

UNIwersYTET ŁÓDZKI
WYDZIAŁ FILOLOGICZNY
INSTYTUT KULTURY WSPÓŁCZESNEJ

Artur Lewandowski

Nr albumu 3863

**Dialektyka nowoczesnego indywidualizmu na
tle metamorfoz tradycji romantycznej.**

Od Rousseau do Nietzschego.

**Praca doktorska
napisana pod kierunkiem
prof. dr hab. Bogdana Banasiaka**

ŁÓDŹ 2014

SPIS TREŚCI:

Wstęp	s. 5
--------------------	------

Rozdział I. Rousseau: Świat pozoru i alienacji jako podłoże nowoczesnego indywidualizmu.....s. 10

1. Wprowadzenie: zarys najważniejszych tendencji francuskiego Oświecenia.....s. 18
2. Rousseau: krytyka kultury Oświecenia jako „świata pozorów”.....s. 18
3. Protodialektyczny wymiar historiozofii Rousseau.....s. 25
4. Świat obcości jako tło nowoczesnego indywidualizmu.....s. 32
5. *Piękna dusza* – o sprzeczności ideału i rzeczywistości.....s. 41

Rozdział II. Friedrich Schiller: nowoczesny indywidualizm pomiędzy oświeceniem a romantyzmem.....s. 47

1. Wstępna charakterystyka epoki *Sturm und Drang*; Schiller na rozdrożu między Grecją a Kantem.....s. 47
2. Krytyka nowoczesności w rozprawach Schillera i kształtowanie się dialektycznej historiozofii nowoczesności.....s. 52
3. Ideał „Elizjum” i „pięknego człowieczeństwa” jako pierwszy wyraz próby „estetycznego” przezwyciężenia kryzysu nowoczesności.....s. 58

Rozdział III. Wczesny romantyzm jenański.....s. 65

1. Teoretyczne źródła romantyzmu jenańskiego: jaźń romantyczna między Fichtem a Spinozą.....s. 65
2. Teoria romantycznej *Poesie*, ironia romantyczna, romantyczna wyobraźnia i „nieskończoność”.....s. 74
3. Historia i „nieskończoność” jako podłoże dialektyki romantycznego indywidualizmu.....s. 82

Rozdział IV. Nihilizm w epoce jenańczyków.....s. 92

1. Friedrich Hölderlin: między utraconą Grecją a doświadczeniem nowoczesnego nihilizmu.....s. 92

2. Widmo nicości w *Strażach Nocnych* Bonawentury.....s. 98
3. *List o nihilizmie*: Jacobiego odkrycie nicości u podłoża idealizmu.....s. 101
4. „Poetycki nihilizm” romantyków i *Mowa* Jean Paula.....s. 108
5. . Romantycy w optyce Schleiermachera i Hegla.....s. 117

Rozdział V. Søren Kierkegaard i Max Stirner: dwie odmiany nowoczesnego indywidualizmu. Egzystencjalno-religijna próba przewyciężenia nihilizmu wobec jego egoistycznego usankcjonowania.....s. 125

1. Kierkegaardowska krytyka ironii romantycznej oraz „osobowości estetycznej”.....s. 125
2. Kierkegaardowska *recenzja* nowoczesności jako epoki refleksyjnej niwelacji.....s. 138
3. *Namiętność* egzystencjalnego wyboru jako wykroczenie poza nieskończoność refleksji.....s. 146
4. Koncepcja *egzystującego pojedynczego* jako wyraz nowoczesnego indywidualizmu; samorozumienie Kierkegarda.....s. 155
5. Max Stirner: Indywidualizm *sive* egoizm.....s. 164

Rozdział VI. Metafizyczny pesymizm jako podłoże późnoromantycznego indywidualizmu.....s. 173

1. Pesymizm Schopenhauera jako filozoficzne ugruntowanie modernistycznego nihilizmu.....s. 174
2. *Mäinlander: filozofia zbawienia* jako radykalizacja metafizycznego pesymizmu Schopenhauera.....s. 185
3. Leopardi: metafizyczny pesymizm w poetyckiej odsłonie południowej melancholii.....s. 190
4. Amiel: ucieleśnienie „nieskończonej refleksji”.....s. 196

Rozdział VII. Charles Baudelaire: dekadencja jako odsłona późnoromantycznego indywidualizmu.....s. 202

1. Baudelaire’owska ocena romantyzmu i teoria piękna nowoczesnego.....s. 204
2. Baudelaire’owska diagnoza nowoczesności i próba estetycznego przewyciężenia

nihilizmu.....	s. 212
3. Indywidualizm nowoczesny jako <i>homo duplex</i> ; eternizacja przepaści pomiędzy <i>spleenem</i> i <i>Idealem</i>	s. 219
Rozdział VIII. Friedrich Nietzsche: aporetyczne spełnienie dialektyki nowoczesnego indywidualizmu.....	s. 225
1. Nietzscheańska krytyka sceptyczno-relatywistycznych tendencji nowoczesności.....	s. 225
2. Nietzscheańska diagnoza nihilizmu na tle kulturowej krytyki romantyzmu.....	s. 233
3. Nietzscheańska próba przewartościowania nihilizmu.....	s. 241
Zakończenie.....	s. 249
Bibliografia.....	s. 253

WSTĘP

W niniejszej rozprawie, zatytułowanej *Dialektyka nowoczesnego indywidualizmu na tle metamorfoz tradycji romantycznej. Od Rousseau do Nietzschego*, pragnę dokonać historyczno-kulturowej analizy kształtowania się wyłoniętego w nowoczesnej kulturze problemu jednostki, rozumianej jako niepowtarzalna osobowość jako jednego z najistotniejszych problemów samej nowoczesności. Mówię tu o „dialektyce” w analogicznym znaczeniu do tego, jakie mieli na myśli autorzy teorii krytycznej, Adorno i Horkheimer, kiedy pisali o *dialektyce oświecenia*, które ostatecznie przekształca się w mit, albowiem samo okazuje się mitem – mitem rozumu. Śledząc realizującą się w historii począwszy od drugiej połowy XVIII wieku, a więc od głośnego wystąpienia Rousseau przeciwko oświeceniowej *ratio* po podsumowujące doświadczenie Rousseau na wyższym szczeblu samowiedzy kulturowej doświadczenie Nietzschego, dialektykę nowoczesnego indywidualizmu, staram się ukazać ją jako realny rozwój (zarówno dyskursu, jak i doświadczenia) realizujący się w medium rzeczywistych sprzeczności podkopującej ufundowaną na szeregu antynomii, głęboko dualistyczną rzeczywistość świata nowoczesnego. Zarazem dążę do wykazania, że właściwy nowoczesnemu indywidualizmowi, dialektyczny ruch okazuje się w ostatecznym rozrachunku pozorny, jest pustym i transgresywnym ruchem, a zatem kolejnym mitem świata nowoczesnego, który z głębi charakteryzującej go alienacji, urzeczowienia, a przede wszystkim niwelacji osobowości, wydobywa heroiczną mitologię indywidualności przeciwstawiającej się w kulturotwórczym oraz sensotwórczym śnie o wolności realizującej się na przekór permissywnemu światu jej realnego, kulturowego doświadczenia. Zarazem zaś badany przeze mnie nowoczesny sen zawiera o tyle prawdę, o ile jawi się jako dana w marzeniu, głęboko ludzka potrzeba nadaniu sensu światu niwelacji i reifikacji na drodze przeciwstawienia osobowości rzeczywistości pustej i milczącej, „odczarowanemu” światu pozoru na drodze pogłębiającej ostatecznie przepaść pomiędzy jednostką a realnością narracji o niemożliwym do osiągnięcia ideale osobowości jednoznacznej, przejrzystej i integralnej, jednającej w sobie wszystkie możliwe przeciwieństwa odnajdywane w splekany i rozdwojonym doświadczeniu siebie i świata. Historyczne śledzenie przejawów nowoczesnego rozpoczynam od postaci Rousseau, gdyż jawi się on niezaprzeczalnie jako pierwszy autor nowoczesny, który w swej osobie oraz dziele połączył i wyraził właściwie

wszystkie istotne sprzeczności osobowości i kultury, łącząc nieodwołalnie z sobą to zagadnienie, kończę zaś analizą dzieła i doświadczenia Nietzschego, będącego z kolei bodaj ostatnim myślicielem, traktującym problemy wyłonione przez Rousseau z całą ich powagą i ambiwalencją, doprowadzając – na gruncie zaostrej sytuacji kulturowego nihilizmu – do teoretycznej autodestrukcji mitu osobowości wyłonionej przez Rousseau. Praca moja dzielić będzie się na osiem rozdziałów, z których w każdym śledzić będę wybrane zagadnienia związane z przenikającą nowoczesność dialektyką refleksyjnej indywiduacji, starając się ukazać zarówno nowe odsłony i sposoby tematyzacji źródłowych konfliktów nowoczesnej osobowości, dokonywane przez kolejnych twórców, przy równoczesnej próbie zasygnalizowania ciągłości fundamentalnych wątków. Opisuję metamorfozy dokonujące się w historycznej ewolucji „tradycji romantycznej”, mając świadomość pewnego niedookreślenia omawianego przedmiotu oraz wielowymiarowości możliwych ujęć go, lecz posługuje się tym określeniem dlatego, iż w moim wyczuciu najlepiej uogólnia ono i spójnia proces kształtowania się zagadnienia „nowoczesnego indywidualizmu”, jaki miał miejsce u źródeł kultury nowoczesnej, czyli począwszy od Rousseau, a na Nietzschem skończywszy.

Dlatego w rozdziale pierwszym wychodzę od skrótowego przedstawienia najważniejszych tendencji przenikających kulturę francuskiego Oświecenia, gdyż to w dialektycznej relacji do niej kształtuje się dyskurs nowoczesnego indywidualizmu, ujawniający się po raz pierwszy z pełną konsekwencją w dziele Rousseau oraz jego obłądnym doświadczeniu alienacyjnego charakteru rodzącej się rzeczywistości nowoczesnej. Rousseau, jako pierwszy wydobywając zarysy *dialektyki oświecenia* w samym sednie oświeceniowej *episteme*, a więc w podziale rzeczywistości na rozum i to, co nierozumne wyłania fundamentalną dla nowoczesnego indywidualizmu, a mianowicie podział na pozór i autentyczność. Ponadto zaś, kwestionując dogmat o tym, że człowiek w sensotwórczym przekształcaniu świata na drodze jego racjonalizacji, czyli że w kulturze realizuje się natura, wydobywa – obok problemu osobowości – problem samej kultury jako najistotniejszą przestrzeń artykulacji ludzkiego doświadczenia. Zarazem dzieło Rousseau pozwala zrozumieć kryzys nowoczesności, który od czasu jego wystąpienia nie ulega istotnej zmianie, a mianowicie wydobywa problem kultury wraz z uzmysłowieniem sobie fundamentalnego kryzysu kultury oraz problemu osobowości w chwili, gdy rodzi się ona pod znakiem zatury poczucia jej tożsamości i integralności. Rousseau, uznając że

dialektyka indywiduacji zasadza się na interioryzacji przez jednostkę nagromadzonych w toku dziejów konfliktów doprowadzających do wyłonienia się świata „poзору” i „obcości”, próbuje na płaszczyźnie historyczno-kulturowej rozwiązać zagadnienie kryzysu nowoczesności i człowieka romantycznego, w czym, pomimo niejednoznaczności jego koncepcji wynikającej z braku adekwatnego (dialektycznego) języka wyrazu, formułuje on zręby historiozofii nowoczesności, rozwiniętej już przez Kanta oraz Schillera i przedostającej się w obieg „tradycji romantycznej”.

W rozdziale drugim koncentruję się na wątkach podniesionych przez Rousseau, których znacznie bardziej przejrzystą i konsekwentną artykulację znaleźć możemy w dziele Schillera. Rozpaczam od ukazania Schillera na tle niemieckiej „epoki geniuszy”(Sturm Und Drang) jako etapie formującym późniejszy romantyzm, która jednostronnie odczytując dzieło Rousseau, pozostaje mimo to pod jego przemożnym wpływem. W rozdziale tym koncentruje się również na omówieniu zarysu historiozofii nowoczesności zawierającego się w dziele Schillera, jak również – przede wszystkim – na wyłożonej przez niego utopii estetycznej, która stanie się podłożem dla romantycznych projektów estetycznego przezwyciężenia nowoczesności. W zakończeniu rozdziału omawiam dokonaną przez Schillera *avant la lettre* krytykę romantycznego indywidualizmu, która niezwykle precyzyjnie wydobywa nihilistyczne podłoże, z jakiego on wyrasta.

Trzeci rozdział dotyczy przedstawienia najważniejszych wątków dotyczących nowoczesnego indywidualizmu, które przenikają twórczość wczesnych romantyków jenajskich. Jako że rozpoznawaną na każdym kroku przez siebie obcość świata usiłują oni przezwyciężyć na drodze *symfiozoficznego* wysiłku *romantyzowania* rzeczywistości nowoczesnej, mającego na celu przywrócenie jej religijno-metafizycznego sensu, utraconego w świecie skrajnej modernizacji i racjonalizacji oświeceniowej, omawiam ich poglądy zbiorczo. W rozdziale tym analizuję więc wybrane zagadnienia ujawniające się w działach autorów, skupionych wokół *Athenaeum*, którymi byli bracia Schległowie, Novalis, Wackenroder, Tieck czy Schleiermacher, usiłując rozpatrzyć ich na tle źródłowego impulsu odpowiedzialnego za ich teorię osobowości, jakim był idealizm Fichtego wyłożony w jego *Teorii wiedzy*.

W czwartym rozdziale poruszam szereg zagadnień, których wcześnie romantycy byli bądź nieświadomi, bądź maskowali je w teorii ironii i koncepcji „egzystencji” poetyckiej

opartej na transcendentalnej wyobraźni. Przedstawiam więc tutaj wczesne diagnozy nihilizmu, dokonywane przez Jacobiego, Jean Paula, Augusta Klingemanna, Schleiermachera oraz Hegla w samym sercu epoki wczesnego romantyzmu, naświetlające doskonale przyczyny, dlaczego wczesny romantyzm święcił swe triumfy tak krótko i musiał się załamać. Wychodzę od analizy nihilizmu (wtedy termin ten pojawia się) dokonanej w głośnym *Liście do Fichtego* pióra Jacobiego, gdyż stanie się on modelowym wzorcem krytyki romantyzmu już dla Jean Paula opisującego w kategoriach Jacobiego „poetycki nihilizm” jenajczyków. Śledzę również wyłaniającą się równocześnie z odkryciem nihilizmu wyrażoną przez Jean Paula *śmierć Boga* w jego wstrząsającej *Mowie Chrystusa*, poprzedzającej o blisko 70 lat znane tezy Nietzschego. W rozdziale tym poddaję analizie nihilistyczne wątki zawarte w arcydziele twórcy bliskiego romantykom, Hölderlina, czyli w *Hyperionie*. Omawiam też tutaj wątki nihilistyczne, wyrażone przez Klingemanna w (auto)ironicznej powieści *Straże nocne*, ujawniającej „czarny romantyzm”, a zatem jego mroczną, skrywaną stronę, okazującą się wolnością negatywną wyrastającą na podłożu doświadczenia alienacji jednostki w kulturze nowoczesnej. Rozdział ten podsumowuję analizą nihilistycznego podłoża romantyzmu, dokonywanego nie z perspektywy indywidualizmu, ale „holistycznego” punktu widzenia, jaki wnosi Schleiermacher, a radykalizuje najzawziętszy, przynajmniej z pozoru, wróg romantyzmu – Hegel.

W piątym rozdziale dokonuję zestawienia dwóch odrębnych wizji nowoczesnego indywidualizmu, wyrażonych przez myślicieli tworzących już po Heglu, a zatem interioryzujących kryzys i rozpad jego systemu i przyczyniający się do niego w swojej krytyce idealizmu, którymi byli Kierkegaard i Stirner, proponujący całkowicie odmienne, wręcz sprzeczne projekty wyjścia z nowoczesnego kryzysu kultury mające na celu obronić przed nim jednostkę. Rozdział ten rozpoczynam analizą Kierkegaardowskiej ironii romantycznej (tematyzowanej pierwotnie za Heglem) oraz krytyką „osobowości estetycznej”. W dalszej części rozdziału przedstawiam dokonywaną przez Kierkegaarda, niezwykle precyzyjną krytykę zarówno romantyzmu, jak i racjonalistycznego systemu Hegla, jawiących się w oczach Kierkegaarda jako awers i rewers, by zaprezentować jego – bodaj najkonsekwentniejsze spośród wszystkich omawianych – choć „paradoksalne” dążenie do obrony jednostki przed nowoczesną niwelacją. Rozdział kończę analizą *Jedynego i jego własności* Stirnera, formułującego egoistyczną próbę wykroczenia poza

nihilizm świata nowoczesnego.

Rozdział szósty poświęcony jest kwestii „metafizycznego pesymizmu”, podzielanego przez twórców takich jak Schopenhauer, Mäinlander, Leopardi czy Amiel, który okazuje się tłem ukazującym doskonale przewartościowanie odpowiedzialne za gwałtowną zmianę oraz załamanie całej omawianej przeze mnie tradycji romantycznej, pozwalającą wyjaśnić zanik wczesnoromantycznego entuzjazmu na rzecz nasilającego się pesymizmu właściwego późnemu romantyzmowi (szczególnie jego modernistycznej odmianie – dekadencji) skorelowanego jak najściślej z zastępowaniem afirmatywnego monizmu wczesnoromantycznego, mającego za zadanie zakorzenić jednostkę w świecie radykalnym dualizmem metafizycznym, potęgującym przepaść między nimi.

W rozdziale siódmym omawiam twórczość „poety nowoczesności” i metafizycznego artysty dekadencji – Charlesa Baudelaire’a, która najpełniej egzemplifikuje omawianą w poprzednim rozdziale radykalną zmianę zachodzącą w obrębie badanej przeze mnie „tradycji romantycznej”. Postać Baudelaire’a bowiem pozwala najwyraźniej uchwycić zarówno związki, jak i zerwania ciągłości towarzyszące przejściu wczesnoromantycznego optymizmu w katastroficzną dekadencję, stanowiącą jednak logiczną oraz historyczną ewolucję romantyzmu.

Ostatni rozdział dotyczy analizy wybranych wątków związanych z nowoczesnym indywidualizmem w dziele Friedricha Nietzschego. Zakorzeniając jego myśl w historyczno-kulturowym doświadczeniu nowoczesności, przedstawiam jego krytykę świata nowoczesnego, podkreślając zwłaszcza jego krytykę dekadencji, utożsamioną przezeń z romantyzmem pojmowanym *tout court* oraz – zakończone niepowodzeniem – próby przewyciężenia romantycznego indywidualizmu oraz nowoczesnego nihilizmu, kulminującego w ponowionej przez Nietzschego u schyłku romantyzmu kulturowego tezie o *śmierci Boga*. Zarazem zaś staram się w rozdziale tym pokazać, w jaki sposób wraz z porażką Nietzschego dopełnia się błędne koło badanej przeze mnie „dialektyki nowoczesnego indywidualizmu na tle metamorfoz tradycji romantycznej”, radykalizując teoretyczną świadomość kulturowego nihilizmu do granic możliwości.

ROZDZIAŁ I

ROUSSEAU: ŚWIAT POZORU I ALIENACJI JAKO PODŁOŻE NOWOCZESNEGO INDYWIDUALIZMU

1. Wprowadzenie: zarys najważniejszych tendencji francuskiego Oświecenia

Choć antycypacje złożonego zjawiska określonego przeze mnie mianem „nowoczesnego indywidualizmu” odnaleźć możemy w dziejach europejskiej świadomości wcześniej (np. w myśli wczesnego Lutra¹, Buriona czy Pascala), to bez wątpienia wiek Oświecenia - „epoka światła” - jest tym okresem, w którym cała konstelacja gwałtownych przemian w obrębie kultury, doprowadziła do zarysowania się jego pierwszych wyraźnych śladów. Dziś bardziej chyba niż kiedykolwiek słuszne wydają się słowa francuskiego historyka, Paula Hazarda, że „jesteśmy bezpośrednimi dziedzicami wieku osiemnastego”², a zatem wciąż dotykają nas konsekwencje sprzeczności i antynomii wyłonionych w Oświeceniu i to właśnie tam powinniśmy poszukiwać ich źródeł. Nim przyjrę się kondensującym je niczym w soczewce dziełu Jana Jakuba Rousseau, chciałbym w ogólnym zarysie nakreślić ramy, pośród których ewoluuje pełna niuansów myśl francuskiego Oświecenia, gdyż ustalenia te staną się dogodnym kontrapunktem dla podejmowanej analizy nowoczesnego indywidualizmu, jako że ilustrują one „charakterystyczne tendencje realnego procesu kształtowania się nowego typu osobowości i więzi społecznej w epoce Oświecenia”³.

Nie ulega wątpliwości, że epoka Oświecenia, określająca rozmaicie samą siebie, już to jako „wiek rozumu”, „wiek filozoficzny”, „wiek wolności” (znamienne są tu słowa Diderota pochodzące ze znanego listu do księżnej Dashoff: „Każdemu stuleciu właściwy jest swoisty duch; duchem naszego stulecia zdaje się być wiek wolności”), *siècle humaine* czy też *illuminatio*, posiada świadomość własnej doniosłości i całkowitej przełomowości w

¹ Por. na ten temat znakomity esej L. Kołakowskiego zatytułowany *Filozoficzna rola reformacji*, w którym dowodzi on, że nauka Lutra, kulminująca w zasadzie *sola fide, sola scriptura* na gruncie dokonanej przezeń krytyki zewnętrznego usprawiedliwienia uczynków, doprowadziła do pogłębienia rozdziewu między wnętrzem a zewnętrzem i jej historycznymi owocami są na równi egzystencjalizm, co mistyczno-panteistyczna wizja świata charakterystyczna dla niemieckiego idealizmu oraz romantyzmu. Por. L. Kołakowski, *Filozoficzna rola reformacji* w: Tenże, *Pochwała niekonsekwencji, t. I*, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989, s. 21-34.

² P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, przeł. H. Suwała, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972, s. 18.

³ B. Baczko, *Człowiek i światopoglądy*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 68.

stosunku do wszystkich poprzedzających ją epok w dziejach ludzkości, gdyż, jak zauważa B. Baczek, „w tych nieustannie powracających określeniach kształtuje się nowa perspektywa zarówno własnej historyczności, jak i historyczności w ogóle”⁴. Myśl oświeceniowa odkrywa bowiem z wolna historyczność istnienia ludzkiego jako ostateczny punkt odniesienia i sprawia, że klasyczna teodycea przeistacza się w namysł nad dziejami zawierający w sobie załączek nowoczesnego ujmowania historii, innymi słowy – teodycea zaczyna przekształcać się w XVIII wieku w historiozofię⁵. Myśliciele oświeceniowi, dążąc do radykalnego podkreślenia własnej odrębności, poddawali radykalnej krytyce całą zastaną przeszłość dziejową, dopatrując się w niej świadectwa panowania irracjonalizmu, który zdolny wykryć jest dopiero oświecony rozum, nabierający samoświadomości, a jednocześnie autonomii i suwerenności odzwierciedlonej w samowiedzy przekładającej się na zdolność panowania zarówno nad sobą samym, jak i nad naturą. Stąd też podstawowa cezura oddzielająca Oświecenie od postawionej przed trybunał rozumu tradycji przebiega wzdłuż podziału rzeczywistości na dwa pierwiastki: rozumność i nierozumność, w świetle której samowiedza historyczna XVIII wieku stawiała przed nim całe dotychczasowe dzieje. Zabieg ten pozwalał określić wywalczaną racjonalną autonomię rozumu oświeceniowego jako instancję zdolną dotychczasowe kształty kultury poddać ocenie, która jednoznacznie dopatrywała się w nich czynników odpowiedzialnych za aktualny kształt świata, jawiący się jako rażąco sprzeczny w porównaniu z postulatami autonomii rozumu. Świadomość historyczna, która narodziła się i z wolna zaczęła formować się w trakcie XVIII stulecia, dostrzegała w wielości treści napływających z dziejów ich zasadniczą homogeniczność, pozwalającą rozpoznać w ich partykularyzmie uniwersalny charakter i scalić go w postaci powszechnie podzielanej tezy o dokonującym się w ich trakcie postępie (choć do czasu napisania przez Condorceta *Szkicu obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* teoria ta nie znalazła wyrazistego i konsekwentnego wyrazu). Progres ów zaś, artykułowany w powszechnie utrzymywanej tezie o „j e d n o ś c i p o s t ę p u i n t e l e k t u a l n e g o i m o r a l n e g o”⁶, a dokonujący się dzięki wysiłkom rozumu wywalczającego wolność, realizuje się właśnie w epoce Oświecenia, stanowiącej – przynajmniej we własnych oczach - początek nowej formy istnienia ludzkiego, pierwowzór, w którym przyszłe epoki odnajdą swoje korzenie. Jednolitość sensu

⁴B. Baczek, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Słowo/ Obraz Terytoria, Gdańsk 2009, s. 117.

⁵ Por. Tamże, s. 176-177.

⁶B. Baczek, *Człowiek i światopoglądy*, dz. cyt., s. 125.

historycznego oświeceniowy myśliciel odnajdywał w wizji własnej epoki, dla której całe dotychczasowe dzieje stanowiły irracjonalny, niesuwerenny i zaślepiiony złudzeniami żmudny proces dochodzenia do prawdy, zaciemnionej wcześniej przez iluzje przesądu, autorytetu i ślepej namiętności, odpowiedzialnych za występujące w nich zło – pojmowane najczęściej jako społeczna nierówność. Konsolidacja ideologiczna świadomości historycznej w XVIII stuleciu jednoznacznie bowiem dąży do podkreślenia własnej wyjątkowości poprzez radykalną negację zastanego całokształtu rzeczywistości za sprawą stopniowej jej racjonalizacji, w dodatku zaś nastawiona jest skrajnie aktywistycznie, wobec czego racjonalizacja rzeczywistości społeczno-kulturowej dokonywać ma się *in praxi*. Wiedza bowiem, której sam już akumulatywny przyrost w postaci informacji (czego doskonałą ilustracją jest rozpowszechnienie encyklopedyzmu) stanowi miernik postępu, przybiera w Oświeceniu na wskroś pragmatyczny charakter. To znaczące przesunięcie akcentu, czyli podporządkowanie poznania działaniu sprawia, że pierwszy akt oświeceniowego *ratio* stanowi nie kontemplacja, lecz deprecjonująca krytyka całościowo pojętej dotychczasowej tradycji, mająca na celu wykorzystanie poznania jako głównego instrumentu przekształcenia rzeczywistości. Krytyka ta nabiera charakteru totalnego: odbywa się ona na płaszczyźnie religijnej (walka z chrześcijaństwem przybierająca odsłony deizmu, panującej w Oświeceniu teologii racjonalnej, bądź – rzadziej, ateizmu), metafizycznej (radykalna krytyka metafizyki przeprowadzana z perspektywy materializmu, naturalizmu i wąsko pojmowanego racjonalizmu o na wskroś empirycznym rodowodzie), etycznej (radykalny sprzeciw wobec moralności chrześcijańskiej z pozycji rodzącego się podówczas utilitaryzmu), oraz – najważniejszy punkt w optyce krytyki oświeceniowej – społecznej (krytyka feudalizmu i fundamentów zastanej więzi społecznej dokonywana w imię emancypującego się rozumu zmierzającego do pełnej racjonalizacji przestrzeni społecznej⁷).

Rację ma B. Baczek, gdy stwierdza, że „w centrum jednak filozofii oświeceniowej znajduje się krytyka wszelkiego światopoglądu religijnego jako takiego”⁸. Krytyka światopoglądu religijnego jako takiego dokonywana jest z perspektywy uznanego za ostateczną, uniwersalną i obiektywną miarę rozumu i skierowana jest przeciwko wszelkiej

⁷ „Uznanie stosunków międzyludzkich za poddające się racjonalizacji, dążenie do modelowania ich zgodnie z <<zasadami>>, jak też traktowanie ich jako poddających się obróbce i przekształcaniu w imię uzyskania maksymalnej ich użyteczności dla ludzi – przenika całą myśl oświeceniową.”, B. Baczek, *Rousseau: samotność i wspólnota*, dz. cyt., s. 172.

