt., s. 39.

¹⁸ Zob. tamże, s. 275.

¹⁹ Zob. tamże, s. 276.

²⁰ Zob. tamże.

zgodzić z Heiko Buhrem, że rzymski filozof jest zdecydowanym zwolennikiem samobójstwa²¹, a przynajmniej znacznie, w odniesieniu do poprzedników rozważających tą kwestię, zawęży krąg przypadków, gdy nie jest ono akceptowalne. Tchórzostwem nie jest dla niego zawsze odebranie sobie życia z powodu mąk zadawanych przez wroga lub wywołanych przez chorobę. Wszystko zależy tu od okoliczności.

Kolejnym ważnym aspektem, który wpłynął na ocenę samobójstwa przez Senekę jest jego przekonanie, wspólne zresztą dla stoików, że afekty są błędem poznawczym, zagrażającym jakości życia²². W XVIII wieku tak ten aspekt myśli stoickiej skomentuje Christian Fürchtegott Gellert: „Barmherzigkeit, so lehret Seneca, ist eine Gemüthskrankheit; das Mitleiden ist der Fehler eines kleinen Geistes”²³. Autor niniejszej pracy nie zgadza się jednak z Heiko Buhrem, który twierdzi, że poglądy rzymskiego myśliciela dotyczące odebrania sobie życia odzwierciedlają jego pesymistyczne nastawienie do egzystencji. Wręcz przeciwnie, wydaje się, że Seneka czerpie z możliwości zakończenia życia w dowolnym momencie paradoksalną radość. Ewentualne samobójstwo otwiera przed człowiekiem przestrzeń wolności. Seneka poucza Lucyliusza:

Czy chcesz uzyskać swobodę w stosunku do tego ciała? Mieszkać w nim tak, jakbyś miał wkrótce przenieść się gdzie indziej. Uświadom sobie, że kiedyś będziesz musiał obchodzić się bez tego rodzaju współżycia: z większą odwagą staniesz wobec konieczności wyjścia ze swego ciała²⁴.

W samobójstwie nie widzi Seneka nic egalitarnego. Nie jest ono domeną mędrców, swój honor czy inne wartości, może za jego pomocą uratować każdy człowiek. To, zdaniem rzymskiego myśliciela kolejny powód do optymizmu, jaki wzbudza w nim możliwość samobójstwa, która powinna być stale rozważana w zmieniających się okolicznościach życia. Wzorami do naśladowania mogą być jednak w tym przypadku wielcy mężowie, tacy jak Katon czy Scypion Afrykański.

Kończąc list siedemdziesiąty Seneka konstatuje: „Czymś wstrętnym jest gwałtem zapewniać sobie życie i przeciwnie, nader pięknie jest gwałtownie umierać”²⁵.

Pierre Grimal podkreśla, że według autora *Listów moralnych do Lucyliusza*, we wszechświecie istnieją prawa i łańcuchy przyczynowe. Tak rozumiany wszechświat staje się areną koniecznych zdarzeń. Jest on bowiem niczym innym, jak myślą

²¹ Zob. Buhr, „*Sprich, soll denn die Natur der Tugend Eintrag tun?*” ..., dz. cyt., s. 39.

²² Zob. tamże.

²³ Christian Fürchtegott Gellert, *Moralische Vorlesungen*, Achter Theil, Weidmanns Erben und Reich, Leipzig 1770.

²⁴ Zob. Seneka, *Listy moralne ...*, dz. cyt., s. 277.

²⁵ Zob. tamże, s. 280.

wszechogarniającego Rozumu zwanego Logosem, czyli Boga. Dlatego, zdaniem Grimala, Seneca można przypisać twierdzenie, że każda jednostka jest w pełni zdeterminowana²⁶.

Trudno jednak zgodzić się z takim stanowiskiem. Trafnie ujął tę kwestię Heiko Buhr pisząc, że według rzymskiego myśliciela samobójstwo przynosi antropologiczną wolność²⁷. Autor niniejszej pracy uważa, że – oczywiście tylko zdaniem Seneki – odebranie sobie życia pozwala człowiekowi na wykroczenie poza własny los, a tym samym przewyżczenie determinizmu. Jednoznacznie brzmi w tym kontekście stwierdzenie Buhr: „Dem Menschen steht es somit frei, sein Leben zu beenden. Kein göttliches (podkr. moje – M. N.) oder rechtliches Gebot limitiert diese grundsätzliche anthropologische Möglichkeit des einzelnen, über sein Leben zu entscheiden”²⁸. Z rozważań rzymskiego filozofa dotyczących samobójstwa można wysnuć ciekawe wnioski o jego poglądach w kwestii wolnej woli. Nie są one zdaniem autora niniejszej pracy w pełni deterministyczne i przypominają raczej współczesny kompatybilizm. Jako że nie jest to przedmiot dysertacji, problemy te nie będą jednak tutaj podjęte.

4.2. Kwestia stoicyzmu w dramacie *Sterbender Cato Johanna*

Christopha Gottscheda

Rozpoczynając ten podrozdział autor chciałby zacytować fragment tekstu Georga Friedricha Meiera, który w swoich wykładach wprost odwołuje się do sprawy Katona Młodszego pisząc:

Der schmeichelnde Moralist verwandelt die gantze Sittenlehre in eine iunge und durch ihre buhlerische Reitzungen erobernde Schöne; der murrische Moralist im Gegentheil verwandelt sie, in einen unerbittlichen und murrischen Zuchtmeister. Die Stoicker moralisirten auf diese Weise, und der murrische Cato war bloß ein Freund der allerrauhesten Tugend. Er stieß einen Rathshernn aus dem Rathshernorden, bloß deswegen, weil er seine eigene Frau in Gegenwart seiner Töchter geküßt hatte. Auf eine solche Art moralisieren dieienigen Prediger, welche man Gesetzprediger nennt, und alle dieienigen, welche von einer melancholischen Gemüthsart²⁹.

Meier zestawia w tym pasażu moralistę schlebiającego innym (*der schmeichelnde Moralist*) i moralistę negatywnego (*der murrische Moralist*), krytykując obydwu te

²⁶ Zob. Grimal, *Filozof poza szkołą*, dz. cyt., s. 275-276.

²⁷ Zob. Buhr, „*Sprich, soll denn die Natur der Tugend Eintrag tun?*”..., dz. cyt., s. 38-40.

²⁸ Zob. tamże, s. 40.

²⁹ Zob. Georg Friedrich Meier, *Philosophische Sittenlehre*, Bd. 1, Verlegts Carl Hermann Hemmerde, Halle im Magdeburgischen 1753, s. 45, § 23.

modele. Ten pierwszy to taki, który przypochlebia się innym osobom, uzasadniając to względami etycznymi, podkreśla też wartość obcowania z pięknem i dostrzegania uroków życia. Drugi sposób egzystencji sprawia, że człowiek staje się zamknięty na sferę estetyczną, bezlitosny (*unerbittlich*) i ponury (*mürrisch*). Według Meiera stoicy będący zwolennikami tej drugiej koncepcji nie zauważają jej wyżej wymienionych wad. Uczeń Baumgartena kwalifikuje obydwie te etyki jako „falsche Sittenlehre” (I, par. 25) i proponuje „gesunde Sittenlehre” (I, par. 26). Jest to jego pozytywna wersja rozumienia cnoty. Meier ironicznie przywołuje właśnie przykład senatora Katona, który odbierając sobie życie w obronie własnej cnoty i republiki, stał się wzorem postępowania dla myślicieli wywodzących się ze szkoły Zenona. Meier stoi na stanowisku, że nie można uratować cnoty czy honoru popełniając samobójstwo. Jest ono inne od poglądów, jakie wyraża Holbach w swoim dziele *Systeme de la Nature*, gdzie postuluje on że: „Wem das Leben unerträglich erscheint, dem steht das Recht zum Freitod zu”³⁰. Podobne do Meiera poglądy wyrazi później Lessing w swej *Emilii Galotti*, negatywnie konstruując postać Orsiny. Hrabina wcale nie chciała ratować honoru Emilii. Planując swoją intrygę miała nadzieję, że Odoardo podniesie rękę na księcia, pragnęła ona bowiem zemścić się na księciu Guastalii, gdyż ten ją porzucił. Nawet gdyby jednak Orsina chciała w ten sposób chronić Emilię, byłoby to niemożliwe. Nie można bowiem obronić cnoty osoby, zabijając ją. Właśnie tak rozumowali myśliciele niemieccy w XVIII wieku i były to poglądy diametralnie różne od zapatrywań stoików.

Jak podkreśla w swej biografii Gottscheda Phillip M. Mitchell, *Sterbender Cato* to jego największe i najbardziej wpływowe osiągnięcie, jeśli chodzi o dramaty³¹. Trzeba jednak zaznaczyć, że ten utwór nie jest dziełem w pełni oryginalnym, pozostając kombinacją angielskich i francuskich wzorów³². Tragedia *Sterbender Cato* oparta jest na prawdziwych wydarzeniach³³, jej akcja dzieje się na zamku w afrykańskim mieście Utyka, gdzie Katon Młodszy dowodził wojskami broniącymi republiki, a potem popełnił samobójstwo. Już na początku sztuki Arsene stawia Katona za wzór, określając go jako człowieka, pod którego przywództwem można budować wolny Rzym. Taki sposób opisywania innej postaci jest znany pod nazwą *Fremdcharakteristik*. Księżniczka opisuje

³⁰ Zob. Jürgen C. Jacobs, *Cato und Werther: Zum Problem des Selbstmords im 18. Jahrhundert*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2010, s. 16.

³¹ Zob. Phillip Marshall Mitchell, *Johann Christoph Gottsched (1700-1766): Harbinger of German Classicism*, SC: Camden House, Columbia 1995, s. 48.

³² Zob. Buhr, „Sprich, soll denn die Natur der Tugend Eintrag tun?”..., dz. cyt., s. 81-82.

³³ Autor pracy korzysta z następującego wydania, Johann Christoph Gottsched: *Sterbender Cato, im Anhang: Auszüge aus der Zeitgenössischen Diskussion über Gottscheds Dram*, hrsg. von Horst Steinmetz, Philip Reclam jun, Stuttgart 1997, w dalszej części dysertacji używając dla niego skrótu SC.

więc senatora jako człowieka godnego zaufania, któremu można powierzyć swoje szczęście, a nawet życie. Mówi też o Katonie zwracając się do Phénice:

siehst du nicht, Daß seiner Weisheit Strahl durch Schmerz und Kummer bricht.
Bewundre doch den Held! Er hat nicht seinesgleichen, Die Götter haben ihn mit
vielen Unglücksstreichen Bisher umsonst versucht. Er steht noch immer fest: Weil
ihn sein starker Mut nicht einmal wanken läßt. Er bleibt gleichgesinnt bei allen
ihren Schlägen Und setzet ihrem Zorn nichts als sich selbst entgegen. Ein vielmal
größer Lob! (SC, I, 2, 23)

Katon docenia opinię księżniczki, podobnie jak ona, będąc zatroskanym o los miasta. Stwierdza też, że lud podjął mądrą decyzję powierzając jej koronę. Senator jawi się też jako osoba zdolna do empatii, gdy okazuje Arsene współczucie z powodu śmierci jej brata, Pacora. Księżniczka tak opisuje jego śmierć:

Ja glaubt nur Cato, glaubt sein grausames Verfahren: Weil Schwert und Arme stets
von Lastern blutig waren. Er [Pharnaces – M.N.] hatte diesen Mord bishero ganz
versteckt: Nur gestern hat ihn mir der Bösewicht entdeckt, Der selbst den dazumal
das Blut Pacors vergossen, Weil sein Gewissen ihm die Lippen aufgeschlossen
[...]. (SC I, 2, 24)

W tej wypowiedzi Arsene relacjonuje też, że zakochany w niej Pharnaces chciał ją poślubić, choć budził on w dziewczynie wrogość, jej uczucia były ambiwalentne. W końcu po upadku Pompejusza i zwycięskim pochodzie Cezara, Arsene została zmuszona, by uciekać właśnie do Utyki. Rozdarta wewnętrznie dziewczyna, przybywając do miasta, liczy na pomoc Katona, gdyż nieustępliwy Pharnaces podąża za nią chcąc zawrzeć małżeństwo. Jak dowiadujemy się z wcześniejszej części rozmowy, informacje o morderstwie dokonanym przez Pharnacesa na bracie Arsene i jego zainteresowaniu księżniczką są dla senatora czymś nowym, na co wskazuje również emocjonalna reakcja Katona.

Senator zapewnia księżniczkę, że w Utyce może znaleźć bezpieczne schronienie. W mieście koncentrują się bowiem ostatnie siły walczące z Cezarem, jest to ostatni bastion zwolenników republiki. Katon zaznacza też, że jest gotów już w tym momencie, w imię niezgody na panujące zło, odebrać sobie życie. Arsene apeluje do niego, by tego nie robił, gdyż „Das höchstbedrängte Rom braucht so ein Haupt noch mehr [...]“ (SC I, 2, 25) Księżniczka porównuje nawet senatora do Jupitera. Senator uświadamia sobie też, że odczuwa osobistą potrzebę obrony księżniczki. Coś w oczach Arsene przypomina mu bowiem jego własne dziecko.

W następnej scenie Phocas informuje Katona, że jego córka, Portia, wciąż żyje. Szybko jednak ojciec otrzymuje list, w którym Arsaces powiadamia go o decyzji

odebrania sobie życia i prosi, aby ojcowskie uczucia przelał na Arsene. Katon czuje się tak, jakby jego własna krew miała rozerwać mu serce. Zrozpaczony senator prosi bóstwa o opiekę nad Rzymem i ukrócenie tyranii Cezara.

Phocas zwraca uwagę Katona na fakt, że siły zwolenników republiki zgromadzone w Utyce, nie są na tyle liczne, by zatrzymać pochód Cezara. Senator nie chce jednak słyszeć o poddaniu się. Katon uważa ewentualną kapitulację za hańbę. Jest zdania, iż człowiek cnotliwy, żyjący według zasad prawa nie powinien ustępować przed tyranią. Odpowiada więc Phocasowi w ten sposób: „Wir würden sträflicher als Cäser selber werden. Was recht und billig, sonst rührt mich nichts auf Erden! Tyrannen helfen sich durch Schand und Laster auf; Doch wer die Tugend liebt, geht lieber selbst darauf.“ (SC I, 4, 29) Ten fragment dramatu jasno ukazuje stoickie poglądy Katona. Jest on gotów bronić słusznych przekonań i moralnego, zgodnego ze sposobem w jaki pojmuje on cnotę, postępowania za cenę zdrowia czy życia. Jeśli coś jest, zdaniem senatora słuszne, należy tego bronić i żaden czynnik nie może zmienić takiej postawy. Uwidacznia się tutaj również aprobatą stoickiej koncepcji obojętności wobec zdarzeń losowych. Jak podkreśla Katon taka postawa na pewno spotka się z aprobatą bogów. Phocas jednak jest zdania, że pragnęliby oni tronu dla Arsene.

Katon nie chce być jednak posłuszny nikomu, nawet bogom. Świadczy o tym odpowiedź jakiej udziela Phocasowi. Jest to zachowanie oryginalne nawet dla stoików, którzy dążyli, generalnie rzecz ujmując, do swego rodzaju jedności z Logosem, którą miało zagwarantować osiągnięcie ideału mędrca. Warto przytoczyć i poddać głębszej analizie tę ważną wypowiedź senatora:

Wer? ich? sollt allererst in toten Opfertieren
Des Gottes, der mich treibt, Befehl und Willen spüren?
Der mir doch damals schon, eh ich das Licht erblickt,
Den Trieb zur Billigkeit in Herz und Sinn gedrückt.
Der lenkt ohn Unterlaß mein Tichten und mein Trachten,
Und treibt mich, lebenslang die Tugend hoch zu achten;
Dem Laster feind zu sein, so mächtig es auch ist;
Gesetzt, daß ich dabey zu Grunde gehen müßt!
Die lehrt mich, Rom sei nur zur Freyheit auserkoren,
Und habe die Gewalt der Könige verschworen.
Ja, der beut uns auch itzt der Parther Zepter an,
Zur Prüfung, ob man ihn beherzt verschmähen kann?
Drum laßt uns standhaft sein und solchen Beistand fliehen!
Die Tugend weiß uns schon aus der Gefahr zu ziehen.
Man rücke nur getrost auf den Tyrannen los,
Und jedes Herze sei von edler Hoffnung groß.
Darf uns nur künftig nichts von unserm Tun gereuen,
So sind wir stark genug, Tyrannen zu zerstreuen. [...] (SC I, 5, 30)

Powyższy monolog jasno pokazuje, że cnota jest dla Katona wartością absolutną. Gdy uzna, że jakieś działanie jest z nią zgodne, nie może go od niego odwieść nawet ewentualna wola bogów. Bez względu na to, jak wielki wysiłek trzeba podjąć by uniknąć zła czy przywary (*Laster*) jest on, zdaniem Katona, konieczny. Jeśli sytuacja wymaga najbardziej nawet radykalnych kroków, senator nie waha się przed ich podjęciem. Ta wypowiedź stanowi więc bardzo ważny moment w całym dramacie także dlatego, że po części wyjaśnia powody, dla których Katon decyduje się popełnić samobójstwo.

Senator domyśla się w końcu, że księżniczka jest jego dzieckiem. Katon żąda jednak od Phocasa, by ten nie informował Arsene, że tak naprawdę nazywa się Portia i jest jego córką. Senator chce jej o tym powiedzieć osobiście. Jego zachowanie zdradza też, że daje się on zwodzić Pharnacesowi, którego uważa za sprzymierzeńca. Katon okazuje również w tej wypowiedzi, że w żadnym wypadku nie zaakceptuje koronacji córki na królową Partów. Jawi się tutaj nie tylko jako nieugięty zwolennik republiki, ale także jako stoik. Gotowy jest przeprowadzić swoją wolę z całą stanowczością, bez względu na konsekwencje i zdanie innych. Potwierdzą to też późniejsze wydarzenia, kiedy senator wymusi na Portii rezygnację z korony, jak również wyrzeczenie się ukochanego Cezara.

W piątej scenie pierwszego aktu dowiadujemy się, że senator zdaje sobie sprawę z faktu, iż obrona Utyki przed nadciągającymi, przeważającymi siłami wroga jest przedsięwzięciem beznadziejnym. Pharnaces w tej scenie po raz kolejny udaje zwolennika Katona. Twierdzi mianowicie, że gdyby doszło do spotkania między nim a Cezarem, będzie gotów zabić najeźdźcę. Zaraz jednak przekonujemy się, jakie są faktyczne motywy deklaracji Pharnacesa. Chce on uzyskać zgodę senatora na poślubienie Portii. Pharnaces jednak nie stara się o rękę dziewczyny z miłości. Ma natomiast nadzieję wzbogacić się na tym ożenku, bo zakłada, że Portia zostanie królową Partów. Gdy Katon informuje go, iż nie dopuszcza możliwości, by córka objęła tron, Pharnaces próbuje wzbudzić litość senatora, wykorzystać do własnych celów jego emocje. Stwierdza mianowicie:

O Cato, scheuet Euch, was Heimlichs zu entdecken,
Es möcht Euch solches einst zu späte Reu erwecken.
Ich stund auf der Partei, dabei Pompejus war,
Drauf raubte Cäsar mir mein Erbreich ganz und gar.
Ich mußte meine Macht in wenig Schiffe fassen
Und so mein ganzes Glück den Wellen überlassen,
Die Hoffnung wies mir noch Arsenens Heirat an,
Die mir ein mächtig Land zum Brautschatz bringen kann.
Ist diese nun umsonst, so war mein Dienst vergebens,

Ach, schont doch Eures Staats, der Freiheit und des Lebens!
Denn herrscht Arsene nicht, so flieh ich Utica,
So ist sein Untergang und Roms Verderben nah. (SC I, 6, 32)

Na końcu tej wypowiedzi Pharnacesa pojawia się jednak groźba wobec senatora. Mówi on, że z powodu braku zgody Katona na małżeństwo z Portią opuści Utykę, skazując tym samym zwolenników republiki na klęskę. Używanie gróźb jest działaniem często podejmowanym przez Pharnacesa. Tak samo zachowa się on w czwartej scenie drugiego aktu, gdy Portia osobiście odrzuci jego awanse.

Katon nie daje się jednak zastraszyć, zachowując isticie stoicki spokój. Odpowiedź jakiej udziela Pharnacesowi świadczy o tym, że senator uważa się za faktycznego i moralnego przywódcę zwolenników republiki, mogącego wypowiadać opinie w imieniu wszystkich tych osób. Wobec odmowy senatora Pharnaces planuje siłą zdobyć rękę, a przede wszystkim majątek Portii. Samego Katona zaś spotkać ma śmierć. O swoich planach Pharnaces informuje służącego senatora, Phelixa w siódmej scenie dramatu. Zdziwionemu służącemu tłumaczy, że dla niego nie ma różnicy między przyjaźnią a nienawiścią. Dla Pharnacesa liczą się tylko korzyści materialne. Nieświadomy niczego Katon jest natomiast przekonany, że mimo swej odmowy nadal może liczyć na przychyłność intryganta. Pharnaces nie tylko chce zgładzić senatora, ale także planuje samemu sięgnąć po tron. Szykując zemstę chce, aby wojna trwała jak najdłużej i wyniszczyła Rzym. Nienawiść jaką jest ogarnięty, przelewa stopniowo na wszystkich sympatyków republiki i całe miasto.

Ważna dla zrozumienia poglądów Katona i charakterystyki postaci senatora jest jego rozmowa z Domitusem, służącym Cezara. Katona dziwi sam fakt, że Domitius wykonuje rozkazy kogoś takiego jak Cezar. Nazywa swego interlokutora „biednym niewolnikiem” (*armer Sklav*). Dialog ten pozwala naświetlić kilka istotnych kwestii. Po pierwsze pokazuje, jak wysoko senator ceni pochodzenie i więzy krwi. Poucza Domitiusa twierdząc, iż ten jako osoba z rodu Brutusa, powinien gardzić Cezarem. Warto zacytować tę wypowiedź Katona:

Armer Sklav! Leibeigner deines Herrn!
Das heißt der Eltern Grab durch deinen Schimpf entehren;
Die wollten in der Welt von keinen Herren hören!
Ists möglich, daß in dir des großen Brutus Blut,
Von dem du stammen willst, nicht bessre Regung tut?
Half nicht sein tapfrer Mut, aus Abscheu vor Tyrannen
Die königliche Macht aus Latien verbannen?
Und du, sein echter Sohn! führst solche wieder ein,
Ja willst ein Römer bloß zu Roms Verderben sein? (SC II, 2, 37)

Katon zarzuca więc Domitiusowi przyczynianie się do „zepsucia” Rzymu. Krótka odpowiedź służącego Cezara świadczy o tym, że ten nie widzi w swoim zachowaniu żadnej wady moralnej (*Laster*). Domitius stwierdza, że Cezar zgodnie z przyjętymi normami prowadzenia wojny zdobył władzę w mieście i jest teraz jego prawowitym zarządcą (*Bürgermeister*).

Wzburzony senator nazywa Cezara tyranem, którego jedynymi „zasadami” są „zuchwałość i podstęp” (*Verwegenheit und List*). Posądza też swojego adwersarza o imperialistyczne zakusy mówiąc o nim: „So legt der Wütrich noch die ganze Welt in Ketten.” (SC II, 2, 37)

Katon ceni przede wszystkim wolność, nie chce, żeby jego miasto stało się „ziemią niewolników” (*Sklavenjoch*). Warto w tym kontekście zaburzyć nieco chronologię wywodu i przytoczyć zdanie wypowiedziane przez senatora w jego dialogu z Cezarem, kiedy stwierdza on: „Mein Schicksal heißt: Sei frei!” (SC III, 3, 55). Ta apoteoza wolności pojmowana jednak w specyficzny sposób, zgodnie z poglądami stoików, popchnie Katona do samobójstwa. Zacytowana krótka wypowiedź ogniskuje w sobie najważniejszy rys charakteru senatora. Odebranie sobie życia stało się dla niego jedynym możliwym wyborem, gdyż poddanie się, kapitulację przed wojskami Cezara, uważał on nie tylko za hańbę i dyshonor, lecz także wadę moralną. Senator zaś jest w swoim mniemaniu wolny od wszelkich przywar, co udowadnia między innymi jego monolog wewnętrzny zawarty na początku piątego aktu dramatu. Katon stwierdza tam na przykład:

Wenn sein Gewissen plagt, dem stört die Angst Schlummer
Davon weiß Cato nicht. Kein Laster macht mir Kummer! (SC V, 1, 76)

Jak widać senator jest przekonany o własnej doskonałości moralnej i brak mu zdolności do rzetelnej introspekcji. Katon nie stara się nawet, by dokonać uczciwej samoanalizy, gdyż jako stoik kierujący się rygoryzmem moralnym jest zawsze pewien o słuszności swoich wyborów i tego, że jego zachowanie odpowiada wymogom sytuacji. Należy zauważyć, że z podobnych pobudek na swoje życie targnął się opisywany wcześniej Seneka. On również chciał uniknąć wady moralnej.

Powróćmy do rozmowy Domitiusa z Katonem. Służący w zdecydowany sposób broni swego pana, i nie waha się używać mocnych słów. O senatorze mówi w ten sposób:

Ach, gebt dem Neide doch nicht alsofort Gehör!
Sein unverschämtes Maul verlästert ihn zu sehr [...] (SC II, 2, 38)

Katon w odpowiedzi zarzuca Domitiusowi, iż ten nie zna swojego zwierzchnika. Stwierdza, że zalety Cezara to jedynie maska, za którą najeźdźca skrywa prawdziwe oblicze. Gdy sługa Cezara zapowiada rychłe przybycie swojego pana do Utyki, w reakcji senatora można odnaleźć groźbę. Stwierdza on mianowicie:

Er komme (Cäsar – M. N.), wenn er will; ich bin darzu bereit:
Allein, was fordert er zu seiner Sicherheit? (SC II, 2, 38)

Dla senatora w Utyce Cezar zawsze będzie poddanym, gdyż uważa się on za prawowitego zarządcę miasta. Uzasadniona wydaje się teza, iż Katon jest zdania, że osiągnął już ideał mędrca w rozumieniu stoickim. Słuszne jest chyba też twierdzenie o megalomanii senatora. Poniższe słowa, skierowane do Domitiusa świadczą o jego poczuciu wyższości nad innymi:

Mein Blick reißt jedermann die Larve von den Augen,
Die reine Wahrheit nur, sonst kann vor mir nichts taugen. (SC, II, 2, 39)

Jak pokazuje zacytowany fragment, Katon jest przekonany o swoich kompetencjach psychologicznych, uważa siebie za znawcę natury ludzkiej. Wywołuje to, zdaniem autora pracy, komiczny efekt, gdyż jedną z głównych wad protagonisty jest właśnie niezdolność do autoanalizy. Co więcej, Katon postrzega swoją wolę jako ważniejszą od boskiej. W rozmowie z Domitiusem stwierdza bowiem, że bogowie są przychylni Cezarowi. Mimo to jest zdeterminowany, by bronić ustroju republikańskiego. Podobna sytuacja zachodzi, gdy zmusza Portię do rezygnacji z tronu Partów, grożąc wyrzeczeniem się jej. W obydwu przypadkach Katon podejmuje inne decyzje i działania, niż te, których w jego odczuciu chcieliby bogowie. Jest to postawa wyjątkowa nawet dla stoików, ponieważ zwolennicy Zenona za najbardziej pożądanym stan egzystencjalny, przejawiający się osiągnięciem omawianego już na kartach tej pracy ideału mędrca, uważali swego rodzaju symbiozę i równość z bóstwami.

Kolejna scena, w której jest obecny senator, to jego rozmowa z Cezarem. Zanim przejdziemy do analizy tego dialogu, warto pamiętać o kilku istotnych kwestiach. Po pierwsze przeciwnik Katona, przybywając wraz ze swoimi wojskami do Utyki, spotyka najpierw Portię. Nie wie ona jeszcze, że jest córką senatora, zaś w Cezarze rozpoznaje człowieka, w którym się zakochała. Cezar wydaje się odwzajemniać uczucie księżniczki. Jest świadomy tego, że jego działania są postrzegane przez część mieszkańców Rzymu jako barbarzyństwo. W rozmowie z Portią stwierdza między innymi:

Die Neider meines Ruhms verfolgten meine Waffen,
Und ich bestrebte mich, mir selber Recht zu schaffen.

Fast alles, was ich tat, hieß Rom ein Bubenstück;
Die Bürger wünschten nichts als Cäsars Ungelück:
Indes war ich bemüht, ein neues Reich zu gründen
Und überall die Glut des Krieges anzuzünden. (SC III, 2, 49)

Cezar jest w tej wypowiedzi rozbrajająco szczery. Zwierza się Portii z trapiących go problemów i rozterek, a jest ich niemało. Próbuje też bronić się przed zarzutami zwolenników republiki. Mówi, że choć prowadzi wojnę, to przestrzega pewnych zasad, a jego działania nie przekraczają pewnych granic. Dobrym przykładem na to, że przeciwnik Katona mówi księżniczce prawdę i stara się prowadzić wojnę sprawiedliwie (o ile konflikt zbrojny w ogóle może takim być) jest fakt, że w bezpośredniej rozmowie z senatorem, informuje swego rywala o intrydze Pharnacesa.

Warto wspomnieć, iż Cezar, w przeciwieństwie do protagonisty posiada zdolność introspekcji, zdaje sobie sprawę z kłębiących się w nim uczuć i nie wyrzeka się ich. Co więcej, on również jest zakochany w Portii i martwi się, czy księżniczka nie dostrzega w nim jedynie brutalnego przywódcy. Córka senatora nie wie jeszcze, że będzie musiała wybierać między Katonem, który okaże się jej ojcem a Cezarem i pomiędzy parą zakochanych rodzi się nic porozumienia. Księżniczka jednak przyznaje już wtedy, że darzy uczuciem zarówno senatora, jak i Cezara. Cezar i Portia ustalają, że trzeba zapobiec dalszej wojnie.

Kluczowa dla przebiegu akcji dramatycznej jest bezpośrednia rozmowa Katona z Cezarem w trzeciej scenie trzeciego aktu. Zgodnie z ustaleniami poczynionymi wraz z Portią, adwersarz Katona jest, przynajmniej początkowo, pokojowo nastawiony. Decyduje się nawet, by zaproponować senatorowi wspólne zarządzanie miastem. Odpowiedź Katona nie pozostawia złudzeń, traktuje on ofertę pokojową Cezara jako bezczelność. Świadczą o tym następujące słowa:

Wie frech und unverschämt trägst du mir solches an,
Da mir nur Volk und Rat die Würde geben kann?
Denkst du die Tugend denn mit Lastern zu ermüden?
Wir suchen bloß nach Recht und Billigkeit den Frieden!
Regiert ein einzig Haupt das große Rom allein,
So wollen wir mit Lust daraus verbannet sein.
Ja, Cäsar, weg von hier mit Königen und Ketten!
Der Römer Überrest will noch die Freiheit retten. (SC III, 3, 52)

Katon nie tylko nie przyjmuje więc władzy z ręki Cezara, ale też informuje swego przeciwnika, że powierzyć mu ją może jedynie lud bądź właściwy co do podejmowania takich decyzji organ republiki. Ewentualne przyjęcie stanowiska z rąk wroga byłoby dla niego sprzeniewierzeniem się własnym zasadom, działaniem przeciwko cnotcie, które

spowodowałyby zło moralne. Zwolennicy republiki nie mogą, zdaniem Katona, przyjąć pokoju za wszelką cenę. Rzym nie może stać się monarchią, nawet gdyby dalsza wojna przyczyniła się do śmierci sympatyków starego ustroju i samego senatora. Katon nie troszczy się więc nie tylko o własne życie, lecz także o los swoich rzekomych przyjaciół i stronników.

Warto zauważyć, że te stoickie reguły, którym hołduje senator „odczłowieczają” go. Katon potrafi przeżywać emocje. Dowodem na to jest na przykład poruszenie, jakiemu ulega, gdy Portia opowiada mu o śmierci swojego brata z rąk Pharnacesa. (SC I, 2, 24) Jednak protagonista skutecznie tłum w sobie wszelkie uczucia, w tym nawet wyrzuty sumienia. W dalszej części akcji dramatycznej dowiadujemy się, że jego zobojętnienie dotyczy również miłości do córki. Szantażuje on Portię stawiając jej ultimatum: albo ta wyrzeknie się uczucia do Cezara, albo Katon przestanie być dla niej ojcem. Mówi on jednoznacznie:

Ich bin dein Vater nicht, wo Cäsars Liebe noch
In deiner Seelen brennt. Ersticke solche Flammen! (SC IV, 2, 65)

Katon każe więc córce zdusić „płomień” miłości do swojego politycznego przeciwnika. Jej łzy także uważa on za przejaw słabości. Poniższy fragment wypowiedzi senatora nie pozostawia wątpliwości, że jest on stoikiem:

Der Tränenstrom verrät die Schwäche deiner Seelen,
O! kannst du nicht einmal die Zärtlichkeit verhehlen:
So nenne dich hinfort nur meine Tochter nicht
Und komme mir durchaus nicht mehr fürs Angesicht! (SC IV, 2, 66)

Jak widać Katon postrzega łzy jedynie jako „słabość duszy”. Senator zauważa też, w swojej następnej wypowiedzi, że popędy i emocje zgodne z naturą (ma tutaj na myśli także i miłość, co nie jest wyrażone w tekście *expressis verbis*, ale o czym świadczą działania protagonisty) powinny ustąpić miejsca cnocie, gdy tych dwóch czynników nie da się pogodzić. Uczucie Portii jest zaś dla jej bezdusznego ojca tylko „sprawdzianem” cnoty księżniczki. Dopiero gdy ta całkowicie ulega szantażowi, Katon obejmuje ją i wskazuje na podobieństwo krwi płynącej w ich żyłach. Tak naprawdę więc deprecjonuje on wartość wszelkich pozytywnych uczuć, pozbywa się ich.

Powróćmy do trzeciego aktu i pierwszej rozmowy protagonisty z Cezarem. Szybko okazuje się, że różnice poglądów dzielące obu bohaterów są nie do zniwelowania. Katon zarzuca swojemu przeciwnikowi takie negatywne cechy, jak żądzę zemsty czy pychę. Senator po raz kolejny nazywa interlokutora tyranem i posądza go o obłudę twierdząc między innymi:

Tyrannen schmücken stets ihr Tun mit List und Ränken,
Die Worte sind oft gut, die Tat lehrt, was sie denken. (SC III,3, 53)

Dla Katona tym co świadczy o człowieku, odzwierciedla jego myśli są więc przede wszystkim czyny. W dalszej części swojej wypowiedzi senator zdradza, jaki jest jego zdaniem największy mankament monarchii. Ustrój ten uważa Katon za wadliwy dlatego, że skupia władzę w ręku jednej osoby. Powoduje to zdaniem protagonisty sytuację, w której obywatel musi służyć państwu, a nie państwo obywatelowi. Katon wyśmiewa pogląd Cezara, jakoby pokonany Rzym powinien prosić go o łaskę. Co więcej uważa, że to jego interlokutor powinien starać się uzyskać przebaczenie Rzymian za swoją nikczemność i przemoc. Na ironię zakrawa fakt, iż senator gotowy jest sam wstawić się za Cezarem, jeśli ten ukorzy się. Gdy jednak jego adwersarz milczy, zdziwiony tym Katon stwierdza:

Wie nun? Du schweigest hier? O Rom! O Vaterland!
Hast du dem Barbar nicht viel Gutes zugewandt? (SC III, 3, 54)

Protagonista oskarża też swojego przeciwnika o pośrednie powodowanie walk i zamieszek wewnętrznych w Rzymie, które często przybierają bratobójczy charakter. Mówi:

Rom streitet mit sich selbst: Die Mutter haßt den Sohn,
Der Legionen Zahl spricht ihren Brüdern Hohn,
Man sieht der Römer Blut auf Römer Hände spritzen,
Die Helden, welche sonst Gesetz und Rechte schützen,
Ersticken die Natur und schänden ihr Gebot:
Die Väter streben nur nach ihrer Kinder Tod,
Die Kinder suchen nichts als ihrer Väter Leichen,
Die Mütter sind bemüht, dem Jammer zu entweichen,
Und stürzen sich zuvor in beider bloßes Schwert.
Die Herrschaft, Cäsar, ists, was deine Brust begehrt! (SC III, 3, 54)

Cezar w odpowiedzi wskazuje na ambiwalencję Katona. Jego zdaniem senator tylko pozornie pragnie pokoju, gdyż – według rzymskiego wodza – nie zgadza się na żadne sensowne warunki, na których podstawie ten pokój mógłby zostać zawarty. Obarcza tym samym Katona winą za to, że stan wojny wciąż trwa i pyta retorycznie:

Den Frieden schlagt Ihr aus und hasset doch das Kriegen?
An wem wird wohl die Schuld des ganzen Unglücks liegen? (SC III, 3, 54)

Poza tym Cezar zauważa, że protagonista sprzeciwia się bogom, których wolą jest, by Rzym stał się monarchią. Jak widać kością niezgody pozostaje kwestia ustroju państwa, a obaj rozmówcy postrzegają siebie nawzajem bardzo podobnie. Każdy z nich

zarzuca drugiemu podobne wady moralne i haniebne czyny, takie jak kierowanie się przemocą i łamanie prawa. Dodatkowo Cezar twierdzi, że Katon jest zbyt oddalony od Rzymu, by orientować się w bieżącej sytuacji politycznej miasta. Argumentuje też, iż jego działania mają na celu jedynie dobro imperium. Ważny z punktu widzenia rozważań nad stoicyzmem jest zaś poniższy fragment wypowiedzi senatora:

Verführen willst du sie! Das zeigt der Lauf der Sachen.
Die List gibt dir das Recht, so du zur Herrschaft hast;
Die Stimmen kauftest du, da du der Schulden Last,
Die manchen Bürger drückt, verschwendrisch aufgehoben:
Dem Laster zum Behuf verübst du Tugendproben.
Tyrannen müssen oft der Tugend Freunde sein:
Die Wut versteckt sich oft in einer Wohltat Schein.
Auch ihre Gütigkeit ist billig zu bestrafen. (SC III, 3, 55)

Można więc powiedzieć, że dla Katona Cezar jest niczym „wilk w owczej skórze”. Warto też zauważyć, iż senator traktuje każde ludzkie zachowanie jako „próbę cnoty” (*Tugendprobe*). Jest to cecha bardzo charakterystyczna dla stoików, którzy mają tendencję do oceniania wszystkich ludzkich działań, kierując się prostą dychotomią cnotliwy – niecnotliwy.

Trzeba zaznaczyć, że protagonista potrafi dostrzec pewne zalety Cezara. Jednak zdaniem Katona wady moralne interlokutora są na tyle poważne, iż nawet jego dobroć (*Gütigkeit*) nie ma znaczenia. Uczucia są bowiem według senatora zbędne, ponieważ pojmuje on cnotę w świetle doktryny stoickiej, a więc z pominięciem sfery emocjonalnej. Dlatego nie może dziwić fakt, że w pogodzeniu obydwu bohaterów nie pomaga nawet to, iż Cezar informuje Katona o spisku Pharnacesa. Jak widać rzymski wódz prowadzi wojnę stosując się do pewnych reguł, swoistego zbioru zasad. Jednak senator nie potrafi należycie docenić szlachetnego czynu swego przeciwnika. Protagonista zdobywając się jedynie na krótki komentarz: „Ja, Cäsar, es ist wahr. Ich muß die Großmut loben” [...] (SC III, 3, 56) pokazuje tym samym jak mało warte jest dla niego również własne życie. Jego obojętność emocjonalna sprawia zaś, że nie tylko, jak już wspomniano, nie jest zdolny do rzetelnej oceny własnych stanów mentalnych, ale także nie dostrzega pozytywnych gestów Cezara, który do pewnego stopnia jest zdolny do ustępstw.

Co więcej Katon zaznacza nawet, że Cezar postępuje gorzej od Pharnacesa. Senator po raz kolejny daje swemu interlokutorowi „szansę” na poprawę mówiąc:

Laß nach der Grausamkeit die Güte triumphieren!
Laß Rom in Freiheit stehn und Rat und Volk regieren!
Und mache, daß dich einst das hohe Lob vergnügt,
Seht! Cäsar ist ein Held, der auch sich selbst besiegt.

Er war uns zwar verhaßt: Itzt müssen wir ihn lieben.
Wir sind durch seine Huld vom Joche frei geblieben. (SC III, 3, 57)

W mniemaniu protagonisty odstępianie od planów zdobycia Rzymu byłoby dla Cezara zwycięstwem nad samym sobą. Wtedy rzeczywiście byłby on godny pochwał mieszkańców miasta. Ten fragment pokazuje, że przeżywanie wszelkich emocji względem danej osoby uzależnia Katona od jej czynów. Taka sytuacja ma miejsce nie tylko w przypadku Cezara, ale jak już napisano, nawet własnej córki. Powoduje to instrumentalne traktowanie przez senatora sfery afektywnej, a *de facto* ignorowanie jej. Warto przypomnieć w tym miejscu poglądy stoików, którzy za jedyną instancję zdolną do oceny ludzkiego zachowania uznawali rozum.

W trzeciej scenie czwartego aktu, gdy obaj bohaterowie spotykają się znowu, Cezar nie ma już pokojowych planów. Pyta jedynie szorstko, czy Katon nie zechce prosić o łaskę, czego ten oczywiście nie czyni. Protagonista jest już prawie zdecydowany na samobójstwo, szuka jedynie uzasadnienia dla takiego postępowania. W tym kontekście ważny jest monolog wewnętrzny senatora, jaki odbywa się na początku piątego aktu. Katon stwierdza w nim, że życie ziemskie nie ma większego znaczenia wobec nieśmiertelności duszy. Powołuje się przy tym na nauki Platona mówiąc:

Ja, Plato, du hast recht! Dein Schluß hat großen Schein!
Wahrhaftig! Unser Geist muß doch unsterblich sein. [...]
Ja, ja, es wohnt in uns ein göttlich-hoher Trieb:
Der Himmel macht uns selbst die stete Dauer lieb
Und führt uns aus der Welt in ungleich größere Schranken.
O Ewigkeit! Du Quell entzückender Gedanken! (SC V, 1, 75)

Symptomatyczne jest, że zaraz po, wydawałoby się bardzo poważnych rozterkach wewnętrznych protagonisty spokojnie zapada w sen. Dzieje się tak dlatego, iż Katon nie ma sobie w swoim mniemaniu nic do zarzucenia. Poza tym w rozumieniu stoika nie ma większej różnicy między snem a śmiercią. Istotna jest tutaj następująca krótka wypowiedź senatora:

Wen sein Gewissen plagt, dem stört die Angst den Schlummer:
Davon weiß Cato nichts. Kein Laster macht mir Kummer!
Denn gilt auch in der Tat mir Schlaf und Tod gleichviel:
Denn beides labet mich und setzt dem Gram ein Ziel. (SC V, 1, 7)

Przytoczone wyżej wypowiedzi Katona pokazują, jak przyjęcie postawy stoickiej kaleczy człowieka. Nie potrafi on wtedy dostrzec własnych błędów. Dlatego surowe określenie Meiera, *die halbe Menschheit ausziehen*, jest tak trafne.

Kończąc powoli interpretację dzieła *Sterbender Cato* autor pracy chciałby postawić tezę, że to właśnie stoicki charakter senatora przyczynił się do jego samobójstwa. Dla Katona znaczenie ma bowiem jedynie cnota i to pojmowana zgodnie z zasadami zwolenników Zenona. Ma to szkodliwy wpływ na los samego senatora, jak i innych obrońców republiki, czego dowodzą zarówno wydarzenia historyczne, jak również oparty na nich dramat. Protagonista nie przejmuje się położeniem swoich politycznych stronników. Co więcej, Katona nie wzruszają nawet łzy rozpaczyci córki ani smutek syna. Wszelkie próby Portiusa, by odwieźć ojca od planu odebrania sobie życia są daremne. Senator poucza syna, że samobójcza śmierć, popełniona by bronić cnoty, jest czynem pięknym. Warto w tym kontekście przytoczyć jeszcze dialog Katona z Portiusem z piątego aktu. Gdy syn rozpaczliwie prosi:

Ach! Liebster Vater, tut Euch selber nicht Gewalt!
Laßt Euch der Freunde Heil, Gefahr und Tränen rühren. (SC V, 2, 77)

Ojciec stwierdza bezdusznie:

Willst du mich selber denn in Cäsars Lager führen?
Soll ich sein Sklave sein? Verrätst du selber mich?
O Sohn, gehorche mir, weich und entferne dich! (SC V, 2, 77)

Katona obchodzi tylko, by nie okryć się hańbą. W jego opinii wartości takie jak życie własne i innych oraz szczęście bliskich mu osób są drugorzędne. Senator nie potrafi nawet dostrzec swego egoizmu i tego, że instrumentalnie traktuje przyjaciół. Taka „emocjonalna ślepotą” jest jak powiedziano, charakterystyczną wadą dla postaci literackich niemieckiego oświecenia reprezentujących stoicyzm.

Tym bardziej Katon nie słucha prośb swojego służącego. Phocas próbuje namówić pana, by ten ratował życie, póki jeszcze jest na to czas. Senator odpowiada w ten sposób:

An mich gedenkt nur nicht:
Ich bin nicht in Gefahr, ob alles fällt und bricht.
Der Himmel läßt mich nicht in Cäsars Hand geraten,
Es sei der Wüterich ein Herr von hundert Staaten;
Doch soll es nicht geschehn, daß er sich rühmen darf,
Daß er auch mich besiegt. Nichts ängstet mich so scharf
Als euer aller Heil, ihr wertgeschätzten Freunde!
Wie schütz ich immermehr euch alle vor dem Feinde? (SC IV, 5, 72-73)

W tym fragmencie widoczna jest niespójność myślenia senatora. Wcześniej twierdził on, że bogowie pozostają po stronie Cezara. W tej wypowiedzi zaś mówi, iż nie pozwolą mu ponieść śmierci z rąk przeciwnika. Jest to argument potwierdzający tezę, że

Katon unika dysonansu poznawczego, dostosowując obraz sytuacji do własnych poglądów.

Protagonista zaznacza też, jak ważne jest dla niego szczęście przyjaciół. Jednak tak naprawdę Katon nie jest w stanie zrozumieć istoty przyjaźni, a jego działania nie potwierdzają wypowiedzianych słów. Przyczynia się do cierpienia osób, które pragną być mu bliskie. Jedyne co potrafi pojąć senator, to służba idei, która owładnęła nim całkowicie, czyli ustrojowi republikańskiemu.

Kończąc analizę utworu autor dysertacji chciałby jeszcze raz podkreślić, że to stoicka postawa Katona, a wraz z nią zduszenie wszelkich uczuć, które przecież towarzyszyły mu wcześniej sprawia, iż senator staje się zimnym i obojętnym na czynniki zewnętrzne, a w tym co najważniejsze na uczucia innych, narcyzem. Jest on przekonany o własnej doskonałości ułomnym człowiekiem, niezdolnym do dokonania rzetelnej samooceny. Katon wykracza nawet poza zwykłe błędy stoików, gdyż większość z nich starała się żyć w zgodzie z naturą i nie sprzeciwiała się woli bogów. Senator zaś zwraca uwagę tylko na cnotę, o czym świadczą słowa, które kieruje do Portii: „Sprich, soll denn die Natur der Tugend Eintrag tun?” (SC IV, 2, 66). Nieprzypadkowo Heiko Buhr używa ich w tytule wielokrotnie cytowanej w tym rozdziale monografii³⁴.

Za kolejny dowód potwierdzający wyżej postawione tezy dotyczące Katona oraz „klamrę” spinającą całą akcję i wymowę dramatu, niech posłużą rady, jakich udziela on tuż przed śmiercią swoim dzieciom. Do Portiusa mówi:

Sprich, ob ich ihnen sonst noch irgend dienen kann?
Du aber rufe nie den Feind um Gnade an.
Versäume niemals was, die Freiheit Roms zu retten;
Itzt folgt sie mir ins Grab! Ich sterbe sonder Ketten
Und bin recht sehr erfreut, daß, da ich frei gelebt,
Ich noch ein Römer bin, indem man mich begräbt.
Dem Beispiel folge nach! Du stammst aus meinem Samen,
Befleiß dich denn auch, dem Cato nachzuahmen! (SC V, 8, 83)

Nie dziwi fakt, że w ostatnich sekundach życia Katon nakazuje synowi, by ten starał się go naśladować. Wskazuje też Portiusowi na wartość honoru, polecając by ten nigdy nie prosił wroga o łaskę. To byłoby zdaniem senatora poniżeniem.

Portię natomiast zapewnia ojciec o swej miłości, ale tak naprawdę ważniejsze są dla niego inne sprawy, o czym świadczy poniższa wypowiedź:

[...] Und wiederum verlier, gedenke meiner Liebe
Und folg in allem Tun dem tugendhaften Triebe,

³⁴ Zob. Buhr, „Sprich, soll denn die Natur der Tugend Eintrag tun?”..., dz. cyt.

Der dich bereits erfüllt. Beweine nicht mein Grab;
Rom, Rom, dein Vaterland dringt dir die Tränen ab!
Verdamme Cäsars Glut, die dich zur Sklavin machet,
Und weil was Römisches in deiner Brust erwachet,
So wehle künftig mir den Held zum Tochtermann,
Der den Tyrannen straft und Rom befreien kann. (SC V, 8, 84)

Senator poleca więc córce, aby zawsze podążała drogą cnoty. Charakterystyczne jest, że Katon, podobnie jak pozostali stoicy, traktuje przejaw miłości jakim są łyzy córki, jako coś niepożądanego, prosi więc by nie opłakiwać jego grobu.

Jedynie los Rzymu godny jest zdaniem senatora jakichkolwiek uczuć. Właśnie ta fikcja dotycząca ustroju republikańskiego sprawia, że postać Katona zachowuje oryginalność, zarówno w wymiarze akcji dramatycznej, jak i w kontekście historycznym, choć niewątpliwie należy go zaliczyć do reprezentantów stoicyzmu. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że cały utwór dość wiernie odwzorowuje prawdziwe wydarzenia. Sam Gottsched spotkał się nawet z zarzutem braku inwencji twórczej, a jedynie kopiowania wzorów angielskich i francuskich.

Katon po raz kolejny przypomina też córce, aby zrezygnowała z miłości do Cezara. Szczęście Portii jest dla niego mniej ważne, niż jej honor i cnota, które jego zdaniem należy ratować (podobnie jak u Odoardo w *Emilii Galotti*). Poza tym senator uważa, że uczucie do wroga uczyniłoby córkę niewolnicą. Jedynym pragnieniem protagonisty jest by Portia wiernie służyła republice.

4.3. Wątki stoickie w *Musarion* i *Agathonie* Christopha Martina

Wielanda

4.3.1. Christoph Martin Wieland (1733 – 1813)

Ponieważ Christoph Martin Wieland jest relatywnie mało znany polskiemu czytelnikowi, zdecydowano się umieścić w pracy kilka informacji dotyczących jego życia i twórczości.

Pisarz przyszedł na świat we wsi Oberholzheim w 1733 roku. W 1749 roku rozpoczął studia teologiczne w Tybindze. Pierwsze dzieło Wielanda pod tytułem *Der gepryfte Abraham* zostało oparte na motywach biblijnych i ukazało się w 1753 roku. W latach 1762-1766 Wieland nie tylko tworzył, ale również tłumaczył dzieła Szekspira. Praca translatorska autora *Agatona* spowodowała szeroką recepcję tekstów Szekspira w Niemczech. Natomiast ostatnia sztuka Szekspira, *Burza* w tłumaczeniu Wielanda,

trafiła na deski teatru w Biberach już w 1761 roku pod tytułem *Der erstaunliche Schiffbruch*.

W tym czasie Wieland stara się łączyć kunszt literacki, tworzenie, z działalnością naukową. Klaus Schaefer obrazowo określa tę postawę, jako trwanie w szpagacie między pisarstwem, filozofią i historią³⁵. Pisarz wykazuje też skłonność do dekompozycji form prozatorskich. W rezultacie powstaje twórczość zupełnie różna od tej, która wyszła spod piór innych autorów tego okresu, pełna temperamentu i innowacyjności. Należy tu wymienić dzieła: *Sokrates mainómenos oder die Dialogen des Diogenes von Sinope* (1770) i *Beiträge zur geheimen Geschichte des menschlichen Verstandes und Herzens* (1776)³⁶.

Wprawdzie Christoph Martin Wieland nie napisał żadnego dzieła, które bezpośrednio dotyczyłoby stoicyzmu, jednak w swoich tekstach literackich wielokrotnie poruszał problematykę stoicką. Jak słusznie zauważa Dieter Martin, Wielanda nie można uznać za sympatyka stoicyzmu, ale też nie negował on całkowicie tej doktryny³⁷. Zachowywał on wobec niej umiarkowany sceptycyzm.

Mimo, że w młodości Wieland często zmieniał poglądy i trudno z tego względu dostrzec w jego osobie jakiś trwały rys filozoficzny i psychologiczny, to jednak już we wczesnych utworach widać polemikę ze stoikami. Krytyka doktryny stoickiej we wczesnych dziełach autora *Agatona*, skierowana jest głównie przeciwko mizantropijnej koncepcji apatii (*Apathie*). Postawa ta rozumiana jako brak cierpienia i brak wszelkich namiętności, była dla pierwszych stoików centralnym warunkiem osiągnięcia szczęścia. Namiętności (uczucia) to bowiem według stanowiska myślicieli Portyku źródło nieszczęść. Rozumiano je jako błędy rozumu. Uczucia należy więc wykorzenić, a idealną postawą życiową mędrca stoickiego jest właśnie apatia (beznamiętność)³⁸. Warto jednak zauważyć, że nie jest to jedyny sposób pojmowania stoickiej nauki o uczuciach w literaturze przedmiotu³⁹.

³⁵ Klaus Schaefer, *Christoph Martin Wieland*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart, Weimar 1996, s. 19.

³⁶ Zob. tamże, s. 20.

³⁷ Zob. Dieter Martin, *Wielands Auseinandersetzung mit dem Stoizismus aus dem Geist skeptischer Aufklärung*, In: *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik: Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*, Bd. 2., hrsg. von Barbara Neymeyr, Jochen Schmidt und Bernhard Zimmermann, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2008, s. 855-873, tutaj s. 855.

³⁸ Zob. Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, *Systemy epoki hellenistycznej*, przeł. Edward Iwo Zieliński, cyt. grec. przeł. M. Podbielski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 428-432.

³⁹ Koncepcję apatii za pozytywną uważa i próbuje na nowo zinterpretować Piotr Miech. Zob. Piotr Miech, *Namiętności a dobre uczucia. Próba obrony stoickiej koncepcji apatii*, „Etyka” 42 (2009), s. 137-154.

Wieland jednoznacznie odwołuje się do kwestii apatii pisząc: „Wer sich bestrebt sein Herz Affectenlos zu machen, Wird oft ein Menschenfeind”⁴⁰. Ustosunkowuje się on także krytycznie do wynikającego ze stoickich poglądów samobójstwa Katona. Sprawa została szerzej omówiona przy analizie dramatu *Sterbender Cato*.

4.3.2. Recepcja stoicyzmu w „*Musarion*” Wielanda

W swoim dziele *Musarion oder die Philosophie der Grazien*⁴¹ pisarz przedstawia karykaturę stoika. W opublikowanym po raz pierwszy w 1768 roku utworze Wieland korzysta z satyry i ironii, aby ukazać niedoskonałości doktryny stoickiej.

Już w sierpniu 1764 roku Wieland miał w planach napisanie komicznego poematu dramatycznego („eine Art von comischem Lehrgedicht”), który byłby mieszanką dzieła filozoficznego, tekstu traktującego o moralności i satyry⁴².

Akcja *Musarion* rozpoczyna się w gaju podobnym do dzikiej puszczy. Phantias, jeden z głównych bohaterów, próbuje kontemplować prostotę i skromność natury. Śpiew słowika nie wzbudza w nim jednak pozytywnych emocji. Z powodu zgryzoty, której przyczyną jest konflikt pomiędzy stoickimi zapatrywaniami bohatera, a jego pragnieniem miłości, nie potrafi on zachwycić się pięknem otaczającego go świata. Phantias woła zniechęcony, powtarzając słowa króla Salomona: „Was unterm Monde liegt ist eitel!” (M I, 8)

Już na początku tekstu prowadzone są rozważania przywodzące na myśl doktrynę szkoły stoickiej. Podmiot mówiący w tekście stwierdza, że zarówno dobra materialne, jak i ludzkie uczucia są przemijające, nietrwałe. Bogactwa przyciągają jednak człowieka znacznie bardziej niż rzeczy godne jego zainteresowania. Warto w tym miejscu przytoczyć następujący fragment *Musarion*:

Jawohl, vergänglich ist und flüchtiger als Wind
Der Schönen Gunst, die Brudertreu der Zecher;
Sobald nicht mehr der goldne Regen rinnt,
Ist keine Danae, sobald im trocknen Becher
Der Wein versiegt, ist kein Patroklos mehr.
Was Fliegen lockt, das lockt auch Freunde her;
Gold zieht magnetischer, als Schönheit, Witz und Jugend. (M I, 8)

⁴⁰, *Poetische Schriften des Christoph Martin Wieland, Zweiter Band, Dritte verbesserte Auflage, Moralische Briefe, Dritter Brief*, Orell Geßner u. Comp., Zürich 1770, S. 29-35, S. 31.

⁴¹ Autor korzysta z wydania utworu zawartego w: *Wielands Werke: in vier Bänden*. Bd. 3 ausgew. von Hans Böhm, Aufbau-Verlag, Berlin-Weimar 1967, tutaj s. 7-49. Na potrzeby dysertacji zamiast tytułu będzie używany skrót M.

⁴² Zob. Schaefer, *Christoph Martin Wieland*, dz. cyt., s. 91.

Kolejne wypowiedzi podmiotu utrzymane są w mizantropijnym tonie. Konstatuje, że: „Der großen Wahrheit voll, daß alles eitel sei”. (M I, 8) Takie stwierdzenia odzwierciedlają ówczesną postawę młodzieńca. Phanas jest więc zdecydowanym pesymistą w sprawie kondycji natury ludzkiej i świata w ogóle. Za wzór postępowania zaś, stawia sobie młodzieniec stoickiego mędrca, „małego Boga”, „nowego Herkulesa”. Takie ironiczne porównania są uzasadnione, bowiem Phanas ulega ziemskim pokusom. Sława zostaje natomiast nieprzypadkowo nazwana synem cnoty. Pojęcia te, choć powinny być kontrastywne, współwystępują ze sobą, gdy prowadzi się życie pełne hipokryzji. Tak jest w przypadku stoika-teoretyka, który nie przestrzega zasad własnej doktryny.

W świecie przedstawionym w utworze toczy się mnóstwo wojen. Osoba mówiąca w teście, po raz kolejny szydząc, nazywa je „szlachetnymi przygodami” (*edle Abenteuer*). Także jej ustami Wieland krytykuje też stoicki etos samobójstwa. Należy przy tym pamiętać, że wyrażenie „umrzeć za ojczyznę” niekoniecznie zawiera w sobie chęć samobójstwa. Warto tutaj zacytować następujący pasaż (znowu ironiczny) : „Süß ist's, und ehrenvoll, fürs Vaterland zu sterben. Doch auch die Weisheit kann Unsterblichkeit erwerben!” (M I, 9). Phanas rozmyśla nad sobą i postanawia zostać bohaterem (nie bez przyczyny przywoływany jest Plutarch). Trzeba jednak pamiętać, że odebranie sobie życia może być również zbyt pochopne. W związku z czym nasze zachowanie powinno cechować się mądrością, to znaczy być dostosowane do zmiennych czynników zewnętrznych.

Trzeba jednak zauważyć, że śmierć poniesiona w bitwie nie zawsze jest negatywnie oceniana przez podmiot relacjonujący wydarzenia. Rzeczywiście prawy i szlachetny wojownik może nawet liczyć na uhonorowanie wieńcem laurowym. Wieland nie odżegnuje się więc od tradycji. Autor pracy podziela opinię Dietera Martina, który stwierdza, iż niemiecki pisarz nie negował całkowicie doktryny stoickiej, a poddawał jedynie krytyce i namysłowi niektóre, czasami centralne jej założenia⁴³.

Phanas staje więc przed wyborem. Może dalej korzystać z ziemskich uciech, albo spróbować żyć cnotliwie. Podejmuje decyzję, rezygnując z pożądania i pokus zmysłowych. Podmiot mówiący w teście zauważa, że swoim postępowaniem Phanas chce zbliżyć się do bogów i nie bez ironii ocenia taką postawę bohatera stwierdzając:

Ist *Der* ein Held, ein Halbgott, kaum geringer
Als Jupiter, der *tugendhaft* zu sein

⁴³ Dieter, *Wielands Auseinandersetzung mit dem Stoizismus aus dem Geist skeptischer Aufklärung*, dz. cyt., s. 855-873, tutaj s. 855.

Sich kühn entschließt; dem Lust kein Gut, und Pein
Kein Übel ist; zu groß, sich zu beklagen (M I, 10).

Phanias jest więc na poły sarkastycznie porównywany do „półboga”. Wzorem dla niego ma być sam Jupiter. Poza tym według podmiotu Phantias sam siebie skazuje na mękę, życie pełne utrapień. Trzeba nadmienić, że taka chęć zbliżenia się do bóstw czy nawet współlistnienia z nimi, była jak najbardziej zgodna z doktryną stoicką. Stoicy bowiem uważali, iż najważniejszy jest rozum, a zarówno bogowie, jak i ludzie, jako byty rozumne, powinny razem żyć w idealnym państwie. Świadczy o tym następujący fragment z Diona Chryzostoma: „Państwem szczęśliwym lub miastem należy w sensie właściwym nazywać tylko ową wzajemną wspólnotę bogów i włączyć do niej obok bogów także ludzi, jeśli chce się w niej zmieścić każdy byt rozumny”⁴⁴. Również pasaż z *Praw Cyncerona* jest jednoznaczny: „Cały ten świat należy tedy poczytywać za jedno wspólne państwo bogów i ludzi”⁴⁵. Symptomatyczne jest w tym kontekście, że występujący w drugiej księdze *Musarion* stoik Kleanth porównuje stoickiego mędrca (a więc w jego mniemaniu również siebie) między innymi do Jowisza. Za jedyną „własność” prawdziwego stoika uważa on cnotę, wszelkie dobra materialne są jego zdaniem zbędne. Środkiem pozwalającym zbliżyć się do bogów ma być według filozofa wstrzemięźliwość, której jednak Kleanth nie potrafi zachować.

Warto w tym miejscu nadmienić, iż sposób rozumienia i samo pojęcie cnoty (*areté*, *Tugend*) było centralnym zagadnieniem w tak zwanej Starszej i Średniej szkole stoickiej. Kwestię tę podjął w polskiej literaturze przedmiotu Sławomir Wyszomirski⁴⁶.

Pojęciu *areté* można poświęcić niejedną monografię, a nie jest ona głównym tematem niniejszej pracy. Dlatego podane zostaną tutaj tylko najważniejsze informacje dotyczące tej koncepcji. Ważną definicję *areté* wypracował Plutarch w swoim traktacie pod tytułem *O cnocie moralnej*. Rozumie on ją jako element kierowniczy duszy, który powinien decydować o ludzkim postępowaniu. Nasze zachowanie podlega jednak przekształceniom pod wpływem afektów. To powoduje, iż ludzki czyn może stać się cnotą lub występkiem. Za najbardziej negatywną uważali stoicy sytuację, gdy niskie pobudki (popędy) zaczynały górować nad rozumem. Namiętności, (a niestety często również wszelkie uczucia, co stanie się elementem słusznej krytyki i recepcji stoicyzmu

⁴⁴ Dion Chryzostom, *Orat*, XXXVI, § 20 (= von Arnim, *S. V. F.*, III, fr. 329), cyt. za: Reale, *Historia filozofii starożytnej*. t. 3, dz. cyt., s. 427.

⁴⁵ Marcus Tullius Cicero, *Pisma filozoficzne* t. 2, *O państwie ; O prawach ; O powinnościach ; O cnotach*. przeł. Wiktor Kornatowski, koment. Kazimierz Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, s. 210.

⁴⁶ Zob. Sławomir Wyszomirski, *Pojęcie „areté” w etyce Stoi Starszej i Średniej*. Wydaw. UMK, Toruń 1997.

w niemieckim Oświeceniu), pojmowali przedstawiciele doktryny Zenona z Kition jako błąd poznawczy, wynikający z ignorancji.

Stoicy uważali więc *areté* za jednoznaczny z rozumem, który dzięki prawdziwemu ujęciu rzeczywistości (zwanemu także *ujęciem kataleptycznym*) zapewnia stałość i trwałość poznania⁴⁷. Z przekazów Stobajosa wiemy, że celem stoików było życie zgodne zarówno z *Logosem*, jak i naturą. Ten dwoisty cel miał odzwierciedlać pierwotną myśl Zenona z Kition⁴⁸.

Zdaniem stoików człowiek ma silny instynkt samozachowawczy, samoistnie dąży do tego, co dla niego pożyteczne, unikając kłopotów. Dzieje się tak dlatego, że jak wspomniano wcześniej, rolę nadrzędną w ludzkim postępowaniu odgrywa rozum, racjonalny umysł. Nie może więc dziwić fakt, że jedynymi cechami, jakie powinien posiadać idealny stoicki mędrzec są wszelkie cnoty oraz apatia. W swej skrajnej odmianie, rozumiana jako wyzbycie się nie tylko namiętności, ale każdego uczucia, została ona zanegowana przez mediostoicyzm Panaitiosa⁴⁹. Autor rozprawy podziela jednak opinię, że taka decyzja tego filozofa i jego uczniów, jest *de facto* bliska zerwaniu ze stoicyzmem, a przynajmniej z jego głównym nurtem. Nie ulega wątpliwości, że Panaitios zaproponował system humanistyczny, chciał dostosować nieelastyczną doktrynę stoicką i wymuszoną „obojętność” do wymogów praktycznego życia⁵⁰.

Wróćmy jednak do analizy *Musarion*. W utworze pojawia się postać tytułowa. Główna bohaterka, dawna przyjaciółka Phaniasa, a teraz obiekt jego miłości, szydzi z postawy życiowej swego interlokutora. Próbuje on bowiem, pragnąc żyć cnotliwie, zgodnie z doktryną stoicką, uchronić się przed urokiem dziewczyny. Opinię Musarion – która odwzajemnia uczucie Phaniasa – dobrze obrazuje jej następująca ironiczna wypowiedź:

„Vortrefflich!” rief sie aus, „das nenn ich Heldentum
Und etwas mehr! Die alte Ordnung wollte,
Daß Daphne jüngerlich mit kurzen Schritten fliehn,
Apollo keuchend folgen sollte;
Du kehrt es um. – Fliehst du, mich nachzuziehn?
Den kleinen Stolz will ich dir gerne gönnen! (M I, 12)

Z dalszej części dialogu dowiadujemy się, że Phaniass kocha Musarion już dwa lata. Zachowuje się on ambiwalentnie, gdyż mimo postanowienia o stoickim życiu, nie może zrozumieć odrzucenia, jakie spotyka go ze strony dziewczyny. Żali się mówiąc:

⁴⁷ Zob. tamże, s. 56-60.

⁴⁸ Zob. tamże, s. 62.

⁴⁹ Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*. t. 3, dz. cyt, s. 447.

⁵⁰ Zob. tamże, s. 447-448.

[...] du, die mit kaltem Blut
Mein zärtlich Herz mit Füßen tratest.
Mich lächelnd leiden sahst – du hast den Übermut
Und suchst mich auf, mich noch durch Spott zu quälen? (M I, 13)

Gorzko stwierdza, że licząc na względy Musarion był głupcem („Tor, der ich war!”) (M I, 13). Jej zachowanie nazywa zarozumiałstwem (*Übermut*). Doprowadza ono Phaniasa do wściekłości. Widoczny jest tutaj wyraźny dysonans między zamiarami, nawet chęciami bohatera, a jego uczuciami, których nie można tak po prostu wyrugować z życia. Są one bowiem integralną częścią osobowości, na co zwrócili uwagę filozofowie niemieccy osiemnastego wieku, tworząc koncepcję „całego człowieka” (*der ganze Mensch*). Idea ta, wspomniana już na kartach niniejszej pracy, stała się centralnym punktem krytyki stoicyzmu (a przynajmniej tak zwanej Starej Szkoły Stoickiej i wypracowanej w jej ramach koncepcji *apatii*) w niemieckim Oświeceniu, co zostanie omówione w dalszych fragmentach niniejszej dysertacji. Zainteresowanie człowiekiem i człowieczeństwem w osiemnastym wieku w Niemczech przyczyniło się też do rozwoju antropologii, czyli, najprościej mówiąc, nauki o człowieku⁵¹. Dzisiaj niemieckie osiemnastowieczne teksty są na nowo odkrywane i interpretowane dzięki metodzie ich analizy zwanej antropologią literacką⁵².

W dalszym fragmencie dzieła Phaniasis próbuje uwolnić się od dziewczyny. Krzyczy, żeby zostawiła go w spokoju. Musarion odpowiada wskazując na fakt, że uczucia występują często niezależnie od rozumu i intelektu („Oft fragt der Liebesgott uns nur nicht ob wir *wollen*? Wir finden ohne Grund uns zärtlich oder kalt”) (M, I, s. 14). Nawet bogowie im ulegają, o czym świadczy podany przez nią przykład Apolla. Poza tym, jak zauważa dziewczyna, cechy takie jak urok osobisty czy piękno również są wartościowe, a do tego szybko przemijają, więc dlatego powinniśmy się nauczyć nimi cieszyć. Musarion namawia Phaniasa do kontemplacji świata zewnętrznego, docenienia roli rozrywek, co jest według niej jedną ze składowych szczęśliwej egzystencji. Na przykład życie w zgodzie z naturą, nie musi, a nawet nie powinno, oznaczać pasywnej postawy wobec przyrody (znowu krytyka koncepcji *apatii*!), lecz aktywny, przynoszący radość, kontakt z nią. Dziewczyna argumentuje również, iż człowiek jest istotą społeczną

⁵¹ Literatura na temat koncepcji „całego człowieka” jest coraz bogatsza. Zob. przede wszystkim *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposion 1992*, hrsg. von Hans-Jürgen Schings, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1994, oraz na gruncie polskim Ewa Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch. Das Interesse am Menschen im Nexus von Philosophie, Ästhetik und Literatur in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.

⁵² Zob. zwłaszcza monografię Alexandra Košeniny, *Literalische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen*, Akademie Verlag, Berlin 2008. oraz prace wymienione w przypisie 9. Warta uwagi jest również książka Katrin Löffler *Anthropologische Konzeptionen in der Literatur der Aufklärung. Autoren in Leipzig 1730-1760*, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig 2005.

i powinien dostosować się do środowiska, w którym żyje. Przywołując ironicznie postać Diogenesa z Synopy wskazuje na wartość aktywnej egzystencji w społeczeństwie. Wreszcie, Musarion zwraca też uwagę na szlachetne serce i duszę (er habe „*ein edles Herz und einen schönen Geist*”) przyjaciela, podkreślając, że właśnie dlatego go ceni. Wydaje się to być aluzją do Baumgartena i Meiera. Łatwo więc zauważyć, że Wieland kreuje postać dziewczyny, by poddać krytyce niektóre, kluczowe elementy myśli stoickiej. Co ciekawe i paradoksalne, Musarion identyfikuje się jednak z pewnymi przekonaniem szkoły zwolenników Zenona. Chodzi tu zwłaszcza o pragnienie pozostawania niezależnym od wypadków losowych⁵³. Dziewczyna zdaje się też przynajmniej w części akceptować stoicką koncepcję autarkii, o czym może świadczyć fakt, iż wskazuje ona wiecznie niestabilnemu Phantiasowi na jego labilność emocjonalną, ciągłą zależność jego przeżyć od kontekstu otoczenia, a tym samym zmienność tych przeżyć.

Dieter Martin zauważa, że takie stanowisko Musarion pozwala zbliżyć do siebie stoicyzm i epikureizm, czyli dwie szkoły filozoficzne, tradycyjnie pojmowane jako przeciwstawne. Zdaniem tego badacza dzieje się tak, bowiem stoicy nie są już wtedy postrzegani jako „pozbawieni potrzeb asceti”, a epikurejczycy jako hedonistyczni poszukiwacze uciech⁵⁴. Autorowi niniejszej pracy wydaje się jednak, iż takie postawienie sprawy, to sztuczne zacieranie granic między szkołami filozoficznymi. Poza tym przeciwko tezie Martina można wysunąć argument, że cechą charakterystyczną Starej Szkoły Stoickiej jest właśnie jej radykalność. Poglądy Musarion zmiękczejące niektóre tezy zwolenników Zenona, to *de facto* wyjście poza obręb myśli stoickiej. Podobnie jest, zdaniem autora niniejszej pracy w omawianym już przypadku Panaitiosa.

Phantias mimo starań pozostaje pod urokiem dawnej przyjaciółki, widok Musarion zapiera mu dech w piersiach, a jego oczy są zamglone przez niechcianą wilgoć. Do głosu dochodzą więc uczucia. Gdy robi się późno dziewczyna prosi Phantiasa o możliwość noclegu. Ten najpierw odmawia, gdyż z wizytą u niego przebywają już od ośmiu dni goście. Są to filozofowie: stoik Kleanth i pitagorejczyk Theophron. Musarion reaguje jednak bardzo emocjonalnie, pragnąc poznać obu myślicieli.

⁵³ Dieter, *Wielands Auseinandersetzung mit dem Stoizismus aus dem Geist skeptischer Aufklärung*, dz. cyt., s. 868.

⁵⁴ Zob. tamże.

Księga druga

Wysiłki Phaniasa, aby uwolnić się spod uroku Musarion są bezowocne. Choć stara się on ze wszystkich sił jej unikać, dziewczyna nie zamierza dać za wygraną. Opór młodzieńca jest z każdą chwilą coraz słabszy. Podmiot mówiący w tekście określa sytuację mianem „cichego zwycięstwa miłości” (*der stille Sieg der Liebe*).

Kleanth został przedstawiony w tekście w sposób karykaturalny, prześmiewczy. Choć określa siebie mianem stoika i powinien być nieczuły na świat zewnętrzny, natychmiast znajduje się pod wpływem urody Musarion. Nie stara się też w ogóle walczyć z namiętnością wobec dziewczyny. Podmiot relacjonujący z ironią zauważa, że samo spojrzenie Musarion oddziałuje w silny sposób na zgromadzonych mężczyzn. Dziewczyna roztacza „niezwykły blask” (*ungewohnter Schimmer*). Nawet jej łagodny, acz niepozbawiony złośliwości ton, którym poucza mężczyzn (Musarion zwraca bowiem uwagę na konieczność zachowania równowagi między rozwojem fizycznym i duchowym), robi na nich ogromne wrażenie.

Już w początkowej scenie drugiej księgi dwaj filozofowie zaczynają kłótnię. Osoba mówiąca w tekście z sarkazmem opisuje stanowisko i postawę Kleantha pisząc:

Der Streit, versichert er, ging eine Wahrheit an,
Die er so sonnenklar, so scharf beweisen kann,
Nur ein Arkadisch Tier, ein Strauß, ein Auerhahn –
Hier rötet sich sein Kamm, es schwellen Brust und Lungen. (M II, 28)

Charakterystyczne jest to, że dwaj filozofowie słuchają Musarion niczym muzy. Para mędrców wręcz „pożera” dziewczynę swymi zmysłami, co przede wszystkim w przypadku stoika Kleantha jest przejawem hipokryzji. Kleanth co innego mówi o pożądaniu, a zupełnie inaczej zachowuje się. Podmiot opisujący wydarzenia ironicznie porównuje go do kamienia, konstatuje też, że Kleanth ceni i lubi wyłącznie siebie.

Można również wyróżnić szereg założeń stoickich, z którymi niezgodnie postępuje Kleanth. Kolejna z takich cech to wstrzemięźliwość w jedzeniu i piciu. Kleanth nie stosuje się do tej zasady, skoro uczestniczy w wydanej przez Phaniasa uczcie na cześć gości, jedząc starą kurę duszoną w winie. Jest to nawiązanie do Satyr Horacego.

Kommt unvermuthet dir des Abends spät
Ein Gast noch auf den Hals, so laß dir rathen,
Das alte zähe Huhn, (womit die Noth
Dich ihn bewirthen heißt) damit es ihm
Nicht in den Zähnen stecken bleibe, in
Falerner Moste zu ersticken – Horaz. Satiren, 2. B. 4. S.⁵⁵

⁵⁵ Christoph Martin Wielands, *Sämmtliche Werke, Neunter Band*, Bd. *Musarion*, Georg

Bis er (chodzi o służącego – M.N.) ein Mahl zu Stande brachte,
Wovon ein wohlbetagtes Huhn
(Doch nicht, der Regel nach, die Catius erdachte,
In Cypernwein erstickt) die beste Schüssel machte. (M II, 29)

Jak widzimy kontrastowana jest tutaj postawa filozofa z ascetycznym postępowaniem. Co więcej Kleanth jest człowiekiem niezwykle kłótliwym. Ta cecha charakteru też pozostaje w sprzeczności z ideałem stoickiego mędrca. Kleanth jest na przykład ciągle wzburzony, ponieważ uważa on poglądy swojego interlokutora, pitagorejczyka, za kompletne szaleństwo (*vollkomner Aberwitz*). Znamienny jest w tym kontekście fragment utworu, w którym podmiot stwierdza, że zapadła taka cisza, iż nawet Kleanth miał naczynie pełne wina i stracił ochotę do kłótni.

Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na fakt, iż również pitagorejczyk Theophron nie jest wolny od namiętności, ulega bowiem wdziękom pięknej służącej Chloe. Pojawia się ona by zastawić stół owocami i pralinami, zapraszając tym samym obydwu filozofów do kontynuowania uczty. Chloe schlebia obu myślicielom. Mówi, że stoicka nauka o osiągnięciu szczęścia za pomocą apatii robi na niej wielkie wrażenie i zazdrości Kleanthowi. Chwali również Theophrona, który jak powiedziano wyżej nie pozostaje obojętny wobec przebiegłej służącej.

Tymczasem Kleanth, jak zauważa zdający relację, ma naczynie zawsze pełne wina. Zamroczony trunkiem, sądzi, że pije wodę. Chce zaprosić Chloe do tańca, ale ma już tylko poalkoholowe halucynacje. W końcu, zataczając się pada na ziemię, i jak sarkastycznie stwierdza narrator, zostaje „pokonany” (*besiegt*) i ustępuje miejsca swojemu rywalowi Theophronowi, w walce o względy służącej.

Klaus Schaefer zauważa, że Musarion z przymrużeniem oka (*augenzwinkend*) doprowadza poglądy zarówno stoika, jak i pitagorejczyka do absurdu, niekiedy wskazując po prostu na ich sprzeczność⁵⁶. Szczególnie interesującą aporią, ważną ze względu na temat niniejszej pracy jest wskazanie na niemożliwość osiągnięcia szczęścia przy pomocy stoickiej apatii. W pewnym momencie utworu narrator stwierdza ironicznie, że nikt nie jest przecież tak szczęśliwy jak Kleanth.

Księga trzecia

Spostrzegając zakłamanie obydwu filozofów Phantias decyduje się porzucić zamiar zostania stoikiem. Jest on świadom, że oprócz niebezpieczeństwa hipokryzji, źle rozumiana postawa stoicka niesie ze sobą nie tylko ryzyko bierności, ale także

Joachim Götschen, Leipzig 1795, S. 1-104, S. 71.

⁵⁶ Zob. Schaefer, *Christoph Martin Wieland*, dz. cyt., s. 92.

mizoginizmu. Prosi więc dziewczynę o przebaczenie, otwiera się przed nią, niczego już nie udaje. Zrozpaczony, bo wciąż zakochany w Musarion, przyznaje, że wcześniej się mylił. Ta przyjmuje przeprosiny stwierdzając, że na taką refleksję nigdy nie jest za późno. Bohater zostaje *de facto* uczniem Musarion, która wskazuje mu, jak można nie wykluczając radości zmysłowej i szczęścia płynącego z obcowania z naturą, jednocześnie pozostawać w zgodzie z zasadami moralnymi. Kluczem dla takiego życia jest zwłaszcza umiejętność dostrzegania pozytywnych cech we wszystkich przejawach egzystencji. Filozofię Musarion dobrze streszcza poniższy fragment utworu:

Die reizende Philosophie,
Die, was Natur und Schicksal uns gewährt,
Vergnügt genießt, und gern den Rest entbehrt;
Die Dinge dieser Welt gern von der schönen Seite
Betrachtet, (...) (M III, 49)

Ten prosty pomysł na życie pozwala Phantiasowi uzyskać coś, co miał nadzieję osiągnąć dzięki nauce stoików, czyli stabilność życiową, a przede wszystkim szczęście.

... Mein Element ist heitre sanfte Freude,
Und alles zeigt sich mir in rosenfarbnem Licht.
Ich liebe dich mit diesem sanften Triebe,
Der, Zephyrn gleich, das Herz in leichte Wellen setzt, ... (M III, 41)

Wypowiedź Musarion utwierdza go w przekonaniu, że warto spróbować nowego życia. Nie musi on już dłużej opierać się uczuciu wobec dziewczyny, a para tworzy intymną relację. Młodzieniec zakochany w Musarion przejmuje jej system wartości, przekonuje się, że także świat uczuć potrafi być czymś wartościowym i co więcej, nie uważa już takiej postawy za wadę.

Główna bohaterka utworu jest obok *Emilii Galotti* i *Minny von Barnhelm* z dramatów Lessinga pod tymi samymi tytułami, czy *Danae z Agatona*, jedną z najważniejszych postaci kobiecych w osiemnastowiecznej literaturze niemieckiej. W jej postawie realizuje się grecka idea kalokagatii⁵⁷ (*kalos kagathos* – piękny i dobry). Musarion pokazuje, że wbrew przekonaniom stoików takie połączenie jest możliwe. W postaci dziewczyny odzwierciedla się postawa i przekonania samego Wielanda, który był zwolennikiem emancypacji kobiet⁵⁸. Musarion jest uosobieniem harmonii i szczęścia.

⁵⁷ Zob. Elena Nikityuk, *Kalokagathia: to a Question on Formation of an Image of the Ideal Person in Antiquity and During Modern Time*, "Studia Antiqua et Archaeologica" 25 (2019) 2, 429–442.

⁵⁸ Zob. Schaefer, *Christoph Martin Wieland*, dz. cyt., s. 94.

Warto na koniec tej analizy zauważyć, że opis uczty ukazany w powyższej jednoaktówce jest parodią uczty platońskiej⁵⁹.

4.3.3. Analiza powieści „*Geschichte des Agathon*” pod kątem recepcji stoicyzmu

Pomysł na powieść osadzoną w realiach starożytnej Grecji zrodził się u Christopha Martina Wielanda⁶⁰ jeszcze podczas pobytu w Szwajcarii, w Bernie, w roku 1758⁶¹. Pracę nad utworem *Geschichte des Agathon* rozpoczął Wieland na początku lat sześćdziesiątych osiemnastego wieku⁶². Ukazała się ona za życia autora w trzech wydaniach: na przełomie lat 1766 i 1767, oraz w latach 1773 i 1794. Jednak dopiero w roku 1800 światło dzienne ujrzały rozmowy Agatona z sofistą Hippiaszem, czyli kluczowa dla niniejszej pracy część powieści. Wieland podjął wtedy również trud tłumaczenia dzieł Szekspira na język niemiecki, co zapoczątkowało ponowne zainteresowanie tą literaturą w Niemczech.

Jak zauważają autorzy jednej z podstawowych monografii dotyczących twórczości Wielanda, powieść ta w starszych badaniach literaturoznawczych była interpretowana zwłaszcza w kontekście swojej przynależności gatunkowej jako tzw. *Bildungsroman*. Działo się to niestety z zaniedbaniem, czy nawet pominięciem innych aspektów tego wielowątkowego utworu⁶³.

Warto też zwrócić uwagę na opinię Gottholda Ephraima Lessinga, który stwierdził, że *Agaton*, biorąc pod uwagę niemieckich odbiorców, został napisany o wiele za wcześnie⁶⁴, wyprzedził swoje czasy. Z kolei pierwszy niemiecki teoretyk powieści Friedrich von Blanckenburg stwierdza, że Wieland osiągnął ważny krok na drodze ku doskonaleniu tego gatunku⁶⁵.

Tekst opisuje historię życia bohatera umiejscowionego w epoce starożytnej Grecji, konkretnie w okresie poklasycznym. Wiadomo, że jest już po wojnie peloponeskiej.

⁵⁹ Platon, *Uczta*, w: tegoż, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. Władysław Witwicki, PWN, Warszawa 1982, s. 49-164, tutaj s. 57-58.

⁶⁰ Autor korzysta z wydania *Agatona* zawartego w *Wielands Werke in vier Bänden*, Bd. 2, *Geschichte des Agathon* ausgew. von Hans Böhm, Aufbau-Verlag, Berlin-Weimar 1967.

⁶¹ Na temat kontekstu powstania *Agatona* zob. *Wieland Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, hrsg. von Jutta Heinz, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 2008, s. 259-261.

⁶² Zob. Schaefer, *Christoph Martin Wieland*, dz cyt., s. 42.

⁶³ Zob. *Wieland Epoche-Werk-Wirkung*, von Sven Aage Jørgensen, Herbert Jaumann, John McCarthy, Horst Thome, C.H. Beck, Munchen 1994, s. 120.

⁶⁴ Zob. Walter Hinderer, *Christoph Martin Wieland*, in: *Deutsche Dichter. Leben und Werk deutschsprachiger Autoren: Bd. 3 Sturm und Drang, Klassik, Aufklärung und Empfindsamkeit*, hrsg. von Gunter E. Grimm und Frank Rainer Max, Reclam, Stuttgart 1988, s. 266-293, tutaj s. 268.

⁶⁵ W tym kontekście trzeba zwrócić uwagę na wczesną pozytywną ocenę utworu Wielanda, jakiej dokonał Friedrich von Blanckenburg w swoim *Versuch über den Roman* (1774). Zob. tegoż: *Versuch über den Roman*, Vollständige Neuausgabe mit einer Biographie des Autors Herausgegeben von Karl-Maria Guth, Hofenberg, Berlin 2013, s. 4.

Na początku tej analizy warto zaznaczyć, że narrator *Agatona* (który we wprowadzeniu wciela się w rolę wydawcy) zauważa, iż cała historia ma charakter autentyczny. Nie można tego oczywiście przyjąć za pewnik, choć protagonista utworu ma swojego odpowiednika w świecie rzeczywistym. Tytułowy Agaton był dramatopisarzem z Aten, żyjącym przypuszczalnie w latach 446-401 przed Chrystusem. Narrator podkreśla przy tym, że wyżej ocenia on walory dydaktyczne opowieści opartych na faktach aniżeli takich, które określa mianem wytworów fantazji (*Hirngespinnste*). Jest to celowy zabieg narratora, aby nadać powieści cechy prawdziwej historii, co skutkuje przewyżczeniem fikcji. I tak na przykład Hippiasz to również postać autentyczna, jeden z wielu sofistów tego okresu.

Zanim przejdziemy do interpretacji interesujących nas wątków utworu, ze względu na objętość dzieła, warto je streścić. Poznajemy losy Agatona od jego narodzin, aż do wkroczenia w wiek dorosły. Spędza on swoje dzieciństwo w Delfach, nieświadomy okoliczności swoich narodzin oraz źródeł swojego pochodzenia. Tam, w wieku osiemnastu lat zakochuje się w dziewczynie będącej służącą w świątyni. Jedna z zazdrosnych kapłanek rozdziela jednak szczęśliwą parę. Agaton musi uciekać z Delf. Przybywa do Koryntu, gdzie niespodziewanie spotyka swojego ojca, Stratonicususa. Ten wyjawia synowi tajemnicę jego pochodzenia. Okazuje się, że Stratonicusus zakochał się w ubogiej mieszkanke Aten, imieniem Musarion. Po narodzinach syna Musarion przeniosła się na wieś. Trzy lata później zmarła przy porodzie córki.

Po śmierci matki Agaton pozostawał pod opieką kapłańską w Delfach. Osiemnaście lat później przybywa jednak do Aten, gdzie ma kontakt z Platonem, a także robi karierę urzędniczą i polityczną. Dzięki zdolnościom krasomówczym protagonista staje się ulubieńcem mieszkańców miasta. Zyskuje on najwyższą władzę w Atenach. Z czasem główny bohater otrzymuje wsparcie Spartan. Z ich pomocą Agatonowi udaje się zjednoczyć wszystkie greckie polis i utworzyć królestwo. W triumfalnym pochodzie protagonista ponownie wkracza do Aten.

Jednak wrogowie Agatona wciąż nie ustają w wysiłkach, aby negatywnie nastawić wobec niego lud. Wskutek ich intryg główny bohater traci cały swój majątek i zostaje skazany na wygnanie z Grecji. Podczas swej wędrówki Agaton dostaje się w ręce piratów. Spotyka tam swoją młodzieńczą miłość, Psyche. Znowu jednak zostają oni rozdzieleni, ponieważ statek rozbija się.

Protagonista trafia na rynek niewolników, gdzie zostaje zakupiony przez bogacza o imieniu Hippiasz. Początkowo nowy pan chce wykorzystywać głównego bohatera jedynie w charakterze lektora, ale status Agatona szybko ulega zmianie. Hippiasz

odnajduje bowiem w swym towarzyszczu zalety charakteru i rzadko spotykaną cnotę. We wzajemnych dyskusjach protagonista wskazywał twardo stąpającemu po ziemi Hippiaszowi na wartość platonicznej miłości. Długie rozmowy dotyczyły takich kwestii filozoficznych jak moralność, kondycja człowieka i społeczeństwa. Według sofisty Hippiasza należy być krytycznym wobec wszelkiej spekulacji metafizycznej i religijno-mistycznej koncepcji zbliżenia człowieka do Boga. Hippiasz jest sensualistą, uznaje zmysły za jedyne źródło poznania. Tym samym odrzuca on możliwość uzyskania przez człowieka wiedzy o naturze czy woli Stwórcy, a nawet samego istnienia Boga czy bóstw. Nie ma więc też racjonalnego uzasadnienia dla norm moralnych.

W ostrych sporach Agatona i Hippiasza odzwierciedlają się dwie skrajnie różne, konkurencyjne tendencje obecne w XVIII wieku. Hippiasz za pomocą przykładów z praktycznego życia stara się podważyć światopogląd idealistycznie nastawionego do świata Agatona.

Hippiasz wystawia więc bohatera na próbę. Główny bohater musi stawić czoła urokowi pięknej Danae. Plan Hippiasza powiódł się, gdyż kobiecie udaje się uwieść protagonistę. Z czasem jednak para zakochuje się w sobie, czego bogacz nie przewidział. Urażony Hippiasz odsłania przed Agatonem mroczną przeszłość Danae, której sam był kiedyś kochankiem.

Wzburzony protagonista wyrusza znowu w wędrówkę. Ostatecznie wybiera jako miejsce zamieszkania Syrakuzy, gdzie ponownie udaje mu się zrobić karierę i skutecznie zreformować polis. Wskutek podstępu swych wrogów Agaton zostaje skazany na więzienie. Główny bohater uwalnia się z niego dzięki protekcji starego przyjaciela swojego ojca. To filozof i mąż stanu Archytas. Agaton musi jednak udać się do Tarentu. Miasto-państwo zarządzane jest w mądry sposób przez ojca głównego bohatera i panuje tam idylliczna atmosfera. Powieść kończy się szczęśliwie, wszyscy bohaterowie odnajdują właściwe sobie miejsce na ziemi.

Na początku tekstu omówione są przygody z życia głównego bohatera takie jak porwanie go przez piratów, spotkanie z Psyche, sprzedaż na rynku niewolników. Główną część utworu wypełnia jednak rozmowa i filozoficzny spór z Hippiaszem. Zajmuje on całą drugą i trzecią księgę utworu.

Agaton będąc mądrym i cnotliwym, w zamyśle Wielanda, powinien być osobą, z którą czytelnik identyfikuje się. Właśnie tak „powieść wychowawcza” ma spełniać swoją funkcję. Ciekawe jest przedstawienie ewolucji głównego bohatera. Agaton w pierwszych rozdziałach powieści jest idealistą. Wierzy on w harmonię wszechświata,

w której uwidaczniają się dobroć i mądrość Boga⁶⁶. Człowiek dzięki swej duszy może czynić rzeczy piękne i dobre, jest jednak ograniczony przez cielesność. Poprzez samodoskonalenie osiąga się jednak zbliżenie do Stwórcy. Wczesna filozofia Agatona stanowi więc połączenie elementów oryginalnego platonizmu, myśli chrześcijańskiej i systemu Leibniza. Koncepcje młodego protagonisty spaja też teologia naturalna, wywodząca mądrość Bożą z praw przyrody⁶⁷.

Zajmiemy się teraz kluczowymi dla recepcji stoicyzmu fragmentami dzieła. Najpierw omówimy wzajemne relacje i rozmowy sofisty Hippiasza z głównym bohaterem. Już w przedmowie do utworu narrator tłumaczy jaką rolę ma odgrywać w nim Hippiasz. Sofista stara się mianowicie zburzyć poukładany i wyidealizowany światopogląd protagonisty. Świadczy o tym następujące zdanie powieści:

Diese Erläuterung betrifft die Einführung des Sophisten Hippias in unsere Geschichte, und den Diskurs, wodurch er den Agathon von seinem liebenswürdigen und tugendhaften Enthusiasmus zu heilen, und zu einer Denkungsart zu bringen hofft, welche er nicht ohne guten Grund für geschickter hält, sein Glück in der Welt zu machen. (A 10)

Gdy rozpoczyna się powieść protagonistę zastajemy zagubionego w lesie. Próbuje on znaleźć wyjście i odszukać jakieś miejsce, w którym mógłby przenocować.

Agaton był do niedawna, jak się wyraził narrator, dzieckiem szczęścia (*ein Günstling des Glücks*). Pozostając jednak z tego powodu obiektem zazdrości ze strony współobywateli, utracił wkrótce dawnych przyjaciół i majątek. Musiał także opuścić ojczyznę. Jednak mimo wszelkich przeciwności losu główny bohater nie popada w rozpacz.

Już na początku utworu narrator odwołuje się do stoików. Świadczy o tym następujący fragment: „Vielleicht erinnert sich einige hiebei an den Weisen der Stoiker, von welchem man ehemals versicherte, daß er in dem glühenden Ochsen des Phalaris zum wenigsten so glücklich sei, als ein morgenländischer Bassa in den welchen Armen einer jungen Zirkasserin.” (A 14)

Wyprzedzając wydarzenia narrator informuje czytelnika, że Agaton będzie musiał stawić czoła wielu ciężkim próbom. Podkreśla przy tym, iż postawa głównego bohatera okaże się niesymetryczna względem poglądów i stylu życia Seneki. Protagonista bowiem, pozostaje otwarty na przyjemności i doznania zmysłowe, dbając jedynie o umiarkowanie w tej sprawie. Agaton potrafi cieszyć się z drobnych rzeczy, na przykład z widoku

⁶⁶ Zob. Walter Hinderer, *Christoph Martin Wieland, ...*, dz. cyt., s. 124.

⁶⁷ Zob. tamże.

wschodzącego słońca, które pojawia się na horyzoncie. Także widok źródła tryskającego ze skały jest dla protagonisty powodem do radości. Spędza nawet kilka minut oglądając tę scenę. Nie pozostaje on więc obojętny na piękno natury. Tu widać wyraźną różnicę między postrzeganiem świata przez głównego bohatera a stoicką koncepcją apatii.

Rankiem protagonistę budzi nasilający się hałas. Spotyka on na swej drodze młodą, tracką dziewczynę. Zostaje tym samym poddany próbie, ponieważ jej uroda robi na nim ogromne wrażenie. Jednak wybuchy wściekłości dziewczyny powodują, że jej powierzchowność przestaje oddziaływać na głównego bohatera, co więcej, budzi ona w nim odrazę i zakłopotanie. Narrator natomiast surowo ocenia taką postawę Agatona wobec Traczynki, przypisując mu tym razem wręcz stoicką nieczułość.

Jak dowiadujemy się z dalszej części opowieści narratora, Agatona również charakteryzuje piękny wygląd.

W rozdziale czwartym protagonista zostaje zabrany na statek. Już początkowe fragmenty *Agatona* pozwalają przekonać się, jak ważną rolę w życiu głównego bohatera spełnia natura. Wcześniej przywoływany opis tryskającego źródła, czy ukazujące się oczom pasażerów statku złociste słońce, są tego pierwszymi przykładami. Protagonista, jak pokaże czytelnikom dalsza część utworu, nie chce, a nawet nie potrafi zachować obojętności względem natury. Warto podkreślić, że jest to pierwsza ważna cecha odróżniająca go od stoików.

Na statku Agaton spotyka młodego niewolnika, który przygląda mu się z zainteresowaniem. Chłopak góruje urodą nawet nad protagonistą, toteż nic dziwnego, że główny bohater również obserwuje go z uwagą.

Po tych wszystkich przygodach Agaton przybywa do Smyrny i zostaje kupiony przez sofistę Hippiasza i staje się jego niewolnikiem. Jak słusznie zauważa w swej monografii Christiane Herde jest to motyw często występujący w tak zwanej powieści dworskiej⁶⁸.

Oto jak narrator charakteryzuje pojawiającego się po raz pierwszy w utworze Hippiasza na początku drugiej księgi:

Der Mann, der sich für zwei Talente das Recht erworben hatte, den Agathon als seinen Leibeigenen zu behandeln, war einer von den merkwürdigen Leuten, die unter dem Namen der Sophisten in den griechischen Städten umherzogen, sich der edelsten und reichsten Jünglinge bemächtigten, und durch die Annehmlichkeiten ihres Umgangs und die prächtigen Versprechungen, ihre Freunde zu vollkommenen Rednern, Staatsmännern und Feldherren zu machen, das Geheimnis gefunden

⁶⁸ Zob. Christiane Herde, *Jenseits der Moralsysteme. Philosophische Gespräche in Wielands „Geschichte des Agathon“*, C. Herde, Darmstadt 2000, s. 108.

hatten, welches die Alchymisten bis auf den heutigen Tag vergeblich gesucht haben. (A 37)

Narrator zwraca też uwagę na podstawowe różnice, jakie jego zdaniem dzielą sofistów i Sokratesa. Zauważa on:

Die Sophisten lehrten die Kunst, die Leidenschaften andrer Menschen zu erregen; Socrates die Kunst, seine eigene zu dämpfen. Jene lehrten, wie man es machen müsse, um weise und tugendhaft zu scheinen; dieser lehrte, wie man es sei. Jene munterten die Jünglinge von Athen auf, sich der Regierung des Staats anzumaßen; Socrates, daß sie vorher die Hälfte ihres Lebens anwenden sollten, sich selbst regieren zu lernen. Jene spotteten der Socratischen Weisheit, die nur in einem schlechten Mantel aufzog, und sich mit einer Mahlzeit für sechs Pfennige begnügte, da die ihrige in Purpur schimmerte, und offene Tafel hielt. Die Socratische Weisheit war stolz darauf, den Reichtum entbehren zu können; die ihrige wußte, ihn zu erwerben. Sie war gefällig, einschmeichelnd, und wußte alle Gestalten anzunehmen; sie vergötterte die Großen, kroch vor ihren Dienern, tändelte mit den Damen, und schmeichelte allen, welche es bezahlten. Sie war allenthalben an ihrem rechten Platz; beliebt bei Hofe, beliebt an der Toilette, beliebt beim Spieltisch, beliebt beim Adel, beliebt bei den Finanzpachtern, beliebt bei den Theatergöttinnen, beliebt so gar bei der Priesterschaft. Die Socratische war weit entfernt, so liebenswürdig zu sein; sie war trocken und langweilig; sie wußte nicht zu leben; sie war unerträglich, weil sie alles tadelte, und immer Recht hatte; sie wurde von dem geschäftigen Teil der Welt für unnützlich, von dem müßigen für abgeschmackt, und von dem andächtigen gar für gefährlich erklärt. Wir würden nicht fertig werden, wenn wir diese Gegensätze so weit treiben wollten, als wir könnten. Genug, daß die Weisheit der Sophisten einen Vorzug hatte, den ihr die socratische nicht streitig machen konnte: sie verschaffte ihren Besitzern Reichtum, Ansehen, Ruhm, und ein Leben, das von allem, was die Welt glücklich nennet, überfloß. (A 37-38)

Jak sugeruje powyższy fragment, sofisci zajmowali się przede wszystkim filozofią praktyczną, a Sokrates teoretyczną. Na jeszcze jedną ważną różnicę zwraca uwagę wspomniana Christiane Herde. Badaczka ta zauważa, że o ile celem dyskusji podejmowanych przez Sokratesa było wypracowanie wraz z interlokutorem wspólnego stanowiska, poprzez dążenie, aby rozmówca filozofa zrozumiał samego siebie i dzięki temu, iż pojmie on własną niewiedzę stał się bardziej samoświadomy, o tyle zamierzeniem dysput Hippiasza była dekonstrukcja, chaos⁶⁹. Stara się on, jak każdy sofista wykazać, że światopogląd Agatona pełen jest sprzeczności, jak to obrazowo stwierdza Herde, intencją Hippiasza jako rozmówcy jest doprowadzenie do pata⁷⁰.

Dopiero po refleksji dotyczącej Sokratesa i sofistów narrator ujawnia imię nowego pana Agatona. Jako sofista, Hippiasz jest przekonany, że nie dysponujemy

⁶⁹ Zob. tamże, s. 109.

⁷⁰ Tamże.

dowodami na nieśmiertelność duszy czy istnienie Boga. Jest on materialistą i do tych poglądów chce przekonać Agatona. Protagonista bowiem wierzy w siłę wyższą, w to, że w zwierzęcym ciele człowieka uwięziona (*eingekerkert*) jest dusza. Hippiasz to sofista bardzo utalentowany w sztuce prowadzenia sporów. Narrator podkreśla wręcz, że: „Hippias [...] war einer von diesen Glücklichen, dem die Kunst, sich die Torheiten anderer Leute zinsbar zu machen, ein Vermögen erworben hatte [...]”. (A 38) Widać to także podczas metafizycznej dyskusji obu bohaterów, w której Hippiasz kpi sobie z poglądów Agatona dotyczących duszy, pytając go, czy posiadają ją również zwierzęta, a nawet rośliny. Zmieszany i niepewny protagonista odpowiada: „Vielleicht”. (A 50)

Kiedy Agaton po raz pierwszy wchodzi do domu swego pana, jest zadziwiony zarówno jego pięknem materialnym, sposobem urządzenia, jak i atmosferą, która tam panuje.

Jak twierdzi fikcyjny redaktor w przedmowie do pierwszego wydania *Historii Agatona*, celem i osią całego dzieła jest wykazanie, że Hippiasz tkwi w błędzie. Píše on mianowicie: „das ganze Werk [...] ist als eine Widerlegung desselben [chodzi właśnie o Hippiasza – M. N.] anzusehen”. (A 16)

Christiane Herde zaznacza nawet, że weryfikacja tezy, jakoby najważniejszym zamierzeniem Wielanda przy pisaniu *Historii Agatona* było ukazanie fałszywości poglądów Hippiasza, jest głównym celem jej monografii⁷¹.

Autor niniejszej pracy również zajmie się analizą rozmów protagonisty z sofistą, jednak pod kątem wątków stoickich, jakie były obecne w tych dialogach. Wydaje się, iż plan Wielanda (który potwierdza zresztą hipotezę badawczą Herde), aby ukazać niespójność myśli Hippiasza, został zrealizowany pomyślnie. To właśnie filozoficzne dysputy sofisty i niewolnika, który z czasem jest coraz bardziej doceniany przez swego pana (gdyż Hippiasz dostrzega mądrość i przymioty charakteru Agatona), nadają powieści walor dydaktyczny. To dlatego dzieło Wielanda literaturoznawcy interpretowali i klasyfikowali jako wzorcowy przykład powieści wychowawczej (*Bildungsroman*, *Entwicklungsroman*), bądź dydaktycznej (*Erziehungsroman*)⁷². Produktem ubocznym takiego postępowania było, jak już wspomniano traktowanie po macoszemu innych aspektów *Historii Agatona*. Autor dysertacji ma nadzieję, że poniższa interpretacja rozmów Hippiasza z protagonistą wykaże, że omawiana powieść jest daleko bogatsza

⁷¹ Tamże, s. 10.

⁷² Zob. Schaefer, *Christoph Martin Wieland*, dz cyt., s. 53-54.

w treść i ma wiele innych, niż tylko dydaktyczne zalet. Nieprzypadkowo Friedrich von Blanckenburg określi dzieło Wielanda przymiotnikiem *vortrefflich*⁷³.

Warto na początku tej analizy zwrócić uwagę na fakt, że Hippiasz zmienia Agatonowi imię, nazywając go Kalliasem. Nie jest to zmiana przypadkowa, gdyż o ile Agaton oznacza po grecku „dobry”, to Kallias znaczy już tylko „piękny”, co zresztą odpowiada wyglądowi fizycznemu protagonisty. Prawdopodobnie był to zamiar narzucenia Agatonowi nowej tożsamości, zgodnie z relacją pan – sługa. Wieland nawiązuje do greckiego ideału wychowania zwanego *Kalokagathia*. Z nią korespondują nieprzypadkowe imiona Agatona (agathos – mądry; kalos – Kalias – piękny).

Christiane Herde zauważa, że Agaton i Hippiasz nie szukają w swych dyskusjach prawdy, a ich rozmowy można porównać do dialogów między estetykami. Ma to być kolejna różnica między dwójką bohaterów powieści a sokratykami⁷⁴. Jest to, zdaniem autora dysertacji, raczej wątpliwe przekonanie, gdyż przynajmniej Agaton zdaje się wierzyć w słuszność swoich poglądów, na przykład tych dotyczących istnienia duszy.

Gdy rozpoczyna się pierwszy dialog Hippiasza z Agatonem, protagonista nie ma ochoty na rozmowy. Prawdopodobnie jest zirytowany położeniem, w jakim się znalazł. Agaton wprost oświadcza sofście, że wolałby zostać sam. Wtedy w wypowiedzi Hippiasza pojawia się groźba, przypomina on o tym, iż łączy go z rozmówcą relacja niewolnik – pan.

Chcąc nie chcąc Agaton zwierza się więc sofście z tematu swych rozmyślań. Dotyczą one metafizyki. Już w tym momencie ujawnia się pełen idealizmu światopogląd protagonisty. Gdy Agaton mówi o istnieniu duszy Hippiasz, jak już wspomniano, reaguje sceptycznie. Według niego zwierzęta są jedynie istotami materialnymi, a człowiek nie różni się od zwierząt. Świadczy o tym następująca wypowiedź sofisty:

Du bauest also deine Hoffnung auf ein Vielleicht. Wenn die Tiere vielleicht auch nicht Geister sind, so bist du vielleicht eben so wenig einer; denn das ist einmal gewiß, daß du ein Tier bist. Du entstehest wie die Tiere, wächstest wie sie, hast ihre Bedürfnisse, ihre Sinnen, ihre Leidenschaften, wirst erhalten wie sie, vermehrest dich wie sie, stirbst wie sie, und wirst wie sie wieder zu einem bißchen Wasser und Erde, wie du vorher gewesen warst. Wenn du einen Vorzug vor ihnen hast, so ist es eine schönere Gestalt, ein paar Hände, mit denen du mehr ausrichten kannst als ein Tier mit seinen Pfoten, eine Bildung gewisser Gliedmaßen, die dich der Rede fähig macht, und ein lebhafterer Witz, der von einer schwächern und reizbarern Beschaffenheit deiner Fibern herkommt; und der doch alle Künste, womit wir uns so groß zu machen pflügen, den Tieren abgelernt hat. (A 50)

⁷³ Por. *Christoph Martin Wieland: Epoche – Werk – Wirkung*, dz. cyt., s. 121-122.

⁷⁴ Zob. Herde, *Jenseits der Moralsysteme.....*, dz. cyt., s. 109.

Hippiasz stwierdza ponadto, że w swojej ocenie kieruje się jedynie świadectwem zmysłów i obserwacją. Sofista zauważa, iż przeciwko tezie Agatona przemawiają liczne dane empiryczne. Hippiasz pyta na poły retorycznie: „Worauf gründest du die Hoffnung, daß dieser Geist noch denken werde, wenn dein Leib zerstört sein wird? Was für eine Erfahrung hast du, eine Meinung zu bestätigen, die von so vielen Erfahrungen bestritten wird?” (A 51) Można śmiało orzec, że Hippiasz nawiązuje do hylemorfizmu Arystotelesa, między innymi posługując się pojęciem formy. Co prawda Stagiryta żył w okresie późniejszym niż ramy czasowe akcji powieści, jednak rzeczywista chronologia wydarzeń (podobnie jak w przypadku *Belphegora* Johanna Karla Wezela), nie jest czynnikiem naj-istotniejszym. Najważniejszą rolę ma spełniać walor dydaktyczny. Dlatego wydaje się, że intencją Wielanda mogło być, by czytelnik zrozumiał tę konkretną wypowiedź sofistę jako aluzję do Arystotelesa.

Zdaniem Hippiasza istnieje duże prawdopodobieństwo, że taka „forma” powstała zupełnie naturalnie, to jest bez udziału „boskiej ingerencji”. Świadczą o tym następujące wypowiedzi sofisty: „vielleicht könnte eine Bildsäule auch entstehen, ohne daß sie von einem Künstler gemacht würde” (A 51) i „Eine ungefähre Bewegung ihrer kleinsten Elemente könnte diese Form endlich hervorbringen” (A 51). Hippiasz porównuje proces powstania wszechświata i życia na Ziemi do bardzo długiej gry w kości, gdzie po odpowiedniej serii rzutów uzyskuje się pożądaný wynik.

Agaton kategorycznie nie zgadza się ze stwierdzeniem, by uporządkowany świat wyłonił się z chaotycznego ruchu najmniejszych cząsteczek. Według protagonisty kosmosem muszą rządzić prawa, których inicjatorem jest właśnie boska siła stwórcza.

Agaton stwierdza ponadto: „Ich brauche zu meiner eignen Beruhigung keinen so weitläufigen Weg. Ich sehe die Sonne, sie ist also; ich empfinde mich selbst, ich bin also; ich empfinde, ich sehe diesen obersten Geist, er ist also.” (A 52)

W odpowiedzi Hippiasz odwołuje się do przykładu, który będzie obecny u Kartezjusza. Stwierdza mianowicie, że wszystko może być jedynie ułudą, snem, marzeniem. Warto na tym tle przytoczyć następującą wypowiedź sofisty: „Ein Träumender, ein Kranker, ein Wahnwitziger sieht; und doch ist das nicht, was er sieht”. (A 52) Dlatego sofista argumentuje, że Agaton nie jest w stanie dowieść swych racji. Powołując się na autorytet lekarzy Hippiasz twierdzi, że można być szalonym w jednym aspekcie, jednocześnie zachowując zdrowy rozsądek we wszystkich innych kwestiach. Tym samym sofista wyraża pogląd, że dowody na istnienie Stwórcy, które przytacza protagonista, mogą być jedynie wynikiem słabości jego umysłu. Agaton odpowiada w następujący sposób:

Darum bekümmere ich mich wenig. Gesetz, die Sonne sei nicht so, wie ich sie sehe und fühle; für mich ist sie darum nicht minder so, wie ich sie sehe und fühle, und das ist für mich genug. Ihr Einfluß in das System aller meiner übrigen Empfindungen ist darum nicht weniger wirklich, wenn sie gleich nicht so ist, wie sie sich meinen Sinnen darstellt, ja wenn sie gar nicht ist. (A 53)

Dla protagonisty to, co widzi i czuje, jest więc efektem działania „wyższego ducha”, a tym samym niezbitym argumentem na Jego obecność. Słuszność takiego dowodu jest zdaniem Agatona niezależna od tego, czy świadectwo jego zmysłów odpowiada faktycznemu stanowi rzeczy. Pamiętając o tym, iż chronologia w omawianej powieści jest mniej ważna niż walor dydaktyczny, można wysnuć wniosek, że protagonista proponuje klasyczne, zasugerowane przez samego Kartezjusza rozwiązanie eksperymentu myślowego o „złośliwym demonie”. Jeśli nawet ów demon zwodzi Agatona co do własnych myśli, to sam proces myślowy jest dowodem na istnienie protagonisty oraz Boga.

Agaton mówi też o wpływie „ożywczego ducha” na jego własną duszę. Odwołajmy się do następującej wypowiedzi protagonisty:

Der wiederkehrende Sonnenschein belebt, ermuntert, erquicket meinen Körper wieder, und ich befinde mich wohl, oder doch erleichtert. Eben diese Wirkung tut die Empfindung des alles beseelenden Geistes auf meine Seele; sie erheitert, sie beruhiget, sie ermuntert mich; sie zerstreut meinen Unmut, sie belebt meine Hoffnung; sie macht, daß ich in einem Zustande nicht unglücklich bin, der mir ohne sie unerträglich wäre. (A 53-54)

Aby wykazać, że Hippiasz jest w błędzie Christiane Herde wskazuje przede wszystkim na niespójność jego poglądów⁷⁵. Działania sofisty nie zgadzają się bowiem z jego przekonaniem, o ile, oprócz dążenia do dekonstrukcji poglądów jego rozmówców, można mu jakieś przypisać.

Drugą cechą, z której Herde czyni niejako zarzut Hippiaszowi jest materializm sofisty. Badaczka ta pisze, że w pracach poświęconych omawianej przez nas powieści, postać Hippiasza była pojmowana jako przykład francuskiego modelu oświecenia⁷⁶. Horst Thomé stwierdza nawet, iż pierwowzorem dla tego bohatera był Julien Offray de La Mettrie, autor głośnego dzieła *Człowiek maszyna (L'homme-machine)*⁷⁷. Dowodem na poparcie tej tezy są dla tego naukowca następujące słowa Hippiasza:

denn das ist einmal gewiß, daß du ein Tier bist. [...] Wenn du einen Vorzug vor ihnen hast, so ist es eine schönere Gestalt, ein paar Hände, mit denen du mehr

⁷⁵ Tamże, s. 110-113.

⁷⁶ Tamże, s. 113.

⁷⁷ Zob. Horst Thomé, *Roman und Naturwissenschaft. Eine Studie zur Vorgeschichte der deutschen Klassik*, Peter Lang International Academic Publishers, Frankfurt am Main 1978, s.127.

ausrichten kannst als ein Tier mit seinen Pfoten, eine Bildung gewisser Gliedmaßen, die dich der Rede fähig macht, und ein lebhafterer Witz, der von einer schwächern und reizbarern Beschaffenheit deiner Fibern herkommt; und der doch alle Künste, womit wir uns so groß zu machen pflegen, den Tieren abgelernt hat. (A 50 i n.)

Autor pracy zgadza się z Christiane Herde, która tak komentuje powyższy ustęp: „Tatsächlich werden mentale Fähigkeiten (”Rede”, ”lebhafterer Witz” und ”Künste”) auf die Physis und die Beschaffenheit einzelner Organe reduziert – heute würde man sagen, der mentale Zustand sei eine C-Faser-Reizung”⁷⁸.

Także w późniejszym, również interesującym z punktu widzenia poglądów Hippiasza fragmencie powieści (na co wskazuje już sam jego tytuł – *Die Geisterlehre eines echten Materialisten*) używa on bardzo podobnej argumentacji. Dowodem na to niech będzie poniższa wypowiedź sofisty:

Wir haben die Natur gefragt, Callias, worin die Glückseligkeit bestehe, die sie uns zgedacht habe, und wir haben ihre Antwort. Ein schmerzenfreies Leben, die angenehmste Befriedigung unsrer natürlichen Bedürfnisse, und der abwechslende Genuß aller Arten von Vergnügen, womit die Einbildungskraft, der Witz und die Künste unsern Sinnen zu schmeicheln fähig sind. – Dieses ist alles was der Mensch fordern kann, und wenn es eine erhabnere Art von Glückseligkeit gibt, so können wir wenigstens gewiß sein, daß sie nicht für uns gehört, da wir nicht einmal fähig sind, uns eine Vorstellung davon zu machen. Es ist wahr, der enthusiastische Teil unter den Verehrern der Götter schmeichelt sich mit einer zukünftigen Glückseligkeit, zu welcher die Seele nach der Zerstörung des Körpers erst gelangen soll. (A 74)

Sofista nie jest więc ateistą we współczesnym rozumieniu tego słowa. Hippiasz to raczej agnostyk, który zawiesza sąd na temat istnienia Boga czy bogów. Christiane Herde, posługując się odpowiednimi cytatami z powieści, uzasadnia tę tezę:

Auch lehnt Hippias ‚ein unsterbliches Leben bei den Göttern‘ (A 88)⁷⁹ nicht kategorisch ab, und ‚will hiermit nicht leugnen, daß es Götter, Geister oder vollkommnere Wesen als wir sind, haben könne oder würrklich habe‘ (A 88)⁸⁰.

Sofista kontynuuje swój wywód w podobnym tonie mówiąc:

⁷⁸ Autorce chodzi tutaj prawdopodobnie o często używany obecnie przez neurokognitywistów przykład, w myśl którego doznania bólowe są jedynie pobudzeniem włókien typu C. Ma on potwierdzać tezę, jakoby wszelkie ludzkie, subiektywne jakości zmysłowe, tak zwane qualia, były jedynie iluzorycznymi stanami układu nerwowego, mówiąc ściślej mózgu. Zwolennikami takiego podejścia są redukcjoniści i materialści, na przykład Daniel Dennet. Czytelnika zainteresowanego współczesnymi dyskusjami na ten temat odsyłam do książki Józefa Bremera: *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Wyd. WAM, Kraków 2010, rozdział 7.3.

⁷⁹ Trzeba pamiętać, że Christiane Herde korzysta z wydania *Geschichte des Agathon* z 1986 roku, a więc innego niż autor niniejszej pracy. Dlatego w powyższym cytacie autor pracy zachowuje paginację pochodzącą z monografii Herde. W wydaniu, z którego korzysta autor pracy: *Wielands Werke in vier Bänden*, Bd. 2, dz. cyt.: pierwszy cytat 3. Buch, 3. Kapitel, s.77, drugi również 3. Buch, 3. Kapitel, s. 78.

⁸⁰ Zob. Herde, *Jenseits der Moralsystem...*, dz. cyt., s. 114.

Alles was meine Schlüsse zu beweisen scheinen, ist dieses, daß wir unfähig sind, uns eine richtige Idee von ihnen zu machen, oder kurz, daß wir nichts von ihnen wissen. Wissen wir aber nichts, weder von ihrem Zustande noch von ihrer Natur, so ist es für uns eben so viel, als ob sie gar nicht wären. Anaxagoras bewies mir einst mit dem ganzen Enthusiasmus eines Sternsehers, daß der Mond Einwohner habe. Vielleicht sagte er die Wahrheit. Allein was sind diese Mondbewohner für uns? (A 78).

Hippiasz jest na wskroś przesiąknięty empiryzmem, w swoim postępowaniu stara kierować się rozsądkiem i pozyskaną w – jego zdaniem – racjonalny sposób wiedzą. Dobrym świadectwem na to, że sofista „twardo stąpa po ziemi” jest końcowe zdanie trzeciego rozdziału trzeciej księgi, będące jednocześnie końcem monologu, jaki kieruje on do Agatona: „Laß uns also den Plan unsers Lebens auf das gründen, was wir kennen und wissen; und nachdem wir gefunden haben, was das glückliche Leben ist, den geradesten und sichersten Weg suchen, auf dem wir dazü gelangen können.” (A 78)

Hippiasz uważa, jak pokazuje powyższy fragment, że taki sposób poszukiwania szczęścia jest jedynym możliwym, który może zapewnić sukces. Bardzo „po stoicku” brzmią słowa, jakie kieruje on do protagonisty podczas wcześniejszej, opisywanej już wymiany zdań między obojgiem bohaterów:

Ich bin also glücklicher als du, weil ich alles dieses nicht nötig habe. Erfahrung und Nachdenken haben mich von Vorurteilen frei gemacht; ich genieße alles was ich wünsche, und wünsche nichts, dessen Genuß nicht in meiner Gewalt ist. Ich weiß also wenig von Unmut und Sorgen. Ich hoffe wenig, weil ich mit dem Genuß des Gegenwärtigen zufrieden bin. Ich genieße mit Mäßigung, damit ich desto länger genießen könne, und wenn ich einen Schmerz fühle, so leide ich mit Geduld, weil dieses das beste Mittel ist, seine Dauer abzukürzen. (A 54)

W czasach tak zwanego klasycznego okresu starożytnej Grecji, w którym teoretycznie toczy się akcja powieści, stoików jeszcze nie było. Jednak, jak już wspomniano chronologia w utworze pełni rolę drugorzędną, a Wieland swobodnie czerpie z różnych koncepcji i prądów filozoficznych. W tym kontekście w pierwszym zdaniu powyższej wypowiedzi trudno nie odszukać echa takich stoickich idei jak autarkia czy apatia.

Poza tym – zgodnie z nauką zwolenników Zenona – Hippiasz nie stawia sobie celów, których nie jest w stanie osiągnąć. I wreszcie na uwagę zasługuje to, jak sofista radzi sobie z bólem. Twierdzi on mianowicie, że należy w milczeniu i cierpliwie znosić cierpienia fizyczne, gdyż tylko dzięki takiej postawie można maksymalnie skrócić czas ich trwania.

Herde zaznacza, że Hippiasz czerpie również sporo z systemu filozoficznego Spinozy. Panteizm holenderskiego filozofa trudno jednak uznać za przejaw materializmu.

Nie uważał on poza tym myślenia jedynie za epifenomen materii, co przyznaje sama badaczka⁸¹, i co wydaje się kluczową cechą klasyfikującą kogoś jako materialistę.

Poza tym Hippiasz nie podziela zdania Spinozy na temat struktury rzeczywistości, która zdaniem autora *Traktatu teologiczno-politycznego* składa się z substancji, atrybutów i trybów⁸². Jak twierdzi przy tym Herde: „So kann nicht eindeutig geklärt werden, ob nach seiner Ansicht die Seele eher einem Modus oder einer Leibnizschen Geistmonade ähnelt, ob es nur eine Substanz oder viele gibt”⁸³. Tak czy owak sofista nie posługuje się kategorią substancji rozumianą w kontekście myśli Spinozy czy też po leibnizjańsku. Co więcej Hippiasz w ogóle nie używa tego pojęcia.

Można, na podstawie tekstu powieści wnioskować o empiryzmie Hippiasza. Hołduje on bowiem łacińskiej zasadzie „nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu [łac., ‘nie ma nic w umyśle, czego by przedtem nie było w zmysłach’]. Reguła ta, dostrzeżona już przez Arystotelesa, została spopularyzowana przez św. Tomasza z Akwinu. Wyraża ona właśnie pierwszeństwo poznania zmysłowego przed intelektualnym, abstrakcyjnym.

Jednak w Elizjum sofista rezygnuje z materialistycznych rozważań, co jest kolejnym dowodem na jego – jak to opisuje Herde – nieokreśloność (*Unbestimmtheit*). Hippiasz nie ma spójnego systemu poglądów, a ściślej rzecz ujmując przejawia zupełny ich brak. Potrafi on jedynie biele używać retoryki i zasad rządzących sztuką prowadzenia sporów, by obalać argumenty światopoglądowe swego adwersarza. Przykładem takiego działania są właśnie dialogi Hippiasza z Agatonem. Stąd wniosek, że jedyną cechą dystynktywną „życia umysłowego” sofisty jest podejście eklektyczne. Świadomie używam tu terminu „życie umysłowe”, gdyż jak podkreślano, nie można mówić w przypadku Hippiasza o jakimkolwiek „pozytywnym” światopoglądzie rozumianym jako system koherentnych przekonań.

Powróćmy na chwilę do Spinozy. Christiane Herde zdaje się przyjmować za pewnik, że za panteizmem Holendra kryje się odrzucenie idei Boga, swobodnie podejmującego decyzje o tym, co dzieje się w stworzonym przez Niego świecie. Świadczy o tym poniższe zdanie z jej monografii: „Übereinstimmend mit Spinoza lehnt Hippias erstens einen Gottesbegriff ab, dem zufolge die Welt aufgrund ‚eines verständigen und freien Entschlusses‘ entstanden sei”⁸⁴. Pozostaje jednak wątpliwe, czy Spinoza rzeczywiście negował taki obraz Stwórcy.

⁸¹ Zob. tamże, s. 36.

⁸² Zob. tamże, s. 115.

⁸³ Zob. tamże.

⁸⁴ Tamże, s. 116.

Sofista natomiast na pewno pozostawał krytyczny wobec wszelkich antropomorficznych wyobrażeń o Bogu. Dowodem na to może być następująca wypowiedź Hippiasza: „alle diese Geister, diese Welten, welche sie bewohnen, und diese Glückseligkeiten, welche man nach dem Tode mit ihnen zu teilen hofft, [haben] nicht mehr Wahrheit [...], als die Nymphen, die Liebesgötter und die Grazien der Dichter”. (A 77).

Jednak chociaż w przypadku dwóch wymienionych wyżej opinii można dyskutować, czy źródłem inspiracji jest Spinoza, to jeśli chodzi o dwa kolejne, wyrażane (przynajmniej tymczasowo) przez Hippiasza poglądy, zgadzają się one z myślą niderlandzkiego filozofa. Chodzi tutaj o akceptowanie przez sofistę (co prawda w ograniczonym zakresie) założeń panteizmu Spinozy. Świadczy o tym poniższy fragment, kiedy sofista poucza Agatona: „Wenn eine Gottheit ist, so ist sie entweder die Natur selbst, oder die Urheberin der Natur; in beiden Fällen ist die Stimme der Natur die Stimme der Gottheit”. (A 66) Trudno tym razem nie zgodzić się z Christiane Herde, gdy ta stwierdza, że w tej tezie można ulokować postulat „Deus sive natura” z *Etyki* Spinozy.

Drugim elementem wspólnym jest pojmowanie cnoty. Według Herde, zarówno Spinoza, jak i Hippiasz rozumieją ją indywidualistycznie, z punktu widzenia jednostki, jako *Selbsterhaltungstreiben*⁸⁵. Widać więc tutaj pewien egoizm, instynkt samozachowawczy, a także dążenie do samowystarczalności. Wszystkie te cechy przywołują na myśl system stoików.

Jednak sprzeczne z poglądami zwolenników Zenona wydają się być między innymi te słowa Hippiasza: „Suche dein Bestes; oder mit andern Worten: Befriedige deine natürliche Begierden, und genieße so viel Vergnügen als du kannst.” (A 90) Jak już pisano na kartach niniejszej pracy stoicki model apatii i ideał mędrca zakładał wyzbycie się wszelkiej zależności od dóbr materialnych i przyjemności tego rodzaju. Oczywiście – jak dowiedzie następny cytat – Hippiasz także i w tej sprawie nie przejawia żadnych poglądów rozumianych jako spójny system przekonań. Sofista mówi bowiem co następuje: „Es ist unleugbar, daß nicht alle Arten und Grade des Vergnügens gut sind.” (A 68)

Ważny z punktu widzenia rozważań Hippiasza nad przyjemnością jest drugi rozdział trzeciej księgi zatytułowany *Theorie der angenehmen Empfindungen*. Sofista podkreśla tam między innymi, że nie ulega wątpliwości, iż przyjemność jest pożądanym stanem umysłu. Za dziwactwo uważa on już samo rozpatrywanie, czy tak jest w istocie.

⁸⁵ Tamże.

Osobę, która wyraża opinię, że ból to nic złego, a przyjemność nic dobrego, określa Hipiasz po prostu jako głupca. Warto przytoczyć cały ten wywód sofisty:

Es hat Narren gegeben, welche die Frage mühsam untersucht haben, ob das Vergnügen ein Gut, und der Schmerz ein Übel sei? Es hat noch größere Narren gegeben, welche wirklich behaupteten, der Schmerz sei kein Übel, und das Vergnügen kein Gut; und was das lustigste dabei ist, beide haben Toren gefunden, die albern genug waren, diese Narren für weise zu halten. Das Vergnügen ist kein Gut, sagen sie, weil es Fälle gibt wo der Schmerz ein größeres Gut ist; und der Schmerz ist kein Übel, weil er zuweilen besser ist als das Vergnügen. (A 67)

Według Hipiasza takie „gry słowne” (*Wortspiele*) nie są nawet warte poważnych rozważań. Sofista kontynuując swój wywód zadaje szereg pytań retorycznych:

Wer ist, der nicht lieber vernichtet als unaufhörlich gepeinigt werden wollte? Wer sieht nicht einen schönen Gegenstand lieber, als einen ekelhaften? Wer hört nicht lieber den Gesang der Grasmücke, als das Geheul der Nachteule? Wer zieht nicht einen angenehmen Geruch oder Geschmack einem widrigen vor? Und würde nicht der enthaltsame Kallias selbst lieber auf einem Lager von Blumen in den Rosenarmen irgend einer schönen Nymphe ruhen, als in den glühenden Armen des ehernen Götzenbildes, welchem die Andacht gewisser syrischer Völker, wie man sagt, ihre Kinder opfert? (A 67-68)

Należy podkreślić, że takie słowa Hipiasza zdecydowanie przeciwstawiają się myśli stoickiej, gdyż zwolennicy Zenona uważali, że osiągnięcie przyjemności nie jest nadrzędnym celem życia człowieka. W imię (źle pojmowanych) wartości potrafili oni zdecydować się na samobójstwo (przykłady to Katon Młodszy czy Seneka oraz protagonista z *Philotasa* Lessinga, który powołuje się na nauki stoików) czy zabójstwo (dobrym przykładem literackim jest tutaj Odoardo z *Emilii Galotti*, ponieważ zabija on przede wszystkim dlatego, iż wzorem stoików decyduje się stłumić własne emocje).

Podczas rozmów z Agatonem sofista dokonuje typologii rodzajów przyjemności. Powołując się na bliżej nieokreślonych filozofów zauważa: „Die Philosophen reden von Vergnügen des Geistes, von Vergnügen des Herzens, von Vergnügen der Tugend.” (A 68) Źródłem dla tych rodzajów przyjemności są według sofisty albo doznania zmysłowe albo wyobrażenia (*Einbildungskraft*). Hipiasz posługuje się tutaj przykładem „literackim”. Według sofisty lektura tekstów Homera jest bardziej przyjemna niż pism Heraklita, ponieważ ten pierwszy posługuje się swoistym „myśleniem obrazowym”, przykładami silniej oddziałującymi na wyobraźnię czytelnika.

Sofista stawia też pytanie o pochodzenie pojęć abstrakcyjnych (*abgezogene Begriffe*). Według niego również one mają swą podstawę w doznaniach zmysłowych. Przyjrzyjmy się poniższej wypowiedzi Hipiasza:

Es ist wahr, es gibt abgezogene Begriffe, die für gewisse enthusiastische Seelen entzückend sind; aber warum sind sie es? In der Tat bloß darum, weil ihre Einbildungskraft sie auf eine schlaue Art zu verkörpern weiß. Untersuche alle angenehmen Ideen von dieser Art, so unkörperlich und geistig sie scheinen mögen, und du wirst finden, daß das Vergnügen, so sie deiner Seele machen, von den sinnlichen Vorstellungen entsteht, womit sie begleitet sind. (A 69)

Również pojęcie bogów musi być zdaniem Hippiasza jakoś ugruntowane zmysłowo. Sofista przekonuje o tym Agatona w ten sposób:

Bemühe dich so sehr als du willst, dir Götter ohne Gestalt, ohne Glanz, ohne etwas das die Sinnen rührt, vorzustellen; es wird dir unmöglich sein. Der Jupiter des Homer und Phidias, die Idee eines Hercules oder Theseus, wie unsre Einbildungskraft sich diese Helden vorzustellen pflegt, die Ideen eines überirdischen Glanzes, einer mehr als menschlichen Schönheit, eines ambrosischen Geruchs, werden sich unvermerkt an die Stelle derjenigen setzen, die du dich vergeblich zu machen bestrebest; und du wirst noch immer an dem irdischen Boden kleben, wenn du schon in den empyreischen Gegenden zu schweben glaubst. (A 69)

Hippiasz zwraca więc uwagę na fakt, że człowiek zawsze jest umiejscowiony w konkretnym środowisku fizycznym, od którego pochodzą wszelkie abstrakcyjne idee.

Jak zaznacza Christiane Herde, kolejnym punktem stycznym myśli Hippiasza i Spinozy są poglądy dotyczące sposobu, w jaki powinno funkcjonować państwo. Jak wskazuje wspomniany już Heinz Thomé, Hippiasz różni się od myślicieli francuskiego oświecenia, gdyż inaczej pojmuje relację natury i społeczeństwa. Dla sofisty prawo naturalne nie może być czynnikiem warunkującym reformy społeczne. Przeciwnie, co podkreśla Thomé, według Hippiasza „Gesetze der Gesellschaft [seien] den Gesetzen der Natur unmittelbar gleichsetzt.”⁸⁶ Sofista sądzi, podobnie zresztą jak Spinoza, według sformułowania Herde, „die positive Gesetzgebung [kommt] nicht gegen das ursprüngliche Selbsterhaltungsstreben zustande”⁸⁷.

Pora zająć się poglądami samego Agatona. Jak słusznie podkreśla Herde, w jego myśli da się odnaleźć zarówno elementy platońskie, oraz te pochodzące od Leibniza. Protagonista wyraźnie czerpie z monadologii, gdy mówi o „małych atomach tworzących cały wszechświat” (*diese kleinen Atome des ganzen Weltalls* – A 52) Podobnie jak autor *Teodycei*, „siłą sprawczą” monad widzi główny bohater w Stwórcy.

Agaton jest też zwolennikiem jednej z najważniejszych koncepcji Leibniza, jaką jest harmonia przedustawna. Protagonista podkreśla bowiem, że w przyrodzie istnieje „majestatyczna symetria”.

⁸⁶ Horst Thomé, *Roman und Naturwissenschaft...*, dz. cyt. s. 155.

⁸⁷ Herde, *Jenseits der Moralsystem...*, dz. cyt. s. 119.

Dla głównego bohatera najbardziej klarownym dowodem na istnienie Boga jest stałość praw natury i sam fakt istnienia we Wszechświecie myślących istot, jakimi są ludzie. Argumentuje on w bardzo prosty, acz przekonujący sposób, gdy odpowiada na zarzuty wątpiącego Hippiasza: „Ich sehe die Sonne, sie ist also; ich empfinde mich selbst, ich bin also; ich empfinde, ich sehe diesen obersten Geist, er ist also.” (A 52) Agaton jawi się więc tutaj jako zwolennik empiryzmu, choć poglądy te zmieni pod wpływem rozmów z Archytasem, nie odzegnując się co prawda od filozofii praktycznej. W innym miejscu tego samego dialogu Agaton w podobnym tonie prezentuje swoje stanowisko, podkreślając:

Gesetzt, die Sonne sei nicht so, wie ich sie sehe und fühle; für mich ist sie darum nicht minder so, wie ich sie sehe und fühle, und das ist für mich genug. Ihr (Sonne – M. N.) Einfluß in das System aller meiner übrigen Empfindungen ist darum nicht weniger wirklich, wenn sie gleich nicht so ist, wie sie sich meinen Sinnen darstellt, ja wenn sie gar nicht ist. (A 53)

Według protagonisty także wszelkie doznania zmysłowe zostały nam dane przez Absolut, o czym świadczy taka jego wypowiedź: „Die Empfindung, die ich von dem höchsten Geiste habe, hat in das innerliche System des meinigen den nämlichen Einfluß, den die Empfindung die ich von der Sonne habe, auf mein körperliches System hat.” (A 53)

Są jednak również różnice między filozofią Leibniza a myślą głównego bohatera. Na przykład Stwórcy nie może według autora *Teodycei* działać bez przyczyny. Agaton, jak zauważa Christiane Herde, rezygnuje z tej zasady, gdyż nieco inaczej pojmuje Bożą wolność. Dla protagonisty świat jest nie tyle dziełem powstałym w wyniku wykorzystania przez Stwórcę ustanowionych przez Niego praw, co efektem Jego wolnego, rozumnego wyboru — „das Werk eines verständigen und freien Entschlusses” (A 52).

Wiara jest dla Agatona tak ważna również dlatego, że dzięki temu, iż znajdujemy w niej oparcie, łatwiej nam postępować właściwie, moralnie, umacniamy naszą cnotę. Nie dziwi więc, gdy Agaton mówi, że choć rozumie wywód Hippiasza, kategorycznie się z nim nie zgadza. Stwierdza mianowicie: „Wir haben also sehr verschiedene Begriffe von der menschlichen Natur, du und ich.” (A 50). Protagonista pyta też swojego interlokutora na poły retorycznie:

Und worauf gründest du deine Tugend? Womit nährest und belebest du sie? Womit überwindest du die Hindernisse, die sie aufhalten; die Versuchungen, die von ihr ablocken, das ansteckende der Beispiele, die Unordnung der Begierden, und die Trägheit, welche die Seele so oft erfährt, wenn sie sich erheben will? (A 54)

Główni bohaterowie dyskutują więc o zasadach etycznych, o tym jak przewycięzać występujące w życiu przeszkody moralne i dochodzą do wniosku, że zachodzą między nimi fundamentalne różnice.

Agaton zostanie w powieści poddany właśnie jednemu z takich wyzwań. Hippiasz chce bowiem sprawdzić czy protagonista realizuje swe idealistyczne założenia dotyczące cnoty także w życiu praktycznym. Dlatego, gdy zawodzą wszystkie jego sofistyczne zabiegi, decyduje się wystawić Agatona na najcięższą próbę, sprawdzając, czy niewolnik oprze się urokom pięknej Danae. Jednak kiedy główny bohater dowiaduje się o tajemnicach z przeszłości Danae, udaje się do Syrakuz. Tam zostaje wtrącony do więzienia, z którego uwalnia go protekcja Archytasa. To filozof i mąż stanu a jednocześnie dawny przyjaciel ojca Agatona, Stratonicusa. Cieszył się powszechną sławą w Tarencie, jako najgodniejszy z następców Pitagorasa „als der Würdigste unter den Nachfolgern des Pythagoras, als ein tiefer Kenner der Geheimnisse der Natur und der mechanischen Künste, [...]“ (A 499) oraz znawca natury i nauk technicznych.

„Eine seiner glücklichsten Stunden, (wie er in der Folge öfters zu versichern pflegte) war diejenige, worin er die persönliche Bekanntschaft des Archytas machte“ (A 503)

Agaton był zadowolony z kolejnego spotkania z dawnym przyjacielem swojego ojca. Tym bardziej, że już wcześniej korzystał z doświadczenia i mądrości Archytasa, w którym znalazł obrońcę, przyjaciela i drugiego ojca „Und glücklicher Agathon, der in einem solchen Mann einen Beschützer, einen Freund, und einen zweiten Vater fand“ (A 508)

Z punktu widzenia niniejszej pracy ważny jest fakt, że mądrość Archytasa była oparta na myśli pitagorejskiej. To co wyróżniało go i upodabniało do stoików to praktyczny wymiar jego filozofii. Archytas był stonowany w swoich uczuciach, co również wyróżniało zwolenników Zenona. Charakter filozofa dobrze obrazuje poniższy fragment utworu:

Archytas hatte niemals weder eine glühende Einbildungs-Kraft, noch heftige Leidenschaften gehabt; eine gewisse Stärke, welche den Mechanismus seines Kopfs und seines Herzens charakterisierte, hatte von seiner Jugend an die Wirkung der Gegenstände auf seine Seele gemäßigt; die Eindrücke, die er von ihnen bekam, waren deutlich und nett genug, um seinen Verstand mit wahren Bildern zu erfüllen, und die Verwirrung zu verhindern, welche in dem Gehirne derjenigen zu herrschen pflegt,... (A 505)

Archytas był więc człowiekiem pozbawionym gorącego temperamentu oraz labilności emocjonalnej, co także było cechą wyróżniającą stoików. Filozofa można by więc przyrównać do ideału mędrca.

Bardzo ważną rolę, jeśli chodzi o recepcję stoicyzmu w powieści spełniają rozmowy Agatona z Archytasem. To w tych dialogach uwidoczni się koncepcja, którą Christiane Herde określi mianem *Lebensphilosophie*⁸⁸. Dzieje się tak dlatego, że Agaton słuchając rad filozofa z Tarentu uzmysłowił sobie, że pokrywają się one z jego własnym sposobem myślenia.

»Ein Mann von mehr als gewöhnlicher Fähigkeit«, sagte Archytas, »hat zu tun genug, an seiner eigenen Besserung und Vervollkommnung zu arbeiten; er ist am geschicktesten zu dieser Beschäftigung, nachdem er durch eine Reihe beträchtlicher Erfahrungen sich selbst und die Welt kennen zu lernen angefangen hat; und indem er solchergestalt an sich selbst arbeitet, arbeitet er wirklich für die Welt, indem er dadurch um soviel geschickter wird, seinen Freunden, seinem Vaterland, und den Menschen überhaupt, nützlich zu sein, und es sei nun mit vielem oder wenigem Gepränge, in einem größern oder kleinern Zirkel, auf eine öffentliche oder nicht so merkliche Art, zum allgemeinen Besten des Systems mitzuwirken.« (A 519-520)

Archytas jest przekonany o tym, że obowiązkiem człowieka, jako osoby obdarzonej rozumem jest samodoskonalenie się. Filozof z Tarentu odwołuje się do starożytnej zasady *gnothi sauton*. Mówi więc Agatonowi, że każdy powinien podejmować wysiłek zrozumienia siebie i świata. Taka „praca u podstaw“ ma też pozytywne skutki społeczne, gdyż „działając w ten sposób nad sobą lepiej pracuje dla świata“.

Korzystając z rad Archytasa, Agaton zdecydował się rozpocząć refleksje nad naukami o prawach natury, takimi jak matematyka, astronomia czy fizyka. Dbał jednak także o wszechstronne wykształcenie, interesując się też historią oraz sztuką i muzyką.

Er verband mit diesen erhabenen Studien, worin ihm die Anleitung des Archytas vorzüglich zu statten kam, das Lesen der besten Schriftsteller von allen Klassen, insonderheit der Geschichtsschreiber, und das Studium des Altertums, welches er, so wie die Verbal-Kritik, für eine der edelsten und nützlichsten, oder für eine der nichtswürdigsten Spekulationen hielt, je nachdem es auf eine philosophische oder bloß mechanische Art getrieben werde. (A 520)

Jak sugeruje powyższy fragment, Agaton uważał Archytasa za swojego mistrza. Z punktu widzenia recepcji stoicyzmu ważna wydaje się kwestia, że Archytas jest uosobieniem prawdziwej mądrości, znacząco różniąc się od zapatrywań stoików w tym zakresie. Wskazuje on na rolę i wartość społeczeństwa, którą zwolennicy Zenona, przez swoją oziębłość emocjonalną deprecjonowali i zaniedbywali.

⁸⁸ Herde, *Jenseits der Moralsystem*,..., dz. cyt., s. 121.

Warto jeszcze raz podkreślić, że praktyczna filozofia Archytasa wywarła wpływ na Agatona i zmieniła jego światopogląd, ponieważ zaczął on unikać spekulacji metafizycznych, co jak pamiętamy czynił wcześniej w rozmowach z sofistą Hippiaszem. Filozof z Tarentu pełnił rolę przewodnika moralnego dla protagonisty. Charakter ich wzajemnej relacji dobrze obrazuje poniższy fragment powieści:

Die häufigen Unterredungen, welche er mit dem weisen Archytas hatte, trugen viel und vielleicht das Meiste bei, seinen Geist in den tiefsinnigern Spekulationen über die metaphysischen Gegenstände, von Abwegen zurückzuhalten. Agathon, welcher ehemals, da alles in seiner Seele zur Empfindung wurde, seinen Beifall zu leicht überraschen ließ; fand itzt, seitdem er mit kälterm Blute philosophierte, beinahe alles zweifelhaft; die Zahl der menschlichen Begriffe und Meinungen, welche die Probe einer ruhigen, gleichgültigen und genauen Prüfung aushielten, wurde alle Tage kleiner für ihn, ... (A 521)

Pod wpływem nauk Archytasa protagonista nabiera opanowania i dystansu do życia. Ze spokojem, dokładnością i rozważą podejmuje badanie i rozwiązywanie życiowych problemów.

Der weise Archytas billigte den bescheidenen Skeptizismus seines Freundes; aber indem er ihn von allzukühnen Reisen im Lande der Ideen zu den wenigen einfältigen, aber desto schätzbarern Wahrheiten zurückführte, welche der Leitfaden zu sein scheinen, an welchem uns der allgemeine Vater der Wesen durch diesen Labyrinth des Lebens sicher hindurchführen will – verwahrte er ihn vor dieser gänzlichen Ungewißheit des Geistes, welche eine eben so große Unentschlossenheit und Mutlosigkeit des Willens nach sich zieht, und dadurch eine Quelle so vieler schädlicher Folgen für die Tugend und Religion, und also für die Ruhe und Glückseligkeit unsers Lebens wird, daß der Zustand des bezaubertesten Enthusiasten dem Zustand eines solchen Weisen vorzuziehen ist, der aus immerwährender Furcht zu irren, sich endlich gar nichts mehr zu bejahen oder zu verneinen getraut. (A 521)

Archytas przekazuje więc Agatonowi zasady moralne, unikając skomplikowanych idei i sprowadzając je do kilku prostych prawd. Dzięki stosowaniu tych zasad główny bohater ustrzeże się przed złem moralnym, rozterkami umysłu, przygnębieniem i niezdecydowaniem, które mogą mieć nieprzewidywalne konsekwencje w życiu.

4.4. „Rauhe Tugend” i „schöne Ungeheuer” – stoicyzm w *Emilii Galotti* i *Philotasie* Gottholda Ephraima Lessinga

Tekstami literackimi, w których Gotthold Ephraim Lessing podjął dyskusję ze stoicyzmem są jednoaktowy dramat *Philotas* z 1759 roku⁸⁹ oraz *Emilia Galotti* z 1772⁹⁰ roku. Dokonując recepcji myśli stoickiej użył on dwóch charakterystycznych wyrażen: „schöne Ungeheuer” (w korespondencji z Mosesem Mendelssohmem i Friedrichem Nicolai o tragedii używa tego terminu w liście z 28 listopada 1756 właśnie do Mendelssohna⁹¹) i „rauhe Tugend” (w *Emilii Galotti*).

4.4.1. Polemika ze stoicyzmem w tragedii „*Philotas*”

Jak zauważa w swojej monografii Katja Malsch: „Als schöne Ungeheuer bezeichnet Lessing jene unempfindlichen Helden, die man so sehr bewundert, daß man ihnen nicht nachzueifern wagt”⁹². Tego określenia używa Lessing w odniesieniu do takich stoickich postaci literackich, jak bohaterowie klasycznych tragedii francuskich czy protagonista dramatu Johanna Christopha Gottscheda *Sterbender Cato*⁹³. Do tego typu bohaterów należy również protagonista tragedii Lessinga o imieniu *Philotas*.

Zanim przejdziemy do analizy wyżej wymienionego utworu literackiego warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną ważną kwestię, którą porusza niejednokrotnie Lessing w swych tekstach. Mianowicie bardzo istotnym zadaniem dramatu jako sztuki wystawianej na scenie, było wzbudzanie u widzów współczucia (*Mitleid*). Wszystko zależy z drugiej strony od kontekstu, skoro autor *Emilii Galotti* pisze o głównym bohaterze dzieła *Polieukt* autorstwa francuskiego dramatopisarza Pierra Corneille co następuje: „In eben dem Verhältnisse, in welchem die Bewunderung auf der einen Seite zunimmt, nimmt das Mitleiden auf der andern ab”⁹⁴. „Poziom” współczucia jest bowiem

⁸⁹ Autor korzysta tutaj z tekstu zawartego w Gotthold Ephraim Lessing, *Werke in sechs Bänden, Band 2. Dramen*, Verlag Luiza Prösdorf Köln, Zurich-Köln 1965, s. 9-118, w dalszej części pracy używając skrótu (Ph).

⁹⁰ Autor korzysta z wydania Gotthold Ephraim Lessing, *Emilia Galotti: ein Trauerspiel in fünf Aufzügen*, Anm. von J.-D. Müller, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2001, w dalszej części pracy używa skrótu (EG).

⁹¹ Zob. Lessing an Moses Mendelssohn, Leipzig 28 Nov. 1756, w: *Moses Mendelssohn's gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. von Georg Benjamin Mendelssohn, F. A. Brockhaus, Leipzig 1884. (w formie oryginalnej: Uniwersytet Minnesoty), <http://books.google.com>, w formie cyfrowej 25.09.2014), s. 46-51.

⁹² Zob. Katja Malsch, *Literatur als Selbstopfer. Historisch-systematische Studien zu Gryphius, Lessing, Gotthelf, Storm, Kaiser und Schnitzler*, Königshausen Neumann, Würzburg 2007, s. 75.

⁹³ Tamże, s. 75.

⁹⁴ Zob. Lessing an Moses Mendelssohn, Leipzig 18. Dec. 1756, w: *Moses Mendelssohn's gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. von Georg Benjamin Mendelssohn, F. A. Brockhaus, Leipzig 1884. (w formie oryginalnej: Uniwersytet Minnesoty), (<http://books.google.com>, w formie cyfrowej 25.09.2014), s. 61-70.

modyfikowany również przez charakter postaci, którą spotkał nieszczęśliwy los oraz przez motywy jej postępowania.

Warto poświęcić parę słów kontekstowi powstania i strukturze formalnej utworu. Jak słusznie zaznacza Monika Fick: „Wie alle Dramen Lessings zeichnet sich auch *Philotas* durch die geradezu durchsichtige Klarheit seines Grundrisses aus“⁹⁵.

Trzeba pamiętać, że tłem historycznym ważnym dla powstania (a także i treści!) utworu była wojna siedmioletnia. Dlatego wielu intelektualistów postrzegało dzieło Lessinga w kategoriach politycznych i patriotyczno-narodowych⁹⁶, a protagoniście przypisywało status bohatera. Wydaje się, że choć intencją Philotasa w istocie było zostać bohaterem, to zamiary autora tragedii należy ocenić zupełnie inaczej. Lessing bowiem, jak postaramy się unaocznić, nie uważa zachowania protagonisty za coś pozytywnego, krytykując je (co prawda jedynie *implicite*). Źródłem błędnych poglądów Philotasa są zaś jego stoickie przekonania (oraz niczym nieuzasadniona wiara, że podziela je również ojciec).

Paradoksalnie więc, choć grecki źródłosłów imienia protagonisty oznacza „przyjaciela życia”, to słuszna wydaje się opinia Petera Pütza, który twierdzi, że „[...] das Drama enthüllt am Beispiel des Philotas die Perversion menschenfreundlicher Regungen zur rücksichtlosen Eigenliebe [...]”⁹⁷. Ta specyficzna „miłość własna” staje się jedną z przyczyn klęski głównego bohatera.

Pütz tak kontynuuje swój wywód: „Diese (die Eigenliebe – M. N.) sieht ihre einzige Erfüllung in dem mit allen Mitteln zu erstrebenden Ziel, ein Held zu sein, wobei die Ehrsucht über Leichen geht”⁹⁸.

Protagonista z powodu chęci zostania bohaterem rezygnuje nawet z ukochanego ojca, do którego uczucia stara się zresztą w sobie stłamsić, postępując wedle nauk stoików. Warto zauważyć, że ojciec Philotasa postępuje zupełnie odwrotnie, by ocalić syna jest gotów zrezygnować z wojennego sukcesu. Na podobne działanie decyduje się zresztą też król Aridäus.

Peter Pütz podkreśla w dalszej części swojej analizy:

Die nur ichbezogene Tat der Selbsttötung raubt nicht allein dem Vater seinen einzigen und geliebten Sohn, ein Umstand, der von diesem mit keinem mitfühlenden Wort bedacht wird, sondern er müßte zwangsläufig auch den Gegner

⁹⁵ Monika Fick, *Lessing Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, 4. Aufl., Verlag J.B. Metzler, Stuttgart 2016, s. 165.

⁹⁶ Tamże, s. 160.

⁹⁷ Peter Pütz, *Die Leistung der Form. Lessings Dramen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986, s. 100.

⁹⁸ Tamże.

seines Vaters um dessen einzigen Sohn bringen und somit die Basis einer unblutigen Beendigung des Krieges zerstören, würde nicht Aridäus am Ende durch sein Einlenken einen dauerhaften Frieden ermöglichen. **Er verzichtet auf Heldentum zugunsten seines Sohnes; Philotas verzichtet auf seinen Vater zugunsten seines Heldentums.**⁹⁹ (podkr. moje – M.N.)

Samobójstwo jawi się więc w tym kontekście jako czyn skrajnie egoistyczny (i niezgodny z uczuciami protagonisty!), ale pochłonięty zaleceniami stoików oraz pragnieniem sławy Philotas nie jest w stanie tego dostrzec.

W podobnej sytuacji co protagonista znajduje się także syn króla Aridäusa, Polytimet, który również jest jeńcem wojennym. Lessing wykorzystuje to „lustrzane położenie” obu jeńców, aby uwidocznic swoistą równowagę, czy też jednakowość (*Gleichartigkeit*) walczących stron¹⁰⁰. Pisarz chce przez to wyrazić pogląd, iż na wojnie nie ma zwycięzców, każdy z uczestników konfliktu jest jego ofiarą.

Uwięziony podczas wojny przez króla Aridäusa Philotas nie może uwierzyć w swój los. Skarzy się bogom, mając nadzieję, że to tylko zły sen. Protagonista, mający zaledwie 17 lat, stwierdza, że w swoim życiu nie zaznał uroku dzieciństwa. Świadczy o tym następujące zdanie: „Meine frühesten Kindheit hat nie etwas anders, als Waffen, und Läger, und Schlachten und Stürme geträumet“. (Ph 1, 98)

Już w pierwszej scenie przekonujemy się, iż protagonista woli śmierć od pozostawania w rękach wroga, co pojmuje jako hańbę. Nie pocieszają go więc słowa lekarza, że odniesiona w walce rana nie jest śmiertelna. Co więcej Philotas mówi gorzko o „okrutnym miłosierdziu podstępного wroga” (*grausame Barmherzigkeit eines listigen Feindes!*) (Ph 1, 98) Można w takiej postawie odczytać echa filozofii i postępowania Seneki czy Katona Młodszege.

W drugiej scenie pojawia się stary posłaniec króla Aridäusa, Strato. Protagonista w ostrych słowach oznajmia mu, że chce być traktowany przez króla jak żołnierz, nie jak „baba” (*wie ein Weib*). Autor niniejszej pracy uważa, iż taka wypowiedź świadczy nie tylko o silnych emocjach, jakie odczuwa protagonista, ale o przeżywanym przez niego swoistym kompleksie młodości. Nie chce on być traktowany jak chłopiec przez wrogię monarchę. Akt miłosierdzia ze strony króla Aridäusa protagonista postrzega jako coś haniebnego.

Strato próbuje skomplementować Philotasa mówiąc o jego wykształceniu, a także młodzieńczym uroku, który wskazuje na delikatność uczuć. Monarszy dowódca wykazuje się przy tym dużą znajomością psychologii. Główny bohater nie wierzy jednak

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Zob. tamże.

słowom starego dowódcy, nazywając je pochlebstwami. W trakcie rozmowy Strato zyskuje mimo wszystko sympatię Philotasa, skoro ten określa go mianem dzielnego (*tapfer*). W ustach protagonisty to chyba największy z możliwych komplementów. Niestety nie potrafi on docenić roli uczuć, co stanie się później przyczyną jego samobójstwa.

Relacja obydwu rozmówców ulega ociepleniu, można nawet stwierdzić, że Philotas dostrzega w Stratonie sprzymierzeńca. Dzieje się tak dlatego, że według protagonisty, stary monarszy dowódca podobnie jak on postrzega honor. Zaprawiony w bojach starzec potrafi, zdaniem głównego bohatera tak samo docenić krew przelaną za ojczyznę.

Protagonista mówi o rozłące z chorym ojcem spowodowanej wojną. Otwiera się przed starym dowódcą opowiadając o swoich uczuciach, relacji łączącej go z ojcem i samotności wywołanej przebywaniem na froncie. Główny bohater boi się też, że jego los wpłynie negatywnie na zdrowie ojca.

Strato przyznaje, że jest poruszony słowami Philotasa. Jednocześnie apeluje do rozmówcy, aby ten się otrząsnął. Stary dowódca słusznie zauważa, że nie można – jak to jest w przypadku głównego bohatera – ciągle ulegać skrajnym emocjom, raz być całkowicie nieszczęśliwym, innym razem w pełni szczęśliwym. Zwraca też uwagę swojego rozmówcy, iż jego sytuacja nie jest tak straszna, jak mu się wydaje.

Na początku trzeciej sceny król Aridäus zapewnia, że pomimo statusu jeńca główny bohater nie musi się obawiać żadnej personalnej wrogości z jego strony. Co więcej, dowiadujemy się, iż obaj królowie znają się z lat młodości. Aridäus zauważa bowiem, że Philotas przypomina mu lata i dni spędzone z ojcem protagonisty, kiedy byli serdecznymi przyjaciółmi. Tę relację przerwało dopiero powołanie ich na urząd królów.

Słowa monarchy nie pocieszają jednak Philotasa ani nie zmieniają jego nastawienia. Protagonista stwierdza nawet: „Der Haß, den man auf verloschne Freundschaft pfpofet, muß, unter allen, die tödlichsten Früchte bringen” (Ph 3, 102), zaraz potem dodaje on inne ważne słowa: „oder ich kenne das menschliche Herz noch zu wenig” (Ph 3, 102). W istocie głównemu bohaterowi brakuje znajomości psychologii, nie docenia on roli uczuć nie tylko swoich, ale także innych ludzi. Dlatego Philotas błędnie ocenia swoje położenie.

Lessing kreując postać taką jak Philotas w pewien sposób odpowiada stoikom, podejmuje dyskusję z ich doktryną. Przypomnijmy, że uczniowie Zenona uważali, iż uczucia są zbędne, a nawet groźne, jeśli chodzi o akt poznawczy i proces podejmowania decyzji. Mogą one bowiem zniekształcić „jedynie słuszny” osąd rozumu. Tymczasem

Lessing zdaje się w *Philotasie* twierdzić coś odwrotnego: główny bohater próbując „wyłączyć emocje poza nawias” swojego postępowania, czy nawet je stłamsić nie dostrzega życzliwości króla Aridäusa czy starego dowódcy Strato. Protagonista sądzi, że po prostu muszą być oni jeśli nie jego wrogami, to przynajmniej przeciwnikami.

Autor *Philotasa* w swojej jednoaktówce wyraźnie polemizuje więc ze stoikami. Uczucia pojmuje on jako coś komplementarnego względem rozumu oraz ważny czynnik w ludzkich procesach poznawczych i decyzyjnych. Tylko połączenie emocji i rozumu tworzy „całego człowieka” (*der ganze Mensch*), by odwołać się do przywoływanej już w tej pracy koncepcji Thomasiusa. Co więcej, jak pokazuje los protagonisty, to niedopuszczanie uczuć do głosu w życiu codziennym może być bardzo niebezpieczne. Główny bohater nie widzi więc szansy, by wydobyć się z rozpacz. Wyrozumiałość monarchy traktuje Philotas dodatkowo jako przejaw litości upokarzającej go.

Sytuacja zmienia się, gdy Aridäus przekazuje informację, że również jego syna spotkał los więźnia. Co więcej syn Aridäusa jest zakładnikiem ojca Philotasa. Król zapewnia jednak głównego bohatera, iż obaj władcy zamierzają wkrótce wypuścić więźniów. Aridäus zapowiada ze swej strony, że jego herold ogłosi przyspieszenie procesu wymiany zakładników. Stawia jednak warunek. Chodzi o to, by Philotas wybrał jednego z więźniów, który będzie towarzyszył posłańcowi w drodze do jego ojca.

Philotas w zaistniałej sytuacji wykazuje się dużą empatią. Świadczą o tym następujące słowa: „So willst du, daß ich mich vervielfältiget verabscheuen soll? In jedem der Gefangenen werde ich mich selbst erblicken” (Ph 3, 103). Mimo wszystko protagonista wybiera więźnia imieniem Parmenio.

Na początku czwartej sceny Philotas znowu zastanawia się, co musi czuć jego ojciec podczas rozłąki. Główny bohater rozważa też, czy jest zdolny wybaczyć sobie błędy, w konsekwencji których został uwięziony. Świadczy o tym następujący fragment;

Aber – ja, bei dem Himmel! Ich bin zu gütig gegen mich. Darf ich mir alle Fehler vergeben, die mir die Vorsicht zu vergeben scheint? Soll ich mich nicht strenger richten, als sie und mein Vater mich richten? Die Allzugütigen! – Sonst jede der traurigen Folgen meiner Gefangenschaft konnten die Götter vernichten; nur eine konnten sie nicht: die Schande! (Ph 3,104)

W psychice protagonisty kłębią się więc przeróżne emocje. Jednak kluczowym dla sposobu, w jaki interpretuje on swoje stany mentalne, wciąż pozostaje przekonanie, że jego położenie jest haniebne. Philotas ma ponadto poczucie winy.

Główny bohater zastanawia się też, jakie motywy ma król Aridäus. Jego wewnętrzny monolog ukazuje te wątpliwości:

Was sagte der König? Warum wollte er, daß ich zugleich selbst einen unverdächtigen Boten an meinen Vater schicken sollte? Damit mein Vater nicht argwohne – so waren ja seine eigne Worte – ich sei bereits an meiner Wunde gestorben. – Also meint er doch, wenn ich bereits an meiner Wunde gestorben wäre, so würde die Sache ein ganz anders Ansehn gewinnen? Würde sie das? Tausend Dank für diese Nachricht! Tausend Dank! – Und freilich! Denn mein Vater hätte alsdenn einen gefangenen Prinzen, für den er sich alles bedingen könnte; und der König, sein Feind, hätte – den Leichnam eines gefangenen Prinzen, für den er nichts fordern könnte; den er – müßte begraben oder verbrennen lassen, wenn er ihm nicht zum Abscheu werden sollte. (Ph 4, 104-105)

Dla protagonisty sukces wojenny jego ojca jest ważniejszy niż własne życie. Poza tym widzi on w samobójstwie pewną formę transcendencji, możliwość pokonania własnych ograniczeń. Wskazuje na to poniższy fragment monologu: „O fürwahr; der Mensch ist mächtiger, als er glaubt, der Mensch, der zu sterben weiß!” (Ph 3,105) Ten sposób myślenia, obecny – jak już zaznaczono – w postawie Katona Młodszego i Seneki, zaadaptuje później w zmienionej formule Friedrich Nietzsche tworząc swoją koncepcję nadczłowieka (*Übermensch*)¹⁰¹. Warto zauważyć, że Philotas cierpi na swoisty kompleks niższości związany ze swoim młodym wiekiem. Nie postrzega on siebie jako pełnowartościowego człowieka. Poza tym protagonista uważa, iż nie osiągnął jeszcze ani dorosłości, ani tym bardziej dojrzałości. W trakcie monologu wewnętrznego Philotas używa względem siebie określenia (*Knospe*), które można przetłumaczyć jako „pąk”, a więc coś dopiero rozwijającego się, niepełnego. Dlatego waha się on jeszcze z podjęciem decyzji co do popełnienia samobójstwa.

Jednocześnie podmiot monologu zaznacza, że jeśli nie nabędziemy jakiejś umiejętności za młodu, to jest mało prawdopodobne, byśmy nabyli ją w późniejszych latach. Stwierdza on jasno: „Wer zehn Jahr gelebt hat, hat zehn Jahr Zeit gehabt, sterben zu lernen; und was man in zehn Jahren nicht lernt, das lernt man auch in zwanzig, in dreißig und mehrern nicht.” (Ph 3, 105.)

Protagonista żałuje nieobecności ojca, nie tylko z powodu uczuć. Ubolewa też nad tym, że jest samotny, nie ma kogoś, kto udzieliłby mu rady czy pomocy w trudnym położeniu.

Ważny z punktu widzenia dalszych losów Philotasa jest moment, kiedy przypomina on sobie rzekome nauki ojca. Mówi on:

¹⁰¹ Poglądy Friedricha Nietzsche znajdzie czytelnik na przykład w książce *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. Wacław Berent, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2019, oraz w: Andrea Christian Bertino, *Nietzsche und die hellenistische Philosophie. Der Übermensch und der Weise*. „Nietzsche-Studien” 36 (2007) 1, 108-143.

Wer ist ein Held? – O mein abwesender vortrefflicher Vater, itzt sei ganz in meiner Seele gegenwärtig! – Hast du mich nicht gelehrt, ein Held sei ein Mann, der höhere Güter kenne, als das Leben? Ein Mann, der sein Leben dem Wohle des Staats geweiht; sich, den einzeln, dem Wohle vieler? Ein Held sei ein Mann – Ein Mann? Also kein Jüngling, mein Vater? (Ph 4, 105)

Jak widać po raz kolejny, protagonista targany jest sprzecznymi emocjami i wątpliwościami. Zastanawiając się nad naukami ojca, rozważa co jest istotą bohaterstwa i dochodzi do wniosków bliskich filozofii stoickiej. Philotas konkluduje, że są dobra ważniejsze od życia, takie jak – w jego przypadku – obrona ojczyzny. W tym rozumowaniu istnieje ziarno prawdy, bowiem istnieją sytuacje, w których można wybrać śmierć. Jednak powtórzmy raz jeszcze. W tym konkretnym położeniu czerpiąc z myśli zwolenników szkoły Zenona, protagonista nie dostrzega głównej słabości stoicyzmu. Jest to niedocenywanie czy wręcz próba wytępienia uczuć, a co jeszcze ważniejsze pominięcie ich w procesie decyzyjnym. To dlatego nie zauważa on licznych szans wyjścia z impasu oraz „pomocnej dłoni” wyciąganej przez króla Aridäusa i starego dowódcę Strato.

Wypowiedzi podmiotu monologu stają się coraz krótsze, co świadczy o narastających emocjach. Zdaniem Philotasa cel uswięca środki. Zamierza on umrzeć za ojczyznę, co w jego mniemaniu jest – w sytuacji w jakiej się znalazł – powinnością. Protagonista jest zdania, że w swoim położeniu tylko poprzez samobójstwo, może przeistoczyć się z chłopca w dorosłego mężczyznę. W swoim wewnętrznym monologu główny bohater cały czas przytacza rzekome nauki ojca, które mają mieć wpływ na jego decyzję.

Autor niniejszej pracy chciałby jednak wyrazić pogląd, że ojciec Philotasa raczej nie pochwalaby samobójstwa syna i prawdopodobnie nie wychowywał go w duchu stoicyzmu. Oczywiście nie da się zweryfikować tej tezy. Wskazują na nią natomiast takie czynniki jak przyjaźń łącząca obu monarchów, empatia z jaką Aridäus traktuje swojego więźnia i wreszcie plan wymiany zakładników, o którym informuje protagonistę sam Aridäus.

Warto przytoczyć fragment, w którym podmiot wewnętrznego monologu niejako zdaje sobie sprawę z kłębiących się w nim uczuć i w akcie autorefleksji zwraca się ku nim. Philotas stwierdza mianowicie: „Welch Feuer tobt in meinen Adern? Welche Begeisterung befällt mich? Die Brust wird dem Herzen zu eng! – Geduld, mein Herz! Bald will ich dir Luft machen! Bald will ich dich deines einförmigen langweiligen Dienstes erlassen! Bald sollst du ruhen, und lange ruhen”. (Ph 4, 105) Ten cytat zdradza zamiar popełnienia samobójstwa.

Jak widać protagonista bezskutecznie próbuje opanować drzemiące w nim afekty. Co więcej główny bohater szansę na zrównoważenie, osiągnięcie stabilności widzi jedynie w samobójstwie. Zamiar odebrania sobie życia prowadzi do absurdu. Jak bowiem można mówić o spokojnym życiu, gdy człowiek jest martwy? Osiągniemy bowiem spokój dopiero po śmierci.

Trudno w tym miejscu nie dokonać paralelnego skojarzenia z Odoardo z *Emilii Galotti* (o nim będzie mowa w dalszej części pracy), który również daremnie starał się okiełznać swoje serce. Jednak tragizm obu tych postaci polegał raczej na braku wglądu we własne życie psychiczne, znajomości samego siebie. Taką autorefleksję dodatkowo utrudniał fakt zaadaptowania zarówno przez Philotasa jak i Odoardo błędnych założeń filozofii stoickiej (zwłaszcza tych dotyczących roli emocji, poglądów na temat samobójstwa i śmierci oraz rozumienia cnoty). Co gorsza obaj bohaterowie zdecydowali się wdrożyć wspomniane aspekty nauki stoickiej w życiu praktycznym.

W piątej scenie pojawia się Parmenio. Już na początku rozmowy z nim Philotas zauważa, że obaj, jako zakładnicy, są mało warci. To mylne przeświadczenie towarzyszy protagoniście przez cały okres trwania tragedii, aż do jej końca.

Historia protagonisty wzbudza u Parmenia podziw. Próbuje on pocieszyć głównego bohatera, o czym świadczy poniższy fragment jego wypowiedzi: „Gut! So wird deine Gefangenschaft der meinigen das Wort sprechen. Ohne die gute Nachricht, die ich ihm von dir bringen werde, und die eine freundliche Miene wohl wert ist, hätte ich mir eine ziemlich frostige von ihm versprechen müssen.” (Ph 5, 106) Philotas jest jednak na tyle pogrążony w rozpacz, że nawet nie traktuje słów swojego interlokutora poważnie.

Warto zauważyć, że Philotas w pewnym zakresie solidaryzuje się z Parmeniem. Protagonista przyjmuje bowiem, że między nimi jako żołnierzami zachodzą istotne podobieństwa. Główny bohater mówiąc o swoim rozmówcy używa nawet poufalego określenia „alter Knecht” i pyta go o liczbę ran odniesionych w walce.

Parmenio stwierdza, że nawet nie liczył obrażeń poniesionych na wojnie, choć było ich bardzo dużo. Uważa on też, że cierpienie i ból są nieodłącznymi elementami życia, z którymi trzeba się zmierzyć. O takiej postawie dobrze świadczy poniższa jego wypowiedź:

Ha! Ich rechne nun nicht mehr die Glieder, an welchen ich verwundet bin; Zeit und Atem zu ersparen, zähle ich die, an welchen ich es nicht bin. – Kleinigkeiten bei dem allen! Wozu hat man die Knochen anders, als daß sich die feindlichen Eisen darauf schartig hauen sollen? (Ph 5, 106).

Parmenio takim nastawieniem zyskuje jeszcze większy szacunek Philotasa. W dalszej części sceny informuje on protagonistę, iż również ma syna, niewiele młodszego od Philotasa, który czeka na starego dowódcę i za nim tęskni. Parmenio obawia się, że z powodu sytuacji jeńca, w jakiej się znalazł, jego syn będzie go mniej szanował. Nie wątpi jednak w to, iż syn nadal go kocha.

Philotas jest poruszony historią Parmenia. Gdy jeńiec pyta księcia, czy ten nie jest nań rozgniewany, protagonista zapewnia go o swojej przychylności. Co więcej główny bohater radzi Parmeniowi, aby ten powtórzył swoją opowieść jego ojcu.

Philotas prosi też Parmenia, aby ten, gdy spotka się już z jego ojcem, poprosił o wybaczenie domniemanych win. O tym jak bardzo winny czuje się protagonista świadczą następujące słowa:

Sage meinem Vater alles, was du glaubest, daß ihm ein zärtlicher Sohn bei dieser Gelegenheit muß sagen lassen. Entschuldige meine jugendliche Unbedachtsamkeit, die ihn und sein Reich fast ins Verderben gestürzt hätte. Bitte ihn, mir meinen Fehler zu vergeben. Versichere ihn, daß ich ihn nie durch einen ähnlichen Fehler wieder daran erinnern will; daß ich alles tun will, damit er ihn auch vergessen kann. (Ph 5, 107)

Zacytowany fragment dobrze obrazuje rozterki i rozpacz głównego bohatera. Jest on gotów zrobić wszystko, by odzyskać szacunek ojca. Tragizm położenia Philotasa polega jednak zdaniem autora niniejszej pracy na tym, że – jak to było już zaznaczane w tym podrozdziale – jest on nieświadomy faktu, iż – prawdopodobnie – tego ojcowskiego szacunku nigdy nie utracił.

Parmenio, życząc księciu wszystkiego najlepszego, chce już wyruszyć w drogę, jest jednak przez Philotasa zatrzymywany. Protagonista podkreśla, że choć jego uczucia względem ojca są niepowątpiewalne, on jako książę musi kierować się przede wszystkim rozumem. Z wypowiedzi Philotasa wynika, że nie tylko zachowuje on dystans wobec własnych uczuć, ale też uważa je za coś niegodnego bohaterskiej postawy, jaką w swoim mniemaniu próbuje przyjąć. Dlatego możliwa jest również następująca interpretacja całej tragedii. Przyczyną nieszczęścia Philotasa, może być nie tyle bojaźń przed utratą miłości ojca, co świadome odrzucenie tych uczuć w związku ze złym pojmowaniem roli bohatera. Argumentacji na rzecz tej drugiej tezy dostarcza *explicite* rozmowa Parmenia i protagonisty.

Parmenio jest zaskoczony taką postawą młodzieńca, nie wierzy w to, co słyszy. Zwraca on uwagę na fakt, że koncentrowanie się tylko na rozumowej sferze życia, odrzucanie uczuć pogłębia głównego bohatera, staje się jego udręką.

Philotas mówi Parmeniowi, że nie chce, aby planowana wymiana dokonała się wcześniej niż następnego dnia. Prawdopodobnie protagonista już w czwartej scenie podjął decyzję o samobójstwie, a w piątej scenie plan ten uległ tylko konkretyzacji. Warto zauważyć, iż w monologu wewnętrznym z czwartej sceny główny bohater wskazuje na nauki filozofa, który go wychowywał. Przekonuje o tym następujące zdanie monologu: „Jedes Ding, sagte der Weltweise, der mich erzog, ist vollkommen, wenn es seinen Zweck erfüllen kann.” (Ph 4, 105) I zaraz dodaje: „Ich kann meinen Zweck erfüllen, ich kann zum Besten des Staats sterben: ich bin vollkommen also, ich bin ein Mann. Ein Mann, ob ich gleich noch vor wenig Tagen ein Knabe war.” (Ph 4, 105)

Filozof, którego wspomina protagonista to prawdopodobnie stoik, co jest istotne z punktu widzenia niniejszej pracy, ale przede wszystkim przyjętego sposobu interpretacji całej tragedii. Wspomniany w monologu nauczyciel przekazał swemu uczniowi, że cel uświęca środki. Philotas jest zdecydowany na wszystko, by zrealizować swoje dwie obsesje: zostania bohaterem i śmierci za ojczyznę, przez co ma się w swoim mniemaniu stać dojrzałym, wartym szacunku żołnierzem.

Philotas oczywiście nie zdradza Parmeniowi *expressis verbis* swoich planów. Parmenio obiecuje młodemu jeńcowi, że dołoży wszelkich starań, by wymiana odbyła się dopiero następnego dnia i powtórzy dokładnie ojcu Philotasa, wszystko, co syn zechce. Protagonista nie ufa jednak nikomu. Dopiero, gdy Parmenio przysięga na krew własnego syna, zyskuje zaufanie głównego bohatera.

Początkowy fragment monologu z szóstej sceny jednoznacznie potwierdza chęć odebrania sobie życia przez Philotasa. Stwierdza on: „Mache nur, guter Parmenio, daß mich mein Vater erst morgen auslöset, und er soll mich gar nicht auszulösen brauchen – Nun habe ich Zeit genug gewonnen! Zeit genug, mich in meinem Vorsatze zu bestärken – Zeit genug, die sichersten Mittel zu wählen .” (Ph 6, 111)

Philotas ubolewa więc, że nie ma przy sobie miecza, który pozwoliłby mu zrealizować cel. Jego własny oręż padł łupem żołnierza, który go zniewolił, co jest dla protagonisty dodatkowym źródłem hańby. Wypowiedzi głównego bohatera stają się coraz krótsze, co w tekstach dramatycznych niemieckiego Oświecenia jest oznaką tego, że dana postać ulega silnym emocjom, i zazwyczaj nad nimi nie panuje. Podmiot monologu jest w rozpacz, jego przechwycony przez wroga miecz jest dla niego symbolem honoru i cnoty, której według własnej opinii nie może obronić.

W siódmej scenie król Aridäus informuje protagonistę, że posłańcy wyruszyli już w drogę i wymiana jeńców wkrótce zostanie przeprowadzona. Warto raz jeszcze

zaznaczyć, że władca nie tylko nie jest względem Philotasa wrogi, ale też proponuje, by się bliżej poznali.

Wydaje się, iż można zaryzykować następującą tezę: dla króla Aridäusa protagonista jawi się przede wszystkim nie jako jeniec, ale jako syn serdecznego przyjaciela, którym niegdyś był dla niego ojciec Philotasa. Głównego bohatera nie interesują jednak zupełnie motywy działania monarchy, którego wskutek swego „jednotorowego” sposobu myślenia uważa on za wroga. Naturalnym dla niego jest przeświadczenie, że w stanie wojny osoba znajdująca się po przeciwnej stronie jest nieprzyjacielem i żadna argumentacja nie jest w stanie tego zmienić. Philotas nie zna – jak przyznaje – motywów, dla których wybuchła wojna, jednak jest przekonany, że racja leży po stronie jego ojca. Poza tym protagonista stwierdza, że obowiązują go tylko dwie powinności i dwie najważniejsze role społeczne: syna i żołnierza. Warto zacytować wypowiedź głównego bohatera, utrzymaną w kategorycznym tonie:

Ich weiß weiter nichts, als daß du und mein Vater in Krieg verwickelt sind; und das Recht – das Recht, glaub' ich, ist auf seiten meines Vaters. Das glaub' ich, König, und will es nun einmal glauben – wenn du mir auch das Gegenteil unwidersprechlich zeigen könntest. Ich bin Sohn und Soldat, und habe weiter keine Einsicht, als die Einsicht meines Vaters und meines Feldherrn. (Ph 7, 113)

Jak widać na podstawie powyższego fragmentu, jedynym celem życiowym protagonisty jest służyć ojcu i swemu dowódcy. Jest to o tyle ważny moment tragedii, że na przestrzeni całego utworu Philotas właśnie w taki sposób racjonalizuje decyzję o samobójstwie. Powołuje się on na rzekome nauki ojca, niewłaściwie rozumiane (w duchu stoickim!) pojęcie honoru, a czasami nawet przywołuje instancję boską.

W toku dalszej dyskusji z Aridäusem główny bohater nie chce pogodzić się z faktem, że to jego ojciec pierwszy rozpoczął wojnę. Przyznaje nawet, iż najpierw zaatakował ojciec, ale mimo wszystko obarcza wrogiego monarchę winą za wywołanie konfliktu. Philotas twierdzi również, że nie ma szans na pokojowe rozwiązanie sytuacji. Każda wojna musi się jego zdaniem zakończyć zwycięstwem jednej ze stron, dokonany w wyniku rozlewu krwi. Argumentując na rzecz tego poglądu znowu powołuje się na bogów, gdy twierdzi:

Unsere Schuld und Unschuld sind unendlicher Mißdeutungen, unendlicher Beschönigungen fähig. Nur dem untrügelichen Auge der Götter erscheinen wir, wie wir sind; nur das kann uns richten. Die Götter aber, du weißt es, König, sprechen ihr Urteil durch das Schwert des Tapfersten. Laß uns den blutigen Spruch aushören! (Ph 7, 113)

W takiej kategoriycznej wypowiedzi głównego bohatera można odnaleźć ukrytą „cichą”, krytykę idei wojny *in toto*, jaką podejmuje Lessing. Być może pisarz chce tutaj wskazać, że trudno wyznaczyć granicę między wojną obronną, która jest dopuszczalna, a rolą agresora.

Na tle zachowania głównego bohatera warto przywołać przykłady Katona Młodszego i Seneki. Gardzili oni światem materialnym wybierając śmierć, gdy ich zdaniem wymagała tego sytuacja. Philotas zdaje się na nich wzorować, a już na pewno chce zostać bohaterem, wyobraża sobie siebie właśnie w roli tego najdzielniejszego.

W toku rozmowy protagonista oszukuje króla Aridäusa. Chcąc zdobyć miecz twierdzi, że po uwolnieniu nie mógłby pokazać się bez broni wśród innych żołnierzy. Wyjaśnienie to przekonuje monarchę, który decyduje, by zwrócić Philotasowi miecz.

W ósmej scenie główny bohater dziękuje bogom za to, że odzyskał miecz. Z powodu świadomości zbliżającego się samobójstwa protagonista jest już kompletnie rozchwiany emocjonalnie, co nie uszło uwagi monarchy. Poza tym władca zwracając się do Strato określa Philotasa następująco: „O, der wunderbaren Vermischung von Kind und Held!” (Ph 8, 116). Słowa te, które dla króla Aridäusa są komplementem, tylko utwierdzają protagonistę w podjętej decyzji. Chciałby on już zostać sam ze swym mieczem, by popełnić samobójstwo.

Monarcha zachęca protagonistę, by odłożył miecz i podążył za nim. Ten oczywiście nie chce się na to zgodzić. Czuje, że jest w beznadziejnej sytuacji, otoczony przez nieprzyjaciół. Zwraca się z rozpaczą do wrogiego władcy:

Woran erinnerst du mich, König? – An mein Unglück; nein, an meine Schande! Ich ward verwundet und gefangen! Ja! Aber ich will es nie wieder werden! Bei diesem meinem Schwerde, ich will es nie wieder werden! Nein, mein Vater, nein! Heut sparet dir ein Wunder das schimpfliche Lösegeld für deinen Sohn; künftig spar' es dir sein Tod! Sein gewisser Tod, wenn er sich wieder umringt siehet! – Wieder umringt? – Entsetzen! – Ich bin es! Ich bin umringt! Was nun? Gefährte! Freunde! Brüder! Wo seid ihr? Alle tot? Überall Feinde? – Überall! – Hier durch, Philotas! Ha! Nimm das, Verwegner! – Und du das! – Und du das! (Ph 8, 116).

Strato próbuje wpłynąć na głównego bohatera, by ten się uspokoił, co skutkuje tylko tym, że Philotas prosi żołnierza, aby ten osobiście go zabił. Protagonista dziwi się, że stary dowódca nie podziela jego poglądów na całą sprawę. Autorowi niniejszej pracy przypomina to trochę zdumienie Cezara, gdy ten przed śmiercią mówi do Brutusa: „I ty przeciw mnie”. To skojarzenie może być oczywiście tylko do pewnego stopnia paralelne, gdyż protagonista postrzega Strato jako wroga a nie przyjaciela.

Philotas nie rozumie, dlaczego król i stary dowódca nie chcą pozbawić go życia. Można postawić tezę, że główny bohater uważa uśmiercenie wrogię (z konieczności!) jeńca, nie tylko za coś naturalnego, ale nawet za powinność, obowiązek. O zdziwieniu protagonisty dobrze świadczy poniższy fragment: „Tut euer Bestes, Feinde! – Aber ihr wollt nicht? Ihr wollt mich nicht töten, Grausame? Ihr wollt mich mit Gewalt lebendig? – Ich lache nur! Mich lebendig gefangen? Mich? – Eher will ich dieses mein Schwert, will ich – in diese meine Brust – eher – (*Er durchsticht sich*).” (Ph 8, 116)

Jak widać Philotas nie dowierając w „brak działań” Aridäusa i Strato przybiera oskarżycielski ton. Uzasadniona wydaje się zdaniem autora niniejszej pracy interpretacja, wedle której taka postawa protagonisty wynika głównie z dwóch przyczyn. Po pierwsze główny bohater przejął nauki stoików dotyczące rozumienia roli emocji. Jest on prawdopodobnie zafascynowany konceptem bohaterskiej śmierci. Afekty zaś uważa nie tylko za zbędne, co nawet niegodne dzielnego wojownika.

Druga z nich, wynikająca wprost z pierwszej, to niewłaściwe postrzeganie przez Philotasa roli i modelu żołnierza. Według głównego bohatera żołnierz nie może w swoim światopoglądzie i zachowaniu kierować się emocjami, czy uczuciami takimi jak litość czy serdeczność. Wszak afekty te oznaczają według Philotasa przyznanie się do słabości, na które nie może pozwolić sobie żaden szanujący się wojownik. To dlatego protagonista tendencyjnie nie chce dostrzegać przyjacielskich gestów króla Aridäusa i jego dowódcy, nie ma też dla niego znaczenia fakt, że obaj monarchowie kiedyś się przyjaźnili.

Popelniając samobójstwo, umierający Philotas żegna się jeszcze ze Strato mając nadzieję na spotkanie w Elizjum. W ostatnich słowach zaś mówi o triumfie swojej duszy i zwycięstwie bogów. Można powiedzieć, że spełnił się cel, do którego konsekwentnie dążył.

Podsumowując te filozoficzne i literackie rozważania nad *Philotasem* Lessinga autor chciałby zaznaczyć, że proponuje dwie interpretacje tekstu wyjaśniające tragiczny los bohatera.

Pierwsza z nich wskazuje na deprecjonowanie przez protagonistę roli uczuć, zwłaszcza w procesie decyzyjnym, czy mówiąc prościej, w praktyce życia. Jednak główny bohater odbiera sobie życie pod wpływem silnych emocji, na tym polega absurd tego czynu. Widać wyraźnie, że protagonista czerpie tu z myśli i postaw stoickich. Philotas jest też przekonany, że to jego ojciec przekazał mu takie nauki i takiej postawy by od niego oczekiwał.

W myśl drugiej interpretacji autor pracy bierze pod uwagę możliwość, że Philotas chciał stać się bohaterem. Czuje się on bowiem nie tylko niedojrzały, ale także niedowartościowany, ma kompleks niższości.

Uzasadniona jest chyba konstatacja, że obie te interpretacje są w pewnym zakresie komplementarne, nie wykluczają się wzajemnie. Protagonista chce bowiem wdrożyć w życie rzekome nauki ojca, a tym samym stać się stoikiem. Natomiast w samobójstwie widzi Philotas również szansę na wykroczenie poza ograniczenia, które jego zdaniem wynikają z młodego wieku. Poprzez odebranie sobie życia, broni on w swoim mniemaniu honoru i realizuje czyn bohaterski, dokonuje pewnej transcendencji.

W kontekście powyższych rozważań słuszna wydaje się opinia Katji Malsch, która stwierdza, że Lessing przeprowadza w *Philotasie* swoisty eksperyment „heroiczno-dramatyczny”¹⁰².

Warto jeszcze przytoczyć opinię Moniki Fick, która tak pisze o głównym bohaterze:

Philotas ist ein leidenschaftlicher Charakter. Er ist begeisterungsfähig und schwärmerisch. Er spricht von dem »Feuer«, das in seinen Adern tobt. Am Ende steigert er sich in einen Rauschzustand hinein, in dem die Gebilde seiner Phantasie zu Halluzinationen sich verdichten¹⁰³.

Słowa te potwierdzają tezę autora pracy, że Philotas to człowiek emocjonalny, potrafiący przeżywać bardzo głębokie i silne uczucia. Protagonista nie jest jednak w stanie wypracować równowagi między sferą afektywną a rozumem. Powodem takiej sytuacji jest dążenie Philotasa, by wcielić w życie założenia stoickie. Pragnie on wyrugować uczucia ze swego życia i podporządkować je rozumowi, nie zdając sobie sprawy z faktu, że dokonując takiego wyboru wcale nie postępuje racjonalnie. W efekcie wspomnianego dysonansu protagonista doprowadza się do obłądu, o czym świadczy pełne szaleństwa wymachiwanie mieczem i jego wypowiedzi w ostatniej scenie. Tak krótko podsumowuje ten stan psychiczny Philotasa Peter Pütz, który pisze: „Ein Kind, das Held sein will, verliert alle Maßstäbe, vor allem den Sinn für die Realität”¹⁰⁴. Należy zaznaczyć, że chęć poniesienia bohaterskiej (w mniemaniu Philotasa) śmierci za ojczyznę to również w dużej mierze wynik „inkorporacji” przez głównego bohatera poglądów stoickich.

¹⁰² Zob. Malsch, *Literatur als Selbstopfer...*, dz. cyt., s. 75.

¹⁰³ Zob. Fick, *Lessing Handbuch:...*, dz. cyt., s. 163.

¹⁰⁴ Zob. Pütz, *Die Leistung der Form...*, dz. cyt., s.101.

Opisywana powyżej sytuacja sprawia, że niektórzy badacze postrzegają Philotasa jako postać zupełnie pozbawioną uczuć¹⁰⁵. Trudno zgodzić się z taką interpretacją, ponieważ protagonista dobrowolnie „degraduje” afekty, które niewątpliwie posiada. Jednak literaturoznawcy tacy jak Marion Gräfin von Hoensbroech mają niewątpliwie rację co do przyczyny owego tępienia własnych emocji przez głównego bohatera. Jest nią radykalny racjonalizm Philotasa. Jego źródeł zaś można szukać w przyjęciu przez niego poglądów stoickich.

Kończąc ten podrozdział autor chciałby podkreślić, iż rozpatrywanie zachowania protagonisty, w kontekście „asymilacji” przez niego przekonanych zwolenników szkoły Zenona, rzuca nowe światło na przyczynę jego samobójczej śmierci. Taka interpretacja stanowi także pewne *novum*, gdyż o ile autorowi wiadomo, tekst *Philotasa* nie był jak dotąd analizowany pod tym kątem.

4.4.2. Kwestia stoicyzmu w „*Emilii Galotti*” Lessinga

W rodzinie protagonistki dramatu Lessinga panują niesymetryczne relacje. Podczas gdy Odoardo, ojciec Emilii, zwraca się do swojej żony Claudii „na ty”, ta korzysta ze sformułowania „Pan”. Właśnie małżonka używa określenia *rauhe Tugend* trafnie opisując postępowanie Odoardo. Nie potrafi on zapanować nad uczuciami, odnaleźć równowagi, czego objawem jest fakt, że ciągle uspokaja siebie samego. Co więcej, próbuje stłamsić pojawiające się emocje.

W konsekwencji intrygi Orsiny, odrąbanej przez zakochanego w Emilii księcia, Odoardo zabija w końcu własną córkę, zagłuszając przy tym wyrzuty sumienia. Rozpacz powraca później ze zdwojoną siłą, gdy ojciec uświadamia sobie w pełni, co uczynił.

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, dlaczego zginęła Emilia Galotti, to jedno z najczęściej podejmowanych zagadnień przez badaczy osiemnastowiecznej literatury niemieckiej¹⁰⁶.

Interpretowanie *Emilii Galotti* w świetle metody społeczno-krytycznej kierowało często badaczy na manowce, prowadząc do wniosków, które raczej nie były zgodne z tym, co czytelnikowi chciał przekazać i czego od czytelnika oczekiwał sam Lessing. Na przykład postać księcia przedstawiciela nurtu społeczno-krytycznego postrzegali jako potwora pozbawionego uczuć. Głównym argumentem potwierdzającym bezdusność

¹⁰⁵ Zob. Marion Gräfin von Hoensbroech, *Die List der Kritik. Lessings kritische Schriften und Dramen*, W. Fink, München 1976, Fick, *Lessing Handbuch*:..., dz. cyt., s. 162.

¹⁰⁶ Autor odsyła czytelnika między innymi do publikacji zawartych w stanie badań w pierwszym rozdziale niniejszej pracy.

władcy miał być moment, gdy jednym słowem skazuje on na śmierć przypadkową osobę. Tymczasem postępuje on tak, jedynie z powodu rozkojarzenia wywołanego ciągłymi myślami o Emilii. Jego uczucie do protagonistki jest natomiast jak najbardziej szczere i bezinteresowne, o czym dobrze świadczy fragment piątej sceny trzeciego aktu utworu. Mianowicie, gdy dziewczyna próbuje uklęknąć przed księciem, ten powstrzymuje ją i mówi: „Ich bin äußerst beschämt. – Ja, Emilia, ich verdiene diesen stummen Vorwurf. – Mein Betragen diesen Morgen, ist nicht zu rechtfertigen; – zu entschuldigen höchstens. Verzeihen Sie meiner Schwachheit.” (EG III, 5, 48-49)

Książę nie tylko bierze więc na siebie całą winę za położenie protagonistki, ale również prosi ją o przebaczenie. Jawi się on tutaj jako zawstydzona, nieszczęśliwie zakochana osoba, a nie pozbawione uczuć monstrum.

Ciekawe pole do interpretacji stwarza również postać Orsiny. Zdaniem Gerharda Bauera, podsuwając ojcu pomysł zabicia córki, faktycznie chce ona uratować cnotę Emilii¹⁰⁷. Przejawia ona pewną solidarność kobiecą¹⁰⁸. Jednak wydaje się, że rola hrabiny była nieco inna. Jak wskazuje w swoim artykule Ewa Grzesiuk, postaci, a zwłaszcza Orsina oceniają zdarzenia jako wynik zrzędzenia losu czy przypadku. "Welch ein Zufall!" (EG III, 5, 48) konstatuje Emilia, gdy dowiaduje się, że schroniła się w Dosalo, letniej posiadłości księcia. To, co jednemu wydaje się zrzędzeniem przypadku, jest w rzeczywistości realizacją cudzego zamiaru. Orsina twierdząc, że nie ma przypadków, ma poniekąd rację, ale racjonalizując własne złe zamiary szuka ich potwierdzenia w zrzędzeniach Opatrzności, co jest swoistą blasfemią¹⁰⁹.

Podążając tym tropem można zaproponować następującą interpretację utworu. Orsina wzbudza w Odoardo silne emocje, po to by skierował je przeciw księciu – to na nim bowiem Orsina chce się zemścić. Jadąc do Dosalo, jest przekonana, że książę zna treść jej listu i oczekuje jej. Jednak, jak wiadomo, władca Guastallii listu nie przeczytał. Orsina jest zdumiona, że poza księciem znajdują się w Dosalo i inne osoby, a książę w ogóle nie ma ochoty z nią rozmawiać. Nie będzie miała zatem okazji, by użyć wobec księcia sztyletu, a wobec siebie trucizny. Musi znaleźć kogoś innego, kto zamiast niej dokona aktu zemsty. Sposobność ku temu zachodzi, gdy dowiaduje się, że ma do czynienia z ojcem swojej rywalki. Manipuluje więc jego uczuciami, ale wtedy nie jest w stanie przewidzieć, że ojciec użyje sztyletu przeciw własnej córce, a nie przeciw

¹⁰⁷ Gerhard Bauer, *Gotthold Ephraim Lessing „Emilia Galotti”*, Wilhelm Fink Verlag, München 1987, s. 66.

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ Zob. Ewa Grzesiuk, *Zufall in Gottold Ephraim Lessing "Emilia Galotti"*, „Prace Germanistyczne“ I (1999), Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, s. 103-116.

księciu. Zresztą wcześniej zdarzy się sytuacja, gdy Odoardo będzie bliski użycia sztyletu wobec władcy Guastallii, ale gdy książę powie „Fassen Sie sich, Galotti” (EG V, 5, 81), Odoardo rzeczywiście na moment się opanuje i skomentuje ten fakt: „Das sprach sein Engel”. (EG V, 5, 81) Dlaczego więc Odoardo używa sztyletu przeciw córce? Autor porusza tę fundamentalną kwestię w dalszej części rozdziału.

Zajmijmy się teraz sposobem, w jaki Lessing krytykuje centralny element etyki stoickiej, którym jest zbyt rygorystycznie rozumiane pojęcie cnoty. Analiza taka pozwoli, zdaniem autora niniejszej pracy, udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie: „Dlaczego Odoardo uległ intrydze Orsiny?,” a w konsekwencji również na pytanie: „Dlaczego w ogóle doszło do tragedii?” Wydaje się bowiem, że o śmierci protagonistki zdecydowała postawa ojca Emilii. Miał on bowiem decydujący wpływ na wychowanie córki. Autora nie przekonuje więc interpretacja, jakoby kluczowe było tutaj zachowanie samej dziewczyny. Emilia, będąc młodą i niedojrzałą jeszcze osobą, czuje się zupełnie zagubiona. Nie potrafi ona jeszcze podjąć racjonalnej decyzji o swoim losie, a rozmawiając z ojcem w przedostatniej scenie tragedii całkowicie traci panowanie nad sobą. Dodatkowo przyczynia się do tego fakt, iż dziewczyna dowiaduje się o śmierci swego ukochanego, hrabiego Appianiego.

Proponując odpowiedź na tak sformułowaną kwestię, autor chciałby przytoczyć kluczowy jego zdaniem termin „*rauhe Tugend*”¹¹⁰. Określenia tego używa wobec męża Claudia Galotti. Warto przytoczyć ten fragment w całości: „Welch ein Mann! – O, der rauhen Tugend! – wenn anders sie diesen Namen verdienet. – Alles scheint ihr verdächtig, alles strafbar! – Oder, wenn das die Menschen kennen heißt; – wer sollte sich wünschen, sie zu kennen?” (EG II, 5, 27)

Claudia, jak pokaże rozwój wydarzeń, wykazuje się dużą znajomością psychologii, niezwykle trafnie oceniając system wartości małżonka. We wszystkim widzi on podstęp, a jego rygoryzm moralny prowadzi do zbyt surowych, nieadekwatnych ocen. Niestety Claudia nie ma zbyt wiele do powiedzenia, jeśli chodzi o los Emilii, a w kluczowym momencie ojciec zostaje z córką sam na sam.

Bardzo ważna dla losów Emilii wydaje się być szósta scena czwartego aktu, a więc bezpośrednia rozmowa Odoardo z Orsiną. Hrabina jest, podobnie jak Claudia Galotti, dobrą znawczynią ludzkiej natury. Szybko rozpoznaje ona słabe punkty swego interlokutora.

¹¹⁰ Zob. Na ten temat Ewa Grzesiuk, *„Rauhe Tugend”. Die Revision des stoischen Tugendbegriffs bei Baumgarten und Meier*, „*Studia Niemcoznawcze*” LXI (2018), s. 569-580.

Zanim przystąpimy do analizy tego dialogu, autor chciałby zwrócić uwagę na trafną jego zdaniem „diagnozę” stanu psychicznego hrabiny, jaką postawił w swej monografii Gerhard Bauer. Badacz ten zauważa, że niekochana przez księcia i porzucona Orsina, czuje się, jako jego dawna metresa, niechcianą „zabawką mężczyzn” (*das Spielzeug des Mannes*)¹¹¹. Hrabina czuje się przy tym traktowana, nie jak osoba, ale jak rzecz¹¹².

Warto przy tym zaznaczyć, iż dla Orsiny pewne różnice występujące między kobietami i mężczyznami są naturalne. To dlatego uważa ona, że nie może użyć wobec księcia sztyletu. Poza tym wie, że gdyby to zrobiła, szybko spotkałaby ją śmierć. Dla siebie przygotowała więc truciznę. Jednak spotkanie z Odoardo daje inteligentnej hrabinie możliwość innego rozwiązania.

Motorem napędowym działania porzuconej kochanki staje się żal i pragnienie zemsty. Zgorzkniała Orsina chce niejako „zrewanżować” się księciu, a jej złość trafia rykoszetem w Emilię, która stała się nowym obiektem uczuć władcy Guastalli. W świetle tych argumentów nie można natomiast zgodzić się z tezą, że hrabina chciała ratować cnotę Emilii.

Orsina bez problemu wzbudza niepewność w Odoardo już na początku dialogu, dając ojcu Emilii do zrozumienia, że wie ona coś, czego nie jest on świadom. Wykorzystując ten fakt, hrabina sprawia, iż i tak już niespokojny Odoardo staje się jeszcze bardziej rozstrojony. Orsina stara się zdobyć zaufanie ojca protagonistki kreując się na towarzyszkę jego niedoli, czy wręcz przyjaciółkę. Mówi nawet, że mogłaby zostać jego córką. Ważny jest w tym kontekście poniższy fragment wypowiedzi Orsiny: „Guter, lieber Vater! – Was gäbe ich darum, wann Sie auch mein Vater wären! – Verzeihen Sie! die Unglücklichen ketten sich so gern an einander. – Ich wollte treulich Schmerz und Wut mit Ihnen teilen.” (EG IV, 7, 68)

Hrabina sprytnie wykorzystuje naiwność Odoardo, odwołując się do jego rzekomego rozsądku. Jej celem jest jednak, żeby ojciec Emilii stracił jego resztki, jakie jeszcze przejawia i przestał myśleć racjonalnie.

Odoardo walczy ze sobą i chwilami zdaje się dostrzegać nieczne zamiary Orsiny, o czym świadczy na przykład jego reakcja na wiadomość o śmierci Appianiego. Niezależnie od tego, że wierzy on w prawdziwość tej informacji, potrafi jeszcze jednoznacznie ocenić motywy postępowania hrabiny, gdy stwierdza: „Sie wollten mich um den Verstand bringen: und Sie brechen mir das Herz.” (EG IV, 7, 69)

¹¹¹ Zob. Bauer, *Gotthold Ephraim Lessing „Emilia Galotti”*, dz. cyt., s. 66.

¹¹² Zob. tamże.

Następnie Orsina mówi ojcu Emilii, że jego córka znalazła się w gorszej sytuacji, niż gdyby była martwa. Odoardo gorączkowo dopytuje się jednak, czy córka żyje. Orsina w pełnych gorzkiej ironii wypowiedziach informuje ojca Emilii, że dla protagonistki „życie pełne miłosnych rozkoszy” (*Ein Leben voll Wonne!*) dopiero się zaczyna. Sugeruje ona ojcu dziewczyny, że romans z księciem jest nieunikniony. Jako dowód przytacza hrabina spotkanie w kościele.

Autor niniejszej pracy uważa całą tę argumentację Orsiny po prostu za kłamstwo. Co prawda, nie można podać fragmentu dramatu, który *expressis verbis* uzasadniałby tę interpretację (hrabina nie była przecież świadkiem pokornego zachowania księcia względem Emilii w piątej scenie trzeciego aktu). Jednak istnieją silne argumenty pośrednie wspierające takie rozumienie tragedii. Jak to często w tekstach literackich Lessinga bywa, te wskazówki interpretacyjne są oparte na przesłankach psychologicznych.

Po pierwsze należy raz jeszcze podkreślić, że hrabina jest znakomitą znawczynią natury ludzkiej. Jest więc bardzo prawdopodobne, że potrafiła ona na tyle racjonalnie ocenić sytuację, by wywnioskować, że zakochany książe nigdy nie użyłby wobec Emilii swej władzy, po to by zmusić ją do związku.

Po drugie, według autora niniejszej dysertacji, dobre uzasadnienie postawionej wyżej tezy stanowi niezwykle istotna rola, jaką w dramatach Lessinga odgrywają uczucia. Pisarz jawi się poprzez swe utwory nie tylko jako humanista i autorytet w kwestii psychologii, ale także szczególnie jako erudyta w sprawie ludzkich emocji. Nie inaczej rzecz się ma w *Emilii Galotti*. Odtrącona Orsina jest przecież osobą bardzo dumną, co w jej oczach tylko zwiększa doznane upokorzenie. Jedyнным dążeniem, jakim kieruje się ta postać jest w konsekwencji pragnienie zemsty.

Po trzecie, interpretacja uznająca całą argumentację hrabiny za kłamstwo pozwala zachować spójność tragedii. Konstatacja, jakoby Orsina chciała ratować cnotę protagonistki nie przekonuje autora pracy nie tylko dlatego, że cnota jest nierozdzielnie połączona z życiem osoby. Takie wyjaśnienie wydaje się być również sprzeczne z cechą charakterystyczną tekstów Lessinga, jaką była koncentracja na człowieku. Nie rozumieli tego interpretatorzy wykorzystujący metodę społeczno-krytyczną, którzy widzieli w Orsinie silną, pozytywną kobietę, nie zaś zrozpaczoną, owładniętą żądzą zemsty postać. Gdy spojrzymy na *Emilię Galotti* od strony metody antropologii literackiej, wszystko wydaje się bardziej zrozumiałe.

Warto prześledzić z jaką zręcznością Orsina doprowadza swoją intrygę do końca. Twierdzi ona, że Emilia nie będzie miała nic do powiedzenia w sprawie ewentualnego

związku z księciem. Należy przy tym pamiętać, iż władca Guastalli planował małżeństwo z księżniczką z Massy. Orsina mówi Odoardo, że te informacje przekazuje mu poufnie. Tym chytrym manewrem zyskuje zaufanie starego ojca protagonistki. Próbuje ona też zasugerować Odoardo, że morderstwo hrabiego Appianiego to w istocie skrytobójstwo. Stary ojciec nie chce w to uwierzyć, wypowiadając znamienne: „Ich kenne meine Tochter”, (EG IV, 7, 70) a słowa hrabiny nazywa oszczerstwem (*Verleumdung*). Jest to jednak ostatni przejaw rozsądku ze strony Odoardo, a on sam przyjmuje z rąk Orsiny sztylet.

Orsina nie wyraża więc jakiegoś „filozoficznego, samoświadomego protestu”¹¹³. Pragnie ona po prostu zemsty, a jej stan psychiczny najlepiej oddają słowa (i kłamstwa) zawarte w monologu hrabiny kończącym siódmą scenę. Oto one:

„Stecken Sie bei Seite! geschwind bei Seite! – Mir wird die Gelegenheit versagt, Gebrauch davon zu machen. Ihnen wird sie nicht fehlen, diese Gelegenheit: und Sie werden sie ergreifen, die erste, die beste, – wenn Sie ein Mann sind. – Ich, ich bin nur ein Weib: aber so kam ich her! fest entschlossen! – Wir, Alter, wir können uns alles vertrauen. Denn wir sind beide beleidigt; von dem nämlichen Verführer beleidigt. – Ah, wenn Sie wüßten, – wenn Sie wüßten, wie überschwenglich, wie unaussprechlich, wie unbegreiflich ich von ihm beleidigt worden, und noch werde: – Sie könnten, Sie würden Ihre eigene Beleidigung darüber vergessen. – Kennen Sie mich? **Ich bin Orsina; die betrogene, verlassene Orsina.** (podkr. moje – M.N.) – – Zwar vielleicht nur um Ihre Tochter verlassen. – Doch was kann Ihre Tochter dafür? – Bald wird auch sie verlassen sein. – Und dann wieder eine! – Und wieder eine! – Ha! *Wie in der Entzückung*. Welch eine himmlische Phantasie! Wann wir einmal alle, – wir, das ganze Heer der Verlassenen, – wir alle in Bacchantinnen, in Furien verwandelt, wenn wir alle ihn unter uns hätten, ihn unter uns zerrissen, zerfleischten, sein Eingeweide durchwühlten, – um das Herz zu finden, das der Verräter einer jeden versprach, und keiner gab! Ha! das sollte ein Tanz werden! das sollte!” (EG IV, 7, 70-71)

Jak wskazuje powyższy cytat, i o czym już pisano, Orsina zyskała okazję by w sposób, którego nie przewidywała zemścić się na księciu. Takie zadanie użycia sztyletu przeciw władcy Guastalli mógłby bowiem wykonać jedynie mężczyzna.

Wydaje się, że w przyjętej interpretacji tylko słowa pogrubiłe przez autora pracy są w całym monologu prawdziwe. Orsina sądziła bowiem, że będzie w Dosalo sam na sam z księciem. Argumentacja, której używa ma więc jedynie sprawić, by Odoardo już całkowicie bezrefleksyjnie jej zaufał. Hrabina domyśla się z pewnością, że stary ojciec Emilii preferuje patriarchalny system społeczny. Takie rzekome przekazanie mu

¹¹³ Zob. Bauer, *Gotthold Ephraim Lessing „Emilia Galotti”*, dz. cyt., s. 66.

prerogatyw było celowe, miało zwiększyć prawdopodobieństwo, iż Odoardo zrobi użytek z dostarczonego mu sztyletu.

Stan psychiczny ojca Emilii, który również ma zasadniczy wpływ na bieg wydarzeń, pozwalają prześledzić trzy monologi Odoardo, zawarte w piątym akcie. O tym, że ojciec Emilii targany jest sprzecznymi emocjami, o jego wewnętrznych rozterkach dobrze świadczy już pierwsza z wymienionych wypowiedzi. Zacytujmy jej fragment: „Noch niemand hier? – Gut, ich soll noch kälter werden. Es ist mein Glück. – Nichts verächtlicher als ein brausender Jünglingskopf mit grauen Haaren! Ich hab es mir so oft gesagt.” (EG V, 2, 75)

Odoardo Galotti robi sobie wyrzuty, że dał się ponieść emocjom, które wywołała w nim Orsina i określa ją jako oszalałą z zazdrości. Świadczy o tym fragment monologu: „Und doch ließ ich mich fortreißen: und von wem? Von einer Eifersüchtigen; von einer für Eifersucht Wahnwitzigen”. (EG V, 2,75)

Jak słusznie zauważa Peter Pütz stary ojciec przejawia negatywną fiksację względem osoby księcia¹¹⁴. W pewnym momencie tragedii ojciec Emilii mówi on nawet wprost: „Der Prinz hasst mich.” (EG II, 4, 26) Wypowiedź księcia o Odoardo tego nie potwierdza: „Ein alter Degen; stolz und rau; sonst bieder und gut” (EG I, 4, 9) Zdaniem Odoardo księżę zasługuje na to, żeby trafić do piekła. Stwierdza on: „In jedem Traume führe der blutige Bräutigam ihm die Braut vor das Bette, und wann er dennoch den wollüstigen Arm nach ihr ausstreckt, so höre er plötzlich das Hohngelächter der Hölle und erwache!” (EG V, 2, 75)

Ważnym elementem pierwszego monologu jest stwierdzenie Odoardo, że nie jest on zdolny do płaczu. Stary ojciec stwierdza *expressis verbis*: „Weinen konnt ich nie”. (EG V, 2, 75) Chociaż więc żałuje on śmierci Appianiego, o którego tutaj chodzi, nie jest w stanie uronić łez.

W tym kontekście można też zauważyć, że hrabia zyskał sympatię ojca protagonistki, głównie z powodu decyzji zamieszkania z daleka od dworu. Świadczy o tym poniższy fragment rozmowy Odoardo z małżonką: „Ich muß auch bei dem Grafen noch einsprechen. Kaum kann ich's erwarten, diesen würdigen jungen Mann meinen Sohn zu nennen. Alles entzückt mich an ihm. Und vor allem der Entschluß, in seinen väterlichen Tälern sich selbst zu leben.” (EG II, 4, 25) Jak trafnie podkreśla Claudia, jej mąż zdaje się przy tym nie przejmować rozłąką z jedyną córką. Jest to kolejny argument na rzecz tezy, iż ojciec Emilii deprecjonuje swoje (jak przekonuje nas akcja dramatyczna,

¹¹⁴ Zob. Pütz, *Die Leistung der Form...*, dz. cyt., s. 161.

niewątpliwie silne!) uczucia wobec córki. Wszystkie te czynniki sprawiają, że w końcu ulegnie on namowom Emilii. Będzie ją bowiem wolał martwą od pozbawionej cnoty.

Wobec śmierci hrabiego Appianiego Odoardo nie widzi sensu, by córka pozostawała dalej w Dosalo. W trzeciej scenie piątego aktu komunikuje to Marinellemu tonem nie znoszącym sprzeciwu. Ten zauważa jednak, że ostateczna decyzja w tej sprawie należy do księcia. Ta konstatacja intryganta wzbudzi niepokój starego ojca, co będzie miało wpływ na końcowe wydarzenia. Warto zwrócić uwagę, że w drugim monologu wypowiedzi Odoardo stają się coraz krótsze. Jest to oznaka narastających emocji, wzrastającego wzburzenia.

Rozstrojenie psychiczne ojca Emilii sięga zenitu w trzecim monologu. W scenie poprzedzającej samotną wypowiedź Odoardo, księżę po raz kolejny daje wyraz swojemu zauroczeniu protagonistką, otwarcie marząc, by móc nazywać Odoardo swoim ojcem. Tutaj, jak się wydaje, akcja dramatu mogłaby jeszcze skończyć się dobrze. Zafascynowany główną bohaterką księżę jest bowiem całkowicie uległy wobec niej, a więc także i wobec jej ojca, czemu po raz kolejny daje wyraz. Można przypuszczać, że każda prośba pod adresem władcy Guastalli, by ten zostawił dziewczynę w spokoju, spotkałaby się z jego aprobatą.

Odoardo nie dostrzega jednak dobrych intencji księcia. Zamiast wykorzystać odpowiedni moment i poprosić go o uwolnienie Emilii, ojciec protagonistki wdaje się w piątej scenie piątego aktu w utarczkę słowną z intrygantem Marinellim.

Przeanalizujmy dokładniej ostatni monolog Odoardo. Źle interpretuje on zachowanie księcia myśląc, że władca chce przymusić Emilię do pozostania w jego rezydencji. Dlatego na marzenia władcy Guastalli, który pragnie być nazywany jego synem, Odoardo reaguje gorzkim, wręcz szaleńczym śmiechem. Lessing doskonale ukazał obłęd starego ojca, wykorzystując swą bogatą wiedzę o człowieku. Pisarz zastosował bowiem sugestywny psychologiczny zabieg. Odoardo nie jest mianowicie na początku świadomy własnego śmiechu, zdaje sobie z niego sprawę dopiero później. Świadczy to o tym, że ojciec Emilii został doprowadzony do ostateczności. Nie brak tu jednak, jak staraliśmy się wykazać wcześniej, winy samego Odoardo, który nie umie poradzić sobie z emocjami, a dzięki temu stworzyć spójnej osobowości.

Stary ojciec ma tak ogromne wątpliwości, że przestaje ufać córce, podejrzewając spisek. Mówi on: „Aber – (*Pause*) wenn sie mit ihm sich verstünde? Wenn es das alltägliche Possenspiel wäre? Wenn sie es nicht wert wäre, was ich für sie tun will?” (EG V, 6, 83) Trzeba podkreślić w tym miejscu, że Odoardo rozważa zamach na księcia. We wnętrzu ojca wciąż kłębią się uczucia do Emilii, skoro pyta on na poły retorycznie, na

poły z trwogą: „Für sie tun will? Was will ich denn für sie tun? – Hab ich das Herz, es mir zu sagen?” (EG V, 6, 83) Głównym jego celem jest uchronienie córki przed rzekomą wadą moralną (*Laster*), która w mniemaniu Odoardo wystąpiłaby w razie jej romansu z księciem Gonzagą.

O roli, jaką w *Emilii Galotti* pełnią uczucia, świadczy też opinia Mosesa Wesselego, którą cytuje profesor Bauer. Wessely już w roku wydania dzieła stwierdził, że: „Unter allen Zufällen kalt bleiben und unser Herz von unserm Verstande regieren [lassen]; und letztern nicht durch eine jede Aufwallung davon wallen lassen”¹¹⁵.

Trudno zgodzić się ze stanowiskiem, w myśl którego, główną przyczyną tragicznego losu protagonistki był brak podporządkowania emocji rozumowi. To właśnie chęć stłumienia uczuć przez Odoardo (i częściowo także przez samą Emilię, działającą jednak pod wpływem ojca) stała się najważniejszym powodem śmierci dziewczyny.

Sam argument Wesselego o konieczności podporządkowania afektów rozumowi jest zdaniem autora niniejszej pracy kluczowy, o czym pisał już Baumgarten, a później Meier. W codziennym życiu - a takie imituje tekst literacki - człowiek musi dążyć do zachowania harmonii, bo jeśli da się ponieść emocjom, skończy źle. Potwierdza to następujące zdanie z *Theoretische Ästhetik*: „Die unteren Erkenntnisvermögen haben keine Gewaltherrschaft, sondern eine sichere Führung nötig”¹¹⁶. Natomiast Meier porusza tę kwestię wielokrotnie¹¹⁷. Jednak ta argumentacja wskazuje, jak trafnie zauważył Gerhard Bauer na bardzo ważny aspekt tragedii. Badacz ten pisze co następuje: „Es ist erstaunlich, wie häufig die Figuren sich selbst und einander zur Ruhe, Besonnenheit, Mäßigung mahnen”¹¹⁸.

Wydaje się, że tę uwagę należy rozpatrywać przede wszystkim w kontekście postaci Odoardo. Ojciec Emilii bowiem wielokrotnie próbuje się uspokoić, chcąc postępować w myśl założeń stoików. Ten związek między filozofią zwolenników Zenona a dążeniami Odoardo podziela również profesor Bauer, który podkreśla: „Die Ruhe des Geistes ist ein älteres, eigentlich schon antikes Ideal. Die Stoiker haben ihre Weltanschauung daraus gemacht”¹¹⁹.

¹¹⁵ Zob. Bauer, *Gotthold Ephraim Lessing „Emilia Galotti”*, dz. cyt., s. 48.

¹¹⁶ Aleksander Gottlieb Baumgarten, *Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der „Aesthetica“ (1750/58)*, Lateinisch-Deutsch, übers. u. hrsg. von Hans Rudolf Schweizer, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983, s. 7 § 12.

¹¹⁷ Georg Friedrich Meier, *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt*, Carl Herman Heemmerde, Halle 1744. <http://digital.slub-dresden.de/id416428169/7>

¹¹⁸ Bauer, *Gotthold Ephraim Lessing „Emilia Galotti”*, dz. cyt., s. 48.

¹¹⁹ Tamże.

Wysiłki starego ojca są jednak daremne. Warto tu zacytować fragment wspomnianej już monografii: „Je mehr er [Odoardo – M. N.] sich jedoch zur Gelassenheit mahnt, um so unruhiger wird er”¹²⁰.

Odoardo to postać egzaltowana, skłonna do przesady w każdym aspekcie. Rezultatem takiej postawy jest też jego rygoryzm moralny, co uchwyciła w swym artykule Ewa Grzesiuk¹²¹. Dlatego można stwierdzić, że w opinii Mosesa Wesselego mimo wszystko tkwi ziarno prawdy, bowiem fakt, że ojciec Emilii nie potrafi się opanować, również stanowi jeden z czynników warunkujących tragiczny koniec. Kluczem jest tu jednak nie tyle zarządzanie uczuciami przez rozum, a symbiotyczna współpraca sfery racjonalnej i emocjonalnej.

Spróbujmy teraz odpowiedzieć na fundamentalne pytanie: Dlaczego Emilia musiała umrzeć? Postawił je już w 1929 roku Hermann Weigand¹²². Przeanalizujmy w tym celu ostatnią rozmowę ojca z córką. Już na jej początku okazuje się, że protagonistka nie wiedziała wcześniej o śmierci Appianiego¹²³. Gdy główna bohaterka słyszy o śmierci ukochanego myśli, że sprawcą był książę. Zarówno ojciec jak i córka uważają Gonzagę za wroga. Uwidacznia się tu przemożny wpływ Odoardo na wychowanie głównej bohaterki. Niedojrzała Emilia przejmuje surowe zasady moralne ojca, jego rygoryzm etyczny. Dziewczyna jest też bezwzględnie posłuszna Odoardo. Christoph Lorey trafnie opisuje funkcję starego ojca w rodzinie Galottich pisząc: „Odoardo nimmt als Oberhaupt der Familie die wichtige und bedeutende Funktion der Versorgung, der Führung und des Schutzes seiner Frau und Tochter ein“¹²⁴. Jednak należy stwierdzić, że równie ważne jest pojmowanie przez niego cnoty na sposób stoicki. Taki światopogląd sprawia, iż wolałby widzieć córkę martwą niż obciążoną wadami moralnymi.

Ten rodzaj negatywnego afektu Emilia niestety współdzieli z ojcem. Zaczyna ona dostrzegać potencjalne zagrożenie dla swojego honoru i w konsekwencji prosi ojca o śmierć. Dobrze obrazuje to następujący fragment utworu: „Dieses Leben ist alles, was die Lasterhaften haben. – Mir, mein Vater, mir geben Sie diesen Dolch.“ (EG V, 7, 85)

¹²⁰ Tamże, s. 49.

¹²¹ Zob. Grzesiuk: *Rauhe Tugend*, ..., dz. cyt. s. 570.

¹²² Na artykuł Weiganda powołuje się Peter Pütz. Zob. Hermann J. Weigand, *Warum stirbt Emilia Galotti?* w: „The Journal of English and Germanic Philology” 28 1929, s. 467-481, cyt. za: Pütz: *Die Leistung der Form*..., dz. cyt., s. 160.

¹²³ Warto więc zaznaczyć, że oskarżenie o skrytobójstwo, jakie formułowała Orsina wobec Emilii było fałszywe.

¹²⁴ Christoph Lorey, *Lessings Familienbild im Wechselbereich von Gesellschaft und Individuum*, Bouvier, Bonn 1992, s. 195.

Gdy prośba nie skutkuje, Emilia zaczyna go prowokować, mówiąc: „oder Sie sind nicht mein Vater” (EG V, 7, 84)

Odoardo apeluje do córki o opamiętanie się, jednak w końcu zabija ją. Wyrzuty sumienia, które ojciec zagłuszył postępując w zgodzie z nauką stoików powracają, gdy jest już za późno na zmianę decyzji. Jednak warto nadmienić, że ojciec Emilii powtarza w ostatniej scenie dramatu słowa wypowiedziane wcześniej przez córkę: „Eine Rose gebrochen, ehe der Sturm sie entblättert“. (EG V, 8, 86,), (EG V, 8, 87) Ta konstatacja córki stanowi odpowiedź na pytanie Odoardo: „Gott, was hab ich getan!” (EG V, 8, 86) Kosztem zachowania swej (domniemanej!) niewinności Emilia musiała więc stracić życie.

Jak zaznacza w swojej monografii Thomas Dreßler¹²⁵, *Emilia Galotti* od momentu jej powstania stanowi nie lada zagadkę dla badaczy literatury. W tym podrozdziale autor starał się wykazać, że zastosowanie antropologii literackiej jako metody, otwiera zupełnie nowe możliwości interpretacyjne tego skomplikowanego dramatu. Zarysowany wyżej sposób postrzegania utworu odzwierciedla być może również intencje samego Lessinga. Zaproponowana tutaj interpretacja pozwala bowiem wyraźnie stwierdzić, że pisarz był całkowicie świadom owego antropocentrycznego zwrotu, jaki dokonał się w niemieckim oświeceniu. Samo przejęcie terminu „rauhe Tugend” na to wskazuje. Takie podejście jest też spójne, bo przyjęte tezy znajdują wzajemne uzasadnienie.

W literaturoznawstwie nie ma monopolu na jedną interpretację dzieła literackiego. Niezależnie od tego, autor niniejszej pracy uważa, że przedstawiona odpowiedź na pytanie: „Dlaczego Emilia musiała umrzeć?” jest oparta na mocnych przesłankach i tym samym poprawna merytorycznie.

4.5. *Belphegor* Karla Johanna Wezela a kwestia stoicyzmu

Johann Karl Wezel (1747-1819), jeden z najważniejszych powieściopisarzy niemieckich doby późnego oświecenia, wielokrotnie poruszał w swych tekstach zagadnienia związane z myślą stoicką. Chodzi tu zwłaszcza o wnikliwą analizę i recepcję stoickiej koncepcji szczęścia, której dokonuje w powieściach pod tytułami *Lebensgeschichte Tobias Knauts, des Weisen, sonst der Stammler genannt: aus Familiennachrichten gesammelt* (1773–1776) oraz *Belphegor oder Die wahrscheinlichste Geschichte unter der Sonne* (1776).

¹²⁵ Zob. Thomas Dreßler, *Dramaturgie der Menschheit – Lessing*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 1996, s. 245.

Jedyną monografią w polskiej germanistyce poświęconą powieści Johanna Karla Wezela *Belphegor oder die wahrscheinliche Geschichte unter der Sonne*, jest praca Ewy Grzesiuk pod tytułem: *Auf der Suche nach dem „moralischen Stein der Weisen“*. *Die Auseinandersetzung mit der frühaufklärerischen Utopie der Glückseligkeit in den Romanen Johann Karl Wezels*¹²⁶. Natomiast niemieccy badacze najczęściej postrzegali utwór w kategoriach materializmu. Działo się tak głównie dlatego, że *Belphegora* analizowano przede wszystkim w świetle metody społeczno-krytycznej. Prowadziło to do fragmentarycznych interpretacji. Co jeszcze ważniejsze, nie dostrzegano leżącego u podstawy dzieł Wezela i kluczowego dla ich interpretacji obrazu świata i człowieka. Sytuacja ta prowadziła do umacniania tezy o rzekomym negatywnym wydzźwięku dzieł autora *Belphegora*, ich pesymizmie, a nawet nihilizmie samego pisarza¹²⁷. Ci sami interpretatorzy zarzucali Wezelowi (a konkretnie jego *Belphegorowi*) naśladownictwo Woltera¹²⁸.

Dla wielu interpretatorów *Belphegora*, głównym zarzutem wobec utworu jest rzekoma dominacja w nim zła metafizycznego. Należy przy tym pamiętać, że tak rozumiane zło metafizyczne niewiele ma wspólnego z *malum metaphysicum* w ujęciu Leibniza. Autor *Monadologii* uważał bowiem, że źródło problemu tkwi w niedoskonałości ontycznej stworzenia, a zwłaszcza człowieka. Leibniz używa terminu *das metaphysische Übel*, a nie *das metaphysische Böse*. Dlatego niesłuszna wydaje się być opinia Dietricha Naumanna, który uważa nawet, że Wezelowi można przypisać manicheizm. Ta doktryna filozoficzno-teologiczna zakładała, że światem rządzą dwie siły, jedna odpowiedzialna za dobro, druga za zło. Twórcą manicheizmu był żyjący w latach 215-276 Mani, nazywany także Manesem. Jak łatwo zauważyć manichejczy negowali dogmat o wszechmocy Bożej, jako że Stwórca nie mógł zapobiec nieszczęściom¹²⁹. Dlatego doktryna Manesa została oficjalnie potępiona przez Kościół katolicki.

Zdanie Naumanna podziela Sybille Gössl, która pisze wręcz, że w *Belphegorze* występuje „cyniczne zaostrenie” (*zynische Zuspitzung*) dominacji realnego zła obecne

¹²⁶ Zob. Ewa Grzesiuk, *Auf der Suche nach dem »moralischen Stein der Weisen«: Die Auseinandersetzung mit der frühaufklärerischen Utopie der Glückseligkeit in den Romanen Johann Karl Wezels*, TN KUL, Lublin 2002.

¹²⁷ Zob. Grzesiuk, *Auf der Suche nach dem »moralischen Stein der Weisen«*:..., dz. cyt., s. 16.

¹²⁸ Tamże, s. 86

¹²⁹ Zob. na ten temat na przykład, Leo C. Ferrari, *Astronomy and Augustine's Break with the Manichees* „Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques“, Vol 19, No 3-4, 263-276, 1973.

na pierwszym planie świata przedstawionego w powieści¹³⁰. Jednak ten kanon interpretacji wyżej wymienionej powieści Wezela jest obecny również u współczesnych badaczy, czego przykładem może być Jürgen Jacobs, który mówi z gorzkim sarkazmem, o przedstawieniu świata opanowanego przez zło¹³¹.

Powierzchowne i pośpieszne oceny tego typu prowadziły nie tylko do braku właściwego zrozumienia treści *Belphegora*, ale także do nieprawidłowego odbioru przekazywanego przez Wezela w tej powieści światopoglądu. Często, w kontekście pisarza, pojawiał się na przykład zarzut materializmu. Z taką opinią zdecydowanie polemizują między innymi Hans Jürgen Schings i Alexander Košenina. Ten ostatni mówi wręcz o próbie redukcji myśli Wezela do radykalnego materializmu w stylu Juliena Offraya de la Mettriego¹³². Ten francuski filozof jest znany przede wszystkim jako autor dzieła *L'Homme Machine* (1748), w którym głosi tezę, że człowiek właściwie nie różni się od maszyny¹³³. Z umieszczeniem poglądów Wezela w tym nurcie kategorycznie nie zgadza się właśnie Košenina¹³⁴.

Ewa Grzesiuk przyznaje, że kwestie społeczne pełniły w tekstach Wezela rolę nie do przecenienia, jednak centralną postacią jego utworów jest poszukujący szczęścia człowiek. To właśnie koncentracja na tworzących swoje unikalne światy jednostkach (z uwzględnieniem zagadnień społecznych jako tła) stanowi zdaniem tej badaczki klucz do zrozumienia tekstów Wezela¹³⁵.

Dlatego dokonując interpretacji dzieł Wezela, trzeba również pamiętać o tym, iż nie był on jedynie pisarzem i teoretykiem powieści. Przyczynił się także do rozwoju antropologii¹³⁶. Dlatego starając się zrekonstruować zamysł Wezela w poszczególnych powieściach należy w interpretacji połączyć aspekty historyczno-literackie i historyczno-gatunkowe z filozoficznymi i antropologicznymi. Warto pamiętać, że w swoim dziele

¹³⁰ Sybille Gössl, *Materialismus und Nihilismus. Studien zum deutschen Roman der Spätaufklärung*. Würzburg 1987, s. 105, cyt. za: Grzesiuk, *Auf der Suche nach dem »moralischen Stein der Weisen«*: ..., dz. cyt., s. 89.

¹³¹ Jürgen Jacobs, *Die schlechteste aller Welten. Wezels Belphegor*, w: *Methodisch reflektiertes Interpretieren. Festschrift für Hartmut Laufhütte*, hrsg. von Hans-Peter Ecker 1997, s. 267-274, tutaj s. 271, cyt. za: Grzesiuk, *Auf der Suche nach dem »moralischen Stein der Weisen«*: ..., dz. cyt., s. 90.

¹³² Grzesiuk, *Auf der Suche nach dem »moralischen Stein der Weisen«*: ..., dz. cyt., s. 91.

¹³³ Zob. na ten temat np. Kathleen Anne Wellmann, *La Mettrie: Medicine, Philosophy and Enlightenment*, Duke University Press, Durham 1992.

¹³⁴ Zob. Alexander Košenina, *Ernst Platners Anthropologie und Philosophie Der »philosophische Arzt« und seine Wirkung auf Johann Karl Wezel und Jean Paul*. Königshausen u. Neumann, Würzburg 1989, s. 94f, cyt. za: Grzesiuk, *Auf der Suche nach dem »moralischen Stein der Weisen«*: ..., dz. cyt., s. 91.

¹³⁵ Zob. analizę autorki w: Grzesiuk, *Auf der Suche nach dem »moralischen Stein der Weisen«*: ..., dz. cyt., s. 87 – 93.

¹³⁶ Dużo miejsca poświęca antropologii Wezela w swojej monografii Hans-Peter Nowitzki, zob. tegoż, *Johann Karl Wezels experimentelle Anthropologiekonzeption – Möglichkeiten und Grenzen eines empiristischen Welt- und Menschenbildes*, w: tegoż, *Der wohltemperierte Mensch. Aufklärungsanthropologien im Widerstreit*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2003, s. 251-369.

Versuch über die Kenntniß des Menschen (1784/85) pojmuje on jednostkę jako bio-psycho-społeczną całość¹³⁷. W tej pracy można odnaleźć rozmaite prądy filozoficzne, a więc neoplatonizm, mechanicystyczną myśl Kartezjusza, naukę Leibniza, czy też Newtonowskie rozumienie sił natury, a także elementy myśli Locke'a. Nie jest to jednak wykład o charakterze systematycznym¹³⁸.

Wezel konstruuje swoje poglądy na temat człowieka (zwłaszcza w dziele *Versuch über die Kenntniß des Menschen*), wiele miejsca poświęcił nauce o uczuciach. Pisarz wyróżnia cztery typy tak zwanych „oddziaływań zachodzących w człowieku” (*Wirkungen im Menschen*). Pierwsze i drugie oddziaływanie (czyli oddziaływanie mechaniczne i zmysłowe) nazywa on zbiorczo wrażeniami lub odczuciami (*Empfindungen*). Trzecia klasa oddziaływań obejmowała idee, a czwarta akty woli i czyny¹³⁹.

Według klasyfikacji autora *Belphegora* uczucia należą do drugiego typu oddziaływań, a więc do wrażeń. Warto przy tym pamiętać, że pisarz dokonuje podziału na wrażenia zewnętrzne i wewnętrzne, do tych pierwszych zaliczając ludzkie zmysły, ale także stany takie jak głód, pragnienie czy senność. Z kolei wrażenia wewnętrzne to między innymi pożądanie bądź jego brak, przyjemność, gniew, radość, nienawiść czy zazdrość¹⁴⁰.

Wezel wprowadza również bardzo ważne z punktu widzenia niniejszej pracy rozróżnienie między afektem a namiętnością. Jest to wynikiem stopniowania emocji, na jakie decyduje się pisarz. Uczucia wyższe nazywa on afektami. Kiedy afekt zaś spowszednieje, stanie się przyzwyczajeniem, określamy go namiętnością (*Leidenschaft*). Trzeba jednak zaznaczyć, że w ujęciu popularnym, potocznym, terminy *Affekt* i *Leidenschaft* bywają używane zamiennie¹⁴¹.

Wezel grupuje afekty w pary, podążając za metodą wypracowaną już przez Arystotelesa. Co ciekawe, pisarz nie wymienia wśród listy uczuć miłości własnej (*Eigenliebe*).

Pozytywne pojmowanie afektów przez Wezela można przedstawić na przykładzie uczucia zazdrości. Pisarz wykazuje, że zazdrość ma nie tylko odcień negatywny. Jej początek bierze się bowiem z uświadomienia sobie własnej niedoskonałości i swoich

¹³⁷ Hans-Peter Nowitzki, *Der wohltemperierte Mensch. Aufklärungsanthropologien im Widerstreit*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2003, s. 253.

¹³⁸ Tamże, s. 255.

¹³⁹ Grzesiuk, *Auf der Suche nach dem »moralischen Stein der Weisen«*: ..., dz. cyt., s. 94-95.

¹⁴⁰ Tamże, s. 95.

¹⁴¹ Tamże.

braków. Widać więc, że zazdrość jest uczuciem mieszanym, którego części składowe stanowią nie tylko takie afekty jak smutek, złość czy wstyd, ale także podziw w odniesieniu do osoby, której zazdrościmy.

Interesujący jest sposób w jaki Wezel opisuje powstanie zazdrości. Konsekwencją narastającej ambicji jest zdenerwowanie i frustracja, a potem jeszcze większy gniew. Najczęściej źródłem zazdrości stają się zdaniem autora *Belphegora* zaszczyty, poważanie czy majątek, jaki posiada jej obiekt. Według Wezela powodem zazdrości rzadziej są cechy pozytywne innego podmiotu, ponieważ odkrywając czyjeś osobiste zalety, mamy na tyle miłości własnej (*Eigenliebe*), by uważać takie przymioty za coś naturalnego. Drugim powodem jest postrzeganie pozytywnych cech charakteru danego podmiotu w kategoriach obowiązku¹⁴².

Przejdźmy teraz do analizy utworu pod kątem recepcji stoicyzmu. We wstępie do dzieła możemy przekonać się, że narrator stosuje pewien eksperyment literacki. Konstruuje on swoje postaci, korzystając z wiedzy psychologicznej *expressis verbis*. Wprowadza więc na arenę zdarzeń literackich Belphegora, Fromala i Medardusa. Można zaryzykować stwierdzenie, że narrator na początku powieści stawia jakby hipotezę. Chce sprawdzić, czy jeśli skonstruujemy postaci o pewnych określonych cechach mentalnych, będą one zachowywały się w przewidywalny sposób w sytuacjach skrajnych. Nieprzypadkowo więc, w drugim zdaniu wstępu używa narrator trybu przypuszczającego. Warto zauważyć również, że podpisuje się on imieniem i nazwiskiem autora powieści.

Już na początku tekstu Belphegor został przedstawiony, jako postać emocjonalna, o dobrym sercu i żywej wyobraźni. Dzięki takiemu usposobieniu udaje mu się pozyskać niewielki, ale stały krąg przyjaciół.

Protagonista pozostaje pod wpływem czegoś, co Ewa Grzesiuk nazywa w tytule swej monografii „utopią szczęścia” (*Utopie der Glückseligkeit*¹⁴³). Wierzy, że ludzie postępują moralnie, a na świecie panują zadowolenie i harmonia. Występuje w tym względzie wyraźny paralelizm między Belphegorem, a tytułowym bohaterem *Kandyda* Woltera. Nie przypadkiem główny bohater interesującej nas powiastki filozoficznej nosi imię Kandyd. Oznacza ono po francusku: dobroduszny, naiwny. Będąc wychowankiem ironicznie przedstawionego w tekście Panglossa, Kandyd przesiąka optymistyczną filozofią Leibniza¹⁴⁴. Podobnie można scharakteryzować Belphegora.

¹⁴² Tamże, s. 97-98.

¹⁴³ Zob. Grzesiuk, *Auf der Suche nach dem »moralischen Stein der Weisen«*: ..., dz. cyt., s. 85.

¹⁴⁴ Zob. Mateusz Niedziela, *Poemat o Zagładzie Lizbony (1755) i Kandyd (1759), czyli Wolter wobec Leibniza*, „Acta Neophilologica” XXIII (2021) 2, s. 133-146.

Nie sposób nie zauważyć, że do tej postawy Belphegora odnosi się wprost narrator powieści pisząc:

Verschiedene Schriftsteller haben uns die Welt und den Menschen als vortreflich geschildert: aber entweder betrogen sie sich selbst, oder wollten sie die Leser betriegen; entweder kannten sie den Menschen nicht genug, nur von einer Seite, oder wollten sie die Leser bestechen und sie überreden, daß sie die Züge ihres Gemählde von ihrem eignen Herzen kopirt hätten. Der Verfasser glaubt wenigstens kein schlechter Herz empfangen zu haben, als diese Herren, wenn es auch nicht besser ist, und ohne die Welt und den Menschen mehr oder weniger kennen zu wollen, als sie, sagt er, was jeder Schriftsteller einzig sagen kann – was ihm *scheint*, nichts als das Resultat *seiner* Beobachtungen. (BG 8-9¹⁴⁵)

Jak widać z powyższego fragmentu narrator uważa, że pisarze, którzy utrzymują, iż świat i ludzie są doskonali, oszukują albo samych siebie albo swoich odbiorców. Poglądy tego typu nacechowane są nie tylko naiwnością, lecz także niezajomością natury człowieka. Poza tym osoba mówiąca w powieści jest zdania, że zazdrość i pragnienie dominacji (*Vorzugssucht*) są podstawowymi siłami, kierującymi ludzkim działaniem w każdych warunkach, niezależnie od miejsca czy czasu. Podobną uwagę poczynił w swej monografii Peter Jaumann, który zauważa, że: „Die omnipräsenten Prämissen von Neid und Vorzugssucht bestimmen alle Bereiche sozialer Interaktion”¹⁴⁶.

Narrator daje tym samym sygnał, że będzie starał się relacjonować postępowanie bohaterów jak i wydarzenia takimi, jakimi one są, bez upiększania czy deformacji. Czytelnikowi, który szuka idealnych historii, radzi on wprost, aby znalazł inną książkę. Świadczy o tym następujący fragment utworu: „Die übrigens lieber ideale Schilderungen von ganz guten Menschen und ganz glücklichen Welten lesen, denen kann dieses Büchelchen keine taugliche Speise scheinen;[...].” (BG 9)

Wróćmy do charakterystyki głównego bohatera. Protagonista utworu nie może pogodzić się z faktem, że większość ludzi nie uważa – tak jak on – rzeczywistości za harmonijną i doskonałą, oraz nie postępuje wedle zasad, które on uważa za uniwersalne. Belphegor nie docenia bowiem sprzeczności tkwiących w ludzkiej naturze. Nie dostrzega również tego, że on sam nie potrafi znaleźć równowagi między uczuciami a sferą rozumu.

¹⁴⁵ Autor korzysta z następującego wydania powieści: Johann Karl Wezel, *Belphegor oder Die wahrscheinlichste Geschichte unter der Sonne*, Zweitausendeins, Frankfurt am Main 1978. Autor używa skrótu BG na oznaczenie tytułu powieści.

¹⁴⁶ Peter Jaumann, *Körpertexte - Textkörper: Materialismus, Poetik und Literatur in der Aufklärung*, Iudicium-Verlag, München 1994, s. 225.

Belphegor żywi głębokie uczucia do dziewczyny o imieniu Akante. Jednak, gdy informuje o tym swojego przyjaciela Fromala, ten stwierdza, że afekty są jedynie zbędnym ciężarem. Fromal jawi się więc jako ktoś o cechach stoika, jak przekonają późniejsze wydarzenia, niepozbowiony cynizmu. Przypomnijmy, że już we wstępie narrator określa Fromala jako postać z pewną domieszką chłodu.

Warto wspomnieć jednak, że choć Belphegor ma dobre serce, to jeśli ktoś nie postępuje zgodnie z jego wyidealizowanymi oczekiwaniami i wyobrażeniami, taka osoba może łatwo stać się obiektem skrajnie negatywnych uczuć protagonisty. Postać Belphegora opisuje narrator takim dłuższym fragmentem wstępu do powieści:

Ist die körperliche Zusammensetzung eines solchen Mannes – er sey Zuschauer oder Mitspieler – brausend und thätig, so wird sich seine Seele einem so außerordentlichen Widerspruche wider ihre bisherigen Begriffe widersetzen, unwillig werden, wie ein Mensch, den man aus einem Feenschlosse in eine Wildniß führt, alles bessern, alles umschaffen wollen, und wenn er zu seinem Herzeleide seine Umschaffung nie zu Stande kommen sieht, auf Welt und Menschen zürnen, sie hassen, daß sie seine gutgemeinte Bildung nicht annehmen wollen, aus den verwirrten Scenen der Welt kein harmonisches zweckmäßiges Ganze zusammensetzen können, alles daher für ein Chaos erklären, das Verwirrung und Unordnung in ewigem Streite erhalten, und wenn ihm sein gutes Herz doch hin und wieder *anscheinende* Spuren einer abgezweckten Anordnung entdecken läßt, sich mit Unruhen und Zweifeln martern: – dieser Mann ist BELPHEGOR. (BG 6)

Już charakterystyka zawarta w tym wstępie jasno pokazuje, że główny bohater jest człowiekiem impulsywnym, łatwo poddającym się afektom, popadającym w przesadę. Często przeżywa przeciwstawne uczucia, co udowadniają następujące po sobie wydarzenia powieści. Nie podejmując tutaj rozważań, które będą przedmiotem analizy w dalszej części pracy, można zaznaczyć, że dobrym przykładem takiej labilności emocjonalnej protagonisty są jego uczucia wobec Akante. Odczuwa on do dziewczyny najpierw bezwarunkową miłość i pozostaje jej wierny pomimo tego, iż ona wyrzuca go z domu. Pod wpływem rozmowy z Fromalem i jego rad, a także wydarzeń jakie spotykają go podczas wędrówki, Belphegor stopniowo przestaje jednak ją kochać.

Akcja powieści rozpoczyna się, gdy Belphegor zostaje wyrzucony za próg domu przez Akante. Zostaje przez nią dwukrotnie kopnięty i nazwany szaleńcem (*Wahnwitziger*). Z miłości do dziewczyny protagonista gotów jest zaprzeczyć całej sytuacji i zapomnieć o tych zdarzeniach, gdyby nie to, że cały czas przypomina mu o nich dotkliwy, fizyczny ból. Wyidealizowany obraz Akante wciąż utrzymuje się w świadomości głównego bohatera, nie dając się z niej łatwo wymazać. Belphegor woła z rozpaczą: „O Akante! warum *riss*est Du mir die Augen auf, statt sie mir zu *öffnen*?

– Nein, es ist nicht möglich! DU warst es nicht; ich habe geträumt. Breite deine Arme aus! ich komme zu dir zurück.” (BG I, 1,14)

Na podstawie tej części tekstu widać, że główny bohater nie jest realistą, bardzo często traci kontakt z rzeczywistością, nie potrafi myśleć, a tym bardziej zachowywać się racjonalnie. Pragnie on znowu znaleźć się w ramionach Akante. Tylko obolałe biodro nie pozwala mu wstać i ponownie zapukać do domu dziewczyny.

Fromal, który przejeżdża obok konno, natychmiast zauważa, że Belphegor jest nieszczęśliwy. Pyta nawet, czy przyjaciel zamierza zostać mizantropem.

Protagonista wyjawia Fromalowi powód swojej zgrzyoty. Główny bohater uważa Akante za najpiękniejszą na świecie. Twierdzi, że jego dusza jest całkowicie uwięziona w okowach jej uroku. Co ciekawe i ważne z punktu widzenia niniejszej pracy, Belphegor zauważa u siebie brak równowagi sfery racjonalnej i emocjonalnej. Wskazuje na to następująca wypowiedź głównego bohatera: „Ach, Fromal, wie glücklich, wäre mein ganzes Leben nichts als eiskalte Spekulation gewesen! Hätte nie Eine Empfindung sich darunter gemischt!” (BG I, 1, 16)

Fromal odgaduje, że Belphegor jest zakochany i że został oszukany. Nie mówi on oczywiście protagoniście, że – jak okaże się później – sam jest jego następcą u boku Akante. Stwierdza natomiast, iż uczucia to zbędne obciążenie, bez którego można żyć. Warto w tym kontekście zacytować dłuższy fragment wypowiedzi Fromala, gdyż jest ona symptomatyczna:

Was machst du mit der Empfindung in *dieser* Welt? – Das ist eine Last, die dich mit jedem Schritte zu Boden zieht. So viel als nöthig ist, um die Freude zu fühlen! das übrige wirf weg! Ich habe mich in mich selbst zusammengerollt, und lasse mich vom Schicksale durch die Welt durchwälzen, ohne daß mich etwas aufhält: stoße ich irgendwo an, so bleibe ich so lange liegen, bis ich wieder einen neuen Stoß bekomme, und dann geht die Reise von neuem fort. (BG I, 1, 17)

Fromal stara się udzielić Belphegorowi „dobrych” rad, przekonać go, iż w życiu obok sfery racjonalnej potrzebna jest tylko niewielka domieszka emocji, taka, która wystarcza do osiągnięcia radości. Reszty uczuć należy się pozbyć. Ponadto Fromal próbuje przekonać Belphegora, że bezgranicznie ufając Akante i wybacząc jej każde zachowanie, traci on własną podmiotowość. Przyjaciel wskazuje głównemu bohaterowi, iż ten powinien bardziej troszczyć się o swoją godność.

Z analizy powyższej wypowiedzi Fromala widać jednak, że owa radość, o której on mówi jest pozorna. Tak naprawdę Fromal coraz bardziej obojętnie patrzy na świat zewnętrzny, zamyka się w sobie i kontynuuje bezrefleksyjną wędrówkę poddając się losowi.

Bliższą charakterystykę Fromala zawiera już obszerny fragment wstępu do powieści, który warto przytoczyć w całości:

Hat ihm aber die Natur einen Zusaz von Kälte in die Masse seines Körpers geworfen, mehr Lebhaftigkeit als Feuer verliehen, so wird er durch die Menschen vorsichtig hinwegschlüpfen, alles nehmen, wie es ist, und sich bey dem Schauspiele der Welt nicht anders interessiren, als der Zuschauer einer theatralischen Vorstellung, ohne sich drein zu mischen; er wird vielleicht zuweilen bitter lachen, aber stets Besonnenheit genug behalten, über die Welt mit so vieler Kaltblütigkeit zu räsonniren, als jener mit Wärme deklamirt: der Kontrast zwischen den Begriffen, die ihm die gegenwärtige Erfahrung aufdringt, und den Vorstellungen, die er ehemals hatte, muß ihn nöthigen, einen Ausweg zu suchen; sein gutes Herz läßt ihn die vielfältigen Unordnungen, Grausamkeiten und Verwirrungen keiner wollenden Vorsicht zuschreiben, er geht einer Ursache nach, und sein Räsonnement führt ihn auf die Nothwendigkeit des Schicksals, welcher er alle Unordnungen aufbürdet, und er kann nach seinem Temperamente Beruhigung darinne finden: – Dieses ist FROMAL in der folgenden Geschichte. (BG 7)

Fromal, jak pokazują zacytowane wyżej akapity tekstu, w przeciwieństwie do Belphegora nie jest człowiekiem czynu, woli biernie przyglądać się wydarzeniom. Potrafi zachować opanowanie i racjonalnie oceniać sytuację. Stara się on, przynajmniej częściowo wdrażyć w życie założenia stoickie, skoro stwierdza, iż trzeba zachować tylko tyle emocji, ile potrzebne jest do osiągnięcia zadowolenia, resztę należy stłamsić. Narrator pisze o tym wprost, przypisując Fromalowi zimnokrwistość (*Kaltblütigkeit*). Przyjaciel głównego bohatera uważa, że winny wszelkim niepowodzeniom i nieporządkom (*Unordnungen*) obecnym na świecie jest los, a na niego przecież nie możemy mieć wpływu. Usposobienie Fromala pozwala mu odnaleźć uspokojenie, ale dzieje się to za cenę braku wszelkich wzruszeń emocjonalnych. Warto zaznaczyć, że pewne elementy takiej postawy przypominają dążenie do stoickiego ideału mędrca, są one bowiem bliskie koncepcji apatii i samowystarczalności (autarkii).

Fromal ma więc wiele wspólnego ze stoikami. Tak jak zwolennicy Zenona stara się być obojętny wobec zdarzeń losowych, na które nie ma wpływu. Przypomina on w tym kontekście postać Marcina z *Kandyda*. Można zaryzykować jednak stwierdzenie, że Fromal przejawia też pewne cechy epikurejczyków. Jest on bowiem zdania, iż człowiek powinien dążyć do szczęścia, a nawet może w tym celu posługiwać się w życiu niewielką dozą emocji.

Wracając do analizy fabuły powieści trzeba odnotować moment, w którym Fromalowi udaje się w końcu przekonać Belphegora, że Akante chodziło tylko o jego

pieniądze. Okazuje się, że związek protagonisty z dziewczyną dobiegł końca, gdy został on przez nią całkowicie pozbawiony środków do życia.

Fromal nie zamierza oszczędzać nieszczęśliwie zakochanego Belphegora. Świadczy o tym następujący ustęp powieści:

Du machst mich zu lachen, guter Belphegor! – Ich dächte, du thätest eine kleine Reise durch die Welt: die wird dich von deinem Grame und deiner Empfindlichkeit kuriren. Lerne, was für ein Ding der *Mensch* und die *Welt* ist! dann wollen wir sehen, ob deine Empfindung sich ausdehnen oder zusammenschrumpfen wird. – Schäme dich! wer wird um eines hübschen Mädchens willen zum Narren werden? – Fort in die Welt hinein! (BG I, 1, 19)

Fromal radzi więc przyjacielowi, aby ten wyruszył w świat, co ma być najlepszą receptą na jego emocjonalne bolączki. Przyjaciel protagonisty sądzi, że uczucie do Akante jest płytkie, niewiele warte. Fromal jest także zdania, że po głębszym namyśle Belphegor sam się do tego przyzna, a okazją do refleksji ma być dla niego właśnie dłuższa podróż. Taka wyprawa ma też służyć głębszemu poznaniu ludzi i praw rządzących światem, a tym samym umożliwić korektę nieobiektywnego, idealistycznego i utopijnego nastawienia Belphegora do rzeczywistości. Wreszcie Fromal odwołuje się do poczucia godności protagonisty, pytając retorycznie czy ten jedynie z powodu atrakcyjnej dziewczyny chce okazać się głupcem.

Belphegor mimo wszystko nie chce się pogodzić z argumentacją Fromala, mówi że tu jest jego miejsce, z którym czuje więź. Poza tym nadal nie wierzy, iż Akante mogła postąpić w taki sposób, oszukać go i zostawić. Fromal jednak po raz kolejny przekonuje protagonistę:

Ich bitte dich, vergiß das! Alle Menschen betriegen und werden betrogen; einer laurt auf den andern, ihm ein Paar Schritte abzugewinnen, oder, wenn er kann, ihn mit Gewalt zurückzustoßen: alles ist im Kriege, und ohne Waffen geschehen alle Tage Niederlagen und Siege. (BG I, 1, 20)

Fromal jest pozbawiony złudzeń w swoich poglądach na rzeczywistość. Światem rządzi prawo silniejszego, a spokój może zapewnić tylko bliska stoicyzmowi obojętność wobec przypadków losowych. Gdy Fromal stwierdza, że wszyscy się wzajemnie oszukują, a każde zdarzenie to nieustanna wojna (*alles ist im Kriege*), nietrudno doszukać się w takiej postawie życiowej podobieństwa do myśli Thomasa Hobbesa¹⁴⁷. Tylko przymus prawny może bowiem powstrzymać ludzi przed ciągłą wzajemną przemocą i konfliktami.

¹⁴⁷ Zob. np. Thomas Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Czesław Znamierowski, PWN, Warszawa 1954.

Protagonista znajduje inny kontrargument dla słów Fromala. Częściowo już się z nim zgadza, jednak jednocześnie twierdzi, że za ostoję w życiu może mu służyć własna cnota. Stwierdza bowiem: „Fromal, so verhülle ich mich in meine Tugend.” (BG, I, 1, 20)

Fromal mówi, że takie opieranie życia wyłącznie na cnocie jest możliwe tylko przy biernej postawie, nie zaś aktywnym współistnieniu z ludźmi. Świadczy o tym poniższy fragment jego wypowiedzi:

Das kannst du thun, wenn du fein zu Hause in deiner Stube bleiben willst; aber so bald du dich unter die Menschen mengst, so wird die Hülle in kurzem Löcher bekommen: sie zersetzen sie dir, oder du mußt sie bey Seite legen und dich so lange herumbalgen, bis du dich in Autorität gesezt hast: dann fürchten sie sich, und du kannst dein Hüllchen wieder hervorholen. (BG I, 1, 20)

Belphegor mimo wszystko nazywa przyjaciela najszlachetniejszym, najbardziej wrażliwym obrońcą cnoty. Uwidacznia się tutaj skłonność protagonisty do idealizowania, wyrażania skrajnych opinii, nieopartych na racjonalnej analizie sytuacji. Te same uczucia decydują o opinii, jaką Belphegor wydaje na temat danej osoby. Labilność emocjonalna głównego bohatera sprawia, że bardzo łatwo identyfikuje się on z poglądami i postawą życiową Fromala, uznając go za autorytet.

Fromal zauważa zaś, że jego celem nie jest przekazanie przyjacielowi pięknych i zachwycających treści, a jedynie prawdy. Fromal stwierdza ponadto: „Laß doch Akanten und die Welt in Ruhe! Verhülle dich in **Unempfindlichkeit!**” (podkr. – M.N.) das ist der beste Mantel. (BG I, 1, 21)

Można w tej wypowiedzi dostrzec wyraźne akcenty stoickie. Według Fromala ujarzmienie uczuć, niedopuszczenie ich do głosu, jest najlepszym lekarstwem na wszechobecne zło, jakie dotyka nas na tym świecie. Można nawet pokusić się o tezę, że Fromal jest bliski radykalnym poglądom Epikteta, który jak wiemy postulował brak zainteresowania zarówno światem zewnętrznym, jak i drugim człowiekiem. Ruszając w dalszą drogę radzi on jeszcze Belphegorowi: „Nimm dein Herz und deinen Verstand mit, aber deine Empfindung, Akanten und ihr Andenken laß um des Himmels willen hier auf diesem Flecke zurück!” (BG I, 1, 22.)

Taka proponowana przez Fromala symbioza afektów i rozumu, jest czymś właściwym i charakterystycznym dla refleksji filozoficznej w niemieckim oświeceniu. Jednak, jak się wydaje, Fromalowi chodzi raczej o niewspółmierne podporządkowanie emocji sferze racjonalnej czy nawet całkowite wyparcie uczuć. Na taką interpretację wskazują również wcześniej cytowane wypowiedzi Fromala.

Po ustąpieniu bólu w biodrze protagonista decyduje się wyruszyć w drogę. Słyszy dochodzące z domu Akante odgłosy zabawy. Złość tym wywołana uśmierza ból i utwierdza Belphegora w przekonaniu, by opuścić tę okolicę.

Wkrótce w pobliżu głównego bohatera słychać jakiś hałas, który okazuje się być kłótnią. Stojący na czele grupy chłopców i dziewczyn prowodyr, używa przemocy wobec słabszego. Wzbudza to współczucie Belphegora, co dobrze oddaje poniższy komentarz narratora: „Der Anblick bewegte Belphegorn: seine mitleidige Gutherzigkeit spornte ihn an, dem unbarmherzigen Sieger seine Beute aus den Händen zu reißen, und ihn wegen seiner Grausamkeit zu vernehmen.” (BG I, 1, 24)

Ten ustęp pokazuje, że protagonista ma jeszcze całkiem sporo nadziei na to, iż świat jest (tak jak myślał on na początku powieści) miejscem dobrym, harmonijnym i uporządkowanym. Widać w tych początkowych zapatrywaniach Belphegora inspiracje myślą Leibniza¹⁴⁸.

Gdy Belphegor pyta o powód kłótni, dowiaduje się, że spór spowodowany jest kwestiami materialnymi, a obserwator całego zajścia, który informuje o tym protagonistę, okazuje się być nadzorcą finansowym obu uczestniczących w sprzeczce.

Starszy uczestnik kłótni stopniowo pozbawił młodszego aż połowy należnego mu majątku. Belphegor nie pozostaje bierny wobec zastanej sytuacji, upomina mężczyznę, wskazując na niegodziwość jego postępowania. Brak jego reakcji powoduje, że główny bohater decyduje się opuścić to „niesprawiedliwe” miejsce.

Protagoniście trudno się również pogodzić z prawami i zależnościami panującymi w świecie przyrody. Dobrze widać to na podstawie poniższego fragmentu tekstu:

Der Herr des Hauses würgte zwo Tauben: Belphegor bedauerte bey sich die armen Kreaturen, und verzehrte sie beide vom Halse bis zu den Beinen ohne das mindeste Mitleiden, als sie gebraten auf dem Tische erschienen. Da er satt war, reiste er fort, that unterwegs einen Seufzer und rief: O Ungerechtigkeit! der Habicht würgt die Taube, der stärkre Bruder den schwächern, und der Mensch verschlingt die unschuldigen Thiere! Ja, Fromal – alles ist ungerecht wie Akante. (BG I, 1, 25)

Belphegor żałuje dwu gołębi uduszonych przez gospodarza domu, w którym się zatrzymał, jednak nie przeszkadza mu to ich zjeść. Warto w tym miejscu podkreślić, że *Belphegor* to powieść satyryczna, a w zacytowanym pasażu narrator nie stroni od ironii. Jednak ten fragment nie ma wyłącznie prześmiewczego, żartobliwego charakteru. Idealistyczne wyobrażenia protagonisty na temat świata zestawione są tu z brutalną

¹⁴⁸ Zob. np. Tadeusz Pabjan, *Gottfrieda W. Leibniza idea świata najlepszego z możliwych*, „Studia z Historii Filozofii”, 4 (2017) 8, s. 107-124.

rzeczywistością. W dodatku rozchwianie emocjonalne głównego bohatera sprzyja temu, że napotykać na swej drodze negatywne zdarzenia, polaryzuje on je na wszystko, co dzieje się wokół. Każde wydarzenie, które jest niezgodne z przekonaniem Belphegora o doskonałym wszechświecie, uruchamia inne negatywne wspomnienia i pesymizm protagonisty wzrasta zgodnie z „efektem śnieżnej kuli”. Ten proces trwa przez całą fabułę powieści.

W dalszej wędrówce protagonista spotyka szczupłego chłopaka (*Kerl*). Napotkany mężczyzna okazuje się być rabusiem, który odbiera Belphegorowi resztę jego majątku. Gdy główny bohater znowu naiwnie pyta, jakim prawem złodziej to robi, ten wyciąga tylko nóż i powala nieszczęśnika na ziemię.

W takim stanie Belphegor spędza całą noc. Nad ranem protagonista słyszy, że zbliża się do niego nieznajomy mężczyzna. Główny bohater odwołuje się do uczuć nieznajomego i prosi o pomoc. Ten jednak boi się, że trafi z powrotem do więzienia, więc Belphegor uspokaja go mówiąc, iż chodzi mu tylko o pomoc finansową.

Poznany przez głównego bohatera człowiek opowiada Belphegorowi historię ze swojego życia. Warto zacytować jego monolog:

Ich habe ein Mädchen, das mich in meiner letzten Krankheit gepflegt und gewartet hat, wie eine Mutter: ich wollte sie heirathen; aber ich darf nicht. Das arme Mädchen sitzt zu Hause, und weint sich die Augen aus dem Kopfe. Mein Herr will mich zwingen, ein Gütchen zu bearbeiten, das ein anderer vor mir verdorben hat. Ich kann nicht; es würde mich zu Grunde richten. Im Stocke habe ich schon gelegen; und da ich noch nicht wollte, so drohte er mir mit dem Zuchthause. Mein armes liebes Mädchen soll ich auch nicht nehmen: wir müssen – ach! das wissen Sie nicht, lieber Herr! – auch von unsrer Liebe eine Abgabe bezahlen. Ja, das Bischen, was wir sauer erarbeiten! – ich bin entsprungen, und – du gutes Mädchen! – wenn sie mich haschen... (BG I, 1, 27)

Belphegor znowu nie dowierza, pyta jakim prawem mężczyzna doprowadził dziewczynę do zguby. Ten ze śmiechem odpowiada, że mógł to zrobić, ponieważ ją kupił. Rozmowa protagonisty z mężczyzną po raz kolejny dobrze ilustruje naiwny idealizm głównego bohatera.

Pozbawiony środków do życia Belphegor musi liczyć na dobroczynność innych ludzi. W końcu udaje mu się znaleźć miejsce w szpitalu. Pobyt Belphegora w lecznicy opisuje poniższy fragment powieści:

Er bekam eine Stelle in einem Krankenhause und wurde sehr bald geheilt. Ein Elender, der neben ihm lag und schon ein ganzes Jahr lang sein Bette nicht verlassen hatte, war während der Kur sein vertrauter Freund geworden: doch igt wurde er über die schnelle Genesung seines Freundes neidisch, und biß ihn des Nachts in den kaum geheilten Arm; die Wunde wurde so gefährlich, daß der Arm

beinahe abgelöst werden mußte. Nach einem langen Kampfe mit Schmerzen und dem Neide seines Freundes wurde er wiederhergestellt und der Willkühr des Schicksals übergeben. (BG I, 1, 29)

Jak widać Belphegor ma okazję skonfrontować się z kolejnym negatywnym ludzkim uczuciem, jakim jest zazdrość. Jednak nieszczęście, które go spotkało Belphegor określa mianem „zrządzenia losu” (*Willkühr des Schicksals*). Autor niniejszej pracy chciałby postawić hipotezę, że taka opinia protagonisty pozwala mu zredukować dysonans poznawczy, jaki wynika z rozbieżności między jego przekonaniem o doskonałości świata a zastanymi faktami.

Po rekonwalescencji Belphegor wyrusza w dalszą podróż. Narrator nie bez ironii zauważa, że protagonista postrzega siebie jako męczennika. Charakterystyczne jest, że w wielu momentach powtarza on frazę: „Alles grausam wie Akante”, która odzwierciedla jego postępujące rozgoryczenie wydarzeniami, jakie go spotykają i światem w ogóle.

Pierwsza daleka wędrówka wystawiła na próbę dobre serce głównego bohatera. Trafia on na wieś, gdzie nawiązuje się interakcja między nim a pewną dziewczyną, znienawidzoną przez wiejską społeczność, z powodu swojej oryginalności. Belphegor próbuje pomóc napadniętej w kościele dziewczynie, jednak nie spotyka się to ze zrozumieniem tłumu. Jego chęć niesienia pomocy konfrontuje się z brutalnością tej grupy społecznej i ostatecznie Belphegor trafia do aresztu. Tamtejszą sytuację opisuje poniższy akapit utworu:

Seine erste Auswanderung machte ihn schon wieder zum Märtyrer seines guten Herzens. Er langte in einem Dorfe an, wo eben das gräßlichste Weiberscharmützel das Publikum belustigte. Ein Mädchen, das der ganze weibliche Theil der Kirchfahrt ärger als den Teufel haßte, weil es von Jugend an sich durch seine Kleidung unterschieden hatte, war in einem saubern Anzuge, einem ehrbaren Geschenke von der Regentinn des Dorfs, in der Kirche erschienen. Jedermann empfand, wie billig, den lebhaftesten Abscheu und Aerger über eine solche Hoffart: man murmelte die ganze Kirche hindurch, man schimpfte bey dem Herausgehn, und auf einmal stürzte die anwesende weibliche Christenheit mit geschloßnen Gliedern auf die schöngeputzte Nymphe los, um ihren Staat auf das jämmerlichste zu zerfleischen. Sie waren schon wirklich in ihrer Arbeit bis zum Hemde gekommen, das sie ebenfalls, ob es gleich nur aus grober demüthiger Leinwand geschaffen war und nicht die mindesten Spuren des Stolzes an sich hatte, nicht verschonen wollten, als Belphegor ankam. Er erblickte nicht so bald das Gesichte des leidenden Mädchens, das gewiß eine der besten ländlichen Schönheiten war und izt durch eine verschönernde Mine der Traurigkeit einen doppelt starken Eindruck machte, als seine Stirne glühte, als er mitten in das Gefechte rennte, das Mädchen und ihre Schamhaftigkeit aus den Klauen ihrer Gegner zu befreyn. Weil sein Ueberfall so plözlich geschah, und noch ein Nachtrab von Hülfsstruppen zu befürchten war, so zerstreuten sich die Feinde anfangs: da sie aber wahrnahmen, daß sie ihre Furcht betrogen hatte, so wurden

sie desto ergrimmt, ließen das gemishandelte Mädchen liegen und griffen ihren Helfer an, dem sie ein Auge ausschlugen, einen Finger quetschten und die Backen mit ihren Nägeln meisterlich bezeichneten. Oben drein wurde er noch nebst der Grazie, die er beschützen wollte, von den dastehenden Gerechtigkeitspflegern in Verhaft genommen, die um so viel erbitterter auf ihn waren, weil er ihnen eine Lust verdorben hatte, und an die Herrschaft des Mädchens ausgeliefert. (BG I, 1, 30-31)

Następnie Belphegor spotyka niewysokiego mężczyznę. Jest to postać skonstruowana bardzo podobnie do Murzyna z *Kandyda*. Opowiada on protagoniście swoją historię, którą streszcza poniższy akapit satyry:

Meine Geschichte? – ist kurz. Der menschliche Neid hat mich zu Grunde gerichtet. Ich hatte ein Vermögen, ein schönes Vermögen – nicht groß aber hinreichend; es war ein Theil von meinem väterlichen Erbgute. Ich war unermüdet, auf die Wirthschaft aufmerksam, und mein Vermögen vermehrte sich zusehends; ich kaufte beinahe mehr an, als ich geerbt hatte. Indessen nahmen die Umstände meines Bruders immer mehr ab; er wurde auf mein Glück neidisch; er gab mir schuld, ich habe ihn bey der Theilung bevorthelt: er verklagte mich. Wir prozessirten, mästeten Richter und Advokaten, er spielte oich verlor mein Vermögen: nun blieb die Sache liegen. Nicht einen Pfennig behielt ich übrig: die Gerechtigkeit nahm alles, weil sie mir Gerechtigkeit hatte wiederfahren lassen *wollen*, wenn ich nicht vor der Zeit verarmt wäre. (BG I, 1, 33)

Belphegor natychmiast zaproponował, aby siłą zmusić antagonistę jego rozmówcy do zmiany postępowania. Ten zauważa co prawda, że Belphegor ma dobre i odważne serce, nie widzi jednak potrzeby stosowania siły fizycznej. Gdy argumentacja Belphegora nie przekonuje jego interlokutora, główny bohater traci panowanie nad sobą. To charakterystyczna postawa dla tej postaci. Wynika ona zdaniem autora niniejszej pracy z dwóch czynników.

Po pierwsze na postępowanie protagonisty wpływa fakt, że jest on przesiąknięty optymistyczną filozofią Leibniza, mówiącą o doskonałości świata i dobroci wszystkich ludzi. Te skądinąd pozytywne poglądy sprawiają, że Belphegor jest przekonany o swojej nieomyślności, a tym samym rezonują na jego postawę.

Po drugie, co jest chyba jeszcze ważniejsze, protagonista nie umie odnaleźć równowagi między sferą racjonalną i emocjonalną. Nie potrafi on kontrolować uczuć, którym ulega, na przykład silnego wzburzenia, co uniemożliwia mu rozsądne działanie.

Nieszczęśliwe wydarzenia spowodowały, że jak wyraził się narrator: „Eine Regel hatte sich Belphegor aus seinen bisherigen Unglücksfällen abgezogen, daß er in die Flamme seines guten empfindungsvollen Herzens eine gute Dosis kühle Vorsicht gießen müsse: [...]” (BG I, 1, 35)

Mimo zakwestionowania pomysłu czynnej walki przybysz zyskuje w Belphegorze sprzymierzeńca. Świadczy o tym taki ustęp powieści:

Seinen bisherigen Begleiter, Wärter und Freund knüpfte die Dankbarkeit auf das engste mit ihm zusammen, und ihre Freundschaft schien ihnen unzerstörbar, sie war die wärmste, die unverbrüchlichste auf der Welt – weil keiner einen Grand Elend oder Glück mehr oder weniger besaß als der andre. (BG I, 1, 35-36)

Następną rzeczą, z którą dobroduszny Belphegor nie może się pogodzić, jest wojna. Jego naiwność dobrze obrazuje rozmowa z jednym z żołnierzy. Protagonista jest zdumiony, gdy słyszy arogancką odpowiedź żołnierza na (retoryczne w swoim mniemaniu) pytanie, co daje prawo do unieszczęśliwiania tak wielu ludzi. Belphegor słyszy, że jest całkowicie oderwany od rzeczywistości. Żołnierz traktuje swojego rozmówcę z lekceważeniem i niedowierzaniem. Sugeruje wręcz, że osoba, która tak dalece straciła kontakt z rzeczywistością i wygaduje takie bzdury, powinna trafić do szpitala psychiatrycznego.

Warto przy analizie kolejnych „przygód” bohatera zwrócić uwagę na fakt, że po następujących po sobie niepowodzeniach wzywa on imienia Akante. Jest to sygnał, że dalej nie potrafi poradzić sobie z uczuciami względem dziewczyny. Na kontinuum ocen emocjonalnych Belphegora nie ma szarości. Protagonista albo idealizuje, albo nienawidzi. Nieprzypadkowo, gdy jego ideały powoli legną w gruzach, mówi on o dawnej ukochanej: „grausame Akante”. Widać tu wyraźny paralelizm między powieścią *Belphegor* a *Kandydem* Woltera. Protagonista powiastki filozoficznej francuskiego myśliciela, podobnie odnosi się do ukochanej Kunegundy.

Belphegor ze zdumieniem wysłuchuje więc relacji jednego z uczestników walk. Nic dziwnego, że rzeczywistość wojny, gdzie handluje się ludźmi, a śmierć w boju jest lepsza niż niewolnicze życie, nie odpowiada idealistycznemu wyobrażeniu protagonisty na temat świata.

Jeden z żołnierzy zachęca Belphegora, by ten razem z innymi wyruszył atakować zamek młodego szlachcica. Tłum żołnierzy krzyczy, prawdopodobnie ironicznie, że protagonista może być przewodnikiem ich pochodu.

Główny bohater przyłącza się do grupy wojskowych. Jednak autor niniejszej pracy sądzi, że nie można uznać Belphegora za hipokrytę. Protagonista nie jest bowiem w stanie wytworzyć spójnego systemu wartości, działać w sposób przemyślany, a jego labilność nie dotyczy wyłącznie sfery emocji, lecz także procesu podejmowania decyzji. Również więc narrator omawianej przez nas powieści wskazuje *implicite* na to, jak ważna

była podnoszona przez filozofów i literatów niemieckiego oświecenia kwestia symbiozy sfery afektywnej i racjonalnej.

Tłum żołnierzy przedstawiony jest w utworze w sposób karykaturalny. Niosąc ze sobą hasła wolności, członkowie zbiorowiska jednocześnie nastają na majątek niewinnego szlachcica. Tłum wkrótce napotyka na broniącą zamku regularną armię. Wtedy zbiegowisko traci kontrolę nad sytuacją. Niektórzy zaczynają używać prostych narzędzi, takich jak widły, inni bezskutecznie szukają drogi ucieczki. Ojcowie mordują synów, a synowie ojców. Można zaryzykować twierdzenie, że panujący dramatyczny chaos dobrze symbolizuje niedoskonałość świata.

Belphegor oczywiście jest rozczarowany zachowaniem zbiorowiska, w którym się znajduje. Jednak jest on też zdumiony perspektywą kary, jaka może go spotkać za udział w zbiegowisku, co wzmaga satyryczny efekt powieści. Dowodem na to jest następujący fragment jego wypowiedzi:

Welches Recht, sprach er, habt ihr, Barbaren, diese Unglücklichen ohne alles Gefühl wie Rebellen niederzumetzeln? Sie wollten das Joch abwerfen, das schändlichste Joch der Unterdrückung, und ihr straft sie, daß sie eine Freiheit zu erkämpfen suchten, die ihnen die Natur so gut als euch gab und die ihr ihnen entrisset! Schande! ewige Schande für die Menschheit, daß sie ihr Wohlseyn auf den Untergang etlicher Schwachen aufbaut. (BG I, 1, 45)

Belphegor zwraca uwagę sędziemu, że zbiorowisko powinno podlegać ochronie, gdyż było słabsze od nacierającej na nie armii. Protagonista zdaje się nie dostrzegać tego, że tłum był agresorem. Sędzia zaś odpowiada, że władza silniejszego jest niepisany prawem usankcjonowanym od lat. Cała scena ma charakter wyraźnie komiczny, bądź też z punktu widzenia głównego bohatera tragicomiczny. Pierwsza księga utworu kończy się skazaniem Belphegora na śmierć poprzez powieszenie. Jak sobie przypominamy podobny los miał spotkać Kandyda z powiastki Woltera. Jest to kolejny dowód na pewien paralelizm występujący między tymi dwoma dziełami. Autorowi niniejszej pracy trafna wydaje się hipoteza, że *Belphegora* można uznać w pewnym stopniu za satyrę skierowaną w stronę *Kandyda*.

Na początku drugiej księgi spotykają się Medardus z Belphegorem. Ten pierwszy jest, można chyba zaryzykować tezę, odpowiednikiem Panglossa, zwolennika Leibniza z *Kandyda*. Medardus wszystkich ludzi nazywa braćmi i stara się ich traktować jak braci. Podobnie jak główny bohater powieści Wezela, Medardus idealizuje bowiem ludzi i świat, który uważa za doskonały. Trzeba zaś przede wszystkim pamiętać, że był on nauczycielem Belphegora.

Okazuje się więc, że mimo wyroku skazującego na śmierć, protagonista przeżył. Później poznamy okoliczności, w których to się stało.

Jak już zaznaczono, do pewnego stopnia poglądy stoickie reprezentuje Fromal, który przypomina Marcina z *Kandyda*. Podczas rozmowy z Medardusem protagonista dowiaduje się, że jego przyjaciel został uznany za szpiega i skazany na śmierć. Gdy magister oskarża Fromala o morderstwo, Belphegor nie chce w to uwierzyć.

Okazuje się, że Medardus miał zatarg z Fromalem. Magister nazywa wręcz przyjaciela Belphegora swoim wrogiem. To właśnie owa różnica zdań przyczyniła się do wyroku skazującego dla Fromala. Jednak ostatecznie decyzja sądu została złagodzona. Morderstwo, które popełnił przyjaciel protagonisty, spowodowała zazdrość. Jest to kolejny dowód na to, że Fromal nie potrafi wcielić w życie idei stoickich, które przecież sam głosi.

Historie, które usłyszał i zdarzenia, które widział protagonista przyczyniają się w końcu do zmiany jego postawy życiowej. Świadczy o tym wprost poniższa wypowiedź: „Freund, ich habe genug! sagte Belphegor; ich habe genug gesehn und gehört, um zu wissen, daß Fromal, daß der kaltherzige Richter Recht hatten: es ist immer so gewesen, daß Menschen Menschen quälten, und der Stärkre den Schwächern zermalnte.” (BG I, 2, 67) Medardus i Belphegor decydują się opuścić miejsce, w którym doznali tylu krzywd i wyruszyć w podróż. W dalszym ciągu nie chce jednak Belphegor uwierzyć w smutną prawdę o Fromalu, którą przekazuje mu tym razem napotkana po drodze Akante.

Należy przy tym podkreślić, że narrator realizując swój pierwotny zamiar poddania postaci eksperymentowi antropologicznemu ucieka się do zabiegu poliperspektywicznego opisywania postaci i zdarzeń. O tych samych zdarzeniach dana postać dowiaduje się od dwóch różnych bohaterów. Natomiast jedyną postacią charakteryzowaną tylko przez narratora jest sam Belphegor.

Pamiętajmy, że rzekomy przyjaciel protagonisty znalazł pocieszenie u boku dziewczyny, gdy ta porzuciła głównego bohatera. Trudno się jednak dziwić, że Belphegor nie wierzy swojej dawnej ukochanej, nazywa ją wręcz oszustką (*Betriegerinn*). W końcu jednak Medardusowi udaje się namówić Belphegora, żeby przynajmniej wysłuchał Akante.

Dziewczyna opowiada o swojej podróży do Włoch, podczas której zwiedziła najznamiensze tamtejsze miasta. Za sprawą współtowarzysza swojej wycieczki dawna ukochana Belphegora doświadczyła wielu nieszczęść, włącznie z utratą części prawego policzka. Został on odgryziony przez zniecierpliwionego niemieckiego młodzieńca. To

kolejne wyraźne nawiązanie do *Kandyda* Woltera. W owej powiastce filozoficznej, podczas wojny, wygłodniali żołnierze zjedli bowiem jeden z pośladków pewnej staruszki.

Akante, wedle jej opowieści, po śmierci niemieckiego towarzysza stała się niewolnicą i kochanką papieża Aleksandra. Dziewczyna była też obiektem pożądania kilku kardynałów i utrzymywała z nimi kontakty seksualne. Papież zaś, pod którego władzą znalazła się Akante, powtarzał, że nie ma nic szlachetniejszego niż panowanie nad innymi ludźmi. Za jego rozkazem otruto wielu dostojników kościelnych. W całej historii, którą opowiada kobieta, widoczny jest obecny w całej powieści tragikomiczny rys. Ponadto można chyba zaryzykować twierdzenie, że Akante przeszła swego rodzaju „pranie mózgu”. Twierdzi ona bowiem, że nie ma szlachetniejszych ludzi od papieży, gdyż chcą oni panować zarówno nad ziemią, jak i nad niebem, ich żądza władzy nie zna granic. Dziewczyna żałuje wręcz, że projekt opanowania większej części terytoriów nie powiódł się. Jest ona obojętna wobec cierpień wielu ludzi, które są według niej niczym w porównaniu z pięknym planem zdobycia Azji. Po raz kolejny ujawnia się tutaj satyryczny, czy tragikomiczny sens utworu.

Akante jest już poza tym pozbawiona wszelkich złudzeń i skrupułów moralnych, w czym upodabnia się do Fromala. Dowodem na to jest poniższy fragment jej wypowiedzi: „Bester Belphegor! ich bin nicht der einzige Sterbliche, der sein Gewissen und seine Ruhe einem fremden Nutzen aufgeopfert hat.” (BG, I, 2, 83) Co więcej, przedstawia się ona jako ofiara. Jednak w rzeczywistości podporządkowała ona cudzym korzyściom własne sumienie i spokój, dlatego też uważa, że może traktować innych podobnie.

Dziewczyna reaguje w ten sposób na oburzenie Belphegora wywołane jej postępowaniem. Poza tym dawna ukochana protagonisty powtarza opinię, jaką we wstępie do powieści wyraził narrator. Stwierdza ona bowiem, że naczelnym dążeniem człowieka jest pragnienie górowania nad innymi, przy czym nie jest ważne, jakimi środkami osiągnie się ów cel. Dziewczyna nie waha się wręcz nazwać swojego zachowania ludzkim (*menschlich*).

Warto zauważyć, że w opowieści Akante pojawiają się różne postaci historyczne. Są to między innymi wspomniany już papież Aleksander, Czyngis Chan, czy Aleksander Wielki. Narrator, który w powieści utożsamia się z jej autorem nie ma bowiem na celu zachowania spójności chronologicznej. O wiele ważniejszy jest dla niego walor dydaktyczny, czy satyryczna konstrukcja utworu. Funkcją tego zaburzenia chronologii jest w tym miejscu dodatkowo wskazanie, iż Akante ma bujną wyobraźnię i bogatą wiedzę historyczną.

Belphegor jest wciąż targany sprzecznymi uczuciami. Idealizm, którym nasiąknął walczy z narastającym pesymizmem spowodowanym doświadczeniami życiowymi. Świadectwem tych rozterek jest poniższa, dramatyczna wypowiedź głównego bohatera, kierowana do Akante:

O traurige, entehrende Größe, rief Belphegor aus, die auf das Verderben und die Erniedrigung der Menschheit gebaut wird! Möchte ich doch lieber im Staube, in der Bettlerhütte, unbekannt, dürftig und elend vermodern, als nur mit Einem Tropfen Menschenblute, nur mit Einer Unterdrückung der Menschheit befleckt, in Ruhm und Ehre auf einem diamantnen Throne glänzen! – Ihr Unmenschen! (BG I, 2, 85)

Te słowa jasno pokazują, że protagonista deklaruje gotowość utraty życia, byle tylko zachowywać się w sposób moralny. Belphegor gotów jest nawet wybaczyć dziewczynie. Warunkiem jest jednak wykazanie przez nią niewinności Fromala, którego protagonista wciąż idealizuje. Główny bohater stwierdza, że wtedy może znowu pokochać Akante. Jak widać, protagonista wciąż ma nadzieję, że Fromal tak naprawdę nie związał się z dziewczyną. Wciąż nie może uwierzyć w zdradę przyjaciela. Warto przy tym zaznaczyć, że przyjaźń jako relacja dwustronna, nie jest tu odpowiednim słowem. Fromal bowiem zobojętniał na wszystko. Próbuje on wyrugować uczucia ze swojego życia. Traktuje innych, w tym także Belphegora, instrumentalnie. Jeśli zaś w ogóle na coś mu zależy, to na tym, by stać się zimnym, niezaangażowanym w wydarzenia świata zewnętrznego stoikiem.

Do miejsca pobytu bohaterów zbliża się wojsko, toteż wyruszają oni w drogę. Domniemani żołnierze okazują się chmurą pyłu. Towarzyszy jej ulewny deszcz, który sprawia, że bohaterowie przemakają do suchej nitki. Katastrofa naturalna powoduje, że Medardus i Belphegor zostają oddzieleni od Akante. Uciekając przed żywiołem, znajdują schronienie u pewnej Francuzki, która udostępnia im miejsce na nocleg.

W następnym rozdziale Francuzka opowiada swoją historię. Jest ona znaną markizą oskarżoną o otrucie przedwcześnie zmarłego męża. Dziwi się, że jest dla Belphegora i Medardusa postacią anonimową. Choć była w związku nieszczęśliwa, twierdzi, że jest niewinna. Aby uniknąć strasznego losu, musiała uciec z kraju. Przed rokiem jej imię zostało co prawda oczyszczone z zarzutu morderstwa, ale utraciła majątek, rodzinę, przyjaciół, spokój oraz szczęście.

Ta opowieść jest ważna z punktu widzenia naszej analizy, ze względu na symptomatyczny, charakterystyczny sposób w jaki reaguje na nią Belphegor. Protagonista jest zdumiony, gdyż naiwnie wierzył, że taka historia nie mogła się zdarzyć w kraju takim jak Francja, który jest jego zdaniem oazą praw człowieka. Główny bohater

nie dopuszcza możliwości, by procedury chroniące przed takimi wypadkami nie były zagwarantowane w konstytucji.

Równie naiwna jest reakcja Medardusa, który twierdzi, że zdarzenia opisane przez Francuzkę nie mogłyby mieć miejsca w Niemczech. Wtedy markiza opowiada historię swoich dwóch braci, z których jeden został wygnany, a drugi spalony na stosie. Jeden z nich był hugenotem, a drugi przeciwnikiem jezuitów. Belphegor, co nie może dziwić, po raz kolejny jest zdumiony i zatrwożony niemoralnym postępowaniem i dwulicowością duchownych. Protagonista porównuje los braci markizy do wydarzeń, jakie na co dzień, na tle religijnym dzieją się w Turcji.

Opisana wyżej reakcja głównego bohatera dużo mówi na temat jego charakteru. Jak pamiętamy wcześniej deklarował on, że jest już przekonany, iż świat nie jest wcale doskonały. Jednak ciągle, mimo doświadczania kolejnych przykładów niegodziwości ludzi i przewrotności losu, powraca on do pozostających, jak gdyby „pod skórą” dawnych poglądów. czyli swojego idealizmu.

Te rozważania dotyczące osobowości protagonisty są o tyle istotne z punktu widzenia tematu niniejszej pracy, że pozwalają one postawić tezę, iż główny bohater nigdy nie będzie w stanie skorzystać z rad Fromala i stać się stoikiem. Wydaje się, że narrator opowieści, która przecież miała walory dydaktyczne, chce przez to przekazać, że człowiek jest niejako ograniczony przez swoją osobowość. Zresztą, zdaniem autora dysertacji, Belphegor wcale nie chce żyć w zgodzie z zaleceniami zwolenników Zenona, choć podziwiał (do czasu!) Fromala. W następnym rozdziale narrator bardzo trafnie opisuje Belphegora, zauważając, że, „[Belphegor – M. N.] nur ein Fünkchen brauchte, um in die Flamme der Begeisterung aufzulodern [...]” (BG I, 3, 112) Można przy tym dodać, iż protagonista łatwo popada ze skrajności w skrajność i zmienia poglądy w danej kwestii. Pod tym względem widać pewną zbieżność między Belphegorem a sofistą Hippiaszem z *Agatona* Wielanda. Obaj bohaterowie nie wytwarzają bowiem spójnego systemu przekonań. Jednak różnica między nimi jest zasadnicza. Hippiasz nie chce mieć koherentnych poglądów na świat, zadowolając się poddawaniem w wątpliwość światopoglądu swoich rozmówców. Natomiast Belphegor nie jest w stanie wytworzyć jednolitego, stałego w czasie systemu przekonań i wartości, gdyż jest zbyt labilny emocjonalnie. Poza tym nie potrafi ugruntować połączenia pomiędzy sferą uczuć i rozumu.

Należy zauważyć, że także w powieści Wezela po raz kolejny pojawia się motyw konieczności symbiotycznej współpracy sfery racjonalnej i emocjonalnej, tak przecież wszechobecny w niemieckojęzycznym oświeceniu. Filozofowie i literaci XVIII wieku

w tym obszarze kulturowym wierzyli głęboko, że właśnie taka wzajemna współpraca tych dwóch wymienionych sfer jest niezbędna człowiekowi do osiągnięcia szczęścia. Jak już wielokrotnie podkreślano w tej pracy, starali się oni udowodnić taką tezę w swoich traktatach filozoficznych i tekstach literackich.

Trzeba jednak przyznać, że nawet Medardus pod wpływem opowieści Francuzki zmienia nieco swoją optykę dotyczącą poglądów na naturę ludzką. Dziwi go agresywne zachowanie człowieka, który zamiast żyć w spokoju, ze szklaneczką cydru (*Apfelwein*) u boku, woli palić i zabijać. Magister ze smutkiem stwierdza, że to cecha odróżniająca ludzi od zwierząt, które atakują tylko po to, by przeżyć.

W nocy do domu Francuzki włamują się tureccy żołnierze, którzy poszukują u niej księcia Amurata. Wojskowi przekonują się wkrótce, że zdążył on w porę uciec od markizy. Wiadomość o owej ucieczce rozniosła się szybko, a Medardus i Belphegor zdecydowali się opuścić dom Francuzki, zabierając tyle rzeczy, ile tylko zdołali unieść. Warto zwrócić uwagę na satyryczny wydźwięk tej sytuacji. Po tyradach i rozważaniach o niesprawiedliwości, bohaterowie sami stają się złodziejami.

Droga, którą zmuszeni byli wędrować protagonista i magister stała się teatrem działań wojennych, gdyż jeden z oddziałów poszukiwał tam księcia. Chcąc nie chcąc, byli oni świadkami ogromnych zniszczeń i degrengolady moralnej. Trup ściele się gęsto, a martwe niemowlęta pływają we krwi matek. Bohaterowie doświadczają więc tragedii śmierci w jej najbardziej makabrycznych postaciach. Udaje im się umknąć uwadze zajętych poszukiwaniem księcia żołnierzy. Są jedynie ranni.

Belphegor swoim zwyczajem drży z przerażenia i złości na widok tych wszystkich wydarzeń. Nie może uwierzyć, że ludzie, którzy są tak podobni, postępują względem siebie tak barbarzyńsko. Nawet skamieniały (*versteinert*) z przerażenia Medardus przyznaje, że pole bitwy przypomina najgorsze piekło.

Uciekający przed wojną Medardus i Belphegor podczas wędrówki spotykają Fromala. Protagonista natychmiast zapomina o tym, co o zdradzie przyjaciela mówiła mu Akante. Cała trójka decyduje się opuścić krainę barbarzyństwa i ucisku (*Land der Barbarey und der Unterdrückung*), w której się znajdują i poszukać schronienia w innej części Europy. Ponieważ w Konstantynopolu panowała zaraza, zdecydowali oni o próbie przedarcia się na południową stronę morza.

Belphegor w końcu dopytuje się Fromala, ile prawdy jest w stwierdzeniu Akante, że rzekomy przyjaciel był jego rywalem u boku dziewczyny. Ten bezczelnie okłamuje przyjaciela twierdząc, że związał się Akante tylko po to, by przyspieszyć jej rozstanie z Belphegorem. Jednak za szczerą należy uznać tę wypowiedź Fromala, kiedy próbuje on

uświadomić głównemu bohaterowi, że silne emocje uniemożliwiają mu działanie w zgodzie z własną wolą. Te stoickie w swojej wymowie wypowiedzi Fromala to momenty, kiedy niejako „zdejmuje on maskę”, pokazując swoją prawdziwą twarz. W swoich kłamstwach posuwa się on również do stwierdzenia, że Akante próbowała go otruć. Fromal uzasadnił bowiem tą domniemaną próbą otrucia dokonane przez siebie morderstwo. Warto przytoczyć fragment, w którym mężczyzna relacjonuje swoją wersję sytuacji:

Sie wird keine Verrätherinn ihrer eignen Bosheit werden. Aber ihre Vergiftung war eben die Ursache meines Mordes. Sie merkte bald, daß mein Reichthum nur Großsprecherey gewesen war; und weil ich zu gleicher Zeit meinen Nebenbuhler ausgekundschaftet hatte, so war mein Plan schon gemacht, mich unter einem anständigen Vorwande von ihr loszureißen. Weil sie wieder und zwar gut versorgt war, so befürchtete ich nichts von ihrer Rache. Doch ich betrog mich. Sie verrieth mich an ihren Nebenbuhler, sie beredete ihn, daß ich mich durch den Tod von ihm befreyen wollte, daß sie mich im Grunde haßte und meiner gern entübriget wäre. Genug, sie kützelte ihn so lange, bis der Leichtgläubige sich übertäuben und zu dem Anschläge meiner Vergiftung hinziehn ließ. Zum Glücke behorchte ich sie, als sie den Entwurf zu der schändlichsten That schmiedeten, ich erbrach in der Wuth die Thüre und rennte mit bloßem Degen auf den Bösewicht los, der unter dem ersten Stoße erlag; Akante entsprang. Was konnte ich anders thun? Krieg gegen Krieg! Mein Leben oder das Leben des Angreifers! – Sie stellte dir mein ganzes Verhalten vermuthlich in einem Lichte dar, das den häßlichsten Verdacht der Treulosigkeit gegen dich darauf werfen mußte? (BG I, 3, 122-123)

Ten fragment przekonuje, że system wartości Fromala i jego poczucie moralności nie są skomplikowane. Przede wszystkim jest on zdecydowany, by chronić siebie, nawet gdy chodzi o życie drugiej osoby. Na podstawie powyższego i wcześniej przytoczonych ustępów można zaryzykować stwierdzenie, że Fromal nie doceniając roli afektów, pozbawił się według Meiera połowy ludzkich cech składających się na człowieczeństwo.

Należy przy tym pamiętać, że w rzeczywistości dokonuje on morderstwa tylko dlatego, iż chodzi o potencjalnego rywala u boku Akante. Można też przypuszczać, że Fromal jest również szczery, gdy przekonuje protagonistę, że to zazdrość jest powszechnym i głównym motywem kierującym ludzkim postępowaniem.

Belphegor, słysząc tę wypowiedź Fromala, nie wie komu ufać. W końcu decyduje się uwierzyć rzekomemu przyjacielowi. Do Akante bowiem żywi jedynie uczucia, podczas gdy Fromala uznaje również za autorytet w sferze poglądów. Protagonista chciałby postępować tak jak Fromal. Łączy go z nim pewnego rodzaju powinowactwo rozumowe. Mówi o tym *expressis verbis* poniższy fragment tekstu:

Belphegor wußte nicht, wohin er sich mit seinem Glauben lenken sollte, zu Fromals oder Akantens ganz entgegenlaufenden Erzählungen: sein Verstand

sprach für Fromaln und sein Herz für beide. Endlich neigte er sich bey einer solchen Unentschiedenheit auf Fromals Seite und glaubte der *letzten* Erzählung – der gewöhnliche Gang, den der Glaube der Menschen nimmt! (BG I, 3, 124)

Symptomatyczna jest również na tym tle następująca wypowiedź protagonisty na temat morderstwa dokonanego przez Fromala:

Gott! was haben wir gethan! rufte er mit zusammengeschlagenen Händen aus. Menschen, unsre Brüder, Wesen unsrer Art, Verwandten unsers Geistes und unsers Blutes ermordet! von ihrer Selbsterhaltung verdrängt! in den Abgrund hinabgestoßen! – Gott! Welch ein Gedanke, ein Menschenmörder zu seyn! – Fromal! ich zittre, ich schaudre vor ihm; – und so umfaßte er bebend seinen Freund. (BG I, 4, 141)

Zachowanie Belphegora jest zatem tyleż niekonsekwentne, co paradoksalne. Jego labilność emocjonalna i niezdolność do stworzenia spójnego systemu przekonań powoduje, że trudno jest mu wytworzyć „szkielet” moralny. Powoduje to zdumiewające zachowania głównego bohatera, jak chociażby uznawanie mordercy za autorytet. Fromal wyjaśnia Belphegorowi swój punkt widzenia. Według niego światem rządzi prawo silniejszego, a ludzie powinni kierować się jedynie własnym interesem, co też czynią.

Także ostatni rozdział trzeciej księgi pokazuje, że Belphegor zachowuje się niekonsekwentnie. Są momenty, kiedy pod wpływem wydarzeń zdaje się on porzucać optykę doskonałego wszechświata, jednak za chwilę do niej powraca. Wydaje się także, że główny bohater zraził się przynajmniej do krajów ogarniętych wojną i przemocą. Chce zamieszkać w Anglii, jedynym państwie, w jakim jego zdaniem szanuje się jeszcze wolność. Groteskowo i małostkowo jawi się na tym tle postać Medardusa, który swoim zwyczajem stwierdza, że szklaneczka cydru będzie w kraju szanującym prawa człowieka smakowała jeszcze lepiej. Bohaterowie powieści planują dostać się łodzią do Anglii. Napotkali jednak na zbójców, którzy ukradli ich łódź. Wracając do Algieru rabusie wzięli całą trójkę do niewoli, która trwała dwa lata.

Po tym czasie Fromal przyczynił się do uwolnienia swoich przyjaciół, wznecając bunt wśród niewolników. Dzięki rebelii Fromal zdobył bogactwo, które umożliwiło odzyskanie wolności przez Belphegora i Medardusa. Po długiej, wyczerpującej podróży przyjaciele docierają wreszcie do krainy zwanej Bildulgend. Zmęczeni, zasypiają podczas posiłku.

Jak pamiętamy wielu interpretatorów *Belphegora* zarzucało Wezelowi tendencje nihilistyczne. W tym kontekście autor chciałby zacytować następujący fragment powieści, a mianowicie słowa Fromala:

Und doch ist sie zu allen Zeiten die höchste gewesen, die traurige Größe, an dem Tode vieler Ursache gewesen zu seyn! Wer eine Rechnung über den Abgang der Menschheit anstellen wollte, würde vielleicht unter hunderttausend Millionen achzig finden, die der Herrschsucht, dem Neide, dem Geize, dem Aberglauben von Menschen aufgeopfert worden sind, und zwanzig, die die Natur selbst gewürgt hat. Gewiß, die Natur muß die Menschen deswegen auf den Erdboden gesetzt haben, daß sie sich in Rotten sammeln und einander von einem Flecke der Erde zur andern heruntreiben sollen – (BG I, 4, 158-159)

W tym ustępie ludzie są przedstawieni jako samolubne jednostki pełne wad takich jak chciwość, zawiść czy przesady. Nie potrafią oni działać w grupie, co więcej doprowadzają do ciągłych utarczek i wojen. Przytoczmy w tym kontekście jeszcze jedną ważną wypowiedź Fromala:

Die Menschenliebe? – Die Menschenliebe der Spanier meinst du wohl, als sie Millionen ihrer vielgeliebten Nebenmenschen zur Ehre Gottes und seiner apostolischen Majestät erwürgten? oder die Menschenliebe der Römer, die um der vortreflichen Einbildung willen, Herren der Welt zu seyn, dem halben damals bekannten Erdboden die Freundschaft erzeugten, sie nach einem kleinen Blutbade zu ihren Unterthanen zu machen? (BG I, 4, 170)

A oto jeszcze jedna podobna opinia Fromala:

»So eine Karikatur ist der Mensch«, sprach Fromal, »unter allen Zonen; die komischste Zusammensetzung von kindischem Stolze und läppischen Einbildungen. Aber glaube nicht, daß er unter dem afrikanischen Himmel allein dies possierliche Ding ist! Unter allen neunzig Graden südlicher und nördlicher Breite, vom ersten Mittagzirkel bis zum letzten ist er das nämliche burleske Geschöpf, nur in dem *Ausdrucke* seiner Narrheit verschieden, allenthalben in sich selbst verliebt, allenthalben sich selbst der größte, der wichtigste und der Verächter anderer: sollte er gleich nur Strohkörbe machen können, so verachtet er doch gewiß, den Brodneid abgerechnet, aus bloßer Selbstgefälligkeit alle Körbe, die er nicht verfertigt hat. (BG I, 5, 190)

Człowiek jest więc dla Fromala karykaturą pełną sprzeczności, od dziecięcej dumy po wielkościowe wyobrażenia, maniakalne urojenia. Według niego natura ludzka jest wszędzie taka sama, niezależnie od szerokości geograficznej.

Wir lachen über diesen Mückenmonarchen, daß er seine Vasallen seine Obergewalt so empfindlich fühlen läßt: allein wo nicht die Furcht vor dem Spotte und dem Gelächter viele Menschen in poliziertern Himmelsstrichen zurückzöge, so würden sie alle diesem jämmerlichen Nazib gleichen: wer nicht in der *That* unterdrücken kann, unterdrückt in der Einbildung; wer im Staube liegt, steigt wenigstens mit seinen Gedanken empor und *glaubt*, der höchste zu seyn, weil er sich der höchste zu seyn *dünkt*. Das einzige Mittel, das die Europäer vor solchen ausschweifenden Ausbrüchen des Stolzes bewahrt, ist meiner Meinung nach – die Politesse, Furcht vor dem Spotte und die vielfältige Verwickelung des Interesse; wo diese zurückhaltenden Schranken fehlten, da habe ich den Stolz Farcen

aufführen sehn oder von ihm erzählen hören, die unserm afrikanischen Lustspiele nicht viel zum voraus ließen. Kennst du den deutschen Ehrenmann noch, von dem ich dir lezthin erzählte, daß er sich täglich dem beschwerlichsten Zwange, der langweiligsten Etikette unterwarf, sich und seiner Familie durch einförmige, abgezirkelte Cerimonien und Komplimente das Leben schleppend, lästig, freudelos machte, blos um seinem Hause das Ansehn eines Hofes zu geben? (BG I, 5, 190-191)

Jednak dostrzega on pewne różnice pomiędzy Europejczykami a resztą świata. Zdaniem Fromala Europejczyków przed upadkiem moralnym chronią konwenanse społeczne, takie jak uprzejmość oraz obawa przed krytyką i szyderstwem.

Warto w tym miejscu nadmienić, że takiej wizji ludzkości, która co prawda przewija się przez cały utwór, przeczy jego zakończenie. Po wielu wędrówkach główni bohaterowie odnajdują przecież spokój i bezpieczne miejsce pobytu. Można tu dostrzec kolejną zbieżność z *Kandydem* Woltera i występującą tam metaforą „uprawiania własnego ogródka”. Nihilistyczne interpretacje utworu nie są więc do końca uzasadnione, na co wskazała wspomniana już Ewa Grzesiuk¹⁴⁹.

Powróćmy do analizy utworu. Podczas wędrówki przyjaciele napotykają lwa, który atakuje Medardusa. Okazuje się, że w krainie, do której przybyli, ludzie toczą ustawiczną walkę z lwami. Zwierzę daje się koniec końców obłaskawić i wyrusza z bohaterami w podróż.

Ważną charakterystykę Belphegora zawiera poniższy fragment powieści: „Belphegor war mehr zum friedlichen, einsamen Betrachter der Welt, als zum wirksamen Mitspieler gemacht, wenigstens nicht zur Rolle eines Monarchen; Fromal paßte mehr dazu.” (BG I, 5, 199) Protagonista jawi się więc tutaj jako bierny obserwator toczących się wydarzeń, nie zaś ich aktywny uczestnik.

Jednak także Belphegor zaczyna z czasem władać małym państwem i ujawniają się w nim predyspozycje bycia władcą. Protagonista znakomicie zarządza państwem, doprowadzając je do rozkwitu, bogactwa i potęgi. Fromal, choć podlega przyjacielowi, dopuszcza się okrucieństw wobec jego poddanych. Dlatego pewien Francuz proponuje, aby Belphegor ukarał Fromala. Protagonista waha się.

Rządy Belphegora nie trwają jednak długo. Zostaje on wypędzony ze swych ziem, a swe włości traci również Fromal. Naiwność protagonisty potwierdza wzburzenie, z jakim przyjmuje on ową „niesprawiedliwość” (*Ungerechtigkeit*). Próba odzyskania władzy przez Belphegora skończyła się jedynie tym, że został skazany na śmierć przez

¹⁴⁹ Zob. Grzesiuk, *Auf der Suche nach dem »moralischen Stein der Weisen«*: ..., dz. cyt., s. 88-89.

panującego monarchę. W ostatniej chwili go jednak ułaskawiono, ale w konsekwencji znowu spotyka go los niewolnika.

Można zauważyć, że Belphegor chce odzyskać władzę głównie dlatego, iż ma skłonności prometejskie. Tendencje te przybierają jeszcze na sile, gdy zdaje on sobie sprawę z bezprawia i nędzy panującej w środowisku niewolniczym.

W końcu pan głównego bohatera uznał go za towar bezwartościowy (*eine verlegne Waare*) i nakazał mu odejść. Protagonista próbuje przedostać się do Abisynii, ale znowu zostanie oszukany, jak pokażą późniejsze wypadki.

Belphegor zgnębiony wydarzeniami z własnego życia, w końcu przyznaje, jak się wydaje ostatecznie rację Fromalowi, co do kondycji moralnej człowieka, którego porównuje do kostki do gry. Warto zacytować dłuższą wypowiedź bohatera, gdyż pokazuje ona pewne zmiany, jakie zaszły w jego obrazie świata:

Was für Seiten, sprach er zu sich, habe ich, seit Akantens Kniestoße, an dem *Menschen* gesehn! Seiten, die ich in dem Taumel meiner ersten Jahre mir schlechterdings nicht denken konnte! – Ja, Fromal, der Mensch ist ein Würfel mit unzählbaren Seiten; man werfe ihn, wie und so oft man will, so kehrt er allemal eine empor, auf welcher Neid und Unterdrückung mit verschiedener Farbe gemahlt steht. Fromal, DU lehrtest mich das; ich glaubte dir nicht, ich glaubte nur meinem Herze, das mit stolzem Selbstzutrauen sich selbst verkannte. Du wolltest mir es benehmen, und ich schwur, weil mein Herz schwur. Ich Unglücklicher, ich habe dich selbst zum Beweise gemacht, daß ich ein Meineidiger bin. Hätte ich das geglaubt? – Geglaubt, daß unter dieser feurigen, freundschaftlichen Brust Eis genug liegen könne, die Flamme der Treue zu löschen, alle Regungen des Mitleids, der Liebe so lange zu ersticken? geglaubt, daß in einem Winkel meines Herzens Sauerteig des Neides genug liege, um die ganze lautere Masse desselben anzustecken? – Was bin ich denn nun besser als jene Grausamen, deren Unterdrückung meinen Zorn sonst reizte? Worinne besser? – blos daß ich nicht würgte und mordete; ich bin der Neidische, der Habsüchtige, der Unterdrücker gewesen, der sie insgesamt sind, nur daß der Neid mehr Mitleid in mir zu bekämpfen hatte als bey jenen, daß die Stärke meines Mitleids durch weniger Gelegenheiten weniger abgeschliffen ist als bey jenen. Vielleicht – eine traurige Vermuthung! – dürfen nur mehrere Reize, mehrere Verblendungen meiner Vernunft vorgehalten, die Fälle meines Lebens mit den Umständen andrer mehr zusammengeschlungen, verwickelter werden; vielleicht darf nur alsdann in der Bemühung für mein Interesse, für mein Recht dieses feurige, enthusiastische Gefühl der Menschenliebe, dieser Schwung der Einbildungskraft niedergedrückt werden; und ich bin so hartherzig, so fühllos wie die Unbarmherzigen, die ich tadle. Konnte ich es schon so sehr gegen meinen Fromal seyn? konnte der Neid so sehr alle Stimmen in mir überschreyen? – Doch bis zur Unterdrückung – nein, so weit ist mein Herz nicht böse noch schwach. – Neid? – leider muß ichs zugeben, daß ein blendendes Nichts, betäubende Ueberredungen, glänzende Vortheile die Vernunft des schwachen Menschen so verwirren, seine Eigenliebe so anspornen können, daß *sie* sich unser ganz bemeistert, alle andre Empfindungen verdrängt

und alle Federn unsrer Thätigkeit allein nach *ihrem* Zuge spielen läßt. (BG I, 5, 212-214)

Zacytowany pasaż wymaga dłuższej analizy nie ze względu na swoją objętość, a treść. Człowiek przyrównany zostaje, jak powiedziano do kostki do gry, którą niezależnie jak rzucić, zawsze wypadają takie cechy jak zawiść i ucisk. W monologu Belphegora po raz pierwszy można wyczuć zgorzknienie. Zdaje się on przejmować pogląd Fromala na świat, odchodzić od leibnizjańskiego pojmowania rzeczywistości jako najlepszej z możliwych. Napomknijmy, że podobną ewolucję przechodzi Kandyd u Woltera¹⁵⁰.

Co więcej, Belphegor obwinia o swój dawny wyidealizowany światopogląd własne emocje, co bardzo przypomina niektóre koncepcje stoickie, zwłaszcza traktowanie afektów jako błędów poznawczych. Taka zmiana sposobu myślenia protagonisty jest prawdopodobnie związana z ogromnymi wyrzutami sumienia, jakie ma. Twierdzi, że jego postępowanie różni się od zachowań szubrawców i morderców jedynie biernością. Jest to efekt wcześniejszych sugestii Fromala. Główny bohater wciąż ma jednak wątpliwości, czy jego dobre serce zostało całkowicie zagłuszone przez zło i zgorzknienie. Po raz pierwszy w całej powieści Belphegor jednoznacznie negatywnie ocenia swój charakter. Przypisuje sobie takie cechy jak zawiść czy chciwość. Jest to też świadectwo, jak bardzo traumatyczne wydarzenia życiowe zmieniły głównego bohatera.

Welche Betäubung alles Sinnes gehört dazu, mit der Freiheit eines Geschöpfes von meiner Art ein Gewerbe zu treiben? es zu einem ewigen Sklavenstande zu bestimmen, wenn es weder Kenntniß noch Wahl leitet? es dem Tode auf dem Wege oder dem Elende in einem andern Welttheile entgegenzuführen? und auf diesen Ruin der Menschheit seinen entehrenden Vortheil zu gründen? – Ja, Fromal, du hast Recht: die Menschen sind Unterdrücker; dieser einzige Fall ist mir Beweises genug. (BG I, 5, 214)

Protagonista przekonał się o braku sprawiedliwości panującej na świecie. Potwierdza też tezę Fromala, że ludzie są ciemężycielami. Belphegor ma pewność, że nie zniżyłby się do czynów takich jak organizowanie handlu niewolnikami czy masowe morderstwa. Nieprzypadkowo narrator powieści nazywa ten monolog protagonisty melancholijnym.

Mir springt das Herz, wenn ich ihn denke: ich hätte Lust, ein Rebell wider Natur und Schicksal zu werden. Unmöglich kann der Mensch das erhabne Ding seyn, wofür ich ihn sonst ansah; er ist eine Karrikatur oder ein Ungeheuer. – O wenn doch die flammende Sonne dieses glühenden Erdstrichs mir meine Einbildungskraft und meine Empfindung versengte, verbrännte, ganz zernichtete!

¹⁵⁰ Zob. na ten temat artykuł autora pracy: Niedziela, *Poemat o Zagładzie Lizbony (1755)...*, s. 133-146.

Sonst mahlten sie mir die Erde als ein Paradies und igt als eine Mördergrube; sonst den Menschen als einen friedsamem, liebeichen Engel und igt als einen streitsüchtigen, unterdrückenden Wolf; sonst den Lauf der Welt als ein sanfttönendes, harmonisches Konzert, dessen Melodie in der abgemessensten Ordnung herabfließt, und igt als ein Chaos, als eine allgemeine, verwirrungsvolle Schlacht, als eine Reihe Unterdrückungen, die nichts unterscheidet als weniger oder mehr Gräßlichkeit. (BG I, 5, 216-217)

W tym fragmencie można zauważyć odwołania do Hobbesowskiej koncepcji „człowiek człowiekowi wilkiem“ (*homo homini lupus est*), którą można odnaleźć na przykład w jego *Lewiatanie*¹⁵¹.

Ja, gewiß, Fromal, um glücklich unter der Sonne zu seyn, muß man Ignoranz im Kopfe oder kaltes Blut in den Adern haben; – man muß träumen oder sterben; denn zu wachen – wehe, wehe dem Manne, der dahinkömmt und nicht von Eis zusammengesetzt ist! (BG I, 5, 217)

Główny bohater zauważa, że aby być szczęśliwym potrzebna jest pewnego rodzaju oziębłość, o jakiej mówili stoicy. Przywołuje to na myśl przekonania zwolenników Zenona o apatii, o których wielokrotnie wspomniano na kartach niniejszej pracy.

Teraz przejdźmy do analizy drugiego tomu utworu. Ze względu na objętość pracy poddamy interpretacji jedynie te fragmenty, które są ważne z punktu widzenia psychologii poszczególnych postaci.

Belphegor chce uratować pewnego króla od śmierci. W tym celu zamierza go ostrzec. Jakież jest jego zdziwienie, gdy w monarsze rozpoznaje Medardusa. Następuje wzajemne wzruszenie, które świadczy o tym, że obaj bohaterowie mimo traumatycznych wydarzeń, wciąż są w stanie odczuwać przyjaźń.

Magister opowiada swoją historię protagoniście. Pokochał on czarnoskórą dziewczynę imieniem Zaninny. Relacjonuje, że od śmierci żony nigdy nie czuł się tak szczęśliwy. W konsekwencji Medardus sam stał się jednym z Afroamerykanów, przynajmniej kulturowo. Próbuje też ratować ukochaną przed handlarzem niewolników.

Przyjaciele decydują się wzajemnie dzielić władzę. Kompetencje Belphegora jako współrządzącego dobrze opisuje następujący fragment powieści:

Unter seinen Leidenschaften war die Liebe zum Golde schwächer als bey seinem Mitregenten: er war freygebig und ermahnte auch diesen, es zu seyn. Aber desto heftiger war sein Ehrgeiz: allmählich vermehrte er die Ehrenbezeugungen, die er von seinem Volke foderte, und wenn er nicht reich zu seyn wünschte, so wollte er angebetet seyn, ohne zu fühlen, daß es auch eine Unterdrückung giebt, die dem Menschen seine Würde nimmt und ihn zum kriechenden Sklaven macht. Genug,

¹⁵¹ Tomasz Hobbes, *Lewiatan czyli Materia*,..., dz. cyt.

der weise Moralist wurde zum Unterdrücker, haßte und liebte die Menschen nach ihrer größern oder geringern Kunst zu schmeicheln und sich zu demüthigen, der Kriechendste, der Hingeworfenste war ihm der Beste, und man mußte kriechen oder leiden – eine Alternative, die dem völligen Zwange gleich ist! (BG II, 6, 254)

Ten ustęp jasno pokazuje, jak traumatyczne wydarzenia życiowe i władza zniszczyły idealizm protagonisty. Stał się on bezwzględny wobec tych, którzy mu nie schlebiali. Nie pragnął on wprawdzie złota, lecz był owładnięty żądzą panowania nad ludźmi. Główny bohater wyrzekł się też dawnych poglądów. Popierał na przykład handel niewolnikami, którym wcześniej się brzydził.

Autor chciałby zauważyć, że negatywna ewolucja charakteru Belphegora po części usprawiedliwia nihilistyczne interpretacje całego utworu, które jednak w świetle pozytywnego zakończenia wydają się naszym zdaniem nietrafione.

W wyniku buntu ciemnionej ludności, jaki dociera do stolicy, Belphegor zmuszony jest uciekać. Medardus zwleka z tym zbyt długo i zostaje w zamku, który uciśniona ludność zdobywa i plądruje. Uciekając przed dawnymi poddanymi Belphegor trafia do Persji. Warto w tym miejscu zauważyć, że liczne podróże głównego bohatera czynią z niego wagabundę, a całemu utworowi nadają charakter powieści lotrzykowskiej, co jest kolejnym punktem styczonym z *Kandydem* Woltera. Pobyt w Persji przyczynia się do tego, że protagonista zaczyna ponownie lubić ludzi i doceniać uczucia. Widzimy też po raz kolejny, jak niestałe są jego poglądy, gdyż przypisuje on mahometanom większą wrażliwość niż przedstawicielom religii chrześcijańskiej. W rozważaniach Belphegora o religii dają o sobie znać jednak również pozytywne elementy jego charakteru. W swoim monologu wykazuje on głęboką tolerancję, zastanawiając się, czy ludzkość nie mogłaby w harmonii czcić wiecznego bóstwa.

Ważnym momentem w życiu protagonisty jest spotkanie z pewnym Arabem, szlachetnym zbójem. (BG II, 6, 262) Wywołuje ono u Belphegora dysonans poznawczy, ponieważ nie rozumie on, jak można być szlachetnym i złym zarazem. Zdumiony naiwnością tego pytania Arab wyjaśnia, że człowiek zachowuje się szlachetnie tylko w obrębie własnej rodziny, każdy kto poza nią, jest dla niego wrogiem.

Warto zauważyć, że w powieści cały czas występuje motyw wędrówki. Główny bohater kojarzy się natomiast z wagabundą, włóczęgą. Przemierzający świat bohaterowie wszędzie napotykają to samo zło i zniszczenie. Autor chciałby też zwrócić uwagę na satyrycznie brzmiącą wypowiedź protagonisty, który pragnie wrócić do rodzinnego kraju, gdzie jego zdaniem kradną i rabują znacznie szlachetniej, niż gdzie indziej.

Pod wpływem spotkania z derwiszem (por. BG II, 7, 271), którego nie będziemy tutaj omawiać, protagonista decyduje się zamieszkać w górach. Jednak zastaje tam tylko

zdeprawione i zniszczone domostwa. Nie może znieść zgromadzonych zapasów żywności z powrotem. Pod wpływem impulsu decyduje się więc na śmierć. Po raz kolejny jednak możemy się przekonać o niekonsekwencji Belphegora, który nie chce zginąć z rąk ludzkich, bo gdy słyszy nieznanymi krokami, szykuje się do walki.

Po dłuższej chwili, w czasie której zadali sobie niepotrzebne rany, jeden z pomocników derwisza i Belphegor rozpoznają się nawzajem. Przybysz informuje protagonistę, że derwisz i jego rodzina zostali spaleni.

W ósmej księdze Belphegorowi w dalszej wędrówce towarzyszy Akante. Bohaterowie zrazu nie rozpoznają się wzajemnie, co jest częstym zabiegiem w utworach osiemnastowiecznych. Dziewczyna opowiada protagoniście wydarzenia z jej życia, jakie miały miejsce na Bliskim Wschodzie. Kiedy zaś bohaterowie zorientowali się, kto jest kim, przedstawia się ona jako bojowniczką na rzecz praw kobiet i orędowniczką wolności. Jej długa tyrada jest niestety spowodowana jedynie wcześniejszym zażyciem opium. Główny bohater natomiast działa zgodnie ze swoim temperamentem i natychmiast wypowiada się z pełnym entuzjazmem o narkotycznych planach Akante.

W końcu protagonista i dziewczyna decydują się wyruszyć w dalszą drogę. Napotykają państwo, za którego murami słychać odgłosy radości i rozkoszy. Warto zwrócić uwagę, że w tym momencie fabuły narrator trafnie opisuje charakter głównego bohatera jako dysharmonijny. Zarówno Belphegor jak i Akante są także poruszeni dobiegającą zza bram niebiańską muzyką. Jednak protagonista przestrzega dziewczynę przed wizytą w mieście. (BG II, 8, 350-352)

Autor pracy chciałby zaryzykować tezę, że w tym momencie postaci jak gdyby zamieniają się rolami, zmieniła się bowiem konstrukcja ich charakterów. Prawdopodobnie Belphegor z początku powieści przejawiałby entuzjazm Akante, wobec idei wkroczenia do miasta. Teraz, pomny doświadczeń życiowych, zachowuje sceptycyzm.

Wydaje się, że miejsce do którego dotarli nasi bohaterowie to satyryczne odzwierciedlenie Eldorado z *Kandyda* Woltera. Obecność egzotycznych ptaków i dorodnych jeleni jeszcze potęguje wrażenie protagonisty i Akante, że znaleźli się w raj. Jednak mieszkańcy krainy, do której wkroczyli Belphegor i Akante toczą ze sobą walki, nieprzypadkowo nie żyją w harmonii, tak jak bohaterowie z powiastki filozoficznej francuskiego pisarza. Należy przy tym zauważyć, że mimo pobytu w pięknym królestwie Belphegor pozostaje w mizantropijnym nastroju.

Takie nastawienie utrzymuje się również po opuszczeniu tajemniczej krainy, co więcej, udziela się również Akante. Oboje zasypiają, pragnąc jak najszybszej śmierci To

zyczenie wyraźnie odróżnia protagonistę od wszelkiego rodzaju stoików. Jak pamiętamy, postulowali oni bowiem, by z godnością i spokojem znosić życiowe cierpienia.

Zanim przejdziemy do rozważań końcowych, autor pracy chciałby zwrócić jeszcze uwagę na jeden fragment tekstu. (BG, II, 10, 414-416) Mianowicie, gdy Belphegor usłyszy od jednego z kolejnych poddanych Fromala, że ten znowu ciemieży swój lud, naiwnie wierzy, że uda mu się wpłynąć na zmianę postępowania swojego przyjaciela. Wciąż bowiem jest przekonany o tym, że zachowanie człowieka jest definiowane przez jego dobre serce. (BG, II, 10, 415-416)

Nie podejmując dalszego szczegółowego opisu wydarzeń, stwierdzimy tylko, że chwiejny Belphegor jest w stanie znowu zrezygnować z Akante i Medardusa na rzecz Fromala. Powodem takiej niestabilności jest, jak już wskazaliśmy, labilność emocjonalna głównego bohatera i brak symbiozy uczuć z rozumem. Dlatego nie potrafi on ani realizować założeń stoickich, ani też być tak zwanym „całym człowiekiem” w nomenklaturze osiemnastowiecznej filozofii niemieckiej. Ten ostatni cel udaje mu się, choć tylko w minimalnym zakresie osiągnąć na końcu powieści. Wskutek doświadczeń życiowych Belphegor przekonuje się, że natura ludzka jest wszędzie taka sama, zmieniają się tylko warunki, w jakich ma ona szansę się urzeczywistnić.

Z zakończenia dowiadujemy się, że bohaterowie odnaleźli wreszcie spokój i względny dobrobyt. Jest ono paralelne z tym występującym w *Kandydzie* Woltera. Wskazuje na to kilka aspektów. Po pierwsze bohaterowie skupiają się na działaniu, porzucając filozoficzne rozważania nad istotą świata czy dobra. Każdy z nich mozolnie, pracowicie wykonuje powierzone sobie obowiązki, odnajdując w tym zadowolenie. Po drugie postacie nie muszą martwić się o byt materialny. W pełni wystarczają im małe, czyste mieszkania. Po trzecie panuje tam atmosfera wzajemnego szacunku, można by nawet rzec (jak czyni to narrator), że bohaterowie tworzą wraz ze swoimi niewolnikami rodziny. Nieprzypadkowo nazwa „niewolnik” nigdy nie jest używana. Po czwarte, ciężka praca była wynagrodzona odpoczynkiem, podczas którego urządzano gry i zabawy.

Narrator, który używa skrótu Wzl, co może to być zabiegiem nadania opowieści znamion prawdopodobieństwa, maluje niejako w zakończeniu obraz idealnego społeczeństwa.

Choć w tej analizie dużo miejsca poświęcono postaciom Fromala czy Akante, trzeba pamiętać, że są to postaci poboczne. Przyczyniają się one do skomplikowania fabuły. Rolę centralną pełni jednak Belphegor. Jedną z kluczowych cech niemieckiej

powieści osiemnastowiecznej było bowiem skupienie przebiegu akcji wokół protagonisty¹⁵². Gdy interpretuje się utwór Wezela, należy o tym pamiętać.

Zdaniem autora niniejszej pracy z powieści *Belphegor* można wysnuć dwa najważniejsze dla nas wnioski. Po pierwsze „eksperyment” narratora dowiódł, że człowiek jest niejako ograniczony przez swoją osobowość. Oznacza to, że może on przyjąć jedynie taką postawę życiową, na jaką pozwalają mu jego cechy charakteru. Na przykład główny bohater dzieła, choćby nawet chciał, nie może stać się stoikiem. Uniemożliwiają mu to jego gorący temperament i labilność emocjonalna. Kolejne nawoływania Fromala, by protagonista żył według zasad stoickich, nie odnoszą skutku. Zauważmy też, że rozmowy głównego bohatera z Fromalem przypominają relację mistrz uczeń, przy czym jak powiedziano, Belphegor nie potrafi zastosować się do rad przyjaciela.

Jednak także sam Fromal, który próbuje żyć według zasad Zenona, a nawet utożsamia się z jeszcze surowszymi pod pewnymi względami poglądami Epikteta, nie może zrealizować swoich koncepcji. Nie wciela on bowiem w życie teoretycznych założeń stoickich, ulegając takim pokusom jak bogactwo, władza czy pożądanie wobec Akante.

Drugim wnioskiem, a w zasadzie przesłaniem płynącym z powieści jest rada, by każdy człowiek żył w zgodzie z własnym temperamentem, czy też charakterem. Do tego niezbędne jest by postępował stosując się do antycznej reguły *gnothi sauton* (Poznaj samego siebie!) . Kończąc należy przypomnieć, że tę zasadę szczególnie „upodobali” sobie filozofowie i literaci niemieckiego oświecenia, dla których natura człowieka stała się centralnym punktem refleksji¹⁵³.

¹⁵² Peter Jaumann, *Körpertexte, Textkörper: ...*, dz. cyt. s. 222.

¹⁵³ Zob. na ten temat: Ewa Grzesiuk, *Gnothi sauton oder Die Literatur und Menschenkenntnis im 18. Jahrhundert. Gewählte Aspekte*, „Roczniki Humanistyczne”, LIX (2011) 5, s. 91-113.

5. Zamiast zakończenia. Wzajemne związki między filozofią i literaturą niemieckojęzyczną XVIII wieku w świetle recepcji stoicyzmu

Celem niniejszej pracy było ukazanie krytycznej recepcji stoicyzmu, jaka dokonała się w niemieckim oświeceniu. Miała ona miejsce zarówno w pismach filozoficznych, jak i dziełach literackich. Jeśli chodzi o teksty filozoficzne, mamy tu na myśli głównie prace Baumgartena, a zwłaszcza jego ucznia, Meiera.

Jak wskazuje tytuł tego zakończenia, czasem trudno wytyczyć granicę między literaturą a filozofią. Jest to szczególnie widoczne w praktyce twórczej niemieckojęzycznego oświecenia, gdyż te dwie dziedziny bardzo często silnie się przenikają. Ponadto w XVIII wieku w Niemczech wielu literatów było jednocześnie profesorami filozofii.

Autor sformułuje teraz najważniejsze wnioski, jakie jego zdaniem wynikają z niniejszej pracy. Ma on nadzieję, że będzie to zachętą do dalszych badań, gdyż problematyka poruszona w dysertacji jest jeszcze niewystarczająco zbadana w polskiej germanistyce. W naszym kraju tą problematyką zajmuje się tylko Ewa Grzesiuk. Tym też motywowana była decyzja, by praca ukazała się w języku polskim.

Wnioski zdecydowano się przedstawić w punktach:

1. Można zaryzykować stwierdzenie, że w niemieckojęzycznym oświeceniu dokonał się „antropocentryczny” zwrot. Był on związany z działalnością takich filozofów jak Christian Thomasius, Christian Wolff, Alexander Gottlieb Baumgarten, czy Georg Friedrich Meier. Ten pierwszy przejął od „medyków” (*vernünftige Ärzte*) koncepcję tak zwanego „całego człowieka” (*der ganze Mensch*). Aby osiągnąć ten stan, potrzebne jest symbiotyczne współdziałanie sfery racjonalnej i emocjonalnej, rozumu i uczuć. Idea „całego człowieka” miała kluczowe znaczenie dla rozwoju literatury i filozofii w niemieckim oświeceniu. Była niejako drogowskazem, „kompasem”, którym posługiwali się twórcy. Człowiek zaś powrócił na należne mu miejsce w hierarchii namysłu filozoficznego, stał się znowu centrum jego zainteresowania.

2. Zrozumienie koncepcji „całego człowieka” jest również kluczowe dla interpretacji powstałych w niemieckim oświeceniu tekstów literackich. W wielu

przypadkach zostały one odczytane na nowo, dzięki porzuceniu wątpliwej metody „społeczno-krytycznej”¹ i zastosowaniu tak zwanej antropologii literackiej.

3. Bardzo ważne z punktu widzenia przyszłej recepcji stoicyzmu było powstanie estetyki, nauki o niższych władzach poznawczych. Jej twórcą był Alexander Gottlieb Baumgarten. Ta nowa gałąź wiedzy poddała rewizji przekonanie o niepełnowartościowej roli poznania zmysłowego. Estetyka miała być dyscypliną komplementarną względem logiki, pojmowanej jako „starsza siostra” tej pierwszej. Zadaniem estetyki było też spełniać rolę praktyczną, gdyż miała zawierać, co będzie podkreślał zwłaszcza Meier, wskazówki dla „pięknoduchów” (*schöne Geister*), czyli twórców tekstów literackich.

4. W niemieckim oświeceniu miała miejsce krytyczna recepcja stoicyzmu. Dotyczyła ona zwłaszcza myśli Zenona z Kition czy Kleantesa, a więc przedstawicieli tak zwanej starej szkoły stoickiej, ale także Epikteta. Ostrze krytyki skierowano głównie przeciwko dogmatycznym zwolennikom szkoły Zenona. W wątpliwość poddano założenie apatii, ataraksji, czy ideał mędrca. Przede wszystkim jednak zanegowano stoicki postulat tłumienia czy wręcz tępienia emocji. Stoicy uważali afekty za błąd poznawczy, stanowiący zagrożenie dla rozumu. W literaturze i filozofii niemieckiego oświecenia nastąpił zaś renesans uczuć, ich odkrycie na nowo, rehabilitacja. To dlatego Georg Friedrich Meier nazwie w jednym ze swoich tekstów jednostkę żyjącą bez emocji, pozbawioną połowy człowieczeństwa *die halbe Menschheit ausziehen*².

Trzeba jednak pamiętać, że Baumgarten czy Meier nie proponowali oddzielenia sfery racjonalnej i emocjonalnej, odrębnego funkcjonowania uczuć i rozumu. Wręcz przeciwnie, postulowali oni symbiozę, współdziałanie obydwu sfer uważając, że tylko ona może przyczynić się do optymalnego funkcjonowania człowieka.

5. Recepcja stoicyzmu otwiera nowe możliwości interpretacyjne tekstów literackich niemieckiego oświecenia. Jak już wspomniano w punkcie drugim, na gruncie tak zwanej antropologii literackiej, zupełnie inaczej postrzega się motywy zachowań bohaterów tragedii czy powieści tego okresu. Przypomnimy to omawiając krótko dwa poruszane na kartach niniejszej pracy utwory Gottholda Ephraima Lessinga. Philotas, protagonista jednoaktówki Lessinga pod tym samym tytułem, chce odebrać sobie życie, ponieważ zasymilował nauki stoickie. Jego celem jest stać się bohaterem i sam

¹ Najważniejsze argumenty świadczące o tym, że metoda społeczno-krytyczna jest przestarzała, zebrała na gruncie polskim Ewa Grzesiuk. Zob. Ewa Grzesiuk: *Die Frage der Methode*, w: tejże, *Das Faszinosum Mensch: das Interesse am Menschen im Nexus von Philosophie, Ästhetik und Literatur in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013 s. 61-93.

² Meier, BMG, 1764, s. 171-172, cyt. za Grzesiuk, *„Rauhe Tugend“...*, dz. cyt., s. 575.

sprokował sytuację w jakiej się znalazł. Wierzy, że popełniając samobójstwo, podąży śladem Katona Młodszego czy Seneki i pokona własną niedojrzałość. Aby usprawiedliwić swoją decyzję Philotas powołuje się na nauki anonimowego stoika. Wmawia on też sobie, że plan samobójstwa poparłby jego ojciec. Jak widać przyjęcie nauk stoików zupełnie zniekształca percepcję rzeczywistości protagonisty. Dlatego nie potrafi on właściwie ocenić dobrych intencji króla Aridäusa i dowódcy Strato.

Drugim przykładem postaci dramatycznej, na której działania wpływa inkorporacja niektórych elementów myśli stoickiej jest ojciec tytułowej bohaterki tragedii *Emilia Galotti* również autorstwa Lessinga. Dla Odoardo najważniejszym dążeniem człowieka powinno być zachowanie cnoty. Stary ojciec pojmuje ją jednak zgodnie ze stoickim rygoryzmem, co uniemożliwia mu właściwą ocenę sytuacji w decydujących momentach akcji dramatycznej. Odoardo próbuje stłamsić własne emocje. Powoduje to, iż daje się łatwo manipulować Orsinie i niepewnej jeszcze swoich dążeń młodej córce. Ojciec Emilii nie jest zdolny do rzetelnego rozpoznania własnych stanów mentalnych, a targające nim silne emocje, które próbuje wyrugować, i które w konsekwencji nie pozostają w pożądanej symbiozie z rozumem, dodatkowo utrudniają proces takiej autoanalizy. Rozterki bohatera dobrze pokazują jego monologi, mistrzowsko skonstruowane przez Lessinga. Ponadto należy zauważyć, że zaburzenia funkcjonowania emocjonalnego Odoardo pośrednio przyczyniają się do śmierci Emilii. Na przykład w jednej ze scen tragedii zamiast skorzystać z okazji i za zgodą księcia ewakuować córkę z Guastalli, ojciec wdaje się w niepotrzebną wymianę zdań z Marinellim.

Kondycję psychiczną swego małżonka trafnie ocenia Claudia, która w piątej scenie drugiego aktu słusznie diagnozuje jego pojmowanie cnoty jako „rauhe Tugend”. Pojęcia tego użyją też za Baumgartenem Georg Friedrich Meier i Samuel Lange w gazecie pod tytułem *Der Mensch*.

Dobrze pokazuje to wzajemny transfer idei pomiędzy filozofią a literaturą w niemieckim oświeceniu.

Trudno jest rozplątać filozoficzno-literackie węzły. Trudno jest także zdecydować, w którym przypadku należy próbować to uczynić, a w którym tego robić się nie powinno. Jednak to czyni studia nad niemieckim oświeceniem, a także nad recepcją stoicyzmu w tym okresie bardziej interesującymi. Autor ma nadzieję, że jego praca stanie się choćby niewielkim przyczynkiem dla dalszych badań w tym zakresie.

Streszczenie

Celem rozprawy jest ukazanie na podstawie dorobku wybranych filozofów i literatów recepcji stoicyzmu w niemieckim oświeceniu.

Dysertacja składa się z czterech rozdziałów i części podsumowującej, zatytułowanej *Zamiast zakończenia*. Rozprawę wieńczy bibliografia.

Pierwszy rozdział pracy doktorskiej obejmuje uzasadnienie wyboru omawianych filozofów i interpretowanych dzieł literackich. Przedstawiono w nim także stan badań oraz rozważono kwestie metodologiczne. Wyjaśniono między innymi dlaczego zdecydowano się interpretować teksty, których tematykę poruszono w pracy z perspektywy antropologii literackiej. Zwrócono tutaj także uwagę na istotność filozoficznej koncepcji „całego człowieka” (*der ganze Mensch*), która znalazła swoją realizację w utworach literackich.

Drugi rozdział dysertacji poświęcony jest rozwojowi myśli zwolenników Zenona z Kition od czasów starożytnych. Naszkicowano rozwój wątków stoickich do XVIII wieku, ale jedynie po to aby ukazać ciągłość rozwoju tego kierunku filozoficznego. Jak wskazano bowiem w pracy doktorskiej, krytycznej recepcji w niemieckim oświeceniu podlegały zwłaszcza elementy starożytnej doktryny stoickiej, przede wszystkim koncepcja apatii, chęć osiągnięcia ideału mędrca i związane z nią dążenie do stanu autarkii (samowystarczalności) oraz niewłaściwe pojmowanie cnoty. W drugim rozdziale omówiono także poglądy tradycyjnej szkoły stoickiej na kwestię emocji, zaznaczając przede wszystkim, że zwolennicy szkoły Zenona uznawali afekty za błąd poznawczy, groźny dla procesu podejmowania decyzji.

W trzecim rozdziale autor zajął się recepcją stoicyzmu przez wybranych filozofów niemieckiego oświecenia. Należą do nich przede wszystkim Alexander Gottlieb Baumgarten i Georg Friedrich Meier, jednak wspomniano w tym kontekście również o Christianie Thomasiusie i Christianie Wolffie oraz przywołano niektóre aspekty myśli Szwajcarów: Johanna Jakoba Bodmera i Johanna Jacoba Breitingera.

Należy zauważyć, że u podłoża krytyki stoicyzmu, jaka dokonała się w XVIII wieku w Niemczech, leżało powstanie estetyki jako nauki o niższych władzach poznawczych, poznaniu zmysłowym. Jej twórcą był wspomniany Baumgarten, a spopularyzował ją jego uczeń Meier. Estetyka rehabilitowała uczucia, które miały być pełnoprawnym czynnikiem w ludzkiej psychice, pozostającym w symbiozie z rozumem.

Rozbudowaną krytykę stoicyzmu przeprowadził w swych tekstach Meier,

czasami (jak w gazecie *Der Mensch*) wspólnie ze swym przyjacielem Samuelem Lange). Meier między innymi używa wobec stoików określenia *die halbe Menschheit ausziehen* oraz proponuje w miejsce stoickiej *rauhe Tugend* własną, pozytywną koncepcję cnoty.

Czwarty rozdział dysertacji dotyczy tego, jak przekładała się recepcja stoicyzmu w niemieckim oświeceniu na treść utworów literackich tego okresu. Chodzi tu zarówno o przebieg zdarzeń w danym utworze, jak i często znakomicie skonstruowane pod względem psychologicznym sylwetki bohaterów.

Autor starał się w tym rozdziale pokazać, że „spoglądanie” na wybrane teksty literackie niemieckiego oświecenia przez pryzmat recepcji stoicyzmu, może przyczynić się do odczytania ich na nowo w oryginalny sposób.

Słowa kluczowe: antropologia literacka, estetyka, niemieckie oświecenie, stoicyzm, uczucia.

Summary

The aim of the dissertation is to present the reception of Stoicism in the German Enlightenment on the basis of the achievements of selected philosophers and writers.

The dissertation is composed of four chapters and a summary entitled *In the Absence of Conclusion*. The dissertation ends with a bibliography.

The first chapter of the doctoral thesis justifies the choice of the discussed philosophers and interpreted literary works. It also presents the state of research and considers methodological issues. Among other things, it explains why the author decides to interpret the texts discussed in the work from the perspective of literary anthropology. It focuses on the importance of the philosophical concept of "the whole man" (*der ganze Mensch*), which found its implementation in literary works.

The second chapter of the dissertation deals with the development of the thought of the followers of Zeno of Kition since ancient times. The development of Stoic themes up to the eighteenth century is outlined, but only to show the continuity of the development of this philosophical movement direction. As indicated in the doctoral dissertation, elements of the ancient Stoic doctrine were critically received in the German Enlightenment, especially the concept of apathy, the desire to achieve the ideal of the sage and the related pursuit of the state of autarchy (self-sufficiency) and the incorrect understanding of virtue. The second chapter also discusses the views of the traditional Stoic school on the issue of emotions. It is highlighted that the followers of Zeno's school considered affects to be a cognitive error, dangerous for the decision-making process.

In the third chapter, the author deals with the reception of stoicism by selected philosophers of the German Enlightenment. These include, above all, Alexander Gottlieb Baumgarten and Georg Friedrich Meier, but Christian Thomasius and Christian Wolff are also mentioned in this context. Moreover, some aspects of the Swiss thought of Johann Jakob Bodmer and Johann Jacob Breitinger are discussed.

It should be noted that the criticism of Stoicism, which took place in Germany in the eighteenth century, was based on the emergence of aesthetics as a science of lower cognitive faculties, i.e. sensual cognition. It was conceived by Baumgarten, and popularized by his student Meier. Aesthetics rehabilitated feelings, which were to be a full-fledged factor in the human psyche, remaining in symbiosis with reason.

An extensive critique of stoicism was made by Meier in his texts, sometimes (as in the newspaper *Der Mensch*) together with his friend Samuel Lange). Among other

things, Meier describes the Stoic as *die halbe Menschheit ausziehen* and proposes his own positive concept of virtue in place of the Stoic *rauhe Tugend*.

The fourth chapter of the dissertation shows how the reception of Stoicism in the German Enlightenment translates into the content of literary works of that period. It is about both the course of events in a given work and the often well-constructed psychological profiles of the characters.

In this chapter, the author tries to show that "looking at" selected literary texts of the German Enlightenment through the prism of the reception of Stoicism can contribute to reading them anew in an original way.

Keywords: literary anthropology, aesthetics, German Enlightenment, stoicism, emotions.

Bibliografia

Literatura źródłowa

- Baumgarten Alexander Gottlieb, *Ästhetik, Lateinisch-Deutsch. Bd. 1, §§ 1-613*, hrsg. von Dagmar Mirbach, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007.
- Baumgarten Alexander Gottlieb, *Ästhetik, Lateinisch-Deutsch., Bd. 2, §§ 614-904*, hrsg. von Dagmar Mirbach, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007.
- Baumgarten Alexander Gottlieb, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus, quas amplissimi philosophorum ordinis consensu ad d. septembris 1735. ... eruditorum diiudicationi submittit M. Alexander Gottlieb Baumgarten, respondente Nathanaele Baumgarten*, Litteris Ioannis Henrici Grunerti, Halle Magdeburgicae 1735.
- Baumgarten Alexander Gottlieb, *Metafizyka*. przeł. z łac. i oprac. Jacek Surzyn, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012.
- Baumgarten Alexander Gottlieb, *Metaphysica/Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe*. hrsg. von Günter Gawlick, Lothar Kreimendahl, Frommann-Holzboog, Stuttgart, Basel 2011.
- Baumgarten Aleksander Gottlieb, *Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der „Aesthetica“ (1750/58), Lateinisch-Deutsch*, übers. u. hrsg. von Hans Rudolf Schweizer, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983.
- Bodmer Johan Jakob, Breitinger Johan Jakob, *Schriften zur Literatur*, hrsg. von Volker Meid, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1980.
- Bodmer Johan Jakob, Breitinger Johan Jakob, *Von dem Einfluß und Gebrauche Der Einbildungs-Krafft*, w: Johann Jakob Bodmer, Johann Jakob Breitinger, *Schriften zur Literatur*, hrsg. von Volker Meid, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1980, s. 29-35.
- Bodmer Johann Jacob, *Critische Betrachtungen über die Poetischen Gemähldte der Dichter*. Mit einer Vorrede von Johann Jacob Breitinger, Der vierte Abschnitt, Verlegts Conrad Orell und Comp., Zürich 1741.
- Cicero Marcus Tullius, *Pisma filozoficzne t. 2, O państwie ; O prawach ; O powinnościach ; O cnotach*. przeł. Wiktor Kornatowski, koment. Kazimierz Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1960.
- Cicero Marcus Tullius, *Rozmowy Tuskulańskie*, przeł. Józef Śmigaj, w: Cicero, Marcus Tullius, *Pisma filozoficzne t. 3, Księgi akademickie ; O najwyższym dobru i złu ; Paradoxy stoików ; Rozmowy Tuskulańskie*, przeł. Wiktor Kornatowski, koment. Kazimierz Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1961.
- Descartes René, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przekł. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1958.

- Epiktet, *Encheiridion*, w: tegoż, *Diatryby, Encheiridion z dodatkiem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, z jęz. grec. przeł. i oprac. Leon Joachimowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1961, s. 453-486.
- Gellert Christian Fürchtegott, *Moralische Vorlesungen. Achter Theil*, Weidmanns Erben und Reich, Leipzig 1770.
- Gottsched Johan Christoph, *Rezension über J. J. Bodmers ›Critische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie‹*, w: tegoż, *Schriften zur Literatur*, hrsg. von Horst Steinmetz, Philip Reclam jun., Stuttgart 1972, s. 239-252.
- Gottsched Johan Christoph, *Schriften zur Literatur*, hrsg. von Horst Steinmetz, Philip Reclam jun., Stuttgart 1972.
- Gottsched Johan Christoph, *Sterbender Cato: im Anhang: Auszüge aus der Zeitgenössischen Diskussion über Gottscheds Dram*, hrsg. von Horst Steinmetz, Philip Reclam jun., Stuttgart 1997.
- Hoensbroech Marion Gräfin von, *Die List der Kritik. Lessings kritische Schriften und Dramen*, Wilhelm Fink, München 1976.
- Kant Immanuel, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, w: *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen: Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland*, hrsg. von Erhard Bahr, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1974, s. 9-17.
- Laertios Diogenes, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekł. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1968.
- Lessing Gotthold Ephraim, *Emilia Galotti: ein Trauerspiel in fünf Aufzügen*, Anm. von J.-D. Müller, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2001.
- Lessing Gotthold Ephraim, *Werke in sechs Bänden*, Bd. 2. *Dramen*, Verlag Luiza Prösdorf Köln, Zürich-Köln 1965.
- Meier Georg Friedrich, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften. Erster Theil*, andere Auflage, Verlegts Carl Hermann Hemmerde, Halle im Magdeburgischen 1754.
- Meier Georg Friedrich, *Frühe Schriften zur ästhetischen Erziehung der Deutschen in 3 Teilen. Tl. 1, Das Streben nach den philosophischen Grundsätzen einer neuen deutschen Dichtung*, Georg Friedrich Meier [et al.], mit Textkomment., Zeittafeln und einem Nachwort hrsg. von Hans-Joachim Kertscher und Günter Schenk, Hallerscher Verlag, Halle/Saale 1999.
- Meier Georg Friedrich, *Frühe Schriften zur ästhetischen Erziehung der Deutschen in 3 Teilen, Tl. 2, Der "kleine Dichterkrieg" zwischen Halle und Leipzig*, Georg Friedrich Meier [et al.], mit Textkomment., Zeittafeln und einem Nachwort hrsg. von Hans-Joachim Kertscher und Günter Schenk, Hallerscher Verlag, Halle/Saale 2000.
- Meier Georg Friedrich, *Frühe Schriften zur ästhetischen Erziehung der Deutschen in 3 Teilen, Tl. 3, Philosophische Ästhetik - Literaturtheorie - neue deutsche Literatur*, Georg Friedrich Meier [et al.], mit Textkomment, Zeittafeln, Personregister

- und einem Nachwort hrsg. von Hans-Joachim Kertscher und Günter Schenk, Hallerscher Verlag, Halle/Saale 2002.
- Meier Georg Friedrich, *Philosophische Sittenlehre*, Bd. 1-5, Verlegts Carl Hermann Hemmerde, Halle im Magdeburgischen 1753.
- Meier Georg Friedrich, *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt*, Verlegts Carl Hermann Hemmerde, Halle 1744.
<http://digital.slub-dresden.de/id416428169/7>
- Meier Georg Friedrich, Lange Samuel Gotthold, *Der Mensch, eine moralische Wochenschrift*, Erster Band, Neue Auflage, Gebauer, Halle 1767.
- Moses Mendelssohn's *gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. von Georg Benjamin Mendelssohn, F. A. Brockhaus, 1884. (w formie oryginalnej: Uniwersytet Minnesoty), (<http://books.google.com>, w formie cyfrowej 25.09.2014).
- Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. Władysław Witwicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982.
- Poetische Schriften des Christoph Martin Wieland, Zweiter Band*, Dritte verbesserte Auflage. *Moralische Briefe, Dritter Brief*, Orell Geßner und Compagnie, Zürich 1770, S. 29-35.
- Rufus Muzoniusz, *Diatryby (Wykłady stoickie)*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył Krzysztof Łapiński, ISKŚiO Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2021.
- Seneka Lucjusz Anneusz, List LXX, w: tegoż, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. z łac. Wiktor Kornatowski, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1998, s. 273-280.
- Seneka Lucjusz Anneusz, List XCII, w: tegoż, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. z łac. Wiktor Kornatowski, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1998, s. 444-455.
- Seneka Lucjusz Anneusz, List CI i List CII, w: *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. z łac. Wiktor Kornatowski, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1998, s. 531-535. i s. 536-544.
- Seneka Lucjusz Anneusz, *Listy moralne do Lucyliusza*. przeł. z łac. Wiktor Kornatowski, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1998.
- Seneka Lucjusz Anneusz, *O pocieszeniu do matki Helwii*, w: tegoż., *Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. Leon Joachimowicz, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1965, s. 490-540.
- Wezel Johann Karl, *Belphegor oder Die wahrscheinlichste Geschichte unter der Sonne*, Zweitausendeins Verlag, Frankfurt am Main 1978.
- Wielands Christoph Martin, *Sämmtliche Werke, Neunter Band*, Bd. *Musarion*, Georg Joachim Göschen, Leipzig 1795, S. 1-104.
- Wielands Werke: in vier Bänden*. Bd. 2, *Geschichte des Agathon*, ausgew. von Hans Böhm, Aufbau-Verlag, Berlin-Weimar 1967.
- Wielands Werke: in vier Bänden*. Bd. 3, ausgew. von Hans Böhm, Aufbau-Verlag, Berlin-Weimar 1967.

Wolff Christian, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Renger, Halle im Magdeburgischen 1751.

Literatura przedmiotu

Abel Günter, *Stoizismus und Frühe Neuzeit: Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1978.

Albrecht Wolfgang, *Gotthold Ephraim Lessing*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1997.

Alexander Gottlieb Baumgarten. *Sinnliche Erkenntnis in der Philosophie des Rationalismus*, hrsg. von Alexander Aichele u. Dagmar Mirbach, „Aufklärung“ 20 (2008), Felix Meiner Verlag, Hamburg

Algra Keimpe, *Stoics on souls and demons. Reconstructing stoic demonology, w: Body and Soul in Ancient Philosophy*, ed. by Dorothea Frede, Burkhard Reis, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2009, p. 359-388.

Algra Keimpe, *Stoic Philosophical Theology and Graeco-Roman Religion, w: God and Cosmos in Stoicism*, ed. by Ricardo Salles, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 224–252.

Alt Pete-André, *Tragödie der Aufklärung. Eine Einführung*, A. Francke Verlag, Tübingen-Basel 1994.

Anakreontische Aufklärung, hrsg. von Manfred Beetz, Hans-Joachim Kertscher, Walter De Gruyter, Berlin-Boston 2005.

Annas Julia, *Hellenistic philosophy of mind*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1994.

Aufklärung als praktische Philosophie: Werner Schneiders zum 65. Geburtstag, hrsg. von Frank Grunert, Friedrich Vollhardt, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1998.

Aufklärung und literarische Öffentlichkeit, hrsg. von Christa Bürger, Peter Bürger, Jochen Schulte-Sasse, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980.

Bauer Gerhard, *Gotthold Ephraim Lessing: "Emilia Galotti"*, Wilhelm Fink Verlag, München 1987.

Bender Wolfgang, *Johann Jakob Bodmer und Johann Jakob Breitinger*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart 1973.

Bertino Andrea Christian, *Nietzsche und die hellenistische Philosophie. Der Übermensch und der Weise*. „Nietzsche-Studien“ 36 (2007) 1, 108-143.

<https://doi.org/10.1515/9783110192827.1.108>

Bobzien Susanne, *Die stoische Modallogik*, Königshausen + Neumann, Würzburg 1986.

Blanckenburg von Friedrich, *Versuch über den Roman*, Vollständige Neuausgabe mit einer Biographie des Autors hrsg. von Karl-Maria Guth, Hofenberg, Berlin 2013.

Bodmer und Breitinger im Netzwerk der europäischen Aufklärung, hrsg. von Anett Lütteken und Barbara Mahlmann-Bauer, Wallstein Verlag, Göttingen 2009.

- Borchers Stefan, *Die Erzeugung des ›ganzen Menschen‹. Zur Entstehung von Anthropologie und Ästhetik an der Universität Halle im 18. Jahrhundert*, Walter De Gruyter, Berlin-New York 2011.
- Bremer Józef, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Brennan Tad, *The stoic life. Emotion, duties, and fate*, Clarendon Press, Oxford 2006.
- Brooke Christopher, *Philosophic Pride. Stoicism and Political Thought from Lipsius to Rousseau*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 2012.
- Buchenau Stefanie, *Wolffs Rezeption in der Ästhetik*, w: *Handbuch Christian Wolff*, hrsg. von Robert Theis, Alexander Aichele, Springer VS, Wiesbaden 2018, s. 405-426.
- Buhr Heiko, „*Sprich, soll denn die Natur der Tugend Eintrag tun ?*“ *Studien zum Freitod im 17. und 18. Jahrhundert*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998.
- Christoph Martin Wieland: Epoche – Werk – Wirkung*, von Sven-Aage Jørgensen, Herbert Jaumann, John A. McCarthy, Horst Thomé, C. H. Beck, München 1994.
- D’Aprile Iwan-Michelangelo, Siebers Winfried., *Das 18. Jahrhundert. Zeitalter der Aufklärung*, Akademie Verlag, Berlin 2008.
- Demmerling Christoph, Landweer Hilge, *Philosophie der Gefühle: Von Achtung bis Zorn*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2007.
- Der ganze Mensch, Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposion 1992*, hrsg. von Hans-Jürgen Schings, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 1994.
- Dieter Martin, *Wielands Auseinandersetzung mit dem Stoizismus aus dem Geist skeptischer Aufklärung*, in: *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik: Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*, Bd. 2, hrsg. von Barbara Neymeyr, Jochen Schmidt und Bernhard Zimmermann, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2008, s. 855-874.
- Dreßler Thomas, *Dramaturgie der Menschheit – Lessing*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1996.
- Dürbeck Gabriele, *Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1998.
- Engel Manfred, *Der Roman Der Goethezeit, Bd. 1, Anfänge in Klassik und Frühromantik. Transzendente Geschichten*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1993.
- Ferrari Leo C., *Astronomy and Augustine's Break with the Manichees* „Revue d’Etudes Augustiniennes et Patristiques“, Vol 19, No 3-4, 263-276, 1973.
- Fick Monika, *Lessing Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, 4. Aufl., Verlag J.B. Metzler, Stuttgart 2016.
- Forschner Maximilian, *Die stoische Ethik, über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995.
- Forschner Maximilian, *Über das Glück des Menschen: Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*, - 2., unveränd. Aufl. Primus Verlag, Darmstadt 1996.

- Franke Ursula, *Kunst als Erkenntnis. Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik des Alexander Gottlieb Baumgarten*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1972.
- Franke Ursula, *Sinnliche Erkenntnis – was sie ist und was sie soll. A. G. Baumgartens Ästhetik-Projekt zwischen Kunstphilosophie und Anthropologie*, „Aufklärung“ 20 (2008), s. 73-99.
- Frede Michael, *Die stoische Logik*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1974.
- Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, begr. von Helmut de Boor u. Richard Newald, Bd. 6 *Aufklärung, Sturm und Drang, Frühe Klassik 1740-1789*, von Sven Aage Jørgensen, Klaus Bohnen, Per Ørngaard, C.H. Beck, München 1990.
- Goubet Jean-François, *Rationale Psychologie*, w: *Handbuch Christian Wolff*, hrsg. von Robert Theis, Alexander Aichele, Springer VS, Wiesbaden 2018, s. 153-174.
- Grimal Pierre, *Filozof poza szkołą*, w: tegoż, *Seneka*, przeł. Jerzy Roman Kaczyński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, 1994, s. 171-308.
- Grunert Frank, Stiening Gideon, hrsg. *Georg Friedrich Meier (1718-1777). Philosophie als „wahre Weltweisheit“*, Walter de Gruyter, Berlin-Boston 2015.
- Grzesiuk Ewa, *„Animal turn“ im 18. Jahrhundert. Georg Friedrich Meiers Abhandlung Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere*, w: *Animal Body*, Brill|Fink, Paderborn 2022, s. 41-58.
- Grzesiuk Ewa, *Auf der Suche nach dem »moralischen Stein der Weisen«: Die Auseinandersetzung mit der frühaufklärerischen Utopie der Glückseligkeit in den Romanen Johann Karl Wezels*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002.
- Grzesiuk Ewa, *Das Faszinosum Mensch. Das Interesse am Menschen im Nexus von Philosophie, Ästhetik und Literatur in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.
- Grzesiuk Ewa, *Gescheiterte Intrige – zu Lessing Minna von Barnhelm*, „Roczniki Humanistyczne“ LVI (2006) 5, s.187-199.
- Grzesiuk Ewa, *Gnothi sautón oder die Literatur und Menschenkenntnis im 18. Jahrhundert. Gewählte Aspekte*, „Roczniki Humanistyczne“ LIX (2011) 5, s. 91-113.
- Grzesiuk Ewa, *Kabale mit der Bibel. Bibelreferenzen und Bibelmissbrauch in der Intrige Franz von Moors. Einige Gedanken zu Schillers »Räubern«*, in: *Der Heiligen Schrift auf der Spur. Beiträge zur biblischen Intertextualität in der Literatur*, hrsg. von Maria Kłańska, Jadwiga Kita-Huber, Paweł Zarychta, Neisse Verlag, Dresden-Wrocław 2009, s.170-184.
- Grzesiuk Ewa, *Kritik des Stoizismus in Johann Michael von Loëns 'Epicurische Sittenlehre die Beste' (1751)*, „Colloquia Germanica Stetinensia“, 28 (2019), 69-82.
- Grzesiuk, Ewa, *Literarische Anthropologie. Ein neuer Ansatz Zur Erforschung des 18. Jahrhunderts*, „Zeitschrift des Verbandes Polnischer Germanisten/Czasopismo Stowarzyszenia Germanistów Polskich“ (ZVPG) 3 (2014) 3, 221-230.

- Grzesiuk Ewa, *Der Mensch der Philosophen. Christian Wolff und die Begründung der empirischen Psychologie*, w: Ewa Grzesiuk, *Das Faszinosum Mensch. Das Interesse am Menschen im Nexus von Philosophie, Ästhetik und Literatur in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 125-166.
- Grzesiuk Ewa, *Niemieckie oświecenie a wiara we wszechmoc rozumu ludzkiego*, „Roczniki Humanistyczne” LXIV (2016) 5, 125-144.
- Grzesiuk Ewa, *„Rauhe Tugend“. Die Revision des stoischen Tugendbegriffs bei Baumgarten und Meier*, „Studia Niemcoznawcze”, LXI (2018), 569-580.
- Grzesiuk Ewa, *Die Sprache der Leidenschaften. Georg Friedrich Meiers Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt als emotional-ästhetischer Leitfaden für ›schöne Geister‹*, „Roczniki Humanistyczne” LXIX (2021) 5, 9-31.
- Grzesiuk Ewa, *Zamiarem Baumgartena nie było wychowywanie Boga*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny“ XIX (2022) 2, „Filozoficzne wyzwania XXI wieku“ red. Leszek Gawor, 151-159.
- Grzesiuk Ewa, *Zufall in Gottold Ephraim Lessing "Emilia Galotti"*, „Prace Germanistyczne“ I (1999), Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 103-116.
- Hadot Pierre, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, przeł. Piotr Domański, „Antyk”, Kęty 2004.
- Handbuch Christian Wolff*, hrsg. von Robert Theis, Alexander Aichele, Springer VS, Wiesbaden 2018.
- Herde Christiane, *Jenseits der Moralsysteme. Philosophische Gespräche in Wielands „Geschichte des Agathon“*, C. Herde, Darmstadt 2000.
- Hinderer Walter, *Christoph Martin Wieland*, in: *Deutsche Dichter. Leben und Werk deutschsprachiger Autoren: Bd. 3: Sturm und Drang, Klassik, Aufklärung und Empfindsamkeit*, hrsg. von Gunter E. Grimm und Frank Rainer Max, Reclam, Stuttgart, 1988, s. 266-293.
- Hinske Norbert, *Wolffs empirische Psychologie und Kants pragmatische Anthropologie. Zur Diskussion über die Anfänge der Anthropologie im 18. Jahrhundert*, „Aufklärung“ 11 (1999), 97-107.
- Hirzel Rudolf, *Der Selbstmord*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967.
- Hobbes Tomasz, *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Czesław Znamierowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1954.
- Holzhey Helmut, *Befreiung und Bindung der Einbildungskraft im Prozess der Aufklärung*, w: *Bodmer und Breitinger im Netzwerk der europäischen Aufklärung*, hrsg. von Anett Lütteken und Barbara Mahlmann-Bauer, Wallstein Verlag, Göttingen 2009, s. 42-59.
- Jacobs Jürgen Carl, *Cato und Werther: Zum Problem des Selbstmords im 18. Jahrhundert*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2010.

- Jakuszko Honorata, *Problem metafizyki w ujęciu Immanuela Kanta*, w: *Dydaktyka filozofii, t. 6, Metafizyka I, Koncepcje metafizyki*, red. Stanisław Janeczek, Anna Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, s. 111-132.
- Jarmużek Tomasz, *Jutrzejka bitwa morska: rozumowanie Diodora Kronosa*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.
- Jaroszyński Piotr, *Metafizyka czy ontologia? Problem Boga a spór o rozumienie filozofii w kontekście alternatywy metafizyka czy ontologia*, w: *Dydaktyka filozofii, t. 6, Metafizyka II, Zarys teorii bytu*, red. Stanisław Janeczek, Anna Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, s. 89-101.
- Jaumann Peter, *Körpertexte - Textkörper: Materialismus, Poetik und Literatur in der Aufklärung*, Iudicium - Verlag, München 1994.
- Kimmich Dorothee, *Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993.
- Kimmich Dorothee, *Auf der Suche nach dem ganzen Menschen: Die künstlichen Paradiese epikureischen Glücks im Rokoko*, w: *Anakreontische Aufklärung*, hrsg. von Manfred Beetz, Hans-Joachim Kertscher, Walter De Gruyter, Berlin-Boston 2005, s. 77-91.
- Kliche Dieter, *Ästhetische Pathologie: Ein Kapitel aus der Begriffsgeschichte der Ästhetik*, „Archiv für Begriffsgeschichte” 42 (2000), 197–229.
- Knuuttila Simo, *Emotions in ancient and medieval philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Košenina Alexander, *Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen*, Akademie Verlag, Berlin 2008.
- Kowalik Jill Anne, *The poetics of historical perspectivism: Breitinger's 'Critische Dichtkunst' and the neoclassic tradition*, Vol. 114, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1992.
https://www.jstor.org/stable/10.5149/9781469656632_kowalik [dostęp: 02.10.2022]
- Kozak Piotr, *Wychować Boga, estetyka antropologiczna Alexandra Gottlieba Baumgartena na tle myśli niemieckiej pierwszej połowy XVIII wieku*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013.
- Lehner Ulrich L., *Kants Vorkehrungskonzept auf dem Hintergrund der deutschen Schulphilosophie und Theologie*, Brill Academic Publishers, Leiden – Boston 2007.
- Long Anthony Arthur, *Soul and body in Stoicism*, „Phronesis” 27 (1982) 1–2, 34–57.
<https://www.jstor.org/stable/4182138> [dostęp: 02.10.2022]
- Long Anthony Arthur, *Stoic Studies*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2001.
- Löffler Katrin, *Anthropologische Konzeptionen in der Literatur der Aufklärung. Autoren in Leipzig 1730-1760*, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig 2005.
- Lorey Christoph, *Lessings Familienbild im Wechselbereich von Gesellschaft und Individuum*, Bouvier, Bonn 1992.

- Malsch Katja, *Literatur als Selbstopfer. Historisch-systematische Studien zu Gryphius, Lessing, Gotthelf, Storm, Kaiser und Schnitzler*, Königshausen Neumann, Würzburg 2007.
- Martinec Thomas, *Epistemologisches Wissen über Emotionen in der Tragödienpoetik von Gottsched bis Lessing*, w: *Emotion und Kognition: Transformationen in der europäischen Literatur des 18. Jahrhunderts*, hrsg. von Sonja Koroliov, Vol. 48, Walter De Gruyter, Berlin, Boston 2013, s. 11-27.
- Mates Benson, *Logika stoików*. tłum. Andrzej Kruk, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1971.
- Miech Piotr, *Namiętności a dobre uczucia. Próba obrony stoickiej koncepcji apatii*, „Etyka” 42 (2009), s. 137-154.
- Mirbach Dagmar, *Einführung*, w: Alexander Gottlieb Baumgarten, *Ästhetik*, Band 1, hrsg. von Dagmar Mirbach, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, s. XXV-LXXX.
- Mirbach Dagmar, *Ingenium Venustum und Magnitudo Pectoris: Ethische Aspekte von Alexander Gottlieb Baumgartens 'Aesthetica'*, „Aufklärung“ 20 (2008), 199–218.
- Mirbach Dagmar, *Vorbemerkung*, w: Alexander Gottlieb Baumgarten, *Ästhetik*, Band 1, hrsg. von Dagmar Mirbach, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, s. IX-XIII.
- Mitchell Phillip Marshall, *Johann Christoph Gottsched (1700-1766): Harbinger of German Classicism*, SC: Camden House Columbia, Columbia 1995.
- Mondot Jean, *Thomasius und das Geheimnis der Franzosen*, w: *Aufklärung als praktische Philosophie: Werner Schneiders zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Frank Grunert und Friedrich Vollhardt, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1998, s. 211-222.
- Moriarty Michael, *Stoic Themes in Early Modern French Thought*, w: *The Routledge Handbook of Stoic Tradition*, red. John Sellars, Routledge, London-New York 2016, s. 204-217.
- Newman Robert J., *In umbra virtutis: Gloria in the Thought of Seneca the Philosopher*. w: *Oxford Readings in Classical Studies: Seneca*, ed. by John Gordon Fitch, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 316-334.
- Newmark Catherine, *Passion – Affekt – Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2008.
- Niedziela Mateusz, *Poemat o Zagładzie Lizbony (1755) i Kandyd (1759), czyli Wolter wobec Leibniza*, „Acta Neophilologica” XXIII (2021) 2, 133-146.
- Nietzsche Friedrich, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. Waclaw Berent, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2019.
- Nikityuk Elena., *Kalokagathia: to a Question on Formation of an Image of the Ideal Person in Antiquity and During Modern Time*, „Studia Antiqua et Archaeologica” 25 (2019) 2, 429–442.
- Nowitzki Hans-Peter, *Der wohltemperierte Mensch. Aufklärungsanthropologien im Widerstreit*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2003.

- Osler Margaret J., Panizza Letizia A., *Introduction*, w: *Atoms, pneuma and tranquility. Epicurean and stoic Themes in European thought*, ed. by Margaret J. Osler, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Pabjan Tadeusz, *Gottfrieda W. Leibniza idea świata najlepszego z możliwych*, „*Studia z Historii Filozofii*” 4 (2017) 8, 107-124.
- Piselli Francesco, *Ästhetik und Metaphysik bei Alexander Gottlieb Baumgarten*, „*Aufklärung*“ 20 (2008), 101-116.
- Pohlenz Max, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Bd. 1., 7. Aufl., Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen 1992.
- Pütz Peter, *Die Leistung der Form. Lessings Dramen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986.
- Reale Giovanni, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, *Systemy epoki hellenistycznej*, przeł. Edward Iwo Zieliński, cyt. grec. przeł. M. Podbielski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.
- Reale Giovanni, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4. *Szkoły epoki Cesarstwa*, przeł. Edward Iwo Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.
- Rother Maxi, *Seneca im Drama des 18. Jahrhunderts. Zum politischen Wissen der Tragödie der Aufklärung*, Arkadien Verlag, Berlin 2013.
- Rumore Paola, *Empirical Psychology*, w: *Handbuch Christian Wolff*, hrsg. von Robert Theis, Alexander Aichele, Springer VS, Wiesbaden 2018, s. 175-196.
- Salles Ricardo, *Introduction: God and Cosmos in Stoicism*, w: *God and Cosmos in Stoicism*, ed. by Ricardo Salles, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 1-20.
- Sauder Gerhard, *Empfindsamkeit*, w: *Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa*, hrsg. von Werner Schneiders, C.H. Beck, München 1995, s. 94-95.
- Schaefer Klaus, *Christoph Martin Wieland*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1996.
- Schenk Günter, *Leben und Werk des Halleschen Aufklärers Georg Friedrich Meier*, Hallescher Verlag, Halle/Saale 1994.
- Schmidt Horst-Michael, *Sinnlichkeit und Verstand. Zur philosophischen und poetologischen Begründung von Erfahrung und Urteil in der deutschen Aufklärung. Leibniz, Wolff, Gottsched, Bodmer und Breitingen*, Baumgarten, Wilhelm Fink Verlag, München 1982.
- Schneiders Werner, *Aufklärungsphilosophien*, in: *Europäische Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt*, hrsg. von Siegfried Jüttner und Jochen Schlobach, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1992, s. 1-15.
- Schneiders Werner, *Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1990.
- Schulz Georg-Michael, *Einführung in die deutsche Komödie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007.

- Schulz Georg-Michael, *Die Überwindung der Barbarei: Johann Elias Schlegels Trauerspiele*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1980.
- Schwaiger Clemens, *Alexander Gottlieb Baumgarten. Ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor*, fromman – holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011.
- Schwaiger Clemens, *Philosophie und Glaube bei Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten*, „Aufklärung“ 23 (2011), s. 213-227.
- Schwarz Olga Katherina, *Rationalistische Sinnlichkeit. Zur philosophischen Grundlegung der Kunsttheorie 1700 bis 1760. Leibniz – Wolff – Gottsched – Baumgarten*, Walter de Gruyter, Berlin-Boston 2022.
- Schweizer Hans Rudolf, *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*, Schwabe & Co, Basel-Stuttgart 1973.
- Sellars John, *Stoicism*, Acumen Publishing, Chesham 2006.
- Sharples Robert William, *Stoics, Epicureans and Sceptics: An introduction to hellenistic philosophy*, Routledge, London-New York 1996.
- Stiening Gideon, »*Metaphysick aller schönen Wissenschaften und Künste*«. *Georg Friedrich Meiers ästhetische Theorie*: w: Grunert Frank, Stiening Gideon, hrsg. *Georg Friedrich Meier (1718-1777). Philosophie als "wahre Weltweisheit"*, Walter De Gruyter, Berlin-Boston 2015, s. 300- 321.
- Stöckmann Ernst, *Anthropologische Ästhetik. Philosophie, Psychologie und ästhetische Theorie der Emotionen im Diskurs der Aufklärung*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2009.
- Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik: Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*, Bd. 1., hrsg. von Barbara Neymeyr, Jochen Schmidt und Bernhard Zimmermann, Walter de Gruyter, Berlin- New York 2008.
- Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik: Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*, Bd. 2, hrsg. von Barbara Neymeyr, Jochen Schmidt und Bernhard Zimmermann, Walter de Gruyter, Berlin, New York 2008.
- Strube Werner, *Die Geschichte des Begriffs „schöne Wissenschaften“*, „Archiv für Begriffsgeschichte“, 33 (1990), s. 136-216.
- Tatarkiewicz Władysław, *Historia filozofii*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1983.
- Tatarkiewicz Władysław, *Historia filozofii*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Thomé Horst, *Roman und Naturwissenschaft. Eine Studie zur Vorgeschichte der deutschen Klassik*, Peter Lang International Academic Publishers, Frankfurt am Main 1978.

- Till Dietmar, *Transformationen der Rhetorik. Untersuchungen zum Wandel der Rhetoriktheorie im 17. und 18. Jahrhundert*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston 2004.
- Vogel Cornelia Johanna de, *Greek Philosophy: a collection of texts, with some notes and explanations*, vol. 3, *The Hellenistic – Roman Period*, E. J. Brill, Leiden 1964, s. 597.
- Warren James, *Epicurus and Democritean Ethics. An archeology of Ataraxia*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2002.
- Wellmann Kathleen Anne, *La Mettrie: Medicine, Philosophy and Enlightenment*, Duke University Press, Durham 1992.
- White Michael J., *Stoic natural Philosophy (Physics and Cosmology)*, w: *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. by Brad Inwood, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 124-152.
- Wieland Handbuch. *Leben – Werk – Wirkung*, hrsg. von Jutta Heinz, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2008.
- Winko Simone, *Kodierte Gefühle. Zu einer Poetik der Emotionen in lyrischen und poetologischen Texten um 1900*, Erich Schmidt Verlag, Berlin 2003.
- Wojciechowski Michał, *Ajschylos, Sofokles, Eurypides. Religijność trzech tragików greckich*, „Teologia i człowiek”, 29 (2015) 1, s. 203-207.
<https://apcz.umk.pl/TiCz/article/view/TiCz.2015.009> [dostęp: 27.3.2023]
- Wyszomirski Sławomir, *Pojęcie „areté” w etyce Stoi Starszej i Średniej*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1997.
- Zaremba Michael, *Christoph Martin Wieland: Aufklärer und Poet: eine Biographie*, Böhlau Verlag, Köln 2007.
- Zelle Carsten, *Anakreontik und Anthropologie – Zu Johann Arnold Eberts ‚Das Vergnügen‘ (1743)*, w: *Anakreontische Aufklärung*, hrsg. von Manfred Beetz, Hans-Joachim Kertscher, Walter De Gruyter, Berlin-Boston 2005, s. 93–105.
- Zelle Carsten, *»Vernünftige Ärzte«: Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*, Walter de Gruyter, Halle 2013.
- Zelle Carsten, *»Vernünftige Gedanken von der Beredsamkeit« – Bodmer und Breitingers ästhetische Schriften und Literaturkritik*, w: *Bodmer und Breitinger im Netzwerk der europäischen Aufklärung*, hrsg. von Anett Lütteken und Barbara Mahlmann-Bauer, Wallstein Verlag, Göttingen 2009, s. 25-41.
- Ziemińska Renata, *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*, FNP, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013.
- Zur Ethik der älteren Stoa*, hrsg. von Barbara Guckes, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen 2004.
- Żelazny Mirosław, *Źródłowy sens pojęcia – estetyka, rozprawy z historii estetyki niemieckiej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1994.