

Paweł Gałkowski

MODERNY CHARAKTER KONCEPCJI WYCHOWANIA ESTETYCZNEGO FRYDERYKA SCHILLERA

Artykuł stanowi próbę analizy Schillerowskiej koncepcji wychowania estetycznego w duchu teorii modernizacji Tadeusza Buksińskiego zawartej w jego *Moderności*. Pozwoliłem sobie na wybranie (dość arbitralne) pewnych wyróżnionych przez niego elementów moderności i wskazanie sposobu, w jaki funkcjonują one przy zetknięciu z materiałem *Listów o wychowaniu estetycznym człowieka* Fryderyka Schillera¹. Ów wybór wynika, z jednej strony, z obszerności perspektywy argumentacyjnej zawartej w dziele poznańskiego filozofa, a z drugiej, ze skrótowości wynikającej z objętości tego artykułu.

Buksiński, formułując katalog otwarty cech wewnętrznych opisujący zjawisko moderny, wskazuje między innymi cechą charakteryzowaną jako *wzrost efektywności poprzez dokonywanie zmian strukturalnych*. Cecha ta charakteryzuje społeczeństwa nowoczesne o tyle, o ile wymusza na nich postępującą i coraz bardziej skuteczną zmianę nastawienia. Obejmuje procesy gospodarcze, społeczne, polityczne i służy wzmaganiu wydajności przy jednoczesnym ograniczaniu wydatków czy nakładów na działania. Wśród wartości towarzyszących modernie najbardziej pożądanymi stają się te, które odpowiadają hasłom takim jak: sukces, skuteczność, panowanie. Ostatnia z tych cech jest, według niego, pokłosiem idei pojawiających się już u Franciszka Bacona i Kartezjusza². Kolejna, związana bezpośrednio z ideami

¹ Pełniejsze rozwinięcie tej tematyki znajduje się w pracy magisterskiej: *Źródła i konsekwencje wychowania estetycznego Fryderyka Schillera* napisanej pod kierunkiem dra Krzysztofa Moraczewskiego w Instytucie Kulturoznawstwa WNS UAM w Poznaniu.

² W szczególnie klarowny sposób ujmuje to Kartezjusz, zainspirowany dziełem Bacona, w *Rozprawie o metodzie*: „Pojęcia te ujawniły mi, że jest możliwe dotarcie do wiedzy bardzo użytecznej w życiu, oraz że na miejsce filozofii spekulatywnej nauczanej w szkołach można wynaleźć filozofię praktyczną; dzięki niej znając moc i sposób działania ognia, wody, powietrza, gwiazd, niebios i wszelkich otaczających nas ciał równie wyraźnie, jak znamy różne sposoby naszych rzemieślników, moglibyśmy w taki sam sposób stosować je do wszystkiego, do czego się nadają i stać się jak gdyby panami i posiadaczami przyrody”. Kartezjusz: *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 72.

filozoficznymi oświecenia, dotyczy *zmiany typu uzasadnień*. Uzasadnienia, do-tychczas odwołujące się do transcendencji w postaci religijnej czy metafizycznej, są zastępowane w oparciu o immanentne podstawy egzystencji podmiotowej. Koncentracja na człowieku jako punkcie wyjścia refleksji, zaowocowała większym skupieniem na jego potrzebach i dążeniach odzwierciedlonych stanem posiadania oraz uprawnieniami gwarantującymi zabezpieczenie życia i wolności. Owe potrzeby, co jest autorskim wkładem moderności, okazały się być fundamentem życia społecznego. W filozofii społecznej angielskiego oświecenia stały się jed-ny z głównych celów moderny³.

Co ważne i nie bez związku z powyższym, w ramach moderności następuje również coraz większe poszerzanie pola uprawnień, w którym partycypują podmioty. Wcześniej uprawnienia wiązały się ze stanem posiadania majątkowego czy urodzeniem, teraz uwolnione od tego bagażu mogą dotyczyć nowych grup czy podmiotów. Wspomnianemu procesowi *upodmiotowienia* wtóruje *uprzedmiotawianie*. Otóż emancypacja, której towarzyszy ekspansja, prowadzi do podporządkowywania sobie innych podmiotów i skazania na gorszy status. Ponadto immanentny sposób uzasadniania pozytywnie dowartościowuje posiadanie dóbr materialnych i przez ten pryzmat ocenia się jednostki. Jak wskazuje Buksiński, geneza większości oświeceniowych umów społecznych wskazywała tylko właścicieli i suwera jako decydentów życia społecznego. Za sprawą moderny dokonuje się również proces *samoograniczania* jednostek zagrożonych utratą autonomii poprzez ograniczanie potrzeb dla wzrostu własnej wydajności. Jest to wynik samodzielnych i niczym nieskrępowanych decyzji bądź konsekwencja sytuacji zagrożenia, kiedy to dla zachowania autonomii jednostki są zmuszone do zwiększenia prawdopodobieństwa własnej skuteczności. Wynika to z wpływów podmiotów bardziej zmodernizowanych, które w wyniku ekspansji podporządkowują sobie inne, słabsze podmioty. Buksiński wskazuje osobliwą paradoksalność moderności, która z jednej strony sprzyja zwiększaniu sfery uprawnień i uwolnienia dostępu do sfery związanej ze stanem posiadania czy urodzenia, z drugiej jednak brutalnie zrównującej pewne sfery życia jednostek sprowadzając je do „mechanizmu efektywnego zaspokajania elementarnych potrzeb”. Wywodzi się ona z zasad, które wedle niego spełniają rolę dziejotwórczą moderny i jednocześnie stanowią wartości w znaczeniu moralnym, mianowicie *samozachowanie* oraz *uznanie*. Uzasadniają one realizację pragnień i interesów, są podstawą do legitymizacji dążeń. Inną cechą moderności o genezie filozoficznej jest status *rozumu* w moderności. Rozum nie jest jednak rozbudowanym, autonomicznym i wszechwładnym instrumentem. Przeciwnie, jest ograniczony do rozsądku, którego cele wielokrotnie zostają w zgodzie z interesem długoterminowym państwa.

³ W przełożeniu na racjonalność działań możemy mówić w tym wypadku o sukcesywnym wypieraniu działań wartościowo-racjonalnych przez działania celowo-racjonalne. M. Weber: *The Theory of Social and Economic organization*, tłum. A. M. Henderson, T. Parsons, Glencoe 1947, s. 115, 117, za: J. Jakubowski: *Racjonalność a normatywność działań*, Poznań 1998, s. 10.

Kolejną cechą, jaką wykazuje się moderność jest *konkurencyjność* jako wyraz typowych stosunków społecznych. Ona wyznacza procesy przemian, prowadząc do wzrostu wydajności i skuteczności. Współpraca w przestrzeni społecznej wraz z rozwijającą się nowoczesnością oparta jest w coraz większym stopniu na *umowach*. Taki charakter związku między podmiotami ma coraz szerszy zasięg i zaczyna dominować tam, gdzie do tej pory relacje miały inny charakter. Były oparte na tradycji czy religii⁴.

Kardynalną cechą tej koncepcji moderności jest spojrzenie na modernę jako na *panowanie aksjologii środka*. Środek w takim sensie stanowi centralny motyw moderny, o ile stwierdzi się jego obecność w porządku kulturowym Europy Zachodniej. Jego wyrazem socjologicznym miałyby być u początku bogata szlachta, z której potem narodziła się warstwa mieszczańska. Politycznie odpowiednikiem *aksjologii środka* staje się państwo narodowe i naród polityczny. Wedle niego, na dominacji *środka* tracą te instytucje, które miały wymiar uniwersalny, takie jak cesarstwo czy kościół katolicki oraz zbiorowości wyrażające cechy partykularne – wśród nich wspólnoty lokalne i stany. Odpowiednikiem filozoficznym *środka* jest *szczegółowość* i w tym względzie koncepcja ta wydaje się być polemiczna wobec innych teorii modernizacji. Moderność jako *środek* nie nosi znamion ogólności czy uniwersalności. Rozsądek moderny wyrażający się w wojnach narodowych, rewolucjach klasowych wymaga ofiar z jednostek w imię interesów zbiorowości mającej charakter *szczegółowy*. Problem postrzegania moderności w sposób uniwersalny polega na tym, że dyskurs moderności pod płaszczykiem uniwersalności ukrywa szczegółowe treści.

Kolejnym, ostatnim już wskaźnikiem moderny jest *detradycjonalizacja*. Poprzednio wymieniana zmiana typu uzasadnień związana z porzucaniem dotychczasowych uzasadnień metafizycznych czy religijnych, była rozpatrywana z perspektywy odchodzenia od nich na rzecz uzasadnień immanentnych. W ramach problematyki *detradycjonalizacji* ujmuje się ten proces jako wypieranie uzasadnień transcendentnych poprzez ekspansję uzasadnień „ziemskich” (immanentnych) jako bardziej wartościowych. W imię tej hierarchii następuje niszczenie systemów aksjologicznych pochodzących spoza moderności, najczęściej o charakterze premodernym⁵.

Cechy wymienione przez Buksińskiego układają się również w pewien program moderności i stanowią odbicie jej normatywnej zawartości. Program ten dyktowany jest przede wszystkim przez refleksję filozoficzną rozpoznającą się jako *filozofię podmiotowości*. To ona stanowi centrum refleksji moderny. Staje się podstawą uzasadniania w wielu dziedzinach życia społecznego. Wyprowadza się z niej struktury aksjologiczne. Rzecz, obiekt ujmuje się z perspektywy jej relacji z podmiotem. Upada premoderny charakter podejścia do przedmiotu jako

⁴ T. Buksiński: *Moderność*, Poznań, 2001, s. 141-142.

⁵ *Ibidem*.

obiekty metafizycznego, co wiąże się odrzuceniem zewnętrznego uzasadnienia dla moralności. Jednak, co istotne, podmiotowe uzasadnienie nie wiąże się z subiektywizacją i relatywizacją sfery aksjologicznej. Jak twierdzi Buksiński, cechą podmiotowości modernej jest to, że filozofowie doszukują się istnienia wartości w ramach podmiotu, ale sam podmiot jest postrzegany jako część w ramach szerszego planu – natury czy rozumu. Podmiot w tym ujęciu nie jest przedstawiony jako obiekt twórczy, kreujący siebie czy świat przedmiotowy. Stanowi tylko punkt odniesienia dla sfery uzasadnień, nie będąc jednocześnie ich źródłem. Jest zatem ambiwalentny w takim sensie, że będąc podstawą refleksji filozoficznej i fundamentem nowoczesnego myślenia, nie jest w stanie uzasadnić się jako autonomiczny⁶.

Jak podkreśla Buksiński, filozofia moderności ze względu na jej podmiotowy charakter jest *filozofią świadomości*. W takim znaczeniu, że jej przedmiotem zainteresowania staje się refleksja nad światem jako elementem doświadczenia uwikłanego w strukturę myślenia. Ważne jest również w tym kontekście, że oświeceniowa i absolutystyczna refleksja nad człowiekiem ujmuje go jako twórcę tylko na planie świata ludzkiego. Nie jest on postrzegany jako kreator sfery świata przyrodniczego, natomiast tworzy warunki, w których może (wraz z innymi podmiotami) funkcjonować. Podłoże myślenia o strukturach społecznych tkwi w przypadku Hobbesa czy Rousseau w pragnieniach bądź woli człowieka, racjonalności długoterminowej (Locke i Hume), czy rozumu, jak u Kanta i Hegla⁷. Stąd również ważną cechą podmiotu moderności, którą wymienia Buksiński, jest zdolność do *samoograniczania się*. Tutaj właśnie refleksja nad podmiotem i jego granicami poznawczymi, wolicjonalnymi i emocjonalnymi została wykorzystana jako narzędzie zmiany w podejściu do samego podmiotu i sfery społecznej. Jak twierdzi Buksiński: „samoograniczenie prowadziło do wzrostu skuteczności w wyznaczonych granicach, do spotęgowania mocy i ekspansji”⁸. Takiej postawie sprzyja *aktywizm*, wspierający i dający uzasadnienie dla zmian, które należy dokonać w wielu sferach życia ludzkiego. Zmiany mogą dotyczyć społeczeństwa, bezpośredniego otoczenia podmiotu czy jego własnej sytuacji. Co ważne, decydem podejmowania wyzwań zmierzających do zmiany jest sam podmiot.

Koncepcja wychowania estetycznego w świetle teorii moderności

Przy badaniu źródeł koncepcji wychowania estetycznego należy brać pod uwagę fakt, że oryginalne idee filozoficzne oświecenia niemieckiego kształtują się w toku zacofania i dużych zapóźnień cywilizacyjnych tego kraju w stosunku do

⁶ Oczywiście należy wziąć pod uwagę, że Kantowski podmiot transcendentálny posiada walor autonomiczności i w tym można upatrywać kolejny przyczynek potwierdzający doniosłość filozofii krytycznej Kanta.

⁷ T. Buksiński: op. cit., s. 424-425.

⁸ Ibidem, s. 425.

liderów współczesnych mu czasów historycznych – Francji i przede wszystkim Anglii. Z perspektywy poglądów filozofów angielskich oraz francuskich na rolę i charakter dyskursu dotyczącego przemian społecznych w moderności, może dziwić sposób, w jaki Schiller buduje swoją koncepcję wychowania estetycznego. Warto jednak pamiętać, że zasięg problematyki społecznej, który wyznacza sobie Schiller w *Listach o wychowaniu estetycznym człowieka*, jest powodowany absolutystycznym charakterem władzy na terenie Niemiec. Przychylam się tym samym do twierdzenia, które głosi, iż tematyka filozofii społecznej intelektualistów niemieckich, koncentrująca się na problemie społeczeństwa jako ludzkości, stanowiła odpowiednik filozofii politycznej w Anglii i Francji. Charakterystyczne jest również to, że intelektualści niemieccy, a Schiller bezpośrednio, byli często uzależnieni od władzy feudalnej i książąt landów⁹. Ważne jest jednak, żeby nie traktować tego argumentu jako bezpośredniej przesłanki, która miała wpływ na samą koncepcję Schillera. Wyrażam tutaj przekonanie, że argumenty historyczno-społeczne mogą świadczyć raczej o oddziaływaniu i odbiorze samej koncepcji, natomiast z ich perspektywy byłoby niedorzecznością wnioskować o „wewnętrznych” zależnościach epistemologicznych czy estetycznych danej koncepcji. Ponadto, jeśli wziąć pod uwagę bezpośredni związek i sytuację ówczesnego ustroju wspólnot niemieckich, to blisko byłoby do twierdzenia, jakoby napisanie i, co ważniejsze, sama zawartość merytoryczna dzieła Schillera, były powodowane świadomym zamiarem wzmocnienia określonego porządku społecznego. Jeśli teza taka rościłaby sobie pretensje do uznania jej za prawdziwą, to należałoby skonfrontować ją z poglądami samego autora, w szczególności tymi, które dotyczą Wielkiej Rewolucji Francuskiej. W jednym z listów do Goethego stwierdza on:

Nigdy jeszcze nie próbowałem pisać o żalonym kramie politycznym - i jeśli coś powiedziałem o nim w tych listach, to zrobiłem tak po to, by po wsze czasy nic więcej już nic o tym nie mówić, wierzę jednak, że owo wyznanie, które tutaj składam, nie jest całkiem zbyteczne¹⁰.

Tak wyrażony pogląd na wydarzenia Rewolucji Francuskiej wyraża, jak się wydaje przekonanie, że charakter tez wymienionych w *Listach o wychowaniu estetycznym człowieka* nie wynika z „politycznej poprawności” Schillera, ale raczej z właściwej dla niego niechęci do poczynań jakobinów. W swoim dziele daje temu upust bezpośrednio w czwartej części, gdzie krytykuje pomysły tworzenia społeczeństwa opartego tylko na prawie rozumu albo tylko i wyłącznie w oparciu o prawo natury. Człowiek jako produkt państwa opartego na prawie natury przemienia się w dzikusa, zaś kierujący się jedynie mocą rozu-

⁹ T. Namowicz: *Naród Niemiecki - wspólnota ontycznie niewyobrazalna*, w tegoż: *Państwo a społeczeństwo. Wzrost wspólnot niemieckich od oświecenia do okresu restauracji*, Poznań 2001, s. 23.

¹⁰ List datowany na 20 X 1794 rok, cyt. za: *Fryderyk Schiller. Dzieła wybrane*, wybór, wstęp, opracowanie Stefan H. Kaszyński, t. 1, Poznań 2006.

mu – w barbarzyńcę¹¹. Wynika z tego również kontekst, jaki przybiera w jego wypowiedziach krytyka idei rewolucji. Jest ona dla niego godna zainteresowania o tyle, o ile stanowi ważny przyczynek do refleksji filozoficznej. Bezpośredni wymiar i waga historyczna tego wydarzenia nie stanowią dla niego istotnego kontekstu¹². W takiej mierze można wpisać go do kanonu niemieckiej filozofii oświeceniowej, w której problematyka społeczna nie była rozpatrywana w wymiarze politycznym, a społeczeństwo rozpatrywano z porządku teoretycznego, utożsamiając je raczej z *ludzkością*, niż z konkretną wspólnotą. Ujawnia się to choćby w wymiarze poszukiwania właściwej formuły antropologicznej opisującej człowieka jako złożenie osoby i stanu. Podobnie jak kantowski podmiot transcendentálny jest ona opisem człowieka „przedempirycznego”, pomijająca różnice lokalne, geograficzne czy obyczajowe. Tadeusz Namowicz postuluje nawet tezę, jakoby filozofia wczesnego niemieckiego oświecenia, przyjmując niezmiennosc i jedność natury ludzkiej, koncentrowała się na budowaniu alternatywnych względem realnej wizji rzeczywistości społecznych. Brak zainteresowania dla otaczającej ich rzeczywistości społecznej w jej politycznym wymiarze kulminował w refleksji dotyczącej postępu ludzkości i nowym ładzie społecznym, który miałby być wynikiem ukształtowanych i samoświadomych przedstawicieli rodu ludzkiego. Potwierdzenie takiego stanu rzeczy Namowicz widzi w propozycjach Christiana Wolffa oraz w późniejszych, między innymi koncepcji wychowania estetycznego Fryderyka Schillera. Propozycje te, jak twierdzi, miały to do siebie, że postulowały wypracowanie nowej postawy wobec świata głównie poprzez zmianę moralności, pomijając krytykę rzeczywistości politycznej. Ta formuła uprawiania filozofii społecznej, która oddalała w swej zawartości odniesienie do filozofii państwa, nosiła wiele podobieństw do teoretycznych koncepcji umów społecznych. Problematyka nawiązująca bezpośrednio do związków między koncepcjami kontraktualistycznymi a nauką o państwie posiadała w niemieckim oświeceniu odniesienie jedynie w oficjalnych wykładach uniwersyteckich dla przyszłej kadry urzędniczej¹³.

Przy tak postawionej kwestii należałoby spytać o warunki, na jakich postuluje się w ramach koncepcji wychowania estetycznego ową trwałą jedność natury ludzkiej? Wizja Schillera upatrująca w „modernizacji wewnętrznej”, duchowej podstawowego mechanizmu zmian społecznych, zakłada określoną trwałość naturalnego uposażenia świata i człowieka, formułując ją jako proces. *Listy o wychowaniu estetycznym człowieka* wynikają z potrzeby zmiany związanej z przekształceniami dokonującymi się w oświeceniu, w tym oświeceniu niemieckim. Na tym opiera się jego postulat wychowania estetycznego. Co prawda nie dotyczy on przestrzeni politycznej, jednak jest wynikiem refleksji upatrującej w procesach modernizacyjnych pewne zagrożenie. Wychowanie es-

¹¹ F. Schiller: *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, tłum. I. Krońska i J. Prokopiuk, Warszawa 1972, List 4, s. 53.

¹² M. J. Siemek: *Schiller*, Warszawa 1970.

¹³ T. Namowicz: op. cit., s. 25.

tetyczne miałyby w tym wypadku zapobiegać konsekwencjom wynikającym z myślenia o podmiocie jako agregacie elementarnych potrzeb fizycznych oraz chronić go przed uroszczeniami oświeceniowego rozsądku (po Schillerowsku interpretowanemu rozumowi Fichtego). Stąd też istotna rola popędu gry, który zostaje założony jako niezbędny czynnik wychowania do wolności. Popęd gry wprowadzony między dwa pozostałe popędy wchodzące z sobą w konflikt, ma za zadanie mediację między nimi. Jego specyficzny charakter nakazuje spytać o ontologiczny statut, który w toku lektury dzieła Schillera wydaje się być niejasny.

Poszukiwanie trzeciego popędu mającego harmonizować działanie dwóch pozostałych jest odwrotną stroną pytania o możliwe połączenie „ja transcendentalnego” i „ja empirycznego”. Co ważne, z charakterystyki popędów wynika, iż są one sobie przeciwstawne i ekspansywne w takim znaczeniu, że każdy z nich dąży do podporządkowania drugiego. Popęd zmysłowy stara się zawładnąć „duchową stroną” egzystencji ludzkiej, natomiast formalny dąży do eliminacji „strony zmysłowej”. Oba popędy, wedle Schillera, wyczerpują pojęcie człowieczeństwa¹⁴. Zadaniem kultury jest harmonizowanie ich działań przy jednoczesnym utrzymaniu ich w swoich granicach. Dlatego też remedium na taki stan rzeczy byłoby wedle niego możliwe poprzez wprowadzenie „trzeciej siły”, „popędu gry”, który dbałby o ich współdziałanie i posiadałby zdolność do utrzymania ich w we własnych granicach. Popęd ten, rozpatrywany w *Liście 13*, traktowany jest przez Schillera jako hipoteza umożliwiająca pojednanie dwóch przeciwstawnych sfer człowieka wynikających z ostatecznych pojęć człowieczeństwa. *List 15* przynosi ważną zmianę w kontekście istnienia „popędu gry”. Dotychczas tylko postulowany przestaje odgrywać rolę hipotezy, a zaczyna funkcjonować na równych prawach z poprzednimi dwoma popędami. Co więcej, w tym samym liście Schiller wyraża pogląd, jakoby jego istnienie było gwarantowane mocą samego rozumu. Powstaje zatem pytanie, jaka jest właściwa natura „popędu gry”; czy należy traktować go jako ewentualną hipotezę, czy też poszerza on pojęcie człowieczeństwa? Jeśli przyjmiemy niejasny status „popędu gry”, to warto się zastanowić, czy nie wynika on także z problemów, nad którymi boryka się część myślicieli z pokolenia pierwszych kantystów, dla których problem możliwego połączenia między „rozumem teoretycznym” a „rozumem praktycznym” stanowił problem nie do rozwiązania¹⁵.

Jeśli przyjmiemy taki punkt widzenia, to owo niezdecydowanie udanie wpisująłoby się w wyłożony przez Buksińskiego problem paradoksalności dyskursu moderności, który waha się między partykularyzmem, szczegółowością własnych założeń, a chęcią ukazywania ich jako obiektywnych czy uniwersalnych. Tutaj

¹⁴ F. Schiller: *Listy o estetycznym wychowaniu...*, op. cit., List 11, s. 89.

¹⁵ Przyjmuję tutaj perspektywę Marka Siemka, który utrzymuje podział na teoriopoznawcze i epistemologiczne odczytanie filozofii krytycznej w: M. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 1977.

również, jak się wydaje, tkwi klucz do zrozumienia *Listów o wychowaniu estetycznym człowieka*, jako dzieła wpisującego się w polemikę dokonującą się w ramach refleksji nad modernością etapu absolutystycznego i liberalnego. Wyrazem takiej próby jest w tym wypadku przeniesienie modernej refleksji nad modernością na grunt estetyki.

Postulat wychowania do wolności propagowany przez Schillera z tej perspektywy jawi się jako odmienny wobec innych propozycji moderny, ze względu na przyjęcie jako warunku wolności powściągnięcia zarówno namiętności, jak i kierowanej przez rozum moralności. Dopiero jednostka, która jest zdolna to uczynić, może w odpowiedzialny sposób tworzyć wspólnotę obywateli. Wolność realizująca się w domenie sztuki i estetyki, z jednej strony wprowadza element oświeceniowego warunku wolności jako czynnika konstytutywnego dla koncepcji podmiotu w epoce moderny, z drugiej zaś tak rozumiana wolność pomija istotne dla epoki moderności oświeceniowej zagadnienia związane z wolnościami politycznymi. Dotyczy to również krytycznego podejścia do Rewolucji Francuskiej, która dla Schillera sprowadzała się do barbarzyństwa „czasu jakobinów”. Nie rozpoznał w niej ruchu walczącego o prawa obywatelskie.

W sposób interesujący Schiller nawiązuje do czynnika moderny nazwanego przez Buksińskiego procesem *samoograniczenia*. Jak opisywałem wcześniej, sytuacja, w której jednostki decydują się na samoograniczenie dotyczy zagrożenia ich autonomii. Zazwyczaj poprzez *samoograniczenie* uzyskuje się zwiększenie wydajności i wzrost skuteczności w stosunku do podmiotów, które tej autonomii zagrażają. Buksiński wskazuje tutaj pewną osobliwość moderny, która każe powściągać pragnienia, cele partykularne w imię przetrwania. Dzieje się to przy jednoczesnym nawoływaniu do porzucania krępujących wolność ograniczeń. W *Listach o wychowaniu estetycznym człowieka* mamy natomiast do czynienia z ideą ograniczania popędów w imię wartości powszechnie uznawanych za wyższe, niesłużące bezpośrednio do przetrwania czy fizycznej egzystencji. Wynika to z wiary Schillera, że za pośrednictwem piękna i sztuki jednostki są w stanie wykształcić moralną część własnej osobowości bez popadania w „barbarzyństwo”. Popęd materialny i popęd formalny jako konfliktowe muszą zostać poddane władzy trzeciego popędu, strażnika ludzkiej wolności i w konsekwencji moralności. Sfera estetyczna a zwłaszcza piękno, ma stanowić antidotum na samoograniczenie władz poznawczych i sprowadzenie człowieka do zmysłowo-duchowego połączenia. Schiller zakłada moderny charakter podmiotu – wraz z jego uposażeniem fizyczno – duchowym, ale widzi w tej dwuwymiarowości zagrożenie. Podobnie jak inne teorie moderny, za punkt wyjścia traktuje koncepcję podmiotu i wyznaczenie mu określonych granic poznawczych. Podziela on wraz z większością filozofów swojego okresu pogląd co do właściwego dla filozofii antropologicznego punktu widzenia. Powołując się na kantowski transcendentalizm, podąża ścieżką pojmowania rozumu zgodnie z duchem filozofii oświeceniowej.

Stosunek Schillera do zaprezentowanego poglądu transcendentalizmu na pojęcie *rozumu* wypada nader interesująco, gdy weźmie się pod uwagę cały bagaż epistemologiczny jego teorii wychowania estetycznego. Można na tej podstawie uzasadnić status, jaki posiada piękno i sfera estetyczna u Schillera. Przede wszystkim wydaje się, że komponent estetyczny zaczyna przeważać, a jeśli nie, to choć dorównywać rangą rozumowi praktycznemu. Wynika to z chęci ograniczenia go, na równi z mocami namiętności (sferą fizyczną). Brak zaufania, jaki Schiller wyraża wobec rozumu praktycznego, wynika z przemyślenia konsekwencji jego oddziaływania. Stąd, być może, jego nieufność do Fichteńskiego rozumienia samowiedzy człowieka w czasach nowożytności¹⁶. Należy jednak podkreślić, że pogląd poety był spowodowany pobieżnym odczytaniem dzieł Kanta i Fichtego w kręgu pierwszych odbiorców transcendentalizmu. Schillerowska krytyka Fichteńskiej koncepcji Jaźni, w moim mniemaniu, dokonywała się z pozycji „teoriopoznawczej”¹⁷ i w tym wymiarze jej zarzuty nie odnosiły się do faktycznej postaci, jaką przybrała koncepcja Fichtego. Jednak należy oddać Schillerowi, iż rozpoznał zagrożenia, które czały się za roszczeniami *rozsądku* i zareagował koncepcją wychowania estetycznego, która miała złagodzić kolizję dwóch skrajnych sfer człowieka, wynikającą z próby dominacji którejś z nich. Ponadto warto nadmienić, że Schillerowskie pojęcie piękna może stanowić wyraz próby ponownego zagospodarowania zagubionego w oświeceniu wymiaru aksjologicznego. Tego czynnika moderny, który Buksiński nazywa *zmianą uzasadnień transcendentnych na immanentne*.

Sprzecznność dyskursu moderności, wyrażona poprzez ukrycie szczegółowych treści w wymiarze ogólnym, w sposób jaśniejszy wskazuje genezę i powstanie utopii estetycznej. Schillerowska próba przywrócenia wartości człowiekowi moderny poprzez kategorię piękna wynika z rozpoznania potrzeby przywrócenia utraconej jedności sensu w wymiarze społecznym, który spowodowany jest jednowymiarowym kształtowaniem człowieka tamtego czasu i miejsca poprzez podział pracy, sprowadzający go do funkcji i zawodu. Zmiana typu uzasadnień, która dokonuje się w moderności zostaje przez Schillera rozpoznana jako niepożądana, stąd koncepcja wychowania estetycznego jako antidotum na charakter pierwszych etapów moderny.

¹⁶ K. Kaśkiewicz: *Piękno i wzniosłość w filozofii Fryderyka Schillera*, Toruń 2004, s. 63.

¹⁷ W znaczeniu Marka Siemka.