⁸ Tamże, *Człowiek i światopoglądy*, dz. cyt., s. 30.

wiedzy mającej swe źródło w wykraczającym poza racjonalny porządek cudzie, czy też szerzej – jej ostrze zwraca się przeciwko każdej postaci autorytetu. Dlatego też obok aspektu *stricte* teoretycznego namysłu, niemniej istotna w oświeceniowej krytyce religii staje się płaszczyzna praktyczna, w ramach której osobowość zakorzeniona jest i funkcjonuje w szerszej wspólnocie opartej na zespole określonych praktyk religijnych. Oznacza to, że myśl XVIII stulecia w swej wykładni świata dąży do wyeliminowania nie tylko z dyskursu intelektualnego, ale również z przestrzeni życia codziennego, jakiegokolwiek aspekty tego, co nadprzyrodzone, tajemnicze oraz symboliczne, a więc ufundowane jest na podstawach na wskroś naturalistycznych. Przede wszystkim więc obiektem ataku oświeceniowych myślicieli staje się pojęte *tout court* chrześcijaństwo wraz z jego wizją Boga oraz człowieka. Oświeceniowy zamach na religię chrześcijańską nie oznacza bynajmniej, że epoka ta (w zasadniczych swych tendencjach) jest areligijna, albowiem chrześcijaństwo zastępowane bywa najczęściej nie ateizmem⁹, lecz różnymi odmianami „teologii racjonalnej”, wyrażającej się w rozlicznych odcieniach deizmu. I choć śmierć Boga osobowego dokonuje się już w XVIII stuleciu, to znakomita większość *les philosophes* wyznaje wiarę w racjonalną, uniwersalną i opartą na wspólnym całemu gatunkowi ludzkiemu *common sense* religię naturalną, gdzie rola Boga ograniczona zostaje przez oświeceniowy rozsądek do stwórcy świata (deistyczna metafora zegarmistrza), który potrzebny jest jedynie o tyle, o ile rozumiany zostaje jako przyczyna sprawcza oraz gwarant racjonalnego i moralnego ładu występującego w świecie. W tak pojętym ładzie naturalnym oświeceniowy rozsądek przeglądał się oraz znajdował na każdym kroku potwierdzenie swoich codziennych, skrzętnie gromadzonych obserwacji. Bóg zostaje więc skrzepowany gorsetem racjonalnych praw, z którymi się utożsamia i poza które nie może wykroczyć, poddany zostaje całkowitej *humanizacji*¹⁰, czy raczej antropomorfizacji, albowiem myśl Oświecenia, nie będąc tego świadomą, w swej nieograniczonej racjonalizacji Boga, sprowadzonego do bezosobowej Istoty Najwyższej, dokonuje nań – podobnie jak na pozostałe płaszczyzny (naturę, historię, kulturę oraz antropologię) – nieświadomej projekcji własnych struktur. Powiedzieć można więc, że nie tylko Boga utożsamia się ze skończonym ludzkim rozsądkiem, ale też, że Oświecenie, mimo całego

⁹Wypada zgodzić się z P. Hazardem, który utrzymuje, że „W swoim całokształcie wiek osiemnasty był deistyczny, nie ateistyczny.”, P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku...*, dz. cyt., s. 126.

¹⁰ „Racjonalizacja boga była jego humanizacją – rozum bowiem jest dla «filozofów» naczelnym atrybutem samego człowieka.”, B. Baczek, *Człowiek i światopogląd*, dz. cyt., s. 37.

swego krytycyzmu, w równej mierze deifikuje skończony ludzki rozum. Dążenie do pełnej racjonalizacji życia religijnego, wyrażające się w tezie o wspólnej i jednakiej dla całego gatunku ludzkiego religii naturalnej, wykształca również szeroko w XVIII wieku rozpowszechniony fenomen faktograficznego ujmowania zjawiska religii, co sprawia, że przeżycie religijne zastąpione zostaje zdystansowanym namysłem, a sama religia przeistacza się z zespołu wierzeń i praktyk w zespół faktów domagających się koherentnego i syntetyzującego opisu¹¹. Tym samym bez przesady powiedzieć można, że już w epoce Oświecenia na arenie kulturowej z wolna obserwować możemy dokonującą się „śmierć Boga”¹².

Równie dalekosiężne przemiany dają się spostrzec w oświeceniowej krytyce nowożytnej metafizyki. *Les philosophes*, zajmując postawę sceptyczną wobec odziedziczonych systemów racjonalizmu XVII-wiecznego, nie kwestionują jednak samej naczelnej zasady filozofii nowożytnej – racjonalizmu; odmiennie jednak uzasadniają oni tworzony przez siebie racjonalny obraz świata. Oświeceniowy racjonalizm, ocierający się momentami o panlogizm, w swym dążeniu do całkowitej racjonalizacji rzeczywistości, wyzbyty zostaje jakiegokolwiek odniesienia rozumu do transcendującego go porządku. Racjonalizm XVIII wieku oparty jest na naturalistycznych, empirycznych, a wręcz biologizacyjnych podstawach. Ufundowanie rozumu na nich ma za zadanie nadać mu uniwersalny charakter, w swej formie identyczny dla każdego reprezentanta gatunku ludzkiego redukującego się do egzemplarza, wobec czego oświeceniowa *ratio* przyjmuje na wskroś gatunkową, ahistoryczną, a przeto abstrakcyjną postać¹³. Racjonalistyczny obraz

¹¹ Por. opinię Baczki zawartą w instruktywnym eseju *Filozofia francuskiego Oświecenia i poszukiwanie człowieka konkretnego*: „W każdym jednak wypadku religia stawiała się tu zewnętrznym wobec badacza obiektem, przestała być przeżywana jako wiara, i przekształcała się w zespół faktów poddających się analizie wedle rygorów obowiązujących przy badaniu wszelkich faktów”, B. Baczko, *Człowiek i światopoglądy*, dz. cyt., s. 34.

¹² „Oświecenie afirmuje człowieka żyjącego w swym życiu powszednim tak, jakby Bóg umarł, nie spostrzegłszy się jeszcze, że oznacza to śmierć Boga.”, B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, dz. cyt., s. 164. Stąd też tropione przez Rousseau antynomie w obrębie sprzecznych tendencji przenikających wiek XVIII odzwierciedlają „antynomie świata, w którym Bóg już umierał, świata zlaicyzowanej już autonomicznej osobowości.”, Tamże, s. 242.

¹³ Por. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku...*, dz. cyt., s. 44, a także następujące ujęcie, w którym Hazard ukazuje oświeceniowy racjonalizm jako źródło przenikającej nowoczesności wolności negatywnej: „Racjonalizm chciał widzieć w istocie ludzkiej jedynie wartości uniwersalne, których jest ona nosicielem, ale uwalniając ją od autorytetu, od tradycji, od reguły narzuconej z zewnątrz, wyzwolił ją z wszelkich więzów.”, Tamże, s. 315; E. Cassirer natomiast tak oto opisał strukturę oświeconego rozumu: „Wiek XVIII przeniknięty jest wiarą w jedność i niezmiennąść rozumu. Jest on tym samym dla wszystkich myślących podmiotów, dla wszystkich narodów, wszystkich epok, wszystkich kultur.”, E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, dz. cyt., s. 4. B. Baczko natomiast słusznie wiąże kształtowanie się uniwersalnej struktury rozumu z niwelacyjnymi i depersonalizującymi tendencjami przenikającymi skrycie rzeczywistość XVIII wieku, wskazując, że

rzeczywistości metafizycznej kulminuje w dobie Oświecenia w bez reszty optymistycznej idei natury (całość jako najdoskonalsze połączenie możliwości ontycznych), która zastępując osobowego Boga religii chrześcijańskiej, staje się ostatecznym uzasadnieniem i najwyższym gwarantem ładu racjonalno-moralnego. Człowiek na gruncie tej wizji jawi się jako część tego przekraczającego go, lecz zarazem oswojonego ładu i zmierzać ma do realizacji go w swej przekształcającej świat działalności – racjonalizacji. Odpryski ładu racjonalno-moralnego oświeceniowy myśliciel odnajdywał w każdym napotkanym fakcie¹⁴, dlatego też XVIII-wieczny uniwersalizm, którego doskonałym odzwierciedleniem jest szeroko rozumiany klasycyzm, znajdował swe uzasadnienie w kulcie faktów „jako naczelnej idei filozofowania”¹⁵. Ład ten pozostaje jednakże postulatem, odnajdywany jest bowiem wszędzie, lecz nie na terenie historii ludzkiej, która jawi się jako irracjonalna i dopiero w dobie Oświecenia ujawnia swoje właściwe oblicze; dlatego też myśliciele oświeceniowi swą racjonalno-konstrukcyjną działalność zmierzającą do przekształcenia świata i dostosowania go do idealnej wizji transhistorycznego ładu uzasadniają wzmiankowanym już założeniem o homogeniczności postępu racjonalnego i moralnego, wobec czego nieomal jednogłośnie dochodzą do przeświadczenia, że ład naturalny zrealizować ma się w porządku kulturowym za sprawą cywilizacyjnej aktywności gatunkowej. Dlatego też w dobie Oświecenia, które krytycznie mierzy zastaną tradycję, jednakże nie zwraca ostrza krytyki przeciw własnym fundamentom, powszechne staje się przekonanie, iż człowiek za sprawą reform i przemiany rzeczywistości historyczno-społecznej realizuje swą naturę, czyli „naturę ludzką”, a zarazem – mamy tu do czynienia z tego samego rodzaju projekcją ludzkiego rozumu na rzeczywistość metafizyczną jak w przypadku opisywanej już oświeceniowej koncepcji Boga – naturę w ogóle. Myśl Oświecenia rzutuje bowiem obraz „natury ludzkiej” na metafizyczny ideał „natury” jako źródła praw, norm i powinności, nie będąc tego zabiegu świadomą, dlatego też na gruncie przenikającego ją optymizmu (samo to słowo nie przypadkiem pojawia się w XVIII wieku) tak łatwo utożsamia „naturę” z tworzoną przez człowieka „kulturą” i w tej ostatniej bez zastrzeżeń dopatruje się realizacji pierwszej.

poszukująca konkretności myśl francuskiego Oświecenia, ponosi nieuniknioną porażkę w tym przedsięwzięciu: „Poszukiwanie konkretności przerasta w pozaczasowy, powszechnie ważny i bardzo ubogi schemat «człowieka uniwersalnego» zredukowanego do swej «natury»; «konkretny» podmiot indywidualny okazuje się tożsamy w swej rozumności z rodzajem ludzkim, traci wszystko, co czyni go swoistym i odrębnym.”, B. Baczek, *Człowiek i światopogląd*, dz. cyt., s. 60.

¹⁴ Por. Tamże, s. 47.

¹⁵ B. Baczek, *Rousseau: samotność i wspólnota*, dz. cyt., s. 62.

Jak starałem się wykazać, filozofia Oświecenia zdaje się nie dostrzegać różnicy między „naturą” a „naturą ludzką” realizującą się w racjonalnej aktywności transformującej świat ludzki, a więc świat kultury, co na gruncie przenikającego cały oświeceniowy racjonalizm napięcia między konkretem a tym, co ogólne, częścią a całością owocuje utożsamieniem „natury ludzkiej” z „istotą społeczną”, wyłaniając zarazem jeden z centralnych dla tej formacji myślowej konfliktów: jednostki oraz społeczeństwa, na przecięciu których kształtować zaczyna się nowoczesna kategoria osobowości¹⁶. Podobnie bowiem jak w analizowanych już obszarach religii i metafizyki, także na niwie etycznej oraz społecznej typowy dla Oświecenia uniwersalizm objawia się pod postacią ideału „świata ludzkiego”, na wskroś racjonalnego i przejrzystego, w którym, zgodnie ze znanym powiedzeniem Pope'a „nic nie jest sobie obce”. Ów ludzki świat, kształtowany w oparciu o powszechnie ważne i niezienne postulaty rozumu oświeceniowego, który jest wspólny w przypadku każdej jednostki, realizujący się w abstrakcyjnej wizji uniwersalnej wspólnoty gatunku ludzkiego i mający oblicze zdecydowanie kosmopolityczne (słowo *cosmopolitain*, obywatel świata, wyłania się również w połowie XVIII-ego stulecia i bardzo szybko popularyzuje się), w rzeczywistości odzwierciedla dążenia i aspiracje prężnie rozwijającej się podówczas kultury mieszczańskiej, albowiem filozofia Oświecenia konsoliduje się jako ideologia w kręgach wyłaniającej się podczas dyskusji salonowych „oświeconej opinii publicznej”. Korpusem przekonań etycznych i społecznych, zgodnie podzielanych w „wieku światła” na gruncie instrumentalnego kształtu oświeceniowego rozumu, staje się wysunięcie „zasady użyteczności i produktywności”¹⁷ jako podstawowego kryterium oceny zastanej postaci rzeczywistości społecznej. Właśnie w epoce Oświecenia należy dopatrywać się ostatecznego wyczerpania się etyki eudajmonistycznej i narodzin na jej gruzach moralności świata nowoczesnego, zredukowanej do utilitaryzmu¹⁸. Dlatego też rację ma Hazard, gdy stwierdza, że doskonałość, do jakiej dążą *les philosophes* to „szczęście oparte na rachunku”¹⁹, którego bilans odsyła do tajemniczej, niemniej

¹⁶ „Obydwa te pojęcia – osobowości i kultury – ukazują się jako sprzęgnięte z sobą a zarazem przeciwstawne, a pytanie o <<naturę ludzką>> przerasta w pytanie o społeczną naturę człowieka, o stosunek natury ludzkiej i osobowości do kultury.”, Tamże, s. 93.

¹⁷ Tamże, s. 171.

¹⁸ „Istnieje tendencja, wyraźnie narastająca w filozofii oświeceniowej, do utożsamienia rozumnego dążenia do szczęścia, a więc dążenia tożsamego z naturą ludzką, z działaniem zgodnym z własnym interesem i w tym sensie użytecznym, do przekształcenia etyki eudajmonistycznej w utilitarystyczną. Interes przekształca się w jedyny bodziec działania, a użyteczność w wartość naczelną.”, B. Baczko, *Człowiek i światopoglądy*, dz. cyt., s. 65-66.

¹⁹ P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku...*, dz. cyt., s. 36.

niepodważalnej dla oświeconego rozumu, tożsamości szczęścia osobistego z interesem ogółu. Mimo faktu, iż na gruncie pragmatycznych tendencji myśli oświeceniowej, dla zobrazowania których dobrą analogię stanowi strącenie z piedestału XVII-wiecznego ideału *mathesis universalis* kulminującego w matematyce paradygmatyczny wzorzec ścisłości wiedzy i zastąpienie go metodami empirycznymi właściwymi rozwijającej się podówczas biologii, chemii oraz fizyki, to jednak jedna z naczelných zasad nowożytnego racjonalizmu pozostała niekwestionowana, a mianowicie ilościowe podejście do rzeczywistości²⁰. W epoce Oświecenia bowiem „wyparty został jakościowo konkretny stosunek do rzeczy, a cele działań i dążeń ludzkich wyrażają się w liczbach, abstrakcyjnych wielkościach, nieograniczonych realnymi, ludzkimi potrzebami”²¹. Jednakże racjonalność wieku Oświecenia nie zdaje sobie sprawy z instrumentalnego podłoża, z jakiego wyrasta²², czy też, ujmując to inaczej, właściwy jej *common sense* pozostaje zaślepiony na przenikającą go dialektykę, albowiem nie dostrzega, że „świat s k r a j n e j r a c j o n a l i z a c j i działań jednostkowych”²³ skrywa pod swą powierzchnią irracjonalizm i chaos sprzecznych, egoistycznych interesów, których wypadkowa nie tworzy już całości sensownej. Stąd też świat oświeceniowych *projéts*, spośród których każdy zmierza do sięgnięcia do *źródła*²⁴ norm, jakim jest metafizyczno-moralny ład rozumu po to, by w oparciu o nie sensotwórczo przekształcać rzeczywistość społeczną i tym samym przyczyniać się do „postępu” oświeconej myśli, nie dostrzega, iż w miejsce postulowanego

²⁰Rzeczowo pisze o tym Simmel w kontekście wykształcającego się podówczas modelu gospodarki towarowo-pieniężnej: „Człowiek, kierujący się wyłącznie rozumem, obojętny jest na wszelkie elementy swoiste indywidualne, gdyż rodzą one stosunki i reakcje, których nie da się zgłębić jedynie w oparciu o logiczne rozumowanie. Podobnie zasada pieniężna nie liczy się z wewnętrzną indywidualnością zjawisk. Pieniądz bowiem dotyczy tylko tego, co jest wspólne wszystkim przedmiotom, dotyczy wartości wymiennej, która sprowadza wszelką jakość i swoistość do pytania: ile? Wszelkie stosunki uczuciowe między ludźmi mają za podstawę cechy indywidualne, podczas gdy stosunki oparte na intelekcie posługują się ludźmi tak jak liczbami, jak elementami samymi w sobie bez znaczenia, interesującymi tylko ze względu na ich obiektywnie ocenianą skuteczność.”, Por. G. Simmel, *Mentalność mieszkańców wielkich miast* w: Tenże, *Socjologia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1975, s. 515-516.

²¹B. Baczeko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, dz. cyt., s. 21.

²²Śluszność ma Baczeko, gdy pisze, że oświeceniowy „racjonalizm redukuje się do techniki działań najbardziej korzystnych, do zdolności właściwego rozumienia czy też nawet mierzenia, wyliczenia własnego interesu.”, B. Baczeko, *Człowiek i światopogląd*, dz. cyt., s. 67.

²³B. Baczeko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, dz. cyt., s. 21. Racjonalizacja ta przejawia się w głównej mierze w sferze przemian jurysdykcji, na gruncie których „sprzęga się z burżuazyjnym, atomistyczno-utilitytarnym modelem więzi społecznej i osobowości.”, Tamże, s. 313.

²⁴Poszukiwanie źródeł, *les origines*, to jedna z podstawowych metod właściwych filozofii Oświecenia, gdyż „siatką pytań o źródła pokrywa myśl oświeceniowa całokształt współczesnej jej rzeczywistości społecznej.”, Tamże, s. 53. Pytanie o pochodzenie badanych fenomenów odsyła na gruncie myśli oświeceniowej do normatywnego podłoża ich racjonalnego uprawomocnienia, stąd też udzielona na nie odpowiedź, staje się jednocześnie odpowiedzią na pytanie o „rację” danego zjawiska, czyli jego sens.

„świata ludzkiego” kreuje „zreifikowane, bezosobowo-racjonalne mechanizmy gospodarczo-społeczne oraz uniwersalizujące i uniformizujące formy kultury”²⁵.

Myślicielem, który w samym sercu Oświecenia wydobył i opisał właściwą mu dialektykę²⁶, przyczyniając się zarówno do wyrażenia antynomii i sprzeczności rodzącej się osobowości nowoczesnej²⁷, jak i do odkrycia i opisanie przenikającej ideologii oświeceniową irracjonalności²⁸, był pierwszy myśliciel nowoczesności, Jean Jacques Rousseau.

2. Rousseau: krytyka kultury Oświecenia jako „świata pozorów”

Jak zaznaczyliśmy, inauguracja myśli oświeceniowej dokonuje się pod szyldem druzgocącej krytyki zastanego kształtu kultury. Jednakże, jak słusznie zauważa Baczko, oświeceniowa krytyka nie cechuje się autoreferencyjnością, nie zwraca uwagi na uwarunkowania, z których wyrasta, a tym samym nie dostrzega własnej jednostronności oraz stronniczości, co sprawia, że w sposób bezwiedny pozostaje ona na usługach wykształcającej się ideologii i, mimo właściwego jej krytycznego potencjału, sankcjonuje ona aktualny *status quo* kultury. Paradoxem jest bowiem, że myśl Oświecenia, rozpoczynająca się gwałtowną krytyką i realizująca się głównie w warstwie krytycznej, na gruncie przenikającego ją optymizmu, zaślepiona pozostaje na sytuację kryzysu nowoczesności: „sama krytyka jest e l e m e n t e m tego kryzysu – ale jednocześnie

²⁵Tamże, s. 328.

²⁶Na temat „estetycznej wersji dialektyki oświecenia, por. dokonaną przez Pieniążka analizę Rousseowskiego *Listu o widowiskach*, P. Pieniążek, *Autentyzm i symulacja: Rousseau i estetyczna wersja dialektyki oświecenia* [w:] Festiwal Filozofii, t. 4, *Demokracja, tolerancja, oświecenie*, pod redakcją B. Banasiaka, A. Kucnera i P. Wasyluka, Olsztyn 2012, s. 113-126.

²⁷Por. opinię Bermana: „Jeżeli istnieje jeden typowo nowoczesny głos wczesnej fazy nowoczesności, tj. okresu przed rewolucji francuskiej i amerykańskiej, to jest to głos Jana Jakuba Rousseau. Rousseau jako pierwszy posługiwał się słowem *moderniste* w taki sposób, w jaki będzie to czynił wiek XIX i XX; jest też źródłem niektórych najważniejszych nowoczesnych tradycji, poczynając od pełnego nostalgii marzycielstwa, kończąc na psychoanalitycznym badaniu <<ja>> i na demokracji uczestniczącej.”, M. Berman, *„Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu”*. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, przeł. M. Szuster, Universitas, Kraków 2006, s. 17-18.

²⁸Ernst Cassirer w swej monumentalnej monografii poświęconej myśli Oświecenia następująco opisuje rolę Rousseau w uświadomieniu sobie przez XVIII stulecie właściwych mu sprzeczności. Zdaniem Cassirera, Rousseau „ośmiela się przeciąć więzy uważane za nie do rozerwania. Jedność między świadomością moralną a ogólną świadomością kulturową, którą to jedność przyjmowano do tej pory naiwnie i prostodusznie, rozpoznaje jako problematyczną, nad wyraz niepewną. A gdy pytanie już raz zrozumiano jako takie, gdy postawiono je z całą ostrością, odpowiedź nie mogła już dłużej budzić żadnych wątpliwości. Harmonia między etycznymi a teoretycznymi ideałami epoki uległa wewnętrznemu załamaniu.”, E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, dz. cyt., s. 246.

elementem dominującym w tej krytyce nie jest świadomość kryzysu”²⁹. Rousseau zaś byłby pierwszym myślicielem, który dostrzegł milczące założenia tkwiące u podstaw oświeceniowej krytyki, odpowiedzialne za jej kompromisowy charakter. Dlatego też dzieło jego, widziane w warstwie polemicznej, okazuje się w pierwszym rzędzie „krytyką krytyki”³⁰, obnażającą mistyfikacyjny i połowiczny charakter tendencji krytycznych przenikających Oświecenie francuskie.

Na początek, przyjrzyjmy się dokonywanej przez Rousseau krytyce myśli oświeceniowej, aby dzięki temu we właściwych ramach osadzić jego twórczość. Również Rousseau, jak właściwie każdy myśliciel tamtej doby, przeświadczony jest, że „żyjemy w klimacie i wieku filozofii i rozumu” [R: LM, s. 556]³¹, przy czym dodaje, iż jest to „wiek, w którym nie ma się odwagi już niczego nazwać po imieniu.” [R: PN, s. 308]. Wszechobecna racjonalność Oświecenia pozostaje w oczach Rousseau jedynie fasadą homogenizującą kulturę³², zaś pod właściwym jej dążeniem do uniwersalizmu, skrywa się wielość sprzecznych modeli racjonalności, z których każda okazuje się tylko skrytym partykularyzmem, maskującym pod pozorem racjonalności egoistyczny interes³³.

²⁹ B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, dz. cyt., s. 42.

³⁰ Por. Tamże, s. 45. Na ten temat pisze również S. Zawadzka w swej monografii poświęconej Rousseau. Por. S. E. Zawadzka, *Jan Jakub Rousseau. Rousseau jako przedstawiciel racjonalizmu Oświecenia francuskiego*, Oficyna Wydawnicza Łośgraf, Warszawa 2009, ss. 189-204.

³¹ Oto wykaz skrótów przywoływanych w tekście dzieł Rousseau: [R: SPRL] J. J. Rousseau, Dodatek do Umowy Społecznej, *O społeczności powszechnej rodzaju ludzkiego*, przeł. B. Strumiński, w: Tenże, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do «Narcyza», List o widowiskach, List o opatrności, Listy moralne, List do Arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa*, tłum. różni, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966; [R: E] J. J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, I-II, przeł. F. Wronowski, Zakład imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1955; [R: LM] J. J. Rousseau, *Listy moralne*, przeł. M. Pawłowska, w: Tenże, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do «Narcyza», List o widowiskach, List o opatrności, Listy moralne, List do Arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa*, dz. cyt.; [R: LW] J. J. Rousseau, *List do d'Alemberta o widowiskach*, przeł. W. Biełkowska, w: Tenże, *Umowa społeczna*, dz. cyt.; [R: MSW] J. J. Rousseau, *Marzenia samotnego wędrowca*, przeł. E. Rządowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1983; [R: NH] J. J. Rousseau, *Nowa Heloiza*, przeł. E. Rządowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1962; [R: OKP] J. J. Rousseau, *Odpowiedź królowi polskiemu*, w: Tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956; [R: PN] J. J. Rousseau, *Przedmowa do «Narcyza»*, przeł. B. Baczko, w: Tenże, *Umowa społeczna*, dz. cyt.; [R: RNS] J. J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach*, w: Tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, dz. cyt.; [R: RNS] J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: Tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, dz. cyt.; [R: US] J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, w: Tenże, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do «Narcyza», List o widowiskach, List o opatrności, Listy moralne, List do Arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa*, dz. cyt.; [R: W] J. J. Rousseau, *Wyznania*, przeł. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.

³² Już w połowie XVIII stulecia Rousseau w znanej konkursowej rozprawie o naukach i sztukach, nagrodzonej przez Akademię w Dijon, pisał: „w obyczajach naszych zapanowała jednostajność równie nikiemna, jak zwodnicza i dusze są wszystkie w jednej rzekłobyś formie odlane.” [R: RNS, s. 13].

³³ „Istnieje jakaś racja, inna dla urzędników, inna dla finansistów, inna dla szlachty. [...] Tak więc nikt nigdy

Rousseau wydobywa więc na powierzchnię instrumentalny charakter oświeceniowego rozumu (choć nie określa go jeszcze tym mianem), w ramach którego jedynym istotnym modelem odniesienia do rzeczywistości pozostaje stosunek ilościowy, zorientowany jedynie na pożytek i do niego redukujący człowieka oraz tworzoną przezeń kulturę: „W naszym oświeconym wieku każdy potrafi obliczać, z dokładnością do jednego eskuda, wartość honoru i życia.” [R: LW, s. 415]. Dlatego też Rousseau, odkrywający ciemne oblicze rozumu oświeceniowego, który pod płaszczykiem humanistycznych haseł zdradza tendencje dehumanizujące i reifikacyjne³⁴, podkreślając na każdym kroku hipokryzję racjonalności oświeceniowej, w samym sercu „epoki światła” stwierdza: „Wszystko jest obłudą i sprzecznością w urządzeniach ludzkich. Niepokoi się o życie nasze coraz więcej w miarę tego jak traci ono swoją wartość.” [R: E, t. I, s. 73].

Rousseau konkluduje więc, że w świecie rodzącej się nowoczesności „wszystko sprowadza się do pozorów, wszystko staje się podrobione i sztuczne”³⁵ [R: RPN, s. 229], zaś jej racjonalność w istocie okazuje się skrajnie irracjonalna. Jednym z kluczowych momentów, w których Rousseau dokonuje sięgającego podstaw zamachu na kształt oświeceniowej racjonalności, okazuje się zastąpienie typowego dla Oświecenia podziału rzeczywistości na dwie sfery: rozum i to, co nieracjonalne, nowego rodzaju dualizmem, dualizmem pozoru i autentyczności³⁶, w łonie którego problematyka kryzysu nowoczesnej racjonalności – o czym będę pisać dalej – przeniesiona zostaje na płaszczyznę egzystencjalną. Pozorny charakter racjonalności Oświecenia, maskującej faktyczny rozpad więzi międzyludzkich i atomizację społeczną, Rousseau jednoznacznie wiąże z wykształcającym się w XVIII wieku refleksyjnym podłożem kultury nowoczesnej. Już w pierwszej rozprawce, za sprawą której natychmiast zyskał szeroki rozgłos, pisał, że

nie mówi, co ma na myśli, ale co mu wypada okazać innym, a pozorna gorliwość służenia prawdzie jest tylko maską interesu.” [R: NH, s. 92]

³⁴W ramach francuskiego Oświecenia, Jauss jednoznacznie lokalizuje „próg epokowy”, skupiony w postaci Rousseau: „Podejmuję kwestię progu epokowego w obrębie francuskiego oświecenia, progu, na którym optymistyczna ufność w niepowstrzymany postęp i rychły tryumf oświeconego rozumu przemieniła się w świadomość zaistnienia alienacji życia społecznego, który to fakt stał się podstawowym problemem naszej moderny.”, H. R. Jauss, *Proces literacki od Rousseau do Adorna* [w:] R. Nycz (red.), *Odkrywanie modernizmu. Przeglądy i komentarze*, Universitas, Kraków 2004, s. 29.

³⁵ Rousseau poddaje krytyce zwłaszcza koterię pretendujących do autonomii i bezstronności *les philosophes*, oskarżając ich o podszyte hipokryzją sankcjonowanie rzeczywistości pozorów: „W Paryżu wydaje się o wszystkim sądy na podstawie pozorów, bo brakuje czasu, aby cokolwiek zgłębić.” [R: LW, s. 401], a także drwi z natłoku oświeceniowych *projéts* krytykując „szal systemów” [R: E, t. II, s. 49], z których żaden nie wykracza poza książkowy papier, w czym obnaża deklaracyjny jedynie charakter oświeceniowej krytyki.

³⁶ „W samo typowe dla Oświecenia rozróżnienie: rozumny-nierozumny, wkrada się pęknięcie świata na dwie sfery: pozór i autentyczność; w każdej ze sfer <<rozum>> właściwe co innego znaczy, racjonalność staje się wieloznaczna.”, B. Baczeko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, dz. cyt., s. 15.

przenikająca wszelkie relacje międzyludzkie refleksja kulminować musi w kulturowym sceptycyzmie³⁷, poza który nie ma wyjścia na jego własnym gruncie³⁸, jako że refleksja, permanentnie udwuznaczniająca wszelkie odniesienie jednostki do rzeczywistości, nabiera nieskończonego charakteru, udaremniającego jakiekolwiek próby wypracowania jednoznacznego stosunku człowieka wobec świata³⁹.

W doktrynie Rousseau diagnoza oświeceniowego świata pozorów odsłania się w największym stopniu w przejawiającej się w całym jego dziele sprzeczności, tematyzowanej przezeń jako przeciwieństwo „być” (*être*) i „wydawać się” (*paraître*)⁴⁰, na gruncie którego ujawniają się kardynalne wątki diagnozy świata pozorów streszczone w symbolice gry, maski⁴¹ oraz notorycznego udawania wyrażające kamuflowany przez oświeceniowych myślicieli rozpad więzi międzyludzkich⁴². Przyjrzyjmy się pokrótce rozlicznym wypowiedziom Rousseau zogniskowanym wokół tej problematyki.

W dziele Rousseau wielokrotnie napotkać można opis rozpadu człowieka na dwie sfery: sferę „bycia”, a więc substancjalnego zakorzenienia jednostki w integralności porządku jej wnętrza oraz na wyzuwające ją z niego ciągle dostosowywanie się do funkcjonowania w świecie wszechobecnego pozoru: „to, czym człowiek jest, i to, czym

³⁷ „Miejsce wzgardzonej niewiedzy zajmie niebezpieczny pirronizm.” [R: RNS, s.14].

³⁸ „Im bardziej człowiek się zastanawia, tym więcej znajduje przedmiotów zwątpienia i choćby przeciwstawiał racje- racjom, autorytety- autorytetom, rozstrzygnięcia- rozstrzygnięciom, im dalej się posuwa, tym więcej znajduje przedmiotów zwątpienia.” [R: LM, s. 560].

³⁹ Należy zgodzić się z tezą Baczki, że centralnym problemem myśli Rousseau stanowi „pełne dramatycznego napięcia bolesne dążenie do uzyskania jednoznacznego stosunku wobec świata, który jawi się jako niejednoznaczny i nieprzejrzysty, jako zarazem własny i obcy.”, B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, dz. cyt., s. 6.

⁴⁰ Zasłużony badacz myśli Rousseau oraz znakomity krytyk literacki, Jean Starobinski, we wzmiankowanej sprzeczności upatruje źródła wszystkich pozostałych antynomii przenikających twórczość Rousseau. Por. J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 2000, s. 12.

⁴¹ W tym kontekście znamienne są słowa Saint-Preux, bohatera *Nowej Heloizy*, który następująco wyraził swą ocenę dezintegrującej relacje międzyludzkie sztuczności życia paryskiego: „Aż dotąd widziałem wiele masek, kiedyż ujrzę ludzkie oblicza?” [R: NH, s. 95]. Ustami Saint-Preux oddaje i potępia Rousseau również oświeceniową akcelerację życia społecznego, w którego zgiełku zafalszowaniu ulega elementarna percepcja rzeczywistości, uniemożliwiająca wśród chaotycznego tempa docierających do jednostki wrażeń samookreślenie wobec świata: „Zmienność przedmiotów pozwala mu zaledwie na ich dostrzeżenie, ale nie na obserwowanie; zacierają się nawzajem z wielką szybkością, a jemu pozostają jedynie pomieszane, podobne do chaosu wrażenia.” [R: NH, s. 108]; a także poniższa wypowiedź: „A jednak czuję, że mi to niespokojne i zgiełkliwe życie zawraca w głowie, jak wszystkim, którzy je prowadzą i wpadam w jakieś odurzenie podobne temu, którego doznaje człowiek oglądający mnóstwo przesuwanych mu przed oczyma przedmiotów.” [R: NH, s. 121]. Na temat maski i oświeceniowej niwelacji osobowości por. też następującą wypowiedź Rousseau: „Człowiek światowy zawarty jest cały w swojej masce. Nigdy prawie nie wchodząc w siebie czuje się obco i niewygodnie, kiedy jest do tego zmuszony. To, czym jest, jest dla niego niczym; wszystkim – to, czym się zdaje.” [R: E, t. II, s. 33].

⁴² „Bez trudu bowiem można udowodnić, że zgodnie z koncepcją Jana Jakuba powrót do <<stanu natury>> jest zarówno n i e m o ż l i w y, jak i n i e p o ż a d a n y.”, B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, dz. cyt., s. 138.

wydawać się pragnie – to dla ludzi dwie rzeczy tak samo różne, jak działać i mówić” [R: LAB, s. 652]. Rousseau zdaje się najczęściej wiązać wywłaszczającą jednostkę z osadzenia w niej samej, a tym samym zafałszowującą komunikację międzyludzką⁴³ redukcję do złudnego pozoru, „wydawania się”, z interioryzacją presji reifikacyjnych tendencji rzeczywistości kształtującego się w XVIII wieku kapitalizmu⁴⁴, którego podłożem okazuje się utylitaryzm. Świat alienacji opisywany przez Rousseau to świat, w którym imperatywem staje się działanie podług następującej maksymy: „chcąc się w życiu urządzić korzystnie, trzeba było okazać się innym, niż się było w rzeczywistości. Być a wydawać się – te dwie rzeczy stały się czymś zgoła różnym” [R: RPN, s. 202]. Rozdwojenie rzeczywistości ludzkiej na dwa heterogeniczne odtąd wymiary, wnętrza i zewnątrz⁴⁵, skutkuje tym, że „postawa zewnętrzna, która była zawsze obrazem skłonności serca” [R: RNS, s. 12], przestaje już wyrażać intencje jednostki. Stąd też w diagnozach Rousseau natrafiamy na uporczywie formułowane pod adresem współczesności oskarżenia: „Nie śmiemy się już okazać tym, czym jesteśmy” [R: RNS, s. 14], „nikt nie odważy się być sobą” [R: NH, s. 113] czy też „Należy się odtąd wystrzegać, aby nikt nas nie zobaczył takimi, jakimi jesteśmy” [R: PN, s. 319]. Relatywizacja osobowości do zmiennych warunków zewnętrznych, czerpanie uzasadnienia dla własnego myślenia oraz działania na podstawie osądu innych czy też – jak często ujmuje to Rousseau – odnajdywanie esencji własnego bytu w cudzym spojrzeniu (analogia z heglowskim opisem nowoczesnego społeczeństwa nasuwa się tu samoistnie⁴⁶), doprowadza do tego, że „nie istniejemy tam, gdzie jesteśmy; istniejemy tam właśnie, gdzie nas nie ma.” [R: E, t. I, s. 75]. Rousseau dla opisu mechanizmów wywłaszczających jednostkę z niej samej wielokrotnie sięga do metaforyki związanej z oddaleniem od siebie samego; w jego oczach

⁴³ „W ten sposób ludzie, z którymi rozmawiamy, nie są tymi, z którymi wymieniamy się sądy” [R: NH, s. 94]

⁴⁴ Por. K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 289-294.

⁴⁵ Jak zobaczymy, analogiczny podział odnajdziemy w diagnozach kryzysu nowoczesności dokonywanych przez Schillera, Kierkegaarda oraz Nietzschego. Mimochodem zwróćmy jeszcze uwagę, że wzmiankowany rozpad, odnajdywany w twórczości Rousseau, zapowiada równocześnie antagonistyczne rozwidlenie myśli XIX wieku, emblematyzowane Kierkegaardowską apologią *wnętrza* oraz heglowskim rozkładem integralności jaźni na szereg relacji i zapośredniczeń, w medium których dopiero się ona konstytuuje. Z tego względu rację ma Starobinski, gdy utrzymuje, że „Po rozpatrzeniu problemów w wymiarze historycznym Rousseau przeżywa je w wymiarze egzystencji jednostkowej. Dzieło zaczynające się jako filozofia dziejów kończy się <<doświadczeniem egzystencjalnym>>. Zapowiada równocześnie Hegla i jego antagonistę Kierkegaarda, czyli dwa nurty myśli nowożytnej: marsz rozumu poprzez dzieje wobec poszukiwania jednostkowego ocalenia.” J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, dz. cyt., s. 48.

⁴⁶ Doskonale relację pomiędzy myślą Rousseau a Hegla opisał Baczko w eseju *Hegel a Rousseau*. Por. Tenże, *Człowiek a światopoglądy*, dz. cyt., s. 101-212.

falszywy konwecjonalizm stosunków społecznych „każe nam zawsze być poza samymi sobą” i „przenosi nas tam, gdzie nas nie ma, ażeby nas wreszcie przenieść tam, gdzie nie będziemy nigdy.” [R: E, t. I, s. 69], dlatego też człowiek nowoczesny „jest wciąż jakby na zewnątrz siebie” [R: RPN, s. 224]. Oznacza to, że jednostka rezygnuje z czerpania racji dla działania z niezłomnego nakazu sumienia na rzecz zewnętrznych, zhomogenizowanych imperatywów rządzących sztuczną i podszytą hipokryzją rzeczywistością świata pozorów⁴⁷ („kiedy człowiek nie żyje w sobie, ale w innych, sądy innych wszystko regulują” [R: LW, s. 410], podług której kształtuje ona wyzbytą z autentyzmu tożsamość i doprowadza do wypaczenia własnej osobowości, co sprawia, że „osoba nasza jest najnieznaczniejszą częstką nas samych” [R: E, t. I, s. 74]. Notoryczne przeglądanie się w oczach innych, „ciągle pytanie drugich, czym jesteśmy, nigdy nie mając odwagi samych siebie o to zapytać” [R: RPN, s. 229], skutkuje uzależnieniem jednostki od wyłaniającego się w dobie Oświecenia abstrakcyjnego i anonimowego fantomu opinii publicznej⁴⁸. Pogłębienie rozziwu między „byciem” a „wydawaniem się” wiąże Rousseau z trawiącym człowieka nowoczesnego „pragnieniem zwrócenia na siebie uwagi, szaleńcem wyróżniania

⁴⁷ Na temat „królestwa ułudy” u Rousseau, zwłaszcza w odniesieniu do *Nowej Heloizy*, por. A. Melberg, *Teorie mimesis*, przeł. J. Balbierz, Universitas, Kraków 2002, s. 123-129. Odnosnie zaś tematyki pozoru u Rousseau na tle analizy funkcjonującego w jego dziełach figuralnego języka, Por. P. de Man, *Alegorie czytania. Język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta*, przeł. A. Przybysławski, Universitas, ss. 163-357, zwłaszcza zaś s. 241 in.

⁴⁸ W świetle diagnoz Rousseau homogenizacyjna siła oddziaływania opinii publicznej przenika całą rzeczywistość oświeceniową i stanowi skryte podłoże unifikujące kulturę: „Opinia publiczna, władczyni tego świata, nie podlega bynajmniej władzy królów; oni są jej pierwszymi niewolnikami.” [R: LW, s. 418]. Opinia publiczna, której irracjonalna zmienność uzależniona jest od wypadkowej sprzecznych interesów oraz mody, ujawnia swe tyrańskie oblicze zwłaszcza w typie integracji więzi społecznej charakterystycznej dla struktur wielkomiejskich: „Pierwszą niedogodnością dużych miast jest to, że ludzie stają się tam innymi, niż naprawdę są, i że towarzystwo daje im, rzecz można, istnienie różne od ich własnego.” [R: NH, s. 133]. W *Nowej Heloizie* precyzyjnie opisuje moralny rozkład osobowości typowych myślicieli salonowych: „Co więcej, każdy bezustannie sam sobie przeczy i nikt mu tego nie ma za złe. Jedne zasady stosuje się w rozmowach, inne w czynach; ich odmienność nikogo nie gorszy i z góry postanowiono, że pierwsze nie będą przypominały drugich [...] Jego pisma, rozmowy i postępy – to trzy całkiem różne sprawy, których godzić nie ma obowiązku.” [R: NH, s. 93]. W perspektywie jego diagnoz dezintegracja osobowości sięga tak daleko, że człowiek poddany presji nieustannie zmieniających się warunków, do których zmuszony jest przystosować się, zatracą ostatecznie jakąkolwiek stałość zasad, wyznaczających jego tożsamość: „Trzeba, aby udając się z wizytą pozostawiał za progiem duszę, o ile ją posiada; żeby przywdziewał drugą o barwach domu, tak jak lokaj przywdziewa liberię; żeby ją odkładał wychodząc i jeśli mu przyjdzie ochota, odzyskiwał własną, aż do nowej zmiany.” [R: NH, s. 93]. Homogenizacyjna siła oddziaływania opinii publicznej, zwalniająca jednostki z niezależności myślenia, jest zatem w oczach Rousseau wyrazem alienacyjnego charakteru rzeczywistości oświeceniowej i przyczynia się do dezintegracji osobowości, jej zatraty w świecie pozornych relacji: „każdy z nas, zajęty nieustannie opinią publiczną, rozprzestrzenia swe istnienie na zewnątrz siebie, nie zachowując prawie nic we własnym sercu.” [R: LM, s. 585]. Opinia publiczna okazuje się w świetle analiz Rousseau platformą relatywizmu przenikającego ideologię oświeceniową, zaś „nieskończony chaos ludzkich opinii” [R: E, t. II, s. 123] odzwierciedla wyobcowany charakter wolności nowoczesnej, która dopuszcza ich wielość tylko i jedynie pod warunkiem, że – sprowadzone wyłącznie do dyskursu – tracą one wpływ na kształtowanie realnego życia.

się” [R: RPN, s. 224] czy „obłędem wyróżnienia się” [R: RNS, s. 29].

We wnętrzu jednostki odzwierciedleniem konfliktu między *être* a *paraître*, staje się kolejna opozycja, niezmiernie istotna w sieci antynomii przenikających dzieło Rousseau, a mianowicie antagonizm „miłości samego siebie” (*amour de soi*) oraz „miłości własnej” (*amour propre*). Analogicznie do tego, jak modus *être* oznacza pierwotne, niezakłócone źródło egzystencjalnej *przejrzystości* jednostki (jej prawdziwości), zaś uległość wobec *paraître* staje się synonimiczna wobec zatracania integralności na rzecz pozoru, tak też miłość samego siebie, oznaczająca „dbałość o swe zachowanie” [R: RPN, s. 270] stanowi czysto bezpośredni stosunek jednostki do samej siebie, zaś „miłość własna”⁴⁹, tożsama z egoizmem rozumianym jako instrumentalna redukcja wartości ogólnoludzkich do wymiaru skrywanego utylitarne interesu⁵⁰, wyłania się na gruncie socjalizacji i to ona odpowiedzialna jest za wykreowanie świata pozorów. Z powyższym rozróżnieniem jak najściślej koresponduje kolejna z kardynalnych dla myśli Rousseau antynomii, wyrażana w kontradiktorycznych modelach „człowieka natury” (*l'homme de la nature*) oraz uspołecznionego i zredukowanego do relacji z innymi „człowieka człowieka” (*l'homme des hommes*). Najpełniejszą bodaj charakterystykę rozbieżności zachodzącej pomiędzy wzorcem człowieka natury, który, acz bezwiednie, cechuje się integralnością całej swej istoty, jako że istnienie jego w pełni zawiera się w *poczuciu istnienia* (*sentiment d'existence*) i w dążeniach swych nie wykracza on poza narzuconą mu przez naturę konieczność zaspokojenia jedynie elementarnych potrzeb, a „człowiekiem człowieka”, istotą sytuującą się na antypodach samej siebie, wyobcowaną i sfragmentaryzowaną, zawarł Rousseau na pierwszych stronicach *Emila*:

Człowiek natury istnieje wyłącznie dla siebie; jest on jednością, całością bezwzględną, która uznaje jedynie siebie lub kogoś podobnego do siebie. Człowiek społeczny jest tylko jednostką ułamkową, zależną od mianownika, i której wartość polega na stosunku do całości, jaką jest społeczeństwo. Dobre są te

⁴⁹ Na temat miłości własnej jako instynktu zaspokajania bezpośrednich potrzeb niezbędnych dla przetrwania jednostki, por. [R: E, t. II, s. 8-9]. Egoistyczną zaś miłość własną Rousseau opisywał następująco: „Miłość własna jest tylko uczuciem względnym i biorącym początek z życia w społeczeństwie, uczuciem, za którego sprawą każda jednostka samą siebie ma za coś więcej niż kogokolwiek innego, które ludzi skłania do wszelkich krzywd, jakie sobie wyrządzają wzajemnie” [R: RPN, s. 270-271].

⁵⁰ „Kiedy wreszcie następuje wzajemne zderzenie rozbudzonych wszystkich partykularnych interesów, kiedy wzbudzona miłość samego siebie staje się miłością własną, kiedy panowanie opinii sprawia, że każdemu człowiekowi potrzebny staje się cały świat, stwarza z ludzi zespół wzajemnych wrogów i każdy upatruje swoją korzyść w krzywdzie bliźniego, wówczas sumienie, słabsze od rozkiełzanych namiętności, zostaje przez nie zdławione, stając się tylko słowem, które usta ludzi wymawiają, aby się wzajemnie oszukiwać. Każdy wówczas udaje, że własne interesy chce poświęcić interesom publicznym, i wszyscy kłamią.” [R: LAB, s. 613]

urządzenia społeczne, które najlepiej umieją wypaczyć człowieka, odebrać mu jego istnienie absolutne, dając mu w zamian istnienie względne, i przenieść jego ja do jednostki zbiorowej tak, aby człowiek poszczególny nie czuł się więcej jednostką, ale częścią jednostki, i ażeby był wrażliwy tylko w łonie tej całości [R: E, t. I, s. 12; por. też RPN, s. 228].

W świetle diagnoz Rousseau fragmentaryzacja osobowości nowoczesnego indywiduum, dla której kontrapunktem staje się integralność wzorca „człowieka natury” jawi się więc jako efekt denaturalizującego człowieka uspołecznienia. Samo ono ma jednakże swe korzenie w nieuchronności procesu historycznego; tym zatem czynnikiem, który sprawia, że Rousseau jako pierwszy stawia problem nowoczesnej osobowości w całkiem nowej perspektywie, nieznaney zarówno myślicielom oświeceniowym, ale również np. Pascalowi, jest wskazanie na właściwą jej historyczność. U Rousseau bowiem osobowość nowoczesna wyłania się w momencie radykalnego uświadomienia sobie kryzysu osobowości, podobnie jak problem kultury ujawnia się równolegle ze świadomością kryzysu kultury, geneza zaś obu ma swe jednoznaczne korzenie historyczne⁵¹. Dlatego nim naświetlę właściwy tembr analiz Rousseau, dotyczących nowoczesnego indywidualizmu, przyjrzeć trzeba się jeszcze wnikliwiej ujawniającej się w jego dziele problematyce historiozoficznej, jako że odtąd – obok innych węzłowych zagadnień wydobytych przez Rousseau – wejdzie ona w krwiobieg nowoczesności jako nieusuwalny horyzont namysłu.

3. Protodialektyczny wymiar historiozofii Rousseau

Przyjrzyjmy się zarysom historiozoficznej refleksji Rousseau, za punkt wyjścia obierając tematykę „człowieka natury” i „człowieka człowieka”. Wbrew często do dziś podtrzymywanym interpretacjom myśli Rousseau⁵², który bodaj z hasłem „powrotu do

⁵¹ Niezwykle precyzyjnie kwestię tę ujmuje Baczek: „i n t e r i o r y z a c j a k o n f l i k t u odkrywanego w historiozofii – występujące w realnym życiu społecznym i zrodzone w historii sprzeczności i konflikty wartości przeżywane są jako konflikty moralne samej osobowości.”, B. Baczek, *Rousseau: samotność i wspólnota*, dz. cyt., s. 198.

⁵² Warto nadmienić, że tego rodzaju wykładnie pojawiły się już w Oświeceniu i stanowiły obiegowy sposób odczytania jego dzieła. Na tej drodze z poglądów Rousseau drwił już Grimm oraz Wolter, zaś najbardziej spektakularny wyraz odczytanie to znalazło w komedii Palissota o tytule *Les Philosophes*, wystawionej w Paryżu w roku 1760, w której aktor odgrywający Rousseau wychodzi na scenę na czworakach. Tymczasem Rousseau wyraźnie wskazywał na zaślepienie encyklopedystów w kwestii istotnego również dla nich stanu

natury”⁵³ kojarzony bywa najczęściej, upatrującym sens jego przesłania w dosłownym nawoływaniu do regresywnego cofnięcia się ku utraconemu stanowi idealnemu, poglądy Rousseau, choć cechują się pewną niejednoznacznością oraz niedookreślonością (o czym dalej), nie redukują się do tak prostego rozwiązania. Sam Rousseau gwałtownie przeciwstawiał się takiej interpretacji i dopatrywał się w niej bądź kompletnego niezrozumienia, bądź złej woli pragnącej go ośmieszyć koterii *les philosophes*; na temat przypisywania mu realnych intencji powrotu do natury wypowiadał się następująco: „nigdy nie powiedziałem, ani nie pomyślałem żadnego słowa z całego tego wywodu i nie można sobie wyobrazić niczego bardziej przeciwnego memu systemowi niż ta absurdalna doktryna, którą łaskawie mi się przypisuje.” [R: PN, s. 313]⁵⁴.

Wracając jednak do zasygnalizowanego wątku, czyli do koncepcji „człowieka natury” przeciwstawionego „człowiekowi człowieka”, nadmienić należy, iż Rousseau ma jasną świadomość problematyczności ich odróżnienia:

I jakże będzie człowiek w stanie siebie samego dostrzec takim, jakim go ukształtowała natura, poprzez te wszystkie przemiany, które w jego początkowym ustroju musiało z konieczności wywołać następstwo czasów i rzeczy? Jak odróżnić to, co pochodzi z jego zasobów rdzennych, od tego, co okoliczności i postęp własny dodały do jego stanu pierwotnego lub w tym stanie zmieniły?” [R: RNS, s. 127].

Rousseau, dążąc do odróżnienia tego, co w człowieku jest „naturalne”, a więc bezpośrednio wynikające z właściwego mu *poczucia* istnienia⁵⁵ od tego, co wykształciło w

natury jako źródła racjonalno-moralnego ładu, gdy pisał: „Większości – u nas przynajmniej – nawet na myśl nie przyszło, że można powątpiewać, czy stan natury kiedykolwiek istniał.” [R: RPN, s. 141].

⁵³ Topos „powrotu do natury” wyrażany jest przez Rousseau w elegijnej tonacji i stanowi zsekularyzowaną wersję mitu raju utraconego. Historiozoficzny motyw powrotu do źródeł odegra, jak zobaczymy, niebagatelną rolę w reinterpretacji myśli Rousseau dokonanej przez Schillera, później zaś romantyków (szczególnie zaś u Hölderlina), a także Nietzschego. Ilekroć Rousseau wypowiada się o naturze jako utraconym ideale pełni i harmonii, dostrzegalna staje się wielokrotnie przez badaczy omawiana „emocjonalna struktura jego dzieła”, zaś melancholia to właściwy nastrój towarzyszący jego ewokacjom: „Trudno zastanawiać się nad obyczajem i nie wspomnieć z upodobaniem prostoty czasów pierwotnych. Jest to piękny, samą tylko ręką natury ozdobiony daleki brzeg, ku któremu bezustannie zwracamy oczy, pełni smutku, że się tak oddala.” [R: RNS, s. 32]. Starobinski stwierdza, że „egzystencja w stanie natury jest odległym modelem, do którego odnosi się człowiek o refleksyjności nieszczęśliwej.”, Por. J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau...*, dz. cyt., s. 352. Nie od rzeczy będzie też przypomnieć w tym miejscu dość oczywisty fakt, że heglowskie analizy „świadomości nieszczęśliwej” w sposób zawoalowany, acz jednoznaczny, za podstawowy punkt odniesienia mają postać Rousseau, zaś zarówno w analizach Hegla, jak i później Marksa, to właśnie kultura Oświecenia stanowiła fundamentalną matrycę dla badania zreifikowanych i wyalienowanych stosunków społecznych w świecie nowoczesnym.

⁵⁴ Opinię tę dobitnie wyraża Baczko: „Bez trudu bowiem można udowodnić, że zgodnie z koncepcją Jana Jakuba powrót do <<stanu natury>> jest zarówno n i e m o ż l i w y, jak i n i e p o ż a d a n y.”, B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, dz. cyt., s. 138.

⁵⁵ O człowieku pierwotnym pisze Rousseau: „Dusza jego, której wszelki niepokój jest obcy, oddaje się całą poczuciu swego istnienia w teraźniejszości, nie myśląc o przyszłości nawet najbliższej, a jego zamierzenia,

nim mgliste i nieokreślone „następstwo czasów i rzeczy”, dokonuje ekstrapolacji tego zagadnienia na znacznie szerszy, fundamentalny nie tylko dla jego myśli, ale również dla całej formacji myślicieli oświeceniowych⁵⁶ kontekst, jakim jest stosunek natury do kultury, albowiem na tym właśnie gruncie Rousseau dokonuje analogicznej problematyzacji tego, co określa mianem „stanu natury”:

niełatwe to wszak zamierzenie w obecnej naturze człowieka rozpoznać, co pierwotne, co sztuczne, i wyrobić sobie pogląd właściwy na stan, który już nie istnieje, który nigdy może nie istniał i nigdy prawdopodobnie istnieć nie będzie, o którym jednak musimy mieć pojęcie trafne, by trafnie osądzić nasz stan obecny.” [R: RNS, s. 129]

Na podstawie powyższego fragmentu łatwo zauważyć można główną funkcję, jaką w myśli Rousseau pełni „stan natury” oraz określić jego status. Nie ma wątpliwości, że „stan natury” jest dla Rousseau hipotezą⁵⁷, niezbędnym oraz kontrfaktycznym założeniem, koniecznym do powołania jako idealny punkt odniesienia, w świetle którego dostrzec można stadium zepsucia i denaturalizacji, w jakim znalazł się dumny ze swych osiągnięć *siècle humaine*. I choć nie sposób w tym miejscu dokonać szczegółowego omówienia historiozofii Rousseau⁵⁸, przypomnijmy pokrótce główne jej punkty węzłowe, których uściślenie⁵⁹ i kontynuację odnajdziemy w historiozofii idealizmu niemieckiego oraz w

ograniczone tak jak zasięg jego myśli, najwyżej ku końcowi dnia wybiegają.” [R: RPN, s. 158]; a także: „Pierwszym uczuciem człowieka było poczucie własnego istnienia; jego pierwszym staraniem – staranie o własne swe życie.” [R: RPN, s. 186-187]

⁵⁶ Warto zwrócić uwagę na to, że Rousseau diametralnie wyłamuje się ze światopoglądu myślicieli oświeceniowych nie tylko za sprawą radykalnego zakwestionowania drogiej im teorii postępu, ale również, co nie mniej ważne, poprzez podważenie przekonania, że człowiek jako istota gatunkowa i społeczna realizuje swą istotę („naturę”) w kulturze. Rousseau dokonując bezkompromisowego przeciwstawienia „natury” aktualnej „kulturze”, co znalazło swój wyraz w jego znanej wypowiedzi z *Umowy społecznej* o tym, iż „Człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach.” [R: US, s. 9], skruszył jeden z podstawowych dogmatów oświeceniowej *episteme*. Por. następującą wypowiedź Rousseau zawartą w *Emilu*: „Aby określić wreszcie swoje osobiste stanowisko w rodzaju ludzkim, rozpatruję różne stany i obserwuję pojedynczych ludzi. I cóż widzę! Jakież widowisko! Gdzie ład, który niedawno podziwiałem? Natura daje mi obraz harmonii i symetrii, a rodzaj ludzki okazuje pomieszanie wszystkiego i bezład. Wśród elementów panuje zgodność, lecz między ludźmi – chaos!” [R: E, t. II, s. 105].

⁵⁷ Dlatego w drugiej z rozpraw, w *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, Rousseau, mając świadomość eksperymentalnego statusu hipotezy „stanu natury” jednoznacznie pisał, że „wyniki badań, w które się przy tym temacie można zapaść, należy brać nie za prawdy historyczne, lecz jedynie za rozważania hipotetyczne i warunkowe, bardziej się nadające do wyjaśnienia istoty rzeczy niż do wskazania ich rzeczywistego początku i podobne do tych, które na temat powstania świata codziennie spotykamy u przyrodników.” [R: RPN, s. 141]. Podobne samorozumienie zdradza w *Umowie społecznej*, gdzie pisze wprost: „Według tego, co było, wnioskujemy o tym, co być może.” [R: US, s. 107].

⁵⁸ Temat ten stanowił przedmiot wielu szczegółowych i wnikliwych analiz. Por. J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, dz. cyt., ss. 33-46, 329-352; B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, dz. cyt., ss. 51-145; P. de Man, *Alegorie czytania. Język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta*, dz. cyt., ss. 163-192.

⁵⁹ O strukturalnym „niedookreśleniu” historiozofii Rousseau, a także o uprawnionej, choć wykraczającej

historiozofii romantycznej, zwracając szczególną uwagę na właściwe wizji dziejów Rousseau ambiwalencje oraz niedookreślenia, a także niejednołitą, jeśli nie wręcz sprzeczną jej ocenę. Jak wiadomo, Rousseau wbrew antropologii oświeceniowej podstawowej właściwości człowieka dopatrywał się nie w rozumie, lecz w wolnej woli, w „cesze wolnego sprawstwa” [por. R: RPN, s. 154], z której wypływa antropogenna *par excellence* własność, jaką jest odpowiedzialna za dokonujący się w dziejach rozwój, ludzka „zdolność doskonalenia się” [R: RPN, s. 155]. To właśnie za sprawą „zdolności doskonalenia się”, którą cechuje nieograniczona możliwość rozwoju nieznana zwierzętom, człowiek zmuszony⁶⁰ był wykroczyć poza społeczny⁶¹ (czyli również amoralny i prerefleksyjny) stan istnienia naturalnego utożsamiany z bezwiedną harmonią niezmaconego *poczucia istnienia*.

Jak zobaczymy, Rousseau niejednolicie waloryzuje fundamentalną właściwość ludzką, jaką stanowi zdolność doskonalenia się. Najczęściej widzi w niej fatalność i to w niej doszukuje się czynnika odpowiedzialnego za rozbitcie pierwotnego ładu⁶². Zdolność doskonalenia się bowiem rozwija się w oparciu o – podobnie jak w znanym schemacie Hegla z *Fenomenologii ducha* – „znajomość śmierci i jej przerażeń, która jest jedną z pierwszych zdobyczy, jakie człowiek czyni, gdy stan swój zwierzęcy pozostawi za sobą.” [R: RPN, s. 157]. Rozbitcie ładu naturalnego, związane jest więc u Rousseau z przejściem nieświadomego siebie egoizmu naturalnego (miłości samego siebie) w podszyty lękiem egoizm uświadomiony (miłość własną), a dzieje się to za sprawą przebudzającej się w przeblysku śmierci samoświadomości, a więc refleksji. Rousseau, powtórzmy, mając świadomość niemożliwości powrotu do stanu natury⁶³ stwierdza, że bazujący na refleksji

poza schemat myśli Rousseau reinterpretacji jego poglądów, dokonanej przez Schillera (ale dodajmy też: przez Kanta, później zaś Fichtego, a za nimi przez romantyków jenajskich), która nadaje jednoznaczny i progresywny charakter ambiwalencji charakterystycznej dla myśli Rousseau, szczegółowo pisze Baczko, Por. B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, dz. cyt., s. 99-100.

⁶⁰ Na gruncie myśli Rousseau wykroczenie poza stan natury, a więc pojawienie się refleksji i wkroczenie w stan społecznienia i historii, choć jest niezdeterminowane w skutkach, bo historia przybrać mogłaby inny obrót, to niemniej jawi się jako konieczność.

⁶¹ „Widać od razu, że ludzie w tym stanie, nie utrzymując żadnych ze sobą stosunków natury moralnej, ani też żadnych względem siebie obowiązków nie znając, nie mogli być ani zli, ani dobrzy” [R: RPN, s. 170].

⁶² W takiej oto tonacji Rousseau wypowiada się o niej zazwyczaj: „Smutne by to było, gdyby wypadło przyznać, że ta najwłaściwsza nasza i prawie nieograniczona zdolność jest źródłem wszystkich nieszczęść człowieka; że to ona go z biegiem czasu wydobywa z tego stanu początkowego, w którym pędziłby życie spokojne, niewinne i niezmacone; ona wreszcie, z wieku na wiek rozwijając i rozum jego, i błędy, i występki, i cnoty, czyni go w końcu tyranem tak samego siebie, jak i natury.” [R: RPN, s. 155].

⁶³ „Tak więc słodki głos natury nie jest już dla nas niezawodnym przewodnikiem, a niezależność, którą od natury uzyskaliśmy, nie jest już stanem pożądanym; spokój i niewinność znikły dla nas na zawsze, zanim zakosztowaliśmy ich rozkoszy; szczęśliwe życie złotego wieku, którego nie odczuwali bezmyślni ludzie

egoizm rafinuje się w toku dziejów, w coraz większym stopniu oddalając człowieka od jego źródła, jakim jest enigmatyczna natura i za sprawą wykształcania w nim nowych, sztucznych potrzeb, doprowadza do wyłonienia się *własności*, wraz z powstaniem której w oczach Rousseau cały historyczny *postęp* „to już tylko szereg etapów wiodących, jak mogło się zdawać, ku udoskonaleniu jednostki, faktycznie zaś ku schyłkowi gatunku.” [R: RPN, s. 197]. Powyższa diagnoza Rousseau trafia w sam rdzeń oświeceniowej *confession de foi* na temat zbieżności rozwoju ontogenetycznego oraz filogenetycznego, gdyż pokazuje, że denaturalizacja człowieka skutkująca jego socjalizacją z jednej strony, z drugiej zaś indywidualizacją, jawią się jako nieodwołalnie skłócone. Nie dziwi więc, że w ramach tej optyki historiozofia, której kontury kreśli Rousseau, jawić musi się jako historiozofia upadku, coraz radykalniejszego – i najczęściej nieodwracalnego⁶⁴ - oddalania się człowieka od ładu natury, a więc traci ona wymiar ludzki, odsłaniając swe apokaliptyczne i instrumentalne oblicze w samym sercu *siècle humaine*⁶⁵.

Dokonana powyżej skrócowa rekonstrukcja zarysu historiozofii Rousseau (jako że o w pełni rozwiniętej doktrynie nie może być mowy) pozostaje jednakże jedynie jedną stroną jego wizji oraz oceny dziejów. Z drugiej bowiem strony Rousseau dokonuje diametralnie odmiennej waloryzacji inherentnej człowiekowi „zdolności doskonalenia się”, a tym samym refleksji – i to zarówno w dokonującej się w toku historii dialektyki indywidualizacji, jak i w skali gatunkowego, a co za tym idzie, społecznego rozwoju człowieka. O ile wcześniej refleksja uważana była przezeń za korzeń wszelkiego zła, moment zaś, w którym socjalizacja osiągnęła poziom wypracowania pojęcia własności utożsamiony został z cezurą wyznaczającą jako możliwy już jedynie upadek, o tyle w

czasów pierwotnych, a które wymknęło się oświeconym ludziom czasów późniejszych, było zawsze stanem obcym rodzajowi ludzkiemu, bądź dlatego, że ludzie nie wiedzieli, czym ono jest, gdy mogli się nim cieszyć, bądź też dlatego, że utracili je, gdy zdolni już byli poznać, czym ono jest.” [R: SPRL, s. 169].

⁶⁴ „Znamienna w swej precyzji i jednoznaczności jest odpowiedź udzielona przez Rousseau Stanisławowi Leszczyńskiemu: „Z bólem wypowiem tu prawdę wielką i od której nie ma ratunku. Jest jeden tylko krok od wiedzy do niewiedzy i nieraz się zdarza narodom chwiać się między nimi tam i z powrotem; lecz nikt nie widział, by naród raz zepsuty wrócił do cnoty. Daremnie byście zło tępli u źródła [...] daremnie byście nawet ludzi cofnęli do stanu owej pierwszej równości, chroniącej od zatury niewinność i w której wszelka cnota ma swoje źródło: serca ich, raz znieprawione, pozostaną nimi na zawsze; nie ma już na to lekarstwa, chyba w jakimś wielkim przewrocie nie mniej może groźnym niż samo zło, które miałby usunąć i którego ani pragnąć nie wolno, ani przewidzieć nie można.” [R: OKP, s. 102]

⁶⁵ „Taki oto jest etap ostatni nierówności i jej punkt dojścia; na nim się koło zamyka, wracając do punktu, z którego wyszło: wszystkie poszczególne jednostki stają się tu z powrotem równe, bo są niczym, że zaś poddani nie znają innego prawa niż wola pana, pan innej dla siebie samej reguły niż własna namiętność, więc ponownie zanikają pojęcia dobra i zasady sprawiedliwości; tu wszystko się sprowadza do prawa silniejszego, a w konsekwencji do nowego stanu natury; różni się on jednak od tego, od któregośmy zaczęli, o tyle, że tamten był stanem natury w jej czystości, ten zaś ostatni jest owocem skrajnego zepsucia.” [R: RPN, s. 226]

świetle drugiej z optyk zawartych w dziele Rousseau, poprzednie wartościowania zostają odwrócone. Rousseau ani o jotę nie zmienia swojej oceny współczesnej kultury Oświecenia, niemniej jednak analizując *możliwości*, jakie zawarte są w ludzkiej zdolności doskonalenia się stwierdza, iż *l'homme de la nature* swą harmonię i stopienie się z czystym *poczuciem istnienia* okupuje krępującą go zewsząd koniecznością naturalną, a oznacza to, że jedyną pobudką popychającą go do działania okazuje się instynkt, którego jest on nieświadomym niewolnikiem. Zaś na gruncie prezentowanej teraz optyki Rousseau „człowiek ograniczony wyłącznie do instynktu fizycznego jest niczym, jest zwierzęciem.” [R: LAB, s. 612]. Jako taki, sytuuje się on w stadium prerefleksyjnym oraz amoralnym, czyli nie stał się jeszcze człowiekiem, którego cechować musi zdolność świadomego dokonywania wyborów, zasadzająca się na wzniesieniu się ponad uległość konieczności przyrodniczej. Dlatego na tym gruncie wprowadza Rousseau kolejne istotne rozróżnienie, opozycję „człowieka dobrego” oraz „człowieka cnotliwego”. Samo leksykalne sformułowanie przez Rousseau tej antytezy może być na pierwszy rzut oka mylące, albowiem opisywany przezeń człowiek pierwotny określony jest jako „dobry”, podczas gdy nie sytuuje on się jeszcze w sferze etycznej, gdzie występuje podział na dobro i zło, jednakże problem ten, jak zaznaczyliśmy, ogranicza się jedynie do kwestii werbalnej. Określenie przez Rousseau człowieka pierwotnego mianem dobrego należy bowiem rozumieć jedynie negatywnie, to znaczy w tym sensie, że ograniczając się do *poczucia istnienia*, w którym zawiera się litość („jedyna cnota naturalna” [R: RPN, s. 173]), wzbraniająca używać przemocy bez potrzeby, nie wyrządza on krzywdy innym istotom, przy czym litość pozostaje w nim instynktem. Wraz jednakże z rozwojem refleksji, skorelowanej ściśle z rozwojem samoświadomości, przed człowiekiem stoi możliwość, by czynione bezwiednie dobro przekształcić w źródło autonomicznych działań, podobnie jak dokonywane instynktownie zło poddać refleksyjnej kontroli po to, by w jak największej mierze jednostka stała się panem siebie. Można zatem powiedzieć, że w ramach tej optyki Rousseau nie potępia pojawienia się wyrywającej człowieka z ładu refleksyjności, lecz sprzeciwia się jedynie kierunkowi, jaki przybrał jej rozwój, kulminujący w skrajnej denaturalizacji człowieka w oświeceniowym uniwersum pozorów. Co więcej, w poglądach Rousseau odnaleźć można przebliski myśli, której konsekwentną artykulację odnajdziemy u Kanta⁶⁶, a zwłaszcza u Schillera. Mianowicie chodzi tu o intuicję „dialektycznego”

⁶⁶Na ten temat Cassirer wypowiada się następująco: „Według Kanta zamiarem Russa nie było wezwanie

rozwoju ludzkiej myśli i kultury. Rousseau, broniąc się przed nihilistycznymi konsekwencjami dokonanego przez siebie zamachu na kulturę, nie zmienia co prawda oceny refleksji, nadal dopatrując się w niej zła, lecz pisze, co następuje: „starajmy się jednak znaleźć w samym złu środek zaradczy przeciw niemu, dalecy od myśli, że nie ma dla nas cnoty, ani szczęścia, że niebo opuściło nas skazując na nieuchronną deprawację gatunku.” [R: SPRL, s. 176]. Oznacza to, że nieobca jest mu wizja, w ramach której powrót nie oznacza w żadnym wypadku regresu, lecz staje się postulatem i kulturowym zadaniem *przyszłości*, przy czym zaznaczyć należy, że jest to zaledwie jedna z jego intuicji, jako że Rousseau nie mógł mieć jeszcze (jak każdy do czasów Hegla) bez reszty historycznego punktu widzenia i jego dynamiczna wizja procesu dziejowego wchodzi co rusz w kolizję z charakterystycznym dla myśli oświeceniowej statycznym i ahistorycznym łańcem metafizycznym⁶⁷. Jednakże Rousseau, antycypując dalsze etapy historiozofii nowoczesności stwierdza, że „naprawy zła, które przyniósł naturze początek sztuki, może dokonać udoskonalenie tej sztuki.” [R: SPRL, s. 176], czyli – oksymoroniczna- próba naturalizacji kultury na drodze pogłębiania refleksji w celu osiągnięcia po raz pierwszy w dziejach pełnej syntezy, określonej przez Rousseau w niezmiernie ważnym fragmencie jako „wtórną prostotę wynikającą z subtelności” [R: NH, s. 438].

Historiozoficznym ideałem Rousseau byłoby więc pojednanie zarówno w jednostce, jak i w społeczeństwie wszystkich rozdzierających je konfliktów mających swą genezę w historii, których mnogość scalić można w postulatcie „przewyciężenia obcości między osobowością a całością, w której ona uczestniczy”⁶⁸, wydobytym z całą ostrością przez Rousseau i - jak zobaczymy - odbijającym się echem w nowoczesności. Przyjrząwszy się krytyce kultury Oświecenia oraz niejednoznacznościom właściwym historiozofii Rousseau, w której poszukiwać należy ram osadzających jego refleksję nad osobowością nowoczesną oraz dialektyką indywidualizacji, przejdę teraz do omówienia

człowieka do powrotu do stanu natury, lecz ukazanie tego stanu w retrospektywie tak, aby widoczne stały się manowce i słabości społeczeństwa opartego na umowie.”, E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Słowo/ Obraz Terytoria, Gdańsk 2008, s. 34. Opinia ta jest zasadna wzięwszy pod uwagę rozsiiane w pismach Rousseau poglądy, które niejako wręcz domagały się uspoijnienia poprzez nadanie im takiego kierunku interpretacji. Sam Rousseau wszak pisał, że „Można by, prócz powyższego, dodać do korzyści stanu społecznego wolność moralną, która jedynie czyni człowieka panem siebie; bo kierowanie się tylko pożądaniami zmysłowymi jest niewolą, a posłuszeństwo prawu, które się sobie przepisało, jest wolnością.” [R: US, s. 28].

⁶⁷ „Historiozofia Rousseau nie przecięła pepowiny łączącej ją ze statyczną, metafizyczną konstrukcją ładu.”, B. Baczeko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, dz. cyt., s. 189.

⁶⁸ Tamże, s. 34.

właściwego podłoża, z jakiego wyrasta ujawniony w dziele Rousseau - po raz pierwszy z taką siłą i sugestywnością - archetypiczny wręcz obraz nowoczesnego indywiduum wraz z rozdzierającymi je sprzecznościami.

4. Świat obcości jako tło nowoczesnego indywidualizmu

Mimo iż wśród zarysów historiozoficznego namysłu Rousseau natrafiamy na źródłowe pęknięcie i nierozstrzygalność, to dokonywana przezeń analiza rodzącej się nowoczesności w swej wymowie i ocenie pozostaje, mimo immanentnych jej paradoksów⁶⁹ – od początku do końca jego twórczości – nieubłagane konsekwentna. Dla Rousseau współczesna mu epoka to, wbrew całej formacji oświeceniowych *les philosophes*, czas kryzysu tak dogłębnego, że nie znajdującego analogii w dziejach całej dotychczasowej ludzkości. Pamiętając zaś, że w perspektywie widzenia człowieka, jaką w tym punkcie Rousseau podziela akurat ze swą epoką, a mianowicie postrzeganie konfliktów jednostki jako zdeterminowanych społecznie⁷⁰ i w antynomiach egzystencjalnych odkrywanie sprzeczności wyłonionych w toku dziejów, postawić można znak równości pomiędzy dokonywanym przez Rousseau wyłonieniem problemu kultury na tle diagnozy źródłowego jej kryzysu oraz wydobyć, bodaj po raz pierwszy w dziejach, problemu osobowości jako centralnego zagadnienia nowoczesnego namysłu dokładnie w chwili, gdy osobowość uzyskuje wzrastającą samoświadomość wprost proporcjonalnie do stopnia poczucia zatraty tożsamości⁷¹ w świecie z gruntu jej obcym i nieprzejrzystym⁷².

⁶⁹ Na temat roli paradoksu w myśli i egzystencji Rousseau por. mistrzowską analizę dokonaną przez Baczkę w eseju *Paradoksy russoistyczne*, w ramach której ukazuje on, iż dzieła Rousseau nie można zredukować do charakterystycznego dla Oświecenia *esprit de contradiction*, lecz że sprzeczności odkrywane przez Rousseau w łonie społeczeństwa, stają się realnym przeżyciem i doświadczeniem kontradyktorycznej kondycji nowoczesności. Por. B. Baczko, *Paradoksy russoistyczne* [w:] J. J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do <<Narcyza>>, List o widowiskach, List o opatrności, Listy moralne, List do Arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa*, tłum. różni, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966, s. IX-LXI, zwłaszcza zaś s. XIII-XVII.

⁷⁰ „Wielką innowacją Rousseowskiej teodycei, tak jak należy ją rozumieć, jest obarczenie społeczeństwa całkowitą winą za ludzkie zepsucie. Natura oraz Bóg zostają całkowicie uwolnieni od odpowiedzialności za nasze choroby.”, J. Marks, *Perfection and Disharmony in the Thought of Jean-Jacques Rousseau*, New York 2005, s. 15.

⁷¹ Por. opinię Guthiera: „Rousseau jest być może pierwszym nowoczesnym myślicielem, który pojął, że nowoczesny człowiek jest trwale wyobcowany z samego siebie. Chciałbym rozwinąć dalej to stwierdzenie: jest on pierwszym myślicielem, który w samym sercu wysiłków (politycznych, religijnych czy

Jak widzieliśmy, dokonywana przez Rousseau diagnoza współczesnej mu epoki nie pozostawia żadnych wątpliwości – Oświecenie w świetle jego bezwzględnej krytyki sytuuje się na antypodach stanu natury, a będąc jego zaprzeczeniem jawi się jako świat skrajnej degeneracji i upadku. W przypadku Rousseau jednak krytyka nie wyczerpuje się jedynie w potępieniu rzeczywistości XVIII wieku, lecz – i z tej właśnie racji jawi się on jako pierwszy myśliciel nowoczesny, wydobywający problematykę indywidualizmu – tym, co w niej najbardziej charakterystyczne, jest nadanie jej egzystencjalnego charakteru, jako że w przypadku osoby Rousseau następuje „i n t e r i o r y z a c j a k o n f l i k t u odkrywanego w historiozofii – występujące w realnym życiu społecznym i zrodzone w historii sprzeczności i konflikty wartości przeżywane są jako konflikty moralne samej osobowości”⁷³. Wraz z wystąpieniem Rousseau rodzi się nowy rodzaj ludzkiej wrażliwości, który za swą strukturalną przesłankę ma realizujący się w dobie Oświecenia kryzys człowieczeństwa. Nim skupię się na analizie kształtu, jaki nadaje Rousseau rozważaniom nad nowoczesną osobowością, prześledzić należy choć pokrótce tło, na jakim się ona wyłania. Tłem tym jest towarzyszący rozumowi *siècle des lumieres* cień, powołujący w miejsce świata, w którym zgodnie z maksymą Pope'a „nic nie jest sobie obce”, rzeczywistość doprowadzonego do ostatecznych granic egoizmu, miłości własnej, atomizacji i izolacji, skutkujących permanentną nieprzejrzystością relacji międzyludzkich⁷⁴, gdzie wszyscy uzależnieni są od anonimowej całości, jaką jest sztucznie

terapeutycznych) przekroczenia alienacji wykrył ich wewnętrzną sprzeczność, a mianowicie fakt, że niemożliwe jest jej przekroczenie polegające na pogłębianiu zależności jednostki od społeczeństwa.”, D. Guthier, *Rousseau. The Sentiment of Existence*, New York 2006, s. 50-51. Por. też zdanie Frye'a: „Przyjęło się uważać Rousseau za reprezentanta i do pewnego stopnia inicjatora owej rewolucyjnej zmiany, która legła u podstaw nowoczesnego stosunku do świata. Przyczyna głębokiego wpływu myśli Jana Jakuba leży, moim zdaniem, nie w jego poglądach politycznych czy pomysłach pedagogicznych, ale w tym, że to właśnie on uświadomił nam, iż cywilizacja jest od początku do końca produktem człowieka, czymś, co człowiek stworzył.”, N. Frye, *Statek pijany. Element rewolucyjny w romantyzmie*, przeł. M. Orkan-Lęcki [w:] „Pamiętnik Literacki”, Rocznik LXIX, Zeszyt 3, s. 249.

⁷² „Opisy i analizy Rousseau wyrażają i kształtują nowy typ społecznej i indywidualnej wrażliwości na ten historyczny wymiar ludzkiej egzystencji, który związany jest z sytuacją wyobcowania człowieka wobec jego własnej aktywności społecznej i jej tworów oraz przeżyciem tej sytuacji jako zatracenia własnej tożsamości oraz autentyczności, jako obcości wobec samego siebie i nie rozpoznawania się w świecie, który nie ma już charakteru całości sensownej.”, B. Baczkowski, *Rousseau: samotność i wspólnota*, dz. cyt., s. 9.

⁷³ Tamże, s. 198.

⁷⁴ Znamiennym symptomem odkrywania w łonie Oświecenia opisywanych sprzeczności jest spopularyzowane przez Goethego, za życia Diderota pozostające jedynie w formie rękopisu dzieło *Kuzynek mistrza Rameau*, które w swym portrecie epoki na tyle wiernie odzwierciedlało niwelacyjne tendencje „wieku światła”, że posłużyło Heglowi za jeden z najważniejszych punktów odniesienia dla badania dialektyki wolności przeistaczającej się w oświeceniu w terror. Przywołajmy tu jedynie pokrótce kilka kluczowych uwag Diderota zawartych w *Kuzyńku...*, gdyż doskonale korespondują one z analizami Rousseau. Na temat charakterystyki postaci tytułowego „kuzynka” por. następującą wypowiedź: „I nie ma

zintegrowane społeczeństwo rozwijającego się kapitalizmu. Rewersem rozumu oświeceniowego okazuje się więc być świat niehumaniczny, który Rousseau tematyzuje za pomocą notorycznie powracających określeń pozoru i obcość. Wymowne streszczenie dokonywanej przez Rousseau oceny rzeczywistości świata oświeceniowego, odnaleźć możemy w wypowiedziach bohatera *Nowej Heloizy*, Saint-Preux, który w taki oto sposób relacjonuje swój pobyt w Paryżu:

Pełen tajemnego lęku zstępuję na rozległą pustynię świata. W owym zamęcie znajduję jedynie straszliwe osamotnienie wypełnione ponurą ciszą. Wszystko odpycha moją uciśnioną, pragnącą się uzalić duszę. Któryś ze starożytnych powiedział, że nie jest nigdy mniej samotny, niż gdy zostaje sam, a ja czuję się sam tylko w tłumie, gdy nie mogę należeć ani do ciebie, ani do innych. Serce me chciałoby mówić, a wie, że nikt go nie słucha; chciałoby odpowiadać – a żaden głos do niego nie dochodzi. Nie rozumiem tutejszego języka i nikt mnie nie rozumie.[R: NH, s. 89].

W świetle tegoż opisu ożywiony świat metropolii (a dla Rousseau „miasta są otchłanią rodu ludzkiego” [R: E, t. I, s. 42]) jawi się jako pustynia, jako obca i budząca lęk przestrzeń, która wywołuje poczucie dojmującego osamotnienia. Rzecz to charakterystyczna, że na gruncie tropionych przez Rousseau antynomii samotności, prawdziwa samotność staje się najwyraźniej odczuwalna w tłumie, w którym panuje duch niwelacyjnej anonimowości, konwencjonalność zaś zachowań obnaża ich całkowitą sztuczność. Rousseau – w którego dziele zasadnie dopatrywać można się

nic bardziej doń niepodobnego niż on sam.”, D. Diderot, *Kuzynek mistrza Rameau*, przeł. L. Staff, PIW, Warszawa 1979, s. 6. Sam bohater dialogu Diderota wypowiada się o sobie: „Niech mnie diabli porwą, jeśli wiem, czym w gruncie jestem! Na ogół mam umysł obracający się jak kula, a charakter giętki jak łoża.”, Tamże, s. 93. Kuzynek w swych wypowiedziach nie mniej doskonale niż Rousseau oddaje skrytą pod hasłami emancypacji rozumu dialektykę egoizmu: „W naturze pożerają się wszystkie gatunki, w społeczeństwie pożerają się wszystkie stany.”. Tamże, s. 62. Dlatego też *Kuzynek*, ten nowoczesny uczeń „Diogenesa i Fryne” (por. Tamże, s. 13), z całym cynizmem przyznaje, że na gruncie pragnienia, jakie nim powoduje – oświeceniowego imperatywu *enriches-vous* wchłaniającego pozostałe punkty odniesienia – jedynym momentem, którego w życiu żałował, to chwila, gdy postępując moralnie i wznosząc się ponad użyteczność, utracił zapewniające mu chleb przywileje dworskiego trefnisia: „Ja, osieł, wszystko straciłem! Straciłem wszystko, bo miałem raz zdrowy rozum, jedyny raz w życiu! Ach, gdyby to wszystko mogło wrócić!”, Tamże, s. 30. Również dla niego, podobnie jak dla Rousseau, symbolem streszczającym w najpełniejszym stopniu oświeceniowe uniwersum pozorów, pozostaje maska, lecz jakże różni się jego ocena od tej, którą ujawnia w swym dziele Rousseau: „Szczególnie pomysł maski mnie oszałamia.[...] Maska! Maska! Dałbym palec własny za wynalazek maski.”. Tamże, s. 85. Na przykładzie „kuzynka” prześledzić bowiem możemy rozpad osobowej tożsamości dokonujący się w Oświeceniu; istnienie jego „rozdziela się na dwadzieścia ról” (Tamże, s. 134), jest on kimś, kto „talent błaznowania i upadlania się posunął jak można najdalej.” (Tamże, s. 82) jedynie dlatego, że rezygnując z własnej autonomii, tytułowy kuzynek redukuje się do opisywanego przez Rousseau „istnienia w oczach innych”, dlatego też abstrakcyjna i anonimowa całość, czyli zhomogenizowana opinia publiczna, jawi mu się jako najwyższa siła, do której należy dostosować się w celu przeżycia w sztucznym społeczeństwie nowoczesnym: „Wolę być i nawet być bezczelnym rezonerem niż nie być.”, Tamże, s. 22. Na temat wpływu Rousseau na dialog Diderota, a także na całość jego poglądów por. znakomitą analizę J. Fabre’a: J. Fabre, *Lumières et romantisme*, Paris 1963, zwłaszcza s. 60-68.

„fenomenologicznego opisu przeżycia wyobcowania”⁷⁵, objawiającego się na każdej możliwej płaszczyźnie, albowiem człowiek obcy pozostaje zarówno Istocie Najwyższej i wyrwany zostaje z racjonalno-moralnego ładu natury, lecz również obcy pozostaje na gruncie sztucznych i zreifikowanych stosunków międzyludzkich wyłaniających się podczas oświeceniowej fazy kapitalizmu⁷⁶, przede wszystkim zaś, jak zobaczymy, sfragmentaryzowany i nieprzejrzysty staje się dla samego siebie – jak najściślej spleta z sobą *stricte* nowoczesne poczucie absolutnego wyobcowania z niejednoznacznym motywem samotności na równi egzystencjalnej, co metafizycznej:

„Tymczasem powiedz, czy nie mam racji nazywając ten świat pustynią i lękając się samotności, świat, gdzie spotykam tylko złudne pozory uczuć i zmieniającą się co chwila prawdę, która się sama przez się gubi, świat, który ukazuje tylko na chwilę memu oku mary i cienie znikające natychmiast, gdy pragnę je zatrzymać? Aż dotąd widziałem wiele masek, kiedyż ujrzę ludzkie oblicza? [R: NH, s. 94-95]

Właściwemu Rousseau odczuciu poddanej instrumentalnej racjonalizacji rzeczywistości kulturowej oświecenia⁷⁷ towarzyszy przenikliwe wyczulenie na „złudne pozory uczuć i zmieniającą się co chwila prawdę”, a więc doprowadzający do konfuzji, skrajnej *nieprzejrzystości* dynamizm rzeczywistości nowoczesnej, który uniemożliwia osiągnięcie substancjalności, dotarcie do jakiegokolwiek punktu archimedesowego, na którym jednostka mogłaby się w swych wyborach oprzeć. Odkrywaną i artykułowaną przez siebie dynamikę świata pozorów przenosi on z kolei do wnętrza jednostki, co owocuje wizją osobowości jako fenomenu znajdującego się w wiecznym ruchu, stojącego się i „transgresywnego”: „nie doznaje się nigdy wrażenia, które byłoby całkowicie jednolite; nikt nie może pozostawać dwóch chwil w tym samym stanie. Doznania naszych dusz, zarówno jak przemiany naszych ciał, znajdują się w nieustannym ruchu.” [R: E, t. I, s. 69-70]. Ten ciągły wariabilizm, wynikający z interioryzacji chaosu sprzecznych imperatywów rządzących światem pozoru, sprawia, że jednostka ztraca swą integralność zakorzenioną w jednoznaczności poczucia istnienia, a tym samym zmuszona jest do komunikacji z innymi w horyzoncie nieprzekraczalnego dystansu: „Nie wiemy, czym natura nasza pozwala nam być; nikt z nas nie zmierzył odległości, jaka może istnieć między człowiekiem a człowiekiem.” [R: E, T. I, s. 46].

⁷⁵ Tamże, s. 25.

⁷⁶ Por. G. Simmel, *Mentalność mieszkańców wielkich miast* [w:] Tenże, *Socjologia*, przeł. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1975, s. 524-525.

⁷⁷ „Człowiek jest najmniej wartościowym towarem, a pośród naszych wysoce ważnych praw własności prawo osobowości jest zawsze najostatniejsze.” [R: E, t. II, s. 63].

Dlatego też Rousseau, będący pierwszą ofiarą nowoczesnej refleksji, a zatem sceptycyzmu⁷⁸, który na płaszczyźnie egzystencjalnej manifestuje się pod postacią rozpacz, czyli kryzysu osobowości niezdolnej odnaleźć jednoznacznego punktu odniesienia dla konsolidacji własnego doświadczenia, ujmuje osobę ludzką nie w statycznych kategoriach substancji (choć pozostałości takiego ujęcia, charakterystycznego dla myśli oświeceniowej, często występują w jego dziełach), lecz jako proces i zadanie stawania się sobą na drodze przewycięzania rozdwojenia wniesionego przez alienacyjny charakter rzeczywistości świata pozorów. Rousseau jest bowiem również pierwszym myślicielem, który metafizyczną kwestię prawdy wiąże ściśle z zagadnieniem osobowości, co owocuje rozumieniem jej w kategoriach przeciwstawionego pozorowi autentyzmu⁷⁹ (Rousseau nie operuje jeszcze tym terminem, lecz takie znaczenie śmiało przypisać można jego ideałowi *przejrzystości* czy *wspólnoty* *serc*), pojmowanemu jako zasypianie przepaści pomiędzy „być” a „wydawać się”, czyli zgodności działania (sfery praktycznej) z myśleniem (sfery idealnej)⁸⁰. Wzmiankowane już przeżycie przez Rousseau rzeczywistości Oświecenia jako świata pozoru i obcości stanowi więc nie tylko akt poznawczy, lecz jest w równej mierze osobistym⁸¹ doświadczeniem Jana Jakuba, któremu – na gruncie własnego

⁷⁸Znakomicie znaczenie sceptycyzmu w życiu oraz w dziele Rousseau wydobywa Baczek, pisząc, że zwątpienie u Rousseau jest „zatruceniem podstawowych zasad moralnych, zatruceniem poczucia własnej osobowości. Nie możliwości poznawcze i nie realność świata rzeczy uległy zakwestionowaniu w rezultacie sceptycyzmu – lecz sama osobowość i uniwersalny, ogólnoludzki charakter wartości”, B. Baczek, *Rousseau: samotność i wspólnota*, dz. cyt., s. 208. W wyznaniu wiary wikarego sabaudzkiego Rousseau, choć nie wprost, ukazuje fundamentalną rolę wyboru, wbrew racjom i na przekór doprowadzającemu do izostenii rozumowi, jako jedyny środek zaradczy przeciwko paraliżującemu działaniu zwątpienia: „Czy można w dobrej wierze systematycznie pozostać sceptykiem? Nie mogę tego pojąć! Nie ma takich filozofów albo muszą to być najniezwyklejsi z ludzi! Wątpienie w rzeczy, których poznanie jest dla nas ważne, jest zbyt niezdolne dla duszy ludzkiej, toteż nie trwa długo. Decydujemy się wbrew rozumowi na to lub owo. Wolimy raczej ludzi się świadomie, niż w nic nie wierzyć.” [R: E, t. II, s. 89].

⁷⁹Nie zapominajmy, że to Rousseau za dewizę uznał imperatyw *vitam impendere vero*: „Jeśli pisma moje napawają mnie pewną dumą, to dla czystości intencji, którymi zostały podyktowane, oraz bezinteresowności, której niewielu pisarzy dało mi przykład i niewielu zechce naśladować. [...] *Vitam impendere vero* – oto dewiza, którą sobie obrałem i której czuję się godzien.” [R: LW, s. 490]. Warto dodać, że Rousseau, choć nie dysponował adekwatnym językiem wyrazu, jako że nie tworzył, jak Kierkegaard, po Heglu, rozumie prawdę na antycypującą Duńczyka modłę, czyli jako odzwierciedlenie jej w życiu, gdy o prawdach pisze posługując się utylitarystycznym językiem oświeceniowej antropologii, lecz wyrażając treść nowatorską, że „istotny ich sekret na tym polega, aby je przykroić do naszej miary i wziąć na własność.” [R: NH, s. 30]. Bardzo trafnie rolę wiedzy dla egzystencji podkreśla Baczek: „Wszelka wiedza, która nie ma związku z tym pytaniem [jedynym istotnym – o powołanie i dobro człowieka] – A. L., nie jest podporządkowana uzyskaniu przez jednostkę poczucia spójności i identyczności jest bezwartościowa i obojętna dla człowieka.”, B. Baczek, *Rousseau: samotność i wspólnota*, dz. cyt., s. 224.

⁸⁰„Czyż człowiek nie wypiera się własnej wartości, nie mogąc nigdy zgodzić się z sobą, mając dwie reguły postępowania, jedną dla czynów, drugą dla przekonań, myśląc, jakbyśmy byli pozbawieni ciała, działając, jakbyśmy nie mieli duszy i nigdy nie przypisując sobie zupełnie tego wszystkiego, co się robi przez całe życie?” [R: NH, s. 194].

⁸¹Rousseau znacząco różni się od racjonalistów oświeceniowych przede wszystkim za sprawą uczynienia

rozumienia prawdy – stara się on dać wyraz (a raczej świadectwo⁸²) nie tylko za sprawą pism, lecz również w życiu. Przyjrzyjmy się zatem towarzyszącemu Rousseau samorozumieniu, które w osobistym doświadczeniu ocierającym się o obłąd⁸³ stara się odnaleźć uniwersalne i ogólnoludzkie znaczenie, a więc poddajmy analizie sensy, jakie Rousseau przypisywał samotności oraz egzystencji w świecie pozoru i obcości.

Jak wzmiankowaliśmy, Rousseau w przeżyciu monsturalnej alienacji rzeczywistości świata oświeceniowego dopatruje się nie tylko konstatacji o charakterze przedmiotowej wiedzy, lecz – przede wszystkim – usiłuje nadać jej egzystencjalny sens, odczytując w tym doświadczeniu zarówno ukrytą prawdę epoki, jak i utwierdzając się w zasadności własnej postawy. Niczym mantra przewijają się w dziele Rousseau określenia takie jak „sam, obcy, odosobniony” [R: W, s. 386]⁸⁴, które nasilając się wraz z postępującym wyobcowaniem samego Rousseau, nabiorą charakteru - niespotykanego na taką skalę w dziejach ludzkiej ekspresji - odczucia nieuśmierzalnej samotności oraz obłądnej obcości, w której inicjujący nowożytną refleksję sceptycyzm kartezjański w akcie autentycznego zwątpienia w realność świata, dotknął również korzeni osoby:

Wszystko poza mną jest mi odtąd obce. Nie mam na tym świecie ani bliźniego, ani istot podobnych, ani braci. Jestem na ziemi jak na obcej planecie, strącony z tej, którą zamieszkiwałem. [R: MSW, s. 9]

Doświadczenie głębokiej melancholii⁸⁵ jako reakcji na współczesną Rousseau

filozofii kardynalnym zagadnieniem nie abstrakcyjnego człowieka pojmowanego jako istota gatunkowa, lecz jako konkretna jednostka, dla której poznanie przekłada się na życie. O współczesnych sobie luminarzach pisał: „Spotykałem ich wielu, o ileż mądrzej ode mnie filozofujących, ale im samym własna ich filozofia była, rzecz można, obca.” [R: MSW, s. 28], przeciwstawiając jej własny ideał filozofa: „Ich filozofia jest dla innych; a ja czuję potrzebę filozofii przeznaczonej dla mnie. Szukajmy jej ze wszystkich sił, póki czas sprzyja, aby mieć stałą normę postępowania na resztę życia.” [R: MSW, s. 33].

⁸² Nie od rzeczy będzie przypomnieć, że swój system często określał Rousseau mianem „smutnego systemu”, zaś w porażce własnego życia, traktowanej przezeń najczęściej jako ofiara, dopatrywał się opłaconej realnym cierpieniem prawdziwości głoszonych przez siebie zasad: „moje nieszczęścia lepiej niż utwory dokumentują, jakie wyznawałem poglądy.” [R: LAB, s. 703].

⁸³ „Chcąc być czymś innym niż w rzeczywistości, dochodzi się do uważania siebie samego za kogoś innego niż naprawdę, kończąc wreszcie szaleństwem.” [R: NH, s. 429]

⁸⁴ Znamienne są słowa otwierające pierwszą przechadzkę pisanych w ostatnich latach życia *Marzeniach samotnego wędrowca*: „Tak więc jestem na ziemi sam, skazany na własne tylko towarzystwo, bez brata, bliźniego, przyjaciela. Za zgodą wszystkich został wykreślony spośród ludzi najbardziej towarzyski, najbardziej kochający człowiek.” [R: MSW, s. 3]

⁸⁵ Już w *Listach moralnych* Rousseau żyje w cieniu tak dotkliwego kryzysu osobowości, że traktuje swoje istnienie za już zakończone i odtąd nie zmieni w tej kwestii zdania: „moje istnienie tkwi już tylko w pamięci, żyję tylko przeszłością i trwanie nie jest mi już drogie od czasu, gdy serce nie może odczuwać już nic nowego.” [R: LM, s. 575]. W poczuciu nieodwracalności i fundamentalnej porażki egzystencjalnej (kolejny z istotnych dla nowoczesności od czasów Rousseau motywów), u schyłku życia jedynym jego pocieszeniem była myśl, że w głębi jego samotności już nikt nie zdoła go dotknąć: „Dla mnie wszystko się już dokonało na

rzeczywistość sprawia, że na każdym kroku konstatuje on wewnętrzne rozdwojenie (ma poczucie, że w świecie pozorów zmuszony jest okazywać się jako „zupełnie inny, niż jestem” [R: W, s. 103]) oraz nieuleczalny konflikt („Rzekłbyś, serce moje i umysł nie należą do jednego osobnika.” [R: W, s. 101]), co sprawia, że Rousseau odkrywa swą osobę zawsze „poniżej własnych możliwości” [R: LW, s. 339], a więc pod postacią „świadomości nieszczęśliwej”. We własnej osobie, a zarazem w strukturze rodzącego się na gruncie pokrewnej mu wrażliwości nowoczesnego indywiduum⁸⁶, konstatuje on źródłowy brak, prywatę, nieciągłość, niekompletność oraz fragmentaryczność, które przekładają się na charakterystyczne dla wykształcającej się osobowości nowoczesnej doświadczenie czasu⁸⁷ oraz skorelowane z nim odkrycie własnej skończoności, jak też nieredukowalności porządku wewnętrznego do zewnątrz. Separacja zaś obu tych porządków, tak głęboka jak w przypadku Rousseau, okazuje się jednakowoż cierpieniem koniecznym dla psychologicznej samoobserwacji⁸⁸, umożliwiającą tak jasnowzroczną w

tej ziemi. Nikt nie zdoła wyrządzić mi dobra czy zła. Nie została mi na tym świecie żadna nadzieja ani obawa, i na dnie przepaści, je biedny, nieszczęsny śmiertelnik, jestem spokojny, ale też jak sam Bóg niewzruszony.” [R: MSW, s. 9]. „Smutny system” Rousseau kończy się natomiast taką oto konkluzją: „Urodziłem się, aby żyć, a umieram nie zakosztowawszy życia.” [R: MSW, s. 17].

⁸⁶ „Tęskni za czymś trwałym, czego mógłby się uchwycić, ale widzi świat, który <<ukazuje się jego oku tylko na chwilę, mary i cienie znikające natychmiast, gdy pragnie je zatrzymać>>. Właśnie ten nastrój – niepokoju i chaosu, psychicznego odurzenia i upojenia, ekspansji ludzkich doznań, destrukcji moralnych ograniczeń i osobistych więzi, rozrostu i rozpadu ludzkiego <<ja>>, widm na ulicy i w duszy – jest nastrojem, w którym rodzi się nowoczesna wrażliwość.”, M. Berman, „*Wszystko, co stale, rozplywa się w powietrzu*”, dz. cyt., s. 19.

⁸⁷ Znamienne jest, że omawiany już przez mnie motyw przestrzennego sytuowania się jednostki poza sobą, odzwierciedlającego przestrzenne wykorzenie jednostki ze świata, tak często przywoływany przez Rousseau, ma swą analogię w egzystencjalnym doświadczeniu czasu, jawiącym się jako interioryzacja zsekularyzowanego i poddanego utylitarnemu nastawieniu na przyszłość wyalienowanego czasu rzeczywistości nowoczesnej. Precyzyjnie zagadnienie to omawia Baczek: „Jest to przeżycie czasu, w którym zagubiona jest chwila obecna w imię wieloznacznej przyszłości. Ten zdeformowany czas, rozbity na fragmenty, ludzie mierzą i liczą, zamiast w nim trwać. Aspektem alienacji jednostki w świecie pozorów jest właśnie zatracenie czasu autentycznego, przeżycia aktualności, <<bycie poza sobą>> również w doświadczeniu czasu.”, B. Baczek, *Rousseau: samotność i wspólnota*, dz. cyt., s. 390. Rousseau doskonale wydobywa wyalienowany charakter nowoczesnego przeżycia czasu w następującym fragmencie *Wyznań*, gdzie zatowiszowaną jednostkę czasu, chwilę, w której z uwagi na wewnętrzne rozdwojenie nie może w pełni partycypować tracąc niezmodyfikowany dostęp do bytu, przenikają zarówno nieodwracalna przeszłość, jak i wychylenie ku nieokreślonej i budzącej lęk przyszłości: „Pamięć moja, odtwarzająca wyłącznie lube przedmioty, jest szczęśliwą przeciwwagą obolałej wyobraźni, która każe przewidywać mi jedynie okrutną przyszłość.” [R: W, s. 221]. Na temat wyobcowanego charakteru czasu nowoczesnego Rousseau bodaj najdosadniej wyraził się w *Emilu*: „Przewidywanie przyszłości! Przewidywanie, przenosi nas nieustannie poza nas samych i umieszcza nas częstokroć tam, dokąd nie dotrzemy nigdy; oto prawdziwe źródło wszystkich naszych cierpień. Cóż za oblęd u istoty tak przemijającej jak człowiek patrzeć zawsze w dal, w przyszłość, która przychodzi tak rzadko, i zaniedbywać teraźniejszość, której jest pewny!” [R: E, t. I, s. 74].

⁸⁸ „Z równym nasileniem występuje w obrazie osobowości śledzenie rozsadzających ją sprzeczności i antynomii, które przybiera charakter obsesyjnej autoobserwacji, jak i wysiłek przezwyciężenia tych antynomii, aspiracja do uzyskania wewnętrznej spójności i jednoznacznego stosunku do świata.”, B. Baczek, *Rousseau: samotność i wspólnota*, dz. cyt., s., s. 230.

swym szaleństwie introspekcję⁸⁹. Bez trudu bowiem zaobserwować można, że namysł Rousseau gwałtownie zmienia się od chwili, kiedy Jan Jakub na znak manifestu prawdziwości własnej postawy wybiera apologetyzowaną przez siebie wbrew konwencjonalizmowi sztucznych wzorców oświeceniowej integracji społecznej samotność jako oznakę życia w zgodzie z naturą; z wolna zaczynają zanikać projekty ustaw społecznych, wychowania oraz jakichkolwiek reform na rzecz literatury autobiograficznej, w której problematyka nadania sensu własnej samotności, a tym samym koncentracja na życiu osobowym, zastępuje ostatecznie właściwy mu wcześniej republikański patos.

W interesującym nas okresie twórczości Rousseau zaobserwować możemy radykalne nasilenie się wątków indywidualistycznych. Rousseau u schyłku swego życia na plan pierwszy zdecydowanie wysuwa problematykę psychologiczną, w ramach której usiłuje nadać sens własnemu istnieniu w warunkach apokaliptycznego stanu rozpadu kultury oraz człowieczeństwa: „Ale ja, od nich i od wszystkiego oderwany, czymże jestem? Dociekanie tego, to jedyne, co mi pozostało.” [R: MSW, s. 3]. W życiu oraz w dziele Rousseau możemy od tego momentu dostrzec coraz ściślej splatanie się poszukiwań własnej tożsamości z wyrastającym z poczucia własnej predestynacji powołaniem⁹⁰ do przedstawienia siebie jako wzorca *prawdy* o zatraconym w *siècle humaine* człowieczeństwie⁹¹. Należy mieć przy tym na uwadze, że w niejednolitej optyce

⁸⁹Rousseau jednoznacznie wiąże samopoznanie z koniecznością całkowitego wyodrębnienia jednostki z porządku zewnętrznego, w czym *implicite* dopatrywać można się potwierdzenia postawionej przez mnie tezy, że nowoczesny indywidualizm za swą strukturalną przesłankę ma warunki alienacji i wyłania się na ich gruncie: „Jeśli o mnie chodzi, myślę, że człowiek, który najlepiej wie, na czym polega ludzkie <<ja>>, jest najbliższy mądrości; podobnie jak pierwszy szkic rysunku tworzą linie jego zarysu, pierwszą ideą człowieka jest oddzielić się od wszystkiego, co nie jest nim.” [R: LM, s. 585].

⁹⁰Rousseau, zresztą słusznie, czuł się uprawniony w roli *wyjātku* oraz niedoścignionego obserwatora prawdy na temat społeczeństwa z racji tego, iż nie tylko szczególne predyspozycje duchowe, ale także niepowtarzalne koleje jego życia, w którym zetknął on się ze wszystkimi stanami społecznymi, nie mogąc utożsamić się z żadnym z nich, utwierdziły go w przekonaniu, że zdolny jest dokonać zdystansowanej oceny: „Na przestrzeni mego dość krótkiego życia, los mój wielokrotnie się odmieniał. Pozostając ciągle w biedzie, mogłem niejako zakosztować wszystkich stanów, zaznałem dobra i zła na najróżnorodniejsze sposoby, natura obdarzyła mnie najbardziej wrażliwą duszą, los poddał ją wszelkim możliwym próbom i mam chyba prawo powtórzyć za Terencjuszem, że nic, co ludzkie nie jest mi obce.” [R: LM, s. 573].

⁹¹Wymowne są pod tym względem znane słowa otwierające jego *Wyznania* (zwróćmy uwagę na występujący również w tym miejscu motyw alienacji), czyli dzieło inaugurujące twórczość autobiograficzną, którego kulturowego wpływu na literaturę (potok dzienników intymnych, autobiografii, powieści psychologicznej, etc.) nie sposób przecenić: „Imam się przedsięwzięcia, które dotychczas nie miało przykładu i nie będzie miało naśladowcy. Chcę pokazać moim bliźnim człowieka w całej prawdzie jego natury; a tym człowiekiem będę ja. Ja sam. Czuję moje serce i znam ludzi. Nie jestem podobny do żadnego z tych, których widziałem; śmiem wierzyć, iż nie jestem podobny do żadnego z istniejących. Jeśli nie lepszy, w każdym razie inny.” [R: W, s. 21]. Por. też opinię Warchali: „Rousseau otwiera nową epokę nie tyle w dziejach filozofii czy literatury, ale przede wszystkim jednostkowej samoświadomości oraz wrażliwości. To epoka autentyczności.”, M. Warchala, *Autentyczność i nowoczesność. Idea autentyczności od Rousseau do Freuda*, Universitas, Kraków

postrzegania osobowości, jaką odnaleźć możemy pośród jego sprzecznych wypowiedzi, spod metafizycznej, esencjalistycznej optyki widzenia człowieka w perspektywie gatunkowej (jako części utraconego normatywnego ładu nadającego mu zakorzenienie wyznaczające niezmienną tożsamość jednaką dla wszystkich egzemplarzy gatunku), co rusz przebija się protoegzystencjalne postrzeganie człowieka jako bytu nieredukowalnego do zewnątrz, stającego się i nie zdeterminowanego przez żadną esencję, który ma za zadanie tworzyć siebie samego, a zatem jednostka obdarzona zostaje aktywnością przejawiającą się w działaniu sensotwórczym. Widać to wyraźnie we właściwym dla Rousseau *eksperymentalizmie* (jego podłożem jest nie do końca rozpoznawana przez samego filozofa nowoczesna wolność negatywna), w ramach którego osobowość jawi się nie jako fakt zastany, lecz cechuje ją nieusuwalna *nieprzejrzystość*, domagająca się permanentnego demistyfikowania. Uznać można bowiem Rousseau za ojca nowoczesnej psychologicznej obserwacji, przerastającej niejednokrotnie w nieskończoną refleksyjną wisiwekcję, która w jego przypadku nabrała na wskroś egzystencjalnego wymiaru, jako że Rousseau własną jaźń potraktował zarówno jako narzędzie badań nad człowiekiem, jak i jako podmiot dokonujący badań⁹² (analogicznie do tego jak Kant potraktował, w spekulatywny i abstrakcyjny sposób, rozum i wydobyl jego transcendentalny, czyli autorefleksyjny charakter). O swym zadaniu pisał on, co następuje: „W pewnym sensie będzie to eksperymentowanie na sobie samym, podobne temu, jakie robią fizycy z powietrzem, aby poznać jego codzienny stan. Zastosuję barometr do własnej duszy, a umiejętnie przeprowadzane i przez dłuższy czas powtarzane działania przyniosą wyniki, być może, równie pewne, jak fizyków.” [R: MSW, s. 11]. Po zarysowaniu podłoża, z którego wyrasta nowoczesny indywidualizm w myśli Rousseau, przyjrzyjmy się dokładniej jego kształtowi, jako że sprzeczności wydobyte przezeń w jego obrębie będą dokładnie tymi samymi antynomiami egzystencjalnymi, jakie towarzyszyć będą całej analizowanej przez mnie tradycji romantycznej aż do czasów Nietzschego.

2006, s. 41.

⁹² „Należy więc przede wszystkim skierować swe badania na samego siebie, by poznać narzędzie, którym mam się posługiwać i granice, w jakich mogę mu dowierzać.” [R: E, t. II, s. 92].

5. *Piękna dusza* – o sprzeczności ideału i rzeczywistości

Na gruncie analiz dokonanych przez Rousseau istnienie nowoczesnej osobowości jawi się jako nieuleczalnie sfragmentaryzowane i rozbite, a więc rodzi się ona w warunkach kryzysu; tu wymienić trzeba pokrótce szereg sprzeczności egzystencjalnych występujących w jego nomenklaturze, pośród których w swym stawaniu się, jednostka ma za zadanie konstytuować się w poszukiwaniu zatraconej tożsamości: sprzeczność pomiędzy „być” a „wydawać się”, między „miłością samego siebie” a „miłością własną”, między „człowiekiem natury” a „człowiekiem człowieka”, między „człowiekiem” a „obywatelem”, między „przejrzystością” a „pozorem”, między „poczuciem istnienia” a „poczuciem obcości” – a opozycji podobnych z powodzeniem można odnaleźć w jego pismach znacznie więcej. Źródłem, z którego one wypływają, a o którym dotąd celowo nie wspomniałem, analizując je jedynie na płaszczyźnie zrębów historiozofii Rousseau, jest centralne rozdzielenie odnajdywane przezeń również w życiu wewnętrznym jednostki, a mianowicie sprzeczność bezpośredniości oraz refleksji. Do tej bowiem opozycji, która nie jest jedynie statyczną antytezą, lecz czynnikiem przenikającym zarówno dzieje ludzkie, jak i wyznaczającym dynamikę osobowości, a zatem służy do opisu rzeczywistości zmiany i stawania się (do pełnego opisanego go niezbędny jest język dialektyki), dają się sprowadzić wszystkie wymienione sprzeczności w poglądach Rousseau. To bowiem z wyłonieniem się refleksji wiąże Rousseau utratę bezpośredniości, skazującej jednostkę na permanentnie zapośredniczony stosunek do samej siebie, bliźnich, świata oraz Boga. Stopień rozwoju refleksji jest bowiem wprost proporcjonalny do oddalania się od *źródła*, którym jest ugruntowane w łaździe naturalnym *poczucie istnienia* jako doświadczenie prerefleksyjnej całości i integralności osobowej, dzięki czemu jednostka cechuje się *przejrzystością*, a więc wyraża siebie i potwierdza w każdym czynie. Dlatego też na gruncie opisywanego przez Rousseau rozpadu rzeczywistości kulturowej oraz osobowej, odnaleźć możemy kolejny z kluczowych dla kształtu nowoczesnego indywidualizmu wątków, jakim jest utożsamienie refleksji ze sprzecznym z naturalnym powołaniem człowieka chorobą: „Jeżeli chciała z nas ona [tj. natura – A. L.] mieć istoty zdrowe, to prawie na pewno śmiem twierdzić, że refleksyjność jest stanem przeciwnym naturze i że człowiek, który rozmyśla, to zwierzę zwyrodniałe.” [R: RPN, s. 149]. Choroba ta doprowadza do rozwarstwienia integralności jednostki, dla której przeciwieństwo „być” i

„wydawać się” jawi się jako nieprzewidywalna sprzeczność, na gruncie której refleksja, pojmowana przez Rousseau jako nadmiernie pobudzona ambicja (miłość własna), wprowadza w rzeczywistość fundamentalną dwuznaczność fundującą potępiany przezeń „świat pozoru”. Na każdym kroku we współczesnej sobie epoce Rousseau dopatruje się u człowieka nowoczesnego „rażącego kontrastu namiętności, która niby to rozumuje, i rozumu, który majaczy.” [R: RPN, s. 128], co sprawia, że refleksja doprowadza do zainfekowania namiętności, rozbudzając w człowieku – na gruncie zamazania pierwotnej jednoznaczności *czucia* – sztuczne potrzeby⁹³ „przenoszące go coraz dalej od siebie samego”⁹⁴ aż do ztratny tożsamości.

Łatwo zauważyć zachodzącą w dziele Rousseau przemianę: wraz z postępującą alienacją samego Jana Jakuba z dzieła jego znikają wszelkie oświeceniowe projekty (ustaw dla państw, wychowania, umowy społecznej, itd.) na rzecz literatury konfesyjnej i autobiograficznej, w której bolesne przeżycie przezeń rzeczywistości jako „świata pozorów” przerasta najpierw w obsesyjną, refleksyjną autoanalizę, gdzie Rousseau czuje się więźniem refleksji (ujawnia się to szczególnie w *Dialogach*⁹⁵), by wyciszyć się u schyłku jego życia i w *Marzeniach samotnego wędrowca* w poczuciu ostatecznej rezygnacji oddać się marzycielstwu jako jedynemu, choć prowizorycznemu remedium na przywodzącą do rozpacz refleksję. Innymi słowy, refleksja w dziele Rousseau zaczyna tracić znaczenia przypisywane jej w okresie pisania *Rozpraw* czy *Umowy społecznej*, a zatem przestaje jawić się równocześnie jako zło, jak i środek zaradczy przeciw niemu, czyli jako instancja rozbijająca świat naturalny i mająca doprowadzić do zapanowania

⁹³ W człowieku nowoczesnym „serce i rozum staczają nieustanną walkę, a nieograniczone pragnienia narażają go na wieczny niedosyt.” [R: NH, s. 60].

⁹⁴ Znamionym symptomem jest skojarzenie przez Rousseau wyzuwającej jednostkę z osadzenia w niej samej refleksji z nowoczesnym doświadczeniem czasu: „Człowiek rodzi się dla myślenia i działania, a nie dla uprawiania refleksji. Refleksja unieszczęśliwia go jedynie, nie czyni go zaś ani lepszym, ani mądrzejszym; sprawia, że żałuje dóbr utraconych, a przeszkadza mu czerpać radość z chwili bieżącej; odmalowuje mu przyszłość szczęśliwą, aby wystawić go na pokusy wyobraźni i męki pożądania, przyszłość zaś nieszczęśliwą – aby jej zaznał zawczasu.” [R: PN, s. 322].

⁹⁵ Doskonale chorobliwy wymiar refleksyjności Rousseau, przywodzącej go do obłądnego rozdwojenia osobowości, w której sam refleksyjnie usiłuje dowieść swej niewinności i braku refleksyjnego wyrachowania („Jan Jakub” oskarżający „Rousseau”), wydobywa w swych analizach Starobinski: „Pisząc *Dialogi* Rousseau dokonał w swoich poglądach gruntownego przesunięcia akcentów. Refleksja przestaje być tą dwuznaczną siłą, która wyraża społeczne zepsucie, ale umożliwia postęp świadomości moralnej. Przestaje być koniecznym etapem, przez który dusza musi przejść w toku swego rozwoju. Nie ma już drogi, która prowadzi poza refleksję. Stała się ona, jednoznacznie i bez nadziei na pojednanie, wrogą siłą: fundamentem zła. To, co początkowo było dążeniem i przekroczeniem, krzepnie teraz w ostatecznej i nieprzekraczalnej opozycji. Zamiast otwierać się na <<dyalektyczny>> postęp, antyteza staje się ociężała i nieruchoma. Pojawia się odtąd nierozwiązywalny konflikt pomiędzy <<życiem bezpośrednim>> a <<życiem refleksyjnym>>.” J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, dz. cyt., s. 248

świata moralnego (w tym duchu zinterpretują poglądy Rousseau niemieccy myśliciele: Schiller, Kant, Fichte, a za nimi wcześnie romantycy), lecz utożsamiona zostaje wyłącznie z czystą negatywnością⁹⁶. Nie ma odtąd dla Rousseau drogi umożliwiającej ostateczne, realne pojednanie refleksji i bezpośredniości, które jawią się jako bezpowrotnie skłócone, tym więc co pozostało mu, to poszukiwanie fantazmatycznych środków łagodzących ich permanentne napięcie, odnajdywanych w wyobraźni i samotniczym marzycielstwie, wyzbywającym się już pretensji do oddziaływania na świat zewnętrzny. Przejdźmy teraz do omówienia ostatniego, ściśle już indywidualistycznego okresu myśli Rousseau, bowiem w nim odnajdziemy kolejną konstelację problemów, które wraz z jego dziełem przedostaną się do krwioobiegu tradycji romantycznej.

Właściwy kształt indywidualistycznego marzycielstwa wcieli się u Rousseau w postać „pięknej duszy” (określenie to po raz pierwszy pojawia się w *Nowej Heloizie* [por.: R: NH, s. 299, 417]), która dąży do pojednania sprzeczności ideału i rzeczywistości („rzeczywistość zawsze zawadzała wyobraźni” [R: W, s. 139])⁹⁷, czyli wnętrza i zewnątrz, - a ostatecznie bezpośredniości i refleksji - na drodze wyobraźni. Przyjrzyjmy się występującym w dziele Rousseau rozważaniom nad wyobraźnią, albowiem to właśnie ona zaczyna funkcjonować jako naczelna władza w człowieku i bez wątpienia to jej przyznaje on kardynalne znaczenie. Rousseau, jak przed nim Pascal, wskazuje, że wszystkie poczynania ludzkie mają swe korzenie nie w bezpośredniości doświadczenia zmysłowego, ani nie w refleksji, lecz w wyobraźni⁹⁸: „Bezpośrednia władza zmysłów jest niewielka i ograniczona, największe spustoszenia czynią one poprzez wyobraźnię: to wyobraźnia podnieca żądzę, użyczając przedmiotowi więcej powabów, niż mu dała natura” [R: LW, s. 493]. U schyłku życia Rousseau przeciwstawi myślenie marzeniu i

⁹⁶ „W okresie, kiedy pisze *Dialogi*, uczucie i refleksja są dla Rousseau pojęciami krańcowo rozbieżnymi. [...] Oznacza to koniec dialektyki, która przypisywała refleksji funkcję pośredniczącą między pierwotną jednością świata naturalnego i wyższą jednością świata moralnego. Teraz refleksja jest absolutnym przeciwieństwem natury, nieprzejednanym wrogiem; wszystko zastyga w niemal manichejskiej antynomii.”, Tamże, s. 258.

⁹⁷ Na ten temat pisze B. Baczeko, zaś jego słowa pasowałyby do opisanego fundamentalnego napięcia całej formacji romantyzmu, zwłaszcza zaś Baudelaire'a: „Cały światopogląd Jana Jakuba przeniknięty jest poczuciem wewnętrznego napięcia wywołanego konfliktem między ideałem a rzeczywistością.” B. Baczeko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, dz. cyt., s. 278.

⁹⁸ Rousseau, jako wzorzec nowoczesnego melancholika, w wyobraźni upatrywał naczelnej właściwości swej natury: „niepodobna bowiem ludziom, a trudno nawet samej naturze przewyższyć co do bogactwa mą wyobraźnię.” [R: W, s. 135] pisząc, że jest ona siłą działającą w nim z taką dynamiką, iż czuje się „zadowolony lub smutny zależnie od podmuchów wiatru” [R: NH, s. 59]. O naturze swojej wyobraźni pisał następująco: „pamięć moja, odtwarzająca wyłącznie lubie przedmioty, jest szczęśliwą przeciwwagą obolałej wyobraźni, która każe przewidywać mi jedynie okrutną przyszłość.” [R: W, s. 221]; pisał również, że na każdym kroku ulega „wyobraźni rozstrojonej, gotowej płoszyć się wszystkim i wszystko doprowadzać do ostateczności.” [R: LDM, s. 717].

przyzna, że

marzenie mnie orzeźwia i cieszy, rozmyślanie męczy i smuci; myślenie było dla mnie zawsze trudnym i pozbawionym uroku zajęciem. Czasami moje marzenia przechodzą w rozmyślania, ale częściej moje rozmyślania przechodzą w marzenia i podczas gdy się tak w nich zapamiętuję, dusza moja błądzi i unosi się ponad światem an skrzydłach wyobraźni, w ekstazach przewyższających każdą inną rozkosz. [R: MSW, s. 94].

Rousseau w ostatnich latach życia, na gruncie skrajnego już poczucia wyobcowania, wyrzeka się wszelkiego działania⁹⁹ i ogranicza swą egzystencję do marzycielstwa (z tego powodu stał się prototypem dla heglowskiej analizy „pięknej duszy”). Na samym dnie nieuśmierzalnego poczucia osamotnienia¹⁰⁰ odnajduje Rousseau źródło rozkoszy przewyższających wszelkie inne, rozkoszy czerpanej z marzenia. Rozkosz ta jest szczególnego rodzaju i jawi się jako nieporównywalna z pozostałymi, gdyż jako jedyna jest nieograniczona: „Świat rzeczywisty posiada granice, świat wyobraźni jest nieskończony” [R, E, t. I, s. 71]. Rousseau pragnie w porządku marzenia osiągnąć to, czego nie może mu zaoferować pełna ograniczeń rzeczywistość, której *faktyczność* wypada blade na tle zrodzonych w wyobraźni *możliwości*: „mojemu sercu zamkniętemu kręgiem istot było tam za ciasno, dusiłem się we wszechświecie, byłem rad wzbić się w nieskończoność.” [R: LDM, s. 730]. Tym zaś, czego pragnie, to przezwyciężenie poczucia obcości, a więc odnalezienie własnej tożsamości oraz nienaruszalnego miejsca w obrębie *nieskończonego* ładu natury, odnajdując je jedynie na gruncie doświadczenia wewnętrznego, któremu przypisywał ekstatyczny charakter: „Nigdy nie rozmyślam, nigdy nie marzę rozkoszniej, jak w chwilach zapomnienia o sobie. Zlewając się, rzecz można, z systemem bytów, utożsamiając się z całą naturą, odczuwam ekstazy, niewypowiedziane zachwyty.” [R: MSW, s. 99]. Zrodzone w samotności *ekstazy* doznawane przez Rousseau jawią się jako ostatnia możliwość doświadczenia integralności, a więc dostępu do

⁹⁹Starobinski, komentując smutny los Rousseau trafnie zauważa, że dla pogrążonego w rozczarowaniu Jana Jakuba „jedynym celem działania jest umożliwienie i utrzymanie marzycielskiej bierności.” J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, dz. cyt., s. 277. Por. też następującą wypowiedź Rousseau: „Powstrzymuję się od działania: w działaniu przejawia się cała moja słabość, w jego braku cała moja siła” [R: MSW, s. 90].

¹⁰⁰Na temat sytuacji wyobcowania jako podłoża opisywanych przez Rousseau ekstaz oraz ich eskapistycznego wymiaru pisze on w *Wyznaniach*: „Niepodobieństwo osiągnięcia żywych istot wtrąciło mnie w krainę urojeń. Nie widząc na świecie nic istniejącego, co by godnym było mego szału, syciłem go w świecie idealnym, który twórcza wyobraźnia zaludniła niebawem istotami wedle mego serca. Nigdy ta ucieczka nie zjawiała się bardziej w porę i nigdy nie okazała się tak płodna. Pogrążony w nieustannej ekstazie, upajałem się bez miary najrozkoszniejszymi uczuciami, jakie kiedykolwiek gościły w sercu człowieka.” [R: W, s. 337].

zmaconego refleksją źródła tożsamości, jakim jest *poczucie istnienia*:

„Cały stałem się jednym tylko czuciem. W tej chwili rodziłem się do życia i wydawało mi się, że moje kruche istnienie przenika wszystkie widziane przeze mnie przedmioty. Pogrążony w przeżywanym momencie nie przypominałem sobie niczego; straciłem poczucie odrębności mej osoby, rozeznanie w tym, co mi się przydarzyło; nie wiedziałem, kim jestem, ani gdzie jestem; nie odczuwałem ani bólu, ani strachu, ani niepokoju. [...] Całą swoją istotą chłonałem wszechogarniający spokój, którego, ilekroć go wspominam, nie potrafię przyrównać do działania żadnej ze znanych mi przyjemności.” [R: MSW, s. 19-20]

Ekstazy doświadczenie partycypacji w *nieskończonym* porządku natury, gdzie zanika traktowana jako źródło cierpienia *principium individuationis* staje się dla Rousseau jedyną rekompensatą własnego życia, w którym porażka dowodzić ma prawdziwości głoszonych przezeń treści¹⁰¹. Rousseau jednakże jedynie w rzadkich chwilach całkowitego oddania się marzycielstwu odnajduje utracony sens istnienia zarówno własnego, jak i istnienia pojętego *tout court* i tylko wtedy udaje mu się w bez reszty subiektywnym doświadczeniu zakopać przepaść pomiędzy jednostką a całością. Rousseau bowiem jawi się jako pierwsza ofiara nowoczesnej refleksji właśnie z racji dogłębnego uzmysłowienia sobie, że na gruncie utraty niezmediatezowanego dostępu do bytu, niemożliwe jest wykroczenie poza „świat pozoru” innego rodzaju niż pozorne, a więc świadome, że marzenie pozostaje zaledwie marzeniem¹⁰²:

A jednak przyznam, wśród tego wszystkiego, nicość moich rojeń czasami zasmucała mnie nagle. Gdyby wszystkie moje marzenia stały się rzeczywistością, nie wystarczyłoby mi to: puszczałbym nadal wodze wyobraźni, marzył i pragnął. Odkrywałem w sobie niewytłumaczalną pustkę, której nic nie potrafiłoby zapęłnić, pewien zryw serca ku innemu rodzajowi uciech, o których nie miałem pojęcia, a których jednak odczuwałem potrzebę. Ha, cóż, widzi Pan, nawet to właśnie było rozkoszą, skoro napawało mnie uczuciem nader żywym i smutkiem pełnym powabów, którego nie chciałbym nie doświadczać. [R: LDM, s. 730].

Rousseau staje się pierwszą ofiarą nowoczesności, która zinterioryzowała chaos i nieskończoność wyzwolonej refleksyjności, przypłacając straszliwą samotnością oraz obłędem swe bezkompromisowe dążenie do osiągnięcia w „świecie pozoru i obcości” jednoznacznego punktu odniesienia dla życia ludzkiego. Zarazem zaś jego ofiara nie pozostała bezcelowa, wraz z nim bowiem w nowoczesności dokonuje się radykalny

¹⁰¹ O ekstazach pisze Rousseau, że „uczyniły mnie najszczęśliwszym ze śmiertelnych w stanie bezczynności.” [R: MSW, s. 94].

¹⁰² Znakomicie problem refleksyjnego charakteru myśli Rousseau dostrzegł Baczek: „Stan marzenia jest emocjonalnie i moralnie wieloznaczny. Marzenie nie likwiduje poczucia zbędności w świecie - <<piękna dusza>> nie tylko m a r z y, ale ma świadomość, że t y l k o m a r z y, że świat iluzji, lepszy przecież od świata istniejącego, jest tylko iluzją.”, B. Baczek, *Rousseau: samotność i wspólnota*, dz. cyt., s. 262.

przełom kulminujący w wyłonieniu się tradycji romantycznej - niemożliwej do wyobrażenia sobie w takim kształcie bez głębokiego wpływu Rousseau na filozofię oraz literaturę wszystkich narodów europejskich - która podejmuje i rozwija cały szereg zasygnalizowanych w tym rozdziale wątków, takich jak: centralna antyteza bezpośredniości i refleksji, problem osobowości jako główny przedmiot filozoficznego poznania oraz literackiej eksperymentacji, kardynalna rola subiektywności nowoczesnej wraz z właściwą jej psychologiczną „fenomenologią” nastrojów, nowoczesne przeżycie egzystencji jako czasu, gwałtowna krytyka instrumentalnego charakteru nowoczesnej kultury czy rozpoczynająca się wraz z dokonaną przez Rousseau krytyką postępu historiozofia romantyczna. Wszystkie te zagadnienia staną się przedmiotem mojego opracowania w kolejnych rozdziałach, gdzie niejednokrotnie dostrzec będzie można wagę wpływu Rousseau na formowanie się nowoczesnego indywidualizmu.

ROZDZIAŁ II

FRIEDRICH SCHILLER: NOWOCZESNY INDYWIDUALIZM POMIĘDZY OŚWIECENIEM A ROMANTYZMEM

1. Wstępna charakterystyka epoki *Sturm und Drang*; Schiller na rozdrożu między Grecją a Kantem

Friedrich Schiller, to twórca który w jawnym nawiązaniu do Rousseau, wykładanego w kategoriach rodzącej się w łonie idealizmu niemieckiego dialektyki (sam przyczyniając się do jej formowania), odsłania w swej twórczości kolejne, nieznane Rousseau wymiary konfliktu, w jaki zostaje wtrącona osobowość nowoczesna. Schiller łączy bowiem w swym dziele dwa antytetyczne porządki przenikające całą jego twórczość, którymi są konflikt bezpośredniości właściwy niemieckiej dobie preromantycznej *Sturm und Drang*, obrazowany w klasycystycznym niemieckim micie Grecji oraz wchodzący z nim w konflikt dualizm rozumu i zmysłowości właściwy dla filozofii transcendentalnej. W tej perspektywie zasadnym staje się więc rozpatrywanie jego twórczości jako dążenia do pojednania postaw dwóch największych twórców tamtej doby, a więc Goethego i Kanta¹⁰³. Nim przejdę jednak do omówienia właściwych poglądów Schillera, dokonam przeglądu podstawowych tendencji kształtujących odmienny od francuskiego typ oświecenia niemieckiego oraz gwałtownej reakcji na nie, jakie pojawiły się w dobie „epoki geniuszy” niemieckiej „burzy i naporu”, po to, aby osadzić myśl Schillera we właściwym jej, historycznym kontekście i zasygnalizować źródła najistotniejszych wpływów formujących jego dzieło.

Otóż niemieckie oświecenie, z którego wyrasta myśl Schillera, w swym charakterze dość istotnie różniło się od zarysowanego we wstępie do poprzedniego rozdziału schematu myśli francuskiego „wieku światła”. Przede wszystkim, zdecydowanie obcy pozostawał

¹⁰³Omawiając naczelną ideą twórczości Schillera, Siemek następująco charakteryzuje kierujące nim intencje: „Szło więc tu o swoistą syntezę <<filozofii>> i <<poezji>> - i to nie tylko jako dwóch odrębnych form twórczości, ale przede wszystkim jako dwóch różnych wizji świata; o syntezę krytyki i utopii, samoświadomości i mitu, Kanta i Goethego; pogodzenie dwóch odmiennych diagnoz stanu kultury współczesnej i dwóch ideałów człowieka. Dążenie do takiej syntezy ożywia całą twórczość Schillera, zarówno poetycką, jak i filozoficzną.”, M. J. Siemek, *Fryderyk Schiller*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1970, s. 15.

berlińskim naturalistycznym racjonalistom właściwy Francuzom radykalizm myśli społecznej. W ich optyce bowiem oświeceniowa racjonalizacja dokonywać miała się przede wszystkim w wymiarze systematyzacji myśli i stopniowej naturalizacji podstaw nowożytnej metafizyki, gdyż myśl niemieckiego *Aufklärung* rozwijała się przede wszystkim nie w przestrzeni salonów, lecz w ramach uniwersytetu, pogrążonego jeszcze w pozostałościach scholastycznego niemal programu kształcenia. Na temat kształtu oświecenia niemieckiego nikt bodaj nie wypowiedział się trafniej, niż jego czołowy teoretyk, Kant¹⁰⁴, który w tych oto znanych słowach wyraził istotę oświeceniowego projektu, podsumowując w zasadzie wszystkie jego naczelnne aspekty:

Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nią bez obcego kierownictwa.”¹⁰⁵.

W wypowiedzi tej zawierają się bowiem trzy naczelnne składniki charakteryzujące najważniejsze tendencje oświecenia niemieckiego, którymi są poczucie przełomowości własnej epoki wychodzącej ze stanu niepełnoletności, krytyczna orientacja, mająca zapewnić rozumowi autonomię oraz właściwy dla niemieckich *Aufklärer* patos *sapere aude*, czyli „odwagi” do kierowania się rozumem bez obcego pośrednictwa. Z uwagi jednak na abstrakcyjną postać, jaką przybrało w ówczesnych księstwach niemieckich Oświecenie, wraz z postępującą w XVIII stuleciu „dialektyką oświecenia”, na którą nie dający się przecenić wpływ wywarło piorunująco szybkie rozprzestrzenianie się w ówczesnej Europie pism Rousseau, akademickie *Aufklärung* zrodziło powszechną kulturową reakcję, jaką był poprzedzający romantyzm estetyczny bunt przeciw „tyranii rozumu”, skonsolidowany wokół grupy twórców i myślicieli związanych z nurtem *Sturm und Drang*, pośród których niebagatelną rolę odgrywał w swej młodości sam Schiller,

¹⁰⁴Kant z jednej strony jawi się jako czołowy teoretyk oświecenia, dążący do jego udoskonalenia za sprawą wyniesienia oświeceniowego *common sense* do rangi rozumu badającego siebie samego, czyli do rangi sensotwórczej i prawodawczej racjonalności transcendentalnej, dokonuje wszak „przewrotu kopernikańskiego” w czym, z drugiej strony należy upatrywać w nim, jak zasadnie czyni to Siemek, filozofa kongenialnego w swym teoretycznym radykalizmie z myślicielami „epoki geniuszy”: „Dzieło Kanta stanowi radykalną krytykę świadomości swej epoki – i pod tym względem wyraźne jest jego pokrewieństwo z artystycznym buntom okresu Burzy i Naporu. Jakoż punktem kluczowym filozofii kantowskiej jest konstatacja tego samego faktu, który tak często akcentowali <<geniusze>>: iż nie istnieje żaden obiektywny ład rzeczy, który spajałby – jak powszechnie myślano w Oświeceniu – człowieka i jego świat w harmonijną całość.”, Tamże, s. 13.

¹⁰⁵ I. Kant, *Co to jest Oświecenie?* w: T. Kroński, *Kant, Wiedza Powszechna*, Warszawa 1966, s. 164.

będący wszak autorem *Zbójców* czy *Intrygi i miłości*. Omówmy w jak najzwięźlejszym zarysie kluczowe wątki tej formacji myślowej, jako że istotne są one nie tylko dla zrozumienia genezy dojrzałej twórczości Schillera, wyłożonej w jego rozprawach, na których wyłącznie w rozdziale tym się skoncentruję, lecz również dla dostrzeżenia zarówno jednego ze źródłowych impulsów konstytuujących wczesny romantyzm, jak i radykalnej różnicy zachodzącej między refleksyjną formacją jenajczyków a figurą spontanicznego „geniuszu” opiewaną przez twórców spod znaku „burzy i naporu”.

Niezmiernie istotny dla zrozumienia wyłaniającej się w trakcie XVIII wieku dialektyki oświecenia, w ramach której dostrzeżono jednostronny, abstrakcyjny w swym intelektualizmie i moralizmie charakter oświeceniowej *ratio*, stanowi powszechna forma przybierającego irracjonalistyczne odslony estetycznego buntu, jaki stanowił wraz z właściwą mu „poetycką” wizją istnienia ruch *Sturm und Drang* dokonujący się w drugiej połowie XVIII wieku (lata ok. 1770-1790). Wśród czołowych reprezentantów tego nurtu, obok samego Schillera, wymienić należy Herdera oraz Goethego, którego *Cierpienia młodego Wertera* z 1794 r. w mig obieżyły całą Europę i ukształtowały oblicze francuskiego sentymentalizmu (wpływ ich na sztandarową powieść Chateaubrianda zatytułowaną *Rene* oraz na twórczość Senancoura zdaje się być niezaprzeczalny) oraz postacie tak istotne z punktu widzenia kształtującej się w nowoczesności dialektyki indywidualizacji, jak Hamann¹⁰⁶ czy Jacobi (znacznie wykraczający poza redukcyjną kliszę klasyfikującą jego

¹⁰⁶ Należy zgodzić się z tezą Marka Siemka, że na całym niemieckim oświeceniu ciąży niezatarte piętno mieszczańskiej religijności protestancko-pietystycznej, które z jednej strony nadaje tej kulturze ton zdecydowanie <<subiektywizujący>> (znajduje to wyraz przede wszystkim w charakterystycznym dążeniu do interioryzacji wszelkich wartości, a także niezmiernie silnym wyakcentowaniem etycznej strony życia umysłowego), z drugiej zaś sprzyja pojawieniu się wątków mistycznych i panteizujących.”, M. J. Siemek, *Fryderyk Schiller*, dz. cyt., s. 11-12. Swoiste sprzężenie obu wymienionych przez Siemka biegunów życia niemieckiego odnaleźć możemy w jednym z czołowych autorytetów niemieckiej *Sturm und Drang*, który swą myślą i egzystencjalnym wzorem wpłynął głęboko na wiele umysłów współczesnej mu epoki, w tym na Jacobiego czy Herdera, a mianowicie w „magu północy”, Hamannie. Dzięki uwzględnieniu jego osoby zrozumialsza staje się droga, na jakiej kształtowała się w krajach protestanckich myśl egzystencjalna, jako że Hamann jawi się jako pośrednik między myślą mistyczną nowożytnych Niemiec (Taulera, a zwłaszcza Böhmego) a dziedziczącym pokantowski dualizm egzystencji i bytu Jacobim, a później Kierkegaardem. Na ten temat por. opinię Berlina: „Jest to właściwie nowożytny egzystencjalizm w swej fazie embrionalnej. Można prześledzić jego rozwój od Böhmego i niemieckich mistyków, i od niego po Jacobiego i Kierkegarda oraz Nietzschego”, I. Berlin, *Mag północy. J. G. Hamann i źródła nowożytnego irracjonalizmu*, przeł. M. Pietrzak-Merta, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, s. 53. U Hamanna bowiem możemy zaobserwować swoistą fuzję charakterystycznej dla „epoki geniusz” apologię *czucia* jako jedynej drogi niezmediatyzowanego dostępu do rzeczywistości (jest to źródło realizmu Hamanna, który pod jego wpływem podejmie Jacobi w swej pierwszej książce na temat Hume’a broniąc doświadczenia przeciwko kantowskiemu zapośredniczeniu poznania w intelekcie) z mistyczno-panteistycznym zmysłem, gdzie jednostka zakorzeniona jest w świętości stworzonej przez Boga natury (wątek nieobecny w egzystencjalizmie, charakterystyczny dla romantyków). Na gruncie tej osobliwej i nieco chaotycznej fuzji Hamann jednak centralną rolę przypisuje człowiekowi pojętemu jako „skończona” i konkretna osobowość, niepowtarzalna

osobę jako zaledwie typowego reprezentanta omawianej formacji myślowej). W dobie *Sturm und Drang*, wyłoniła się problematyka „zmęczenia kulturą” staje się powszechnie panującą postawą młodego pokolenia buntowniczo nastawionych „geniuszy”¹⁰⁷. W ich optyce diagnozowany przez Rousseau *pozór* przybiera na arenie klasycznej epoki kultury niemieckiej postać walki z wszechogarniającą całą kulturę *abstrakcją*, utożsamioną przez nich z wyzutym z życia, sztucznym i martwym intelektualizmem, który w przeciwieństwie do bezpośredniego, spontanicznego, a przeto „naturalnego” *czucia*, dokonuje mechanizacji życia jednostkowego i wspólnotowego¹⁰⁸. Znamienne jest, że już w dobie „burzy i naporu”, na gruncie korespondującego z buntom „geniuszy” kształtowania się humanistycznego „mitu Grecji” właściwego mieszczańskiej kulturze Niemiec (Winckelmann, będący ojcem tego mitu w jego wzorcowej, klasycystycznej odsłonie publikuje swe kanoniczne dzieło *Geschichte der Kunst des Alterthums* w roku 1764), apologetyzowany przez Rousseau „stan natury” utożsamiony zostaje ze stadium kultury, jakim była starożytna Grecja w dobie właściwego jej oświecenia. Paradoksalną jednak cechą fuzji „mitu Grecji” z podzielanym przez pokolenie „burzy i naporu” radykalnym indywidualizmem, na gruncie którego jednostka wyjątkowa, żyjąca żywym *czuciem* utożsamionym z immoralną siłą namiętności usprawiedliwiającej wszystko (już wówczas kształtuje się bowiem imperatyw nowoczesnego indywidualizmu dający się streścić w maksymie: „liczy się tylko intensywność”) i ekspresyjną koncepcją osobowości artystycznej, doprowadza do nietrwałej fuzji obu tych optyk: otóż, „natura” realizować ma się w nieokiełznanych namiętnościach wyobcowanej z kultury jednostki, zaś wzorcem odniesienia dla niej pozostaje ideał harmonijnej „pełni człowieczeństwa” charakterystycznej dla klasycystycznego mitu antyku. Epoka *Sturm und Drang* jawić się musi jako całkowicie jednostronna negacja postaw i wzorców wypracowanych w

„całość” egzystencji, złożonej na równi z ciała, jak i z ducha, w czym istotnie antycypuje rozumienie człowieka w perspektywie egzystencjalnej.

¹⁰⁷Podziela ją sam Schiller, który w *Listach o wychowaniu estetycznym człowieka*, wypowiada się następująco: „doświadczamy wszystkich udręk wynikających z uspołecznienia. Nasz wolny sąd poddajemy despotycznej opinii społeczeństwa, nasze uczucie – jego dziwacznym zwyczajom, naszą wolę – jego pokusom; jedynie naszą samowolę potrafimy przeciwstawić jego świętym prawom.” [Schi: LEW, s. 55] i podtrzymuje swą opinię aż do ostatniej rozprawy, usiłując znaleźć środek zaradczy przeciwko „dolegliwościom, jakie niesie z sobą kultura” [Schi: PNS, s. 324].

¹⁰⁸Epokę *Sturm und Drang* scharakteryzował Siemek jako „czasy nieznanej dotąd troski o tego człowieka, który swą wolność uzyskał kosztem bezpowrotnej utraty harmonijnego ładu swej osobowości. Jest to okres pełnego triumfu oświeceniowej idei racjonalizacji świata, dumnego planu poddania całej rzeczywistości pod suwerenną władzę i kontrolę ludzkiego rozumu; ale zarazem jest to okres, w którym z całą ostrością pojawia się groźba nowej irracjonalności, nowego chaosu społecznego i duchowego, jakiego możliwości nie podejrzewał oświeceniowy <<rozum>>.”, M. J. Siemek, *Fryderyk Schiller, dz. cyt.*, s. 10.

niemieckim *Aufklärung*, równie jednostronna jak oświeceniowy rozum berlińskich racjonalistów, gdyż twórcy jej pozostają nieświadomi swojej negatywnej zależności od zastanej rzeczywistości kulturowej. W swym kulcie prostoty i spontaniczności *czucia*, objawiającego się najpełniej w wyłaniającym się podówczas nowoczesnym micie *artysty-geniusza*¹⁰⁹ dążą oni do przewycięzania odkrytego przez Rousseau dualizmu bezpośredniości i refleksji, czyli do przewycięzania obcości między jednostką a całością („naturą”), na drodze apologii irracjonalizmu i wolności pojętej jako samowola, a więc popadają w przesadę nie mniejszą niż ich oświeceniowi adwersarze, dokonując apologii jedynie jednej ze stron przepoławiającego nowoczesne indywiduum dualizmu. „Epoka geniuszy” pozostaje bowiem równie abstrakcyjna jak podłoże, z którego wyrasta, a jej bunt – ograniczony jedynie do rewolty estetycznej i dopuszczany jedynie w ramach dyskursu literackiego, wyzuty nawet z intencji oddziaływania na realne życie społeczne – konserwuje kulturowy *status quo* tamtej doby z nie mniejszą pieczołowitością niż oderwany od życia racjonalizm berlińskich naturalistów. Jak zobaczymy, niezmiernie istotna w kształtowaniu się nowoczesnego indywidualizmu doba *Sturm und Drang* znacząco różni się od romantycznego przełomu z końca XVIII stulecia, jako że w porównaniu z nim, jawi się jako prosta antyteza dokonań wieku Oświecenia, nieświadoma dialektycznego charakteru rzeczywistości nowoczesnej, w przeciwieństwie do jenajskich romantyków, którzy we własny bunt wkomponowują dialektyczną, transcendentalną postać, jaką przybrała nowoczesna racjonalność, dzięki czemu ich stosunek do rzeczywistości oświeceniowej scharakteryzować należałoby w postaci próby dokonania syntezy sprzecznych tendencji nowoczesności i wykroczenia poza nie, nie zaś pod postacią antytezy, dokonującej estetycznej dyskredytacji rozumu. Postacią, która najpełniej ucieleśnia dylematy i sprzeczności właściwe analizowanemu tu okresowi kultury niemieckiej i dążącym w swej twórczości do pojednania rozszczępienia rzeczywistości kulturowej i sytuującej się w jej obrębie jednostki, w czym przyczynia się zarówno do wyłonienia się formacji romantycznej, jak i – co postaram się dowieść - antycypuje z zaskakującą jasnowzrocznością dylematy i aporie, na jakie ślepi pozostawali romantycy, dokonując druzgocącej krytyki ich formacji *avant la lettre*, nim ta zdążyła się wyłonić, był omawiany w tym rozdziale Friedrich Schiller. Nakreśliwszy bardzo ogólny horyzont, na tle którego poddać tematyzacji należy jego twórczość, przejdźmy do właściwego omówienia

¹⁰⁹ „Tworzy się szczególny etos życia i twórczości, w którym wzór osobowy artysty-geniusza otrzymuje rangę nowego ideału człowieka, nowej normy humanizmu.”, Tamże, s. 13.

kluczowych jego poglądów, zawartych w rozprawach teoretycznych.

2. Krytyka nowoczesności w rozprawach Schillera i kształtowanie się dialektycznej historiozofii nowoczesności

Schiller, łączący w swych rozprawach teoretycznych talent niezrównanego poety oraz dramaturga z autentycznym namysłem filozoficznym i niezwykle klarowną strukturą myślenia, jest myślicielem, który ma wyraźną świadomość przynależności do własnej epoki¹¹⁰: „Nie chciałbym żyć w innym stuleciu ani dla innego pracować.” [Schi: LEW, s. 43]¹¹¹. Jaka jednak wizja nowoczesności wyłania się z kart jego rozpraw? Ocena, jaką feruje pod adresem nowoczesności Schiller jest nie mniej nieprzejednana niż dokonana przez Rousseau, a tym, co łączy go z analizą Jana Jakuba, a również ze wszystkimi pozostałymi diagnozami, będącymi przedmiotem moich analiz w niniejszej pracy, to konstatacja źródłowego dualizmu przeorywającego rzeczywistość nowoczesną¹¹², odpowiedzialnego za jej nieuleczalnie rozdarty charakter: „W czynach swoich przejawia się człowiek; i jakież to obraz przedstawia się nam w dramacie naszego czasu! Tu zdziczenie, tam gnuśność: dwie ostateczności upadku ludzkiego w jednym zespolone czasie.” [Schi: LEW, s. 54]. Słuszne jest zatem stwierdzenie, że „w *Listach* mamy skrajnie pesymistyczny obraz współczesności jako czasów bezprzykładnego w dziejach

¹¹⁰ Należy zgodzić się z opinią Siemka, że Schiller „myśli kategoriami swej współczesności nawet tam, gdzie poddaje ją radykalnej krytyce, choć znów współczesności tej nigdy nie chce do końca zaakceptować.”, Tamże, s. 49.

¹¹¹ Oto wykaz skrótów dzieł Schillera oraz Goethego wykorzystywanych w niniejszym rozdziale: [Schi: LEW] F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*, przeł. J. Prokopiuk w: Tenże, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. I. Krońska i J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1972; [Schi: P] F. Schiller, *O patetyczności*, przeł. J. Prokopiuk w: Tenże, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. I. Krońska i J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1972; [Schi: PNS] F. Schiller, *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, przeł. I. Krońska, w: Tenże, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. I. Krońska i J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1972; [Schi: WG] F. Schiller, *O wdzięku i godności*, przeł. J. Prokopiuk w: Tenże, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. I. Krońska i J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1972; [Eck: RG] J. P. Eckermann, *Rozmowy z Goethem*, t. II, przeł. K. Radziwiłł i J. Zelter, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1960.

¹¹² „Kultura nowoczesna jest kulturą immanentnej konfliktowości i powszechnego dualizmu; jej częściowo antagonistyczny charakter rozciąga się na sztukę i moralność, pracę i politykę, naukę i religię, filozofię i życie codzienne.”, Tamże, s. 112.

kryzysu.”¹¹³. Kryzys nowoczesności lokuje zaś Schiller w wyłonionym w toku dziejów dualizmie bezpośredniości i refleksji, która u schyłku XVIII stulecia zaowocowała „tyranią rozumu” destruktywnego zarówno dla osobowości¹¹⁴, jak i dla wspólnoty, gdyż skrajna racjonalizacja świata oświeceniowego wnosi w obręb życia człowieka fundamentalną i źródłową sprzeczność wnętrza oraz zewnątrz, przekładającą się z kolei na atomizację wszystkich wymiarów rzeczywistości, ujawniającej się w szeregu tropionych przez Schillera antynomii egzystencjalno-dziejowych, takich jak sprzeczność materialnego i duchowego wymiaru życia, (dualizm *pracy* oraz *spekulacji* [por. Schi: LEW, s. 62] oraz [por. Schi: PNS, s. 399-400]), czy oderwanie cywilizacyjnych tendencji kulturowych oświecenia od kulturotwórczego podłoża, z którego one wyrastają (omawiany przeze mnie dalej dualizm *realizmu* i *idealizmu* [por. Schi: PNS, s. 404-405]), odpowiedzialnych za rozbieżność substancjalności osoby ludzkiej (dualizm *osoby* i *stanu*) [por. Schi: LEW, s. 81] na dwie pozostające ze sobą w sprzeczności (w tym miejscu Schiller dziedziczy radykalny dualizm kantowski) i domagające się pojednania zasady bezpośredniości i refleksji (dualizm *popędu materii* i *popędu formy* [por. Schi: LEW, s. 85-89]). Stawką myśli Schillera jest dokładne wytropienie fundujących kryzys nowoczesności i osobowości w niej osadzonej dwoistości po to, aby osiągnąć ich pełne – i w tym miejscu ujawnia się „dialektyczny” charakter myśli Schillera, który odziedziczył romantycy a najdobitniej wyraził go Hegel – i ostateczne pojednanie. Ambiwalencje te mają, podobnie jak w koncepcji Rousseau, swój ściśle historyczny rodowód, dlatego też zanim przejdziemy do omówienia pozytywnej wizji przezwyciężenia kryzysu nowoczesności, wyrażonej w utopii artystycznej Schillera (ideały *pięknego człowieczeństwa* i *Elizjum*), przyjrzyjmy się jego wizji historiozoficznej – w przypadku Schillera w przeciwieństwie do Rousseau może już być mowa o skonsolidowanej i klarownej konstrukcji tego rodzaju – gdyż nie sposób bez omówienia jej zrębów uchwycić zarówno schillerowskiej analizy nowoczesności, ani jego wpływu na niemal wszystkie wymiary eksplorowane przez romantyzm jenański, ani też – co najbardziej nas interesuje, zrozumieć wagi jego dokonywanej *avant la lettre* krytyki indywidualizmu romantycznego.

Schiller konstruuje wzorcowy, dialektyczny w swej strukturze model

¹¹³ Tamże, s. 107.

¹¹⁴ Doskonale wątek ten wydobywa Siemek: „Najbardziej jednak bolesnym symptomem całego tego kryzysu jest dla Schillera utrata integralności jednostkowej osoby ludzkiej. Jednostka ludzka płaci niejako całą cenę tej jednostronnej kultury podziałów i antagonizmów, gdyż rozwija się w niej nieuchronnie w twór cząstkowy i ograniczony.”, Tamże, s. 113.

historiozoficzny, podług którego zachodzące w dziejach przemiany, występując pod postacią antytez i sprzeczności, prowadzić mają ku ostatecznemu ich pojednaniu, będącego zadaniem przyszłości. Przy tym Schiller, podobnie jak wcześniej Rousseau, lokowaną jako centralną w dziejach sprzeczność pomiędzy bezpośredniością a refleksją, rozpatruje zarówno na płaszczyźnie historyczno-kulturowej, jak i jako dokonującą się w życiu jednostkowym. W dwudziestym czwartym *liście estetycznym* następująco wyraża wzmiankowaną paralelę: „Można więc rozróżnić trzy różne momenty lub stopnie, przez które przejść musi koniecznie i w określonym porządku rozwój zarówno poszczególnego człowieka, jak i całego rodzaju ludzkiego, jeśli mają wypełnić całe swe przeznaczenie.” [Schi: LEW, s. 139]. Stopnie, o których mówi tu Schiller, to etap fizyczny (bezpośredni, lecz pozostający w całkowitej zależności od natury), estetyczny (kondycja kultury współczesnej przenikniętej negacją; „uwalnianiem się od natury”) oraz cel przyszłości, czyli etap moralny (pojednanie etapu zmysłowego i estetycznego poprzez „zapanowanie nad naturą”). Zgodnie z koncepcją Schillera, jak i u Rousseau, ludzie „oderwać się muszą od natury, zanim dzięki rozumowi będą w stanie do niej powrócić.” [Schi: LEW, s. 56], lecz w tym miejscu Schiller jednoznacznie wykracza już poza myśl Jana Jakuba, który posiadał jedynie przebliski tego rodzaju intuicji, za sprawą interioryzacji we własnej myśli transcendentalnej refleksji Kanta, albowiem jawnie ujmuje on „stan natury” nie jako rzeczywistość historyczną, lecz jako konieczne założenie rozumu, idealny typ niezbędny do tego, by w oparciu o niego wyjaśnić sprzeczności wyłonione w toku zarówno jednostkowego, jak i dziejowego rozwoju¹¹⁵. Analogicznie więc, powiedzieć można, że w myśli Schillera, wyjście ze stanu natury jawi się nie tylko jako konieczne, lecz również waloryzowane jest pozytywnie, gdyż Schiller w myśl Kanta utożsamia wyzwolenie się z bezpośredniości z realizacją wolności w dziejach, utożsamioną ze zdolnością refleksyjnego panowania jednostki nad sobą. Idealną zasadę, jaką stanowi u Schillera archetyp „człowieka naturalnego”, stanowi pełnia i integralność nieznana człowiekowi cywilizowanemu, który okupuje dezintegracją, cierpieniem i permanentnym rozdarciem stan nieznany temu pierwszemu, a mianowicie szansę na realizację wolności. Jest to jedynie szansa, albowiem – jak widzieliśmy – w świecie nowoczesnym zasada

¹¹⁵ „Wprawdzie nie da się dowieść, że ten stan surowej natury, jaki tu przedstawiłem, istniał u jakiegoś określonego ludu czy w jakiejś epoce; jest on tylko ideą, ale ideą, z którą doświadczenie w poszczególnych rysach zgadza się jak najdokładniej. Można powiedzieć, że człowiek nigdy nie znajdował się w tym zwierzęcym stanie, ale też nigdy z niego całkiem nie wyszedł.” [Schi: LEW, s. 141].

refleksyjności ujawnia swe wypaczone, monstrialne oblicze i jawi się jako (w tym miejscu Schiller podziela opis Rousseau zawarty w końcowych zdaniach drugiej z jego rozpraw) źródło kryzysu kultury nowoczesnej, czyli agoniczne stadium rozdarcia, będące utratą zarówno szczęścia „człowieka natury”, ale również i zaprzeczeniem „doskonałości”, jaką jest wolność i opierająca się na niej integralność jednostki¹¹⁶.

Pod wpływem dualizmu wynikającego z myśli Kanta, na gruncie koncepcji Schillera stanem idealnym, ku któremu zmierzać ma dopiero rozwój rzeczywistości nie jest podzielany w „epoce geniuszy” stan „natury”, utożsamiony z bazującą na wolności negatywnej apologią spontanicznej i zmiennej z każdą chwilą namiętności, lecz z zadaniem realizacji celu i sensu rozwoju jednostkowego i dziejowego, jakim jest wymóg moralnego pojednania zasady refleksji z zasadą bezpośredniości. Tak więc Schiller, poszukując w dziejowej przeszłości wzorca „doskonałości”, odnajduje go nie tam gdzie twórcy „burzy i naporu”, lecz w *kulturze*¹¹⁷. Idealem tym staje się rozpowszechniony dzięki natchnionym, a przy tym i subtelny pismom Winckelmann, model kultury greckiej, który obcy pozostał Kantowi, a którego kult wyznawał Schiller wraz z Goethem stając się patronem weimarskiej klasyki. Kulturę grecką określa Schiller znamienne jako „pełnię życia” [Schi: PNS, s. 327]¹¹⁸, dziejowy punkt, w którym organicznie pojednane zostają obie zasady, a więc bezpośredniość i refleksja, co przekłada się na pojednania jednostki z całością, czyli na integralność zarówno kultury, jak i funkcjonującej w jej ramach osobowości, zaś stan owej harmonii określa Schiller mianem *piękna*. Jednakże na gruncie sformułowanej przez Schillera dialektyki historiozoficznej, sytuującej cel dziejów jednoznacznie w rozwoju, nie zaś w jakiegokolwiek wizji powrotu – jest ona niemożliwa analogicznie jak w myśli Kanta niemożliwe jest już niezapośredniczone refleksją doświadczenie świata w jego niezmediatyzowanej, obiektywnej formie – kultura Greków

¹¹⁶ „W bezrozumnej naturze widzimy już tylko szczęśliwszą od nas siostrę, która została w domu u matki, skąd my wyrwaliśmy się, dumni z naszej wolności, ażeby rzucić się w obcy świat. [...] Póki byliśmy tylko dziećmi natury, byliśmy szczęśliwi i doskonali; odkąd staliśmy się wolni, straciliśmy jedno i drugie. Stąd wynika tęsknota do natury w sensie podwójnym przy czym jeden od drugiego bardzo jest różny: tęsknota do jej szczęśliwości i tęsknota do jej doskonałości. Utratę tej pierwszej opłakuje tylko człowiek zmysłowy; nad utratą tej drugiej może boleć tylko człowiek etyczny.” [Schi: PNS, s. 323]

¹¹⁷ Siemek zauważa, że w twórczości Schillera „ideał <<natury>> umieszczony jest wewnątrz historii i jest pewną postacią k u l t u r y.” (s.71)

¹¹⁸ Analogicznie do opisu kultury greckiej jako *Fülle des Lebens*, nowoczesność ujmował w kategoriach choroby, stąd też stosunek, jaki cechuje jednostkę nowoczesną wobec antyku, to postawa *sentymalna*: „uczucie, z jakim Igniemy do natury, jest podobne do uczucia, z jakim opłakujemy utracony wiek dzieciństwa i dziecięcej niewinności” [Schi: PNS, s. 327]. O antyku zaś jako wzorcowym, lecz domagającym się przewyższenia ideale zdrowia oraz o chorobie nowoczesności: „Nasze uczucie dla natury podobne jest do uczucia, jakie chory żywi dla zdrowia.” [Schi: PNS, s. 328].

nie jawi się jako ideał bezwzględny¹¹⁹, lecz postać najdoskonalej w dotychczasowych dziejach ujawnionej doskonałości połączenia obu zasad (bezpośredniości i refleksji). Z uwagi jednak na fakt, że dialektyka indywiduacji, skojarzona przez Schillera ściśle z kształtowaniem się samoświadomej osobowości, polegać musi na pogłębianiu się refleksyjnego pierwiastka, dzięki któremu możliwe jest uzyskanie dystansu wobec niewołącego go przymusu naturalnego (kolejny wątek kantowski w dziele Schillera), Grecy sytuują się znacznie poniżej *możliwości*, jakie stoją przed człowiekiem nowoczesnym¹²⁰. Nowoczesność na gruncie historiozofii Schillera jawi się bowiem zarówno jako niespotykana dotąd szansa na ponowne pojednanie „nieskończonej” refleksji z utraconą bezpośredniością, a dzięki temu wykształci kulturę opartą na wolności jednostek, w ramach której jednostka odzyska własną integralność nie redukując się przy tym do członka wspólnoty tak jak Grek¹²¹ do swej *polis*, jak i jako – widziana w swej faktyczności – groźba ostatecznej zatury i niehumanicznego rozbiicia zasad bezpośredniości i refleksji, czyli u samego szczytu dialektyki indywiduacji, strącenie człowieka do ponownego „barbarzyństwa”, czyli redukcję go do istoty gatunkowej, realizującej się w medium *realizmu* oraz *pracy* nastawionych na zaspokajanie najniższych jedynie potrzeb. Odtąd zaś wydobyta przez Schillera¹²² diagnoza nowoczesności jako „najwyższej

¹¹⁹ „Fenomen człowieczeństwa greckiego był niewątpliwie pewnym osiągnięciem maksymalnym, które nie mogło ani trwale pozostać na tym stopniu, ani też wznieść się jeszcze wyżej. Nie mogło na nim pozostać, ponieważ intelekt – dzięki zasobom, jakie już posiadał – nieuchronnie musiał oddzielić się od uczucia i naoczności zmysłowej oraz dążyć do większej jasności poznania; nie mogło też wznieść się wyżej, ponieważ tylko pewien określony stopień jasności może zgodnie współistnieć z określonym stopniem pełni i blasku. Grecy osiągnęli ten stopień, a gdyby chcieli dostąpić jeszcze wyższego rozkwitu, to musieliby, podobnie jak my, wyrzec się pełni swej istoty i szukać prawdy już na odrębnych, rozchodzących się ścieżkach.” [Schi: LEW, s. 63]

¹²⁰ „Człowiek natury uzyskuje wartość przez absolutne osiągnięcie pewnej wielkości skończonej, natomiast człowiek kultury zdobywa ją przez przybliżanie się do wielkości nieskończonej. [...] Ale jako że cel ostateczny ludzkości nie może być osiągnięty inaczej niż przez stopniowy postęp, a człowiek natury może postępować naprzód tylko w ten sposób, że się cywilizuje i w konsekwencji przeobraża w człowieka kultury, nie ma żadnej wątpliwości co do tego, któremu z nich należy przyznać wyższość z uwagi na ów cel ostateczny.” [Schi: PNS, s. 336-337].

¹²¹ Wątek ten omawia Siemek: „Grecy nie mieli i nie mogli mieć wyraźnej świadomości tego fundamentalnego waloru swego świata; nie mieli bowiem w stosunku doń refleksyjnego dystansu. Dystans taki narodzić się mógł dopiero wraz z negatywnym poczuciem rozdarcia i dysharmonii u człowieka <<nowoczesnego>> - a więc właśnie wraz z rozpadem pięknej harmonii antyku.”, M. J. Siemek, *Fryderyk Schiller, dz. cyt.*, s. 146.

¹²² Znakomicie wątek ten podkreślił Siemek w zdaniach zamykających jego monografię poświęconą myśli Schillera. Pisał, że od czasu jego wystąpienia: „uznano za nieodwracalne i usankcjonowane owo rozbiicie człowieka, świata i kultury, którego sam Schiller nigdy nie chciał zaakceptować. Można w tym widzieć jego słabość. Ale jest to także i niewątpliwy triumf tego filozofa i artysty w jednej osobie, iż swój ideał domyślał tak dalece, że po nim każdy krok naprzód, i w filozofii, i w literaturze, mógł być już tylko produktem rozpadu tego ideału.”, Tamże, s. 168.

dwuznaczności” i permanentnej ambiwalencji, nieuleczalnej nierozstrzygalności¹²³, których warunkiem jest nie dostrzegana jeszcze dostatecznie wyraźnie przez Schillera sceptyczna natura nowoczesnej refleksji, stanie się podstawową przesłanką krytyki kultury w całej omawianej w niniejszej pracy formacji nowoczesnego indywidualizmu.

W optyce Schillera, który podziela tezę Kanta o ostatecznym rozbiciu człowieka na element zmysłowy i rozumowy - ten ostatni traktując jako zdecydowanie wyższy - którego rozwój skorelowany z rozwojem moralnym (Schiller i Kant dzielą tu bowiem obiegowy schemat oświeceniowej myśli mieszczańskiej), staje się dopiero zadaniem i powinnością, człowiek, wykraczając poza stan zwierzęcy, „wyrusza w drogę ku ideałowi” [Schi: LEW, s. 160], a z uwagi na to, że *perpetuum mobile*, jakim jest refleksja ma „nieskończony” charakter - „wstępuje na drogę, która nie ma końca.” [Schi: LEW, s. 161]. *Zdolność doskonalenia się*, opisywana przez Rousseau, przefiltrowana przez kantowski transcendentalizm, nabiera nieskończonego charakteru i rzutowana jest jako powinność¹²⁴ w nieokreśloną przyszłość, jako ideał, z definicji swej niemożliwy do absolutnej realizacji, lecz uchwycony pod postacią zadania dla równie nieskończonej jak on doń aproksymacji. Zarazem jednak Schiller wskazuje na groźbę, jaką ideał ten zawiera w sobie, niedostrzeganą przez optymistyczną ideologię oświecenia zaślepioną na historyczny fakt realizacji wolności pod postacią jakobińskiego terroru, konstatując jednocześnie, że rozwój refleksji w dziejach jest nieodwracalny: „Odsunięta została drabina, po której kiedyś się wspiałeś, i teraz nie masz już innego wyboru, jak tylko ze swą swobodną świadomością i wolą trzymać się prawa albo runąć w przepaść bez dna.” [Schi: PNS, s. 324]. Schiller, wpisując się w charakterystyczne dla niemieckiej myśli mieszczańskiej, wyrastającej z protestanckiego podłoża, utożsamienie racjonalności z moralnością, dąży do załagodzenia ascetycznego rygoryzmu wypływającego z kantowskiej wizji świata podporządkowanego „prawu rozumu” za sprawą tonizującego wpływu Goetheańskiej koncepcji natury i klasycznej Grecji, w związku z czym właściwy tembr Schillerowskiego postulatu

¹²³Por. opinię Pieniążka: „Szalenie ważnym elementem kryzysowej świadomości nowoczesności jest doświadczenie rodzącej zagubienie ambiwalencji świata, mającej swoje źródło w splątaniu, przenikaniu się i interferowaniu przeciwstawnych tendencji dualistycznej nowoczesności – upadku i postępu – na gruncie których te same zjawiska tracą swoje jednoznaczne znaczenie, nabierając różnej wartości – raz pozytywnej, a raz negatywnej – i wzajemnie się relatywizując, tak iż nie wiadomo, czym w swym wzajemnym odsyłaniu i refleksowaniu ostatecznie są, jaką funkcję pełnią i jaki jest ich ostateczny sens.”, P. Pieniążek, *Podmiot (w) nowoczesności* [w:] „Forum Oświatowe”. *Studia z posthumanistycznej filozofii podmiotu* pod redakcją M. i W. Kruszelnickich, s. 48-49.

¹²⁴„Z chwilą, gdy człowiek wszedł w stadium kultury i położyła na nim swoją rękę sztuka i sztuczność, utracił ową harmonię zmysłową i może manifestować się już tylko jako jedność moralna, tzn. jako istota dążąca do jedności.” [Schi: PNS, s. 335].

zmierzania ku światu moralnemu, czyli przybliżaniu się do zakładanego przez rozum ideału wyznaczającego nowe ramy człowieczeństwa, streszcza się w ideale estetycznym, w pięknie i wyobraźni jako instancjach zdolnych zapośredniczyć i pojednać monstrualny konflikt bezpośredniości i refleksji w rozbitym człowieku nowoczesnym, albowiem w oczach Schillera „droga do wolności prowadzi tylko poprzez piękno” [Schi: LEW, s. 44]. Temat ten, czyli utopijna wizja estetyczna Schillera, na gruncie której w ideale „pięknego człowieczeństwa”, czyli w kolejnej odsłonie zrodzonej u Rousseau *pięknej duszy*, zrealizować ma się przezwyciężenie nowoczesnego kryzysu (wątek ten, a więc estetyczny bunt wobec nowoczesności od czasów Schillera stanie się centralny dla całej omawianej przeze mnie „tradycji romantycznej”), jak i jego rozpad na gruncie myśli Schillera, w ramach którego dokonuje on genialnej antycypacji niebezpieczeństw właściwych nowoczesnemu indywidualizmowi i prefiguruje podstawowy paradygmat krytyki „osobowości romantycznej” *avant la lettre*, nim ta zdążyła dojść do głosu, stanowić będzie przedmiot analiz zawartych w kolejnym podrozdziale.

3. Ideał „Elizjum” i „pięknego człowieczeństwa” jako pierwszy wyraz próby „estetycznego” przezwyciężenia kryzysu nowoczesności

Na gruncie stworzonego przez Schillera estetycznego programu przezwyciężenia nowoczesności, piękno jawi się jako idea najważniejsza spośród całej platońskiej „trójjedni”¹²⁵, albowiem to ono w sposób najpełniejszy odpowiada dwoistości¹²⁶ natury

¹²⁵ „Piękno zaczyna być naczelną kategorią filozofii: zmysłową postacią absolutu, unaocznieniem nieskończoności, symbolem immanentyzacji tego, co transcendentne.”, M. J. Siemek, *Fryderyk Schiller, dz. cyt.*, s. 162. Warto jednak zauważyć, że Schiller w pięknie, jako wartości pośredniczącej między przyjemnością a moralnością, dostrzegał jego nieredukowalną swoistość i bronił go przed kantowską „tyranią rozumu”, sprzeciwiając się w rozprawie poświęconej patetyczności – w czym antycypował zarówno romantyków, jak i modernistów - redukcji sztuki do moralności i użyteczności: „żądanie, żeby rzeczy estetyczne służyły celom moralnym, jest jawnym zatarciem granic między estetyką a etyką; żądanie to, zmierzając do rozszerzenia obszaru królestwa rozumu, chce usunąć wyobraźnię z jej prawowitej dziedziny. [...] Wolność fantazji skrępujemy moralnymi prawami, a konieczność rozumu zniszczymy samowolą wyobraźni.” [Schi: P, s. 228]. Można zauważyć także, że w samym sercu „oświeconego” świata przewidział on, choć nie wykroczył poza samą obserwację, możliwość rozkwitu estetyki dekadencjonalnej, uzależnionej od presji świata nowoczesnego, kreśląc jej obraz: „surowy smak chwytą się rzeczy nowych i zadziwiających, postaci barwnych, awanturniczych i dziwacznych, istot gwałtownych i dzikich, i niczego bardziej nie unika, jak prostoty i spoczynku. Tworzy on kształty groteskowe, lubi przejścia raptowne, formy bujne, kontrasty jaskrawe, światła krzyczące, śpiew patetyczny. Piękne w tej epoce jest dla niego tylko to, co go podnieca, co

ludzkiej, rozdartej na antytetyczne pierwiastki zmysłowości i rozumu, pełniąc nie tylko funkcję pośredniczącą między nimi, lecz i mediującą ich wzajemne napięcie. W nim też to dostrzega Schiller zasadę zdolną zintegrować człowieka zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i w przekładającym się na aktywność kulturotwórczą wymiarze gatunkowym, albowiem „jedynie pięknem rozkoszujemy się zarówno jako jednostki, jak i jako gatunek” [Schi: LEW, s. 168]. Idea piękna nadaje człowiekowi „jedność estetyczną” [Schi: LEW, s. 151], wynikającą z pojednania formy i materii, a więc bierności oraz aktywności czy – ujmując to jeszcze inaczej zmiany (stawania się) z substancjalną niezmiennością, w czym ujawnia się „możność urzeczywistnienia nieskończoności w skończoności, a zatem możliwość najwznioślejszego człowieczeństwa.” [Schi: LEW, s. 151]. Człowiek, w optyce Schillera rozbity na antagonistyczne popędy materii (wyrażający stawanie się i skończoność jako popęd dążący do różnorodności) oraz formy (idea rozumu jako postulat ostatecznej i niezmiennej jedności), w czym odzwierciedla się Schillerowskie rozdzielenie pomiędzy Goethem a Kantem¹²⁷, ma szansę na pojednanie obu ścierających się w nim sił w *popędzie gry*, który „dążyłby do tego, aby znieść czas w obrębie czasu, aby pogodzić stawanie się z bytem absolutnym i zmianę z tożsamością.” [Schi: LEW, s. 97]. O ile popęd zmysłowy konstituuje się w oparciu o ciało, popęd zaś formy wytwarza się w medium refleksji jako postulat rozumu, o tyle popęd gry zdolny jest zsyntetyzować dążności obu wyżej wymienionych w sferze *wyobraźni*. Projekt wychowania estetycznego Schillera, czyli dążenie do pojednania natury i moralności w ideale *pięknej duszy* [Schi: WG, s. 274], która zmierzać ma do przeniknięcia wszystkich afektów poczuciem moralnym i na tej drodze dąży do odzyskania utraconej niewinności [por. Schi: WG, s. 275], realizuje się w Schillerowskiej *idei pięknego człowieczeństwa* [por. Schi: PNS, s. 335]. Ideał pięknego człowieczeństwa natomiast najdobitniej nakreślił Schiller w najdojrzałszej, ostatniej ze swych rozpraw teoretycznych, zatytułowanej *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, w której przeciwstawia się sławionej przez Goethego apologii „poezji naiwnej”¹²⁸, ale też ukazuje chorobliwe podłoże¹²⁹, z jakiego wyrasta nowoczesna „poezja

mu dostarcza materii – ale podnieca tylko do samoczynnego oporu” [Schi: LEW, s. 164].

¹²⁶ „Toteż piękno należy uważać za obywatela dwóch światów” [Schi: WG, s. 242], czyli świata zmysłowego oraz inteligibilnego.

¹²⁷ Siemek określa mianem „ulubionego schillerowskiego postulatu pełne pojednanie wdzięku i godności, Greków i Kanta, piękna i wzniosłości – a więc osobliwie paradoksalnego postulatu refleksyjnej spontaniczności, zamiaru niezamierzonego, zasłużonej łaski, nieskończoności skończonej.”, M. J. Siemek, *Fryderyk Schiller, dz. cyt.*, s. 104.

¹²⁸ Na temat jednostronności poezji naiwnej, będącej wynikiem dysproporcji pomiędzy przedmiotową stroną

sentymetalna” (czyli romantyczna¹³⁰), uznając ideę pięknego człowieczeństwa za ideał wynikły z połączenia obu typów poezji¹³¹: „Albowiem ostatecznie musimy wszakże zgodzić się na to, że ani charakter naiwny, ani sentymetalny sam nie może wyczerpać ideału pięknego człowieczeństwa, który może wyłonić się jedynie z najgłębszego połączenia ich obu.” [Schi: PNS, s. 402-403]. Piękno, pojęte jako ugruntowana w transcendentalnej władzy zasada, ma więc za zadanie „człowieka nie mogącego już wrócić do Arkadii, poprowadzić aż do Elizjum.” [Schi: PNS, s. 379]¹³².

Ostatecznie, piękno prowadzić ma do osiąganego w trakcie „nieskończonego” rozwoju wolności, która zrealizować ma się pod postacią ostatecznego przywrócenia zaburzonej równowagi pomiędzy *realizmem* a *idealizmem*, czyli pomiędzy całością a jednostką, przedmiotową i podmiotową stroną życia. W łamach konstатовanego przez siebie fundamentalnego dualizmu nowoczesnej osobowości oraz samej nowoczesności,

poezji naiwnej, zdolnej wyrazić jedynie skończony charakter świata zewnętrznego z uwagi na brak wewnętrzności oraz hipertrofii subiektywności wyobcowanej z rzeczywistości poezji sentymetalnej por. następującą wypowiedź Schillera: „Jeśli więc w wytworach geniusza naiwnego odczuwamy niekiedy niedostatek ducha, to u geniusza sentymetalnego często szukamy na próżno przedmiotu.” [Schi: PNS, s. 392]. Ostatecznie na gruncie optyki Schillera wyżej oceniany jest poeta sentymetalny z uwagi cechujące go „nieskończone dążenie”, analogicznie do tego jak – widzieliśmy to w jego dialektyce historiozoficznej – nie ma wątpliwości, że wyżej niż bezpośrednio ocenia Schiller refleksję: „Ale też żaden poeta starożytny, a już najmniej Homer, nie wytrzyma porównania z poetą nowoczesnym w tym, co drugiego charakteryzuje w sposób wyróżniający. Tamten, bo i tak można by to wyrazić, jest wielki sztuką ograniczenia, ten – sztuką nieskończoności.” [Schi: PNS, s. 338].

¹²⁹ „Od poety naiwnego przechodzi się łatwo i chętnie do żywej teraźniejszości. Natomiast poeta sentymetalny zawsze wywołuje na pewien czas niechęć do realnego życia. [...] Poezja sentymetalna rodzi się w odosobnieniu i do odosobnienia i ciszy zachęca; poezja naiwna jest dzieckiem życia i do życia też prowadzi.” [Schi: PNS, s. 382]

¹³⁰ Siemek, w swych wykładach z klasycznej filozofii niemieckiej tak oto pokazał ciągłość zachodzącą między Schillerowskim określeniem „poezji sentymetalnej” a praktyką samych jenajczyków: „W pewnym sensie schillerowska sentymetalność jest macierzystym gruntem, w którym myśl romantyczna umieszcza się od samego początku, z głębi którego przemawia. <<Sentymetalność>> to znaczy <<nie-naiwność>>”. M. J. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 343.

¹³¹ Rację ma Siemek w swym spostrzeżeniu, iż dokonana przez Schillera typologia poetyki naiwnej oraz sentymetalnej zdecydowanie wykracza poza dyskurs estetyczny i odzwierciedla odkrywany w nowoczesności dualizm bezpośredniości i refleksji: „W tym generalnym ujęciu antyteza <<naiwnego>> i <<sentymetalnego>> jest przede wszystkim historiozoficzną i filozoficzną opozycją dwu różnych <<sposobów odczuwania>>, dwu całościowych modeli człowieka i jego stosunku do świata.”, M. J. Siemek, *Fryderyk Schiller, dz. cyt.*, s. 146.

¹³² Na temat symboliki *Elizjum* jako ostatecznego wyrazu utopii estetycznej Schillera, a więc ideału mającego niczym *deus ex machina* rozwiązać wszelkie sprzeczności przenikające rzeczywistość nowoczesną, porównaj następującą, syntetyczną wypowiedź Siemka: „naczelną ideę filozoficzną Schillera: ideę ostatecznej syntezy natury i kultury poprzez sztukę; syntezy, która oznacza pełne pojednanie rzeczywistości z ideałem, przywrócenie harmonii między spontaniczną kreatywnością naturalną a rozumnym prawem moralności, słowem – urzeczywistnienie wartości absolutnej w immanencji ludzkiego świata. Treść tej syntezy szczególnie dobrze wyraża owo specyficznie schillerowskie pojęcie <<Elizjum>> - tego stanu nowego zbawienia, w którym człowiek przekracza wszelką historię, ale w obrębie historyczności, i przewyższa moc czasu i śmierci, ale zarazem nie tracąc swego człowieczeństwa, swej cielesno-zmysłowej konkretności. <<Elizjum>> jest więc paradoksalną <<transcendencją wewnątrzświatową>>; jest jakby chrześcijańską ideą raju, ale zsekularyzowaną i wzbogaconą o antyczny ideał <<bogoczłowieczeństwa>>.”, Tamże, s. 154.

Schiller dostrzega bowiem fundamentalną sprzeczność zachodzącą pomiędzy wnętrzem (typem świadomości *idealistycznej*, czyli dążącej do rozumnego oparcia życia na wartościach) a zewnętrzem (typem świadomości *realistycznej*, zorientowanej na osiągnięcie względnej doskonałości w temporalnych warunkach, a więc dążącej do ugruntowania się w skończoności) [por. Schi: PNS, s. 404-405]. Rozpad rzeczywistości na dwie sfery, przekładające się na rozdzźwięk pomiędzy sferą działania a myślenia, czyli sprzeczność teorii i praktyki, wskazuje na stałe zagrożenie dla wywalczanej w „nieskończonym” dążeniu wolności realizowaniem się jej w wyobcowanej postaci, czyli jako wolność negatywna. Schiller przypisuje typowi realisty, ulegającemu zmysłowemu, a więc biernemu pierwiastkowi natury ludzkiej, zagrożenie samowolą w chwili gdy ten „chce być wolny, ale wolny tylko od ciężaru męczącego dla jego bierności, nie od ograniczenia krępującego jego aktywność.” [Schi: PNS, s. 398]. Pod tym względem realista, odbijający kantowską uległość wobec „nieskończonego zła natury ludzkiej”, a więc spontanicznej przyległości do faktycznego zdeterminowania człowieka jako istoty zmysłowej przez pobudki wzbudzane w nim przez świat zewnętrzny, sytuuje się w skończoności, a więc zdaje się na przekraczający go porządek „natury”, zaprzepaszczając moralny impuls dążenia do wolności. Jeśli jednak realista, w *ciągłości* swego życia opartego na interioryzacji jego uniwersalnych prawidłowości, realizuje racjonalny pierwiastek tkwiący w jego osobowości, to zdegenerowany typ realisty, w którym dopatruje się Schiller zagrożenia niesionego przez warunki kryzysu nowoczesności, zatracając jakąkolwiek zdolność dystansu wobec niewolącej go natury, co z kolei sprawia, że doprowadza on do reifikacji własnej osoby za sprawą redukcji wolności do ślepo działającego w nim instynktu:

Natomiast pseudorealista, czyli wulgarny empiryk, poddaje się naturze jako przemocy z bezmyślną i ślepą uległością. Jego sądy, jego dążenia nie wychodzą poza jednostkowe fakty; w to tylko wierzy, to tylko pojmuję, czego dotyka; to tylko ceni, co go wzmacnia zmysłowo. Toteż jest tylko tym, i niczym więcej, czym przypadkowo i kapryśnie czynią go doznania zewnętrzne. Jego osobowość jest stłumiona i jako człowiek nie posiada absolutnie żadnej wartości i żadnej godności. Ale zawsze jest jeszcze czymś jako rzecz, może się jeszcze do czegoś przydać. [Schi: PNS, s. 417]

Realizm nowoczesnej cywilizacji przybiera w Schillerowskich diagnozach postać nie konstatacji o charakterze teoriopoznawczym, lecz wyraża się w tezie o fundamentalnym dualizmie świata nowoczesnego, który rozpada się na dwie

nieuzgadnialne sfery, których Schiller nie problematyzuje jeszcze w ten sposób, lecz faktycznie już je opisuje, a więc na ekonomiczno-racjonalne imperatywy użyteczności kształtujące wczesną fazę kapitalizmu ignorujące osobowy wymiar życia człowieka, czyli wyzuty z aksjologiczno-normatywnego odniesienia pragmatyzm oraz na wyobcowaną z rzeczywistego oddziaływania na świat myśl. O ile jednak Schiller w pogardzanym przez siebie *pseudorealiście* odnajduje pozostałości cech ludzkich, lecz wypaczonych i degradujących człowieka poniżej zwierzęcia, jako że instynkt, zredukowany w nim do bierności ulegania impulsom zakorzenia jego zdegenerowane istnienie w gatunkowych ramach natury ludzkiej, o tyle typ idealisty, który w dążeniu do nadania życiu sensu wykracza poza skończoność, a tym samym wyłamuje się poza ograniczenia narzucone mu przez naturę, staje się znacznie większym zagrożeniem dla integralności nowoczesnej osoby niż uprzedmiotowiony pseudorealista. Dzieje się tak dlatego, że wolność negatywna realisty realizuje się w bierności zmysłowego pierwiastka i cechuje się negującą powinność receptywnością, wolność negatywna idealisty opiera się bowiem na właściwej refleksyjnemu pierwiastkowi aktywności nastawionemu na transgresywne dążenie do „nieskończoności” ideału. Wypaczenie rozumienia wolności na gruncie opisywanego przez Schillera typu idealisty polega bowiem na tym, że wolność staje się nie podległością wobec instynktów, lecz nieograniczoną negacją wszelkiego porządku, czyli wyrazem najskrajniejszej formy egoizmu, jakim jest całkowita samowola. Manifestuje się ona jako niczym nieograniczona negacja porządku wartości nie tylko naturalnych, ale i duchowych w związku z czym w niezmiernie ważnym fragmencie Schillera, w ostatnim akapicie zamykającym jego rozprawę o poezji naiwnej i sentymentalnej, napisze on na temat nowoczesnej wolności realizującej się jako samowola:

Jeśli, z drugiej strony, już idealizm prawdziwy jest w swoich skutkach niepewny i często niebezpieczny, to pseudoidealizm jest w swoich konsekwencjach przerażający. Idealista prawdziwy tylko dlatego porzuca naturę i doświadczenie, że nie znajduje tam tego czegoś niezmiennego i bezwzględnie koniecznego, do czego każe dążyć mu rozum; pseudoidealista, czyli fantasta, porzuca naturę z czystej samowoli, ażeby z tym większą swobodą folgować natarczywości żądz i kaprysom wyobraźni. Nie w niezależności od przymusu fizycznego, lecz w uwolnieniu się od przymusu moralnego upatruje swoją wolność. Fantasta jest więc zaprzeczeniem charakteru nie tylko ludzkiego, lecz wszelkiego w ogóle charakteru; jest zupełnie poza prawem, a więc jest niczym i do niczego nie może się też przydać. Ale właśnie dlatego, że fantazjowanie nie jest ekscysem natury, lecz wolności, a więc wypływa z dyspozycji, która sama w sobie jest godna szacunku i zdolna do nieskończonego doskonalenia – idealizm zwyrodniały prowadzi do upadku nieskończonego w otchłań bezdenną i może się skończyć tylko całkowitym zniszczeniem. [Schi: PNS, s. 418]

Pseudoidealista nieprzypadkiem określony został przez Schillera w powyższym

fragmencie jako *fantasta*, będący skrajnym przejawem zatrutej refleksją nowoczesnego poety sentymentalnego, który na gruncie całkowitego wyobcowania (z porządku zarówno natury, jak i kultury), utożsamia wolność z nie wykraczającym poza subiektywność ekscesem fantazjowania negującego realność. Grozi mu więc skończenie „całkowitym zniszczeniem”, a zatem solipsystycznym oblędem, w którym nie ma już miejsca ani na to, co ogólnoludzkie, ani na osobowość kształtującą się w zmaganiach z realnym życiem. Jak zobaczymy, diagnoza Schillera antycypuje typ krytyki, który zastosuje wobec „idealizmu subiektywnego” Fichtego Jacobi nazywając i wydobywając problematykę nihilizmu jako podłoża kultury nowoczesnej, a także analogiczne w swych ocenach diagnozy subiektywności romantycznej analizy „poetyckiego nihilizmu” Jean-Paula, sformułowane przez Goethego dopiero pod koniec drugiej dekady XIX wieku określenie romantyzmu w kategoriach choroby¹³³ korespondującą z heglowskimi analizami romantycznej „świadomości nieszczęśliwej” oraz „nieskończonej negatywności” romantycznej ironii, jak też z egzystencjalną odsłoną krytyki romantyzmu dokonaną przez Kierkegaarda i ujawniającą się również w dziele Nietzschego. Z tego punktu widzenia rozprawa Schillera poświęcona poezji naiwnej i sentymentalnej, mimo iż nie zdołała ostatecznie skonsolidować poglądów samego Schillera¹³⁴, a napisana została, przypomnijmy, jeszcze

¹³³ Przywołajmy tu znaną jego wypowiedź, udzieloną Eckermannowi w roku 1929, która, mimo lakonicznego charakteru, naświetliła romantyzm z punktu widzenia ucieleśnionego w Goethem ducha klasyki weimarskiej, i która szeroko oddziaływała na obiegową, podzielaną choćby jeszcze przez Heinego, ale także podjętą i dalece rozwiniętą przez Nietzschego: „Przyszła mi do głowy nowa definicja – rzekł Goethe – która nieźle określa ten stosunek. Klasycznym nazywam to, co zdrowe, a romantycznym to, co chore. I dlatego klasycznymi są zarówno *Nibelungi*, jak i Homer, gdyż są zdrowe i jędrne. Większa część najnowszej literatury natomiast jest romantyczna nie dlatego, że jest nowa, lecz dlatego, że jest słaba, chorowita, a nawet wręcz chora. Starożytność antyczna zaś jest klasyczna nie dlatego, że jest stara, lecz dlatego, że jest mocna, świeża, pogodna i zdrowa. Jeśli według takich cech rozróżniać będziemy to, co klasyczne od tego, co romantyczne, to wkrótce będziemy na właściwej drodze.” [Eck: RG, t. II, s. 110]. Goethe feruje powyższą ocenę mając na uwadze „najnowszych poetów francuskich”, a więc wczesnych modernistów, niemniej jednak rozciąga ją na ogólnokulturowy i transhistoryczny ideał tego, co „romantyczne”. Wspominając zaś Eckermannowi o swojej ocenie, dokonuje zrównania romantyzmu z patologią i choć diagnoza jego nie wykracza poza samą ocenę, z dumą mówi o swojej „nowej teorii”: „patologiczne czy romantyczne, jeśli pan woli, abym określił to w myśl naszej nowej teorii” [Eck: RG, t. II, s. 119].

¹³⁴ Schiller dostrzegł prowizoryczny charakter oferowanego przez siebie remedium na kryzys osobowości i kultury, którym była artystyczna utopia wychowania estetycznego, mająca za zadanie dokonanie absolutnej i powszechnej syntezy (w tym punkcie Schiller również antycypuje romantyków, ale też i ich adwersarza - Hegla). „Nieskończony” charakter, jakiego wymaga Schillerowski ideał, odsuwać zaczyna się bowiem – podobnie jak ma to miejsce w myśli Fichtego, w nieosiągalną dal, wobec czego niknie możliwość realnego pojednania sprzeczności bezpośredniości oraz refleksji oraz tego, co skończone i uwarunkowane z nieskończonym absolutem. Wyrażając to inaczej, niemożliwa staje się realizacja absolutu w historii, podobnie jak nierealne staje się pojednanie substancjalności osoby z jej zmieniającym się ciągle *stanem*, gdyż pojednanie tego rodzaju dokonuje się w wyobraźni, która za zadanie ma podciągnąć to, co konkretne i zmienne pod niewzruszoną normę moralną i sprawić, że jednocześnie abstrakcyjny imperatyw rozumu nasycony zostanie treścią konkretnego doświadczenia. Załamuje się zatem u Schillera projekt estetycznej

przed ukonstytuowaniem się kręgu romantyków jenajskich, zawiera profetyczne niemal treści i reprezentuje paradygmatyczny model krytyki *l'ame romantique*, antycypując nie tylko wyłonienie się ich nurtu, ale także, a może nawet przede wszystkim, właściwa jej genialność objawia się w znacznie trafniejszej diagnozie nowoczesności i kształtu osobowości nowoczesnej, na której realne uwarunkowania w swej entuzjastycznej *Glauben und Liebe*, zaślepieni pozostali sami romantycy jenajscy.

utopii ustępując w jego prywatnym życiu zwróceniu się ku chrześcijaństwu i rzutowania ideału pojednania (zbawienia) w wieczność, zaś na płaszczyźnie myśli sankcjonując nieprzewycięzalny dualizm skończoności i nieskończoności. Doskonale problem ten opisuje Siemek: „utopia estetyczna załamuje się także we własnej twórczości późnego Schillera. Konstitutywny element tej utopii – myśl o pełnym urzeczywistnieniu absolutu w bezpośredniej immanencji ludzkiego świata dzięki pośredniczącemu oddziaływaniu sztuki i piękna – zostaje zdecydowanie wyparty przez wizję dualistyczną, która coraz wyraźniej wprowadza nieobecną dotąd u Schillera perspektywę t r a n s c e n d e n c j i.”, Tamże, s. 167.

ROZDZIAŁ III

WCZESNY ROMANTYZM JENAJSKI

1. Teoretyczne źródła romantyzmu jenajskiego: jaźń romantyczna między Fichtem a Spinozą

Wczesny romantyzm niemiecki, nazywany też romantyzmem jenajskim, jako że odkąd latem roku 1796 starszy z braci Schległów, August Wilhelm, zaproszony został przez Schillera do Jeny w celu współpracy nad wydawanym przez weimarskiego klasyka wpływowym magazynem *Die Hören*, niewielkie to miasto stało się centrum, wokół którego grawitowała czołówka najwybitniejszych twórców i myślicieli młodego pokolenia romantyków (jak choćby bracia Schleglowie, Novalis, Tieck, Schleiermacher, Schelling) wspólnie *symfilozofujących* w ramach głównego organu emblematyzującego ich dążenia, jakim stało się wydawane w latach 1798-1800 czasopismo *Athenaeum*. Romantyzm jenajski, którego okres działania trwał co najwyżej niecałe pięć lat (wraz ze śmiercią w roku 1801 najsubtelniejszego umysłu w tej grupie, Friedricha von Hardenberga - Novalisa, cała formacja romantycznych modernistów rozprasza się i rozpada), pozostaje, mimo swego efemerycznie krótkiego trwania, jednym z najważniejszych etapów kształtowania się zarówno nowoczesnego indywidualizmu¹³⁵, jak i samoświadomości nowoczesnej w ogóle¹³⁶, jako że zjawiska te pozostają ze sobą w jak najściślejszym związku.

¹³⁵ Por. opinię Namowicza, który istoty romantycznego przełomu upatrywał w „wyzwał impulsy do tworzenia nowej wizji jednostki ludzkiej i określenia jej stosunku do natury, historii i społeczeństwa.”, T. Namowicz, *Wstęp* [w:] [PTRN], s. IX.

¹³⁶ Siemek w swych wykładach z filozofii niemieckiej istotę znaczenia formacji jenajczyków określa następująco: „romantyzm jako pierwszy, może jeszcze nie w pełni dojrzały, ale już spójny i konsekwentny kształt samoświadomości świata nowoczesnego. Mówię <<nowoczesnego>>, bowiem w gruncie rzeczy sam ten termin właściwie tutaj pojawia się po raz pierwszy w znaczeniu szerokim i mocnym zarazem, czyli w znaczeniu identyfikacji pokoleniowej i historyczno-kulturowej. Jest to identyfikacja z czasem teraźniejszym i tym samym także z przyszłością. Można to też nazwać nowym przeżyciem czasu historycznego.”, M. J. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, dz. cyt., s. 333. I. Berlin, znany badacz romantyzmu, symplifikujący niekiedy jego rozumienie, trafnie wydobywa znaczenie kulturowe omawianej formacji dla kształtowania się oblicza świata nowoczesnego: „Wydaje mi się, że stanowi on największą zmianę w świadomości Zachodu i że wszystkie inne zmiany, które zaistniały w wieku dziewiętnastym i dwudziestym, są stosunkowo mniej ważne, a w każdym razie znajdują się pod znacznym jego wpływem.”, I. Berlin, *Korzenie romantyzmu*, przeł. A. Bartkiewicz, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2004, s. 22. „Tradycja romantyczna”, przenikająca podskórne tendencje całej rzeczywistości XIX wieku, kulminację swą odnajdzie, jak zobaczymy, w Nietzschem. Por. na ten temat opinię T. Namowicza: „Jego nawiązanie do romantyzmu okazało się bez wątpienia najbardziej ważne w skutkach dla dyskusji nad problemem modernizmu. [...] Dzięki przemyśleniom Nietzschego estetyka romantyczna przeniknęła do nowoczesnych koncepcji sztuki

Istnieje mnogość perspektyw, w ramach których można dokonać próby uchwycenia kluczowych problemów zawartych w pismach kręgu jenajskiego; za dogodny punkt wyjścia obierzmy, nawiązujący do omawianych powyżej diagnoz Schillera, konstatowany również przez romantyków, rozpad rzeczywistości nowoczesnej na dwie nieprzystawalne do siebie sfery, a więc na *realizm* oraz *idealizm*. Romantycy, podobnie jak Schiller, dostrzegali u podłoża świata rodzącej się nowoczesności źródłowy dualizm, jakim było rozdwojenie zachodzące między jednostką a całością, między zasadą subiektywności a zasadą realizmu potęgującego się wraz z rozwojem rozumu instrumentalnego. Pojednania obu zasad, którego odzwierciedleniem jest stała dążność do połączenia myśli Spinozy z Fichtem przenikająca ich twórczość, usiłowali oni dokonać w projekcie, który szerzej omówię w dalszych rozważaniach, a mianowicie w idei *nowej mitologii*. Friedrich Schlegel, czołowy teoretyk wyłaniającego się romantyzmu niemieckiego, tak oto opisał dążność do powszechnej syntezy między jednostką a całością w swej *Przemowie o mitologii*:

Skoro nowa mitologia może się jedynie wysnuć jakby sama z najskrytszej głębi ducha, wobec tego bardzo ważny znak i osobliwe potwierdzenie tego, czego szukamy, znajdziemy w wielkim fenomenie tej epoki: w idealizmie! On bowiem podobnie powstał jak gdyby z nicości; a oto w świecie umysłu ustanowiono stały punkt, z którego siła człowieka, stale narastając, rozprzestrzenić się może we wszystkie strony, mając pewność, że nie zaginie i nie zagubi powrotnej drogi. Wielka ta rewolucja ogarnie wszelkie nauki i sztuki. Jej działanie widzicie już w fizyce. [Schl: RP, s. 152]¹³⁷.

przełomu XIX i XX w. oraz odegrała ważką rolę w późniejszych dyskusjach estetycznych.”, T. Namowicz, *Wstęp* [w:] [PTNR, s. XXIX].

¹³⁷ Oto wykaz skrótów bibliograficznych wykorzystywanych w niniejszym rozdziale: [F: TW] J. G. Fichte, *Teoria Wiedzy*, t. I, przeł. M. J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996; [N: A] Novalis, *Anegdoty w: Tenże, Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984; [N: CHE] Novalis, *Chrześcijaństwo, czyli Europa w: Tenże, Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984; [N: D] Novalis, *Dialogi w: Tenże, Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, dz. cyt.; [N: FC] Novalis, *Fragmenty cieplickie w: Tenże, Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, dz. cyt.; [N: FL] Novalis, *Fragmenty logologiczne [A] w: Tenże, Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, dz. cyt.; [N: FS] Novalis, *Z fragmentów i studiów w: Tenże, Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, dz. cyt.; [N: G] Novalis, *O Goethem w: Tenże, Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, dz. cyt.; [N: HN] Novalis, *Hymny do nocy*, przeł. K. Lipiński, „Pismo Literacko-Artystyczne”, nr 1/1989; [N: HO] Novalis (Friedrich von Hardenberg), *Henryk von Ofterdingen*, przeł. E. Szymani i W. Kunicki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2003; [N: KP] Novalis, *Kwiatny pył w: Tenże, Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, dz. cyt.; [N: P] Novalis, *Poezja w: Tenże, Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, dz. cyt.; [N: POE] Novalis, *Poetyczmy w: Tenże, Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, dz. cyt.; [N: UFC] Novalis, *Uzupełnienia do fragmentów cieplickich w: Tenże, Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, dz. cyt.; [N: US] Novalis, *Uczniowie z Sais w: Tenże, Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, dz. cyt.; [N: WM] Novalis, *Wiara i miłość, czyli król i królowa w: Tenże, Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, dz. cyt.; [NPSIN] *Najstarszy program systemu idealizmu niemieckiego*, przeł. R. Panasiuk [w:] R. Panasiuk, *Schelling*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987; [A. Schl: WLPS] A. W. F. Schlegel, *Wykłady o literaturze pięknej i sztuce*, przeł. M. Kurkowska w: *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, (wyb. i oprac. T. Namowicz), Zakład Narodowy

Idealizm, który „powstał jak gdyby z nicości” (o czym dalej) to subiektywny punkt widzenia wniesiony przez Fichtego, mający w tym kontekście za zadanie dokonać przewartościowania nauk przyrodniczych, które wraz z rozwojem nowożytnej nauki, w dobie oświecenia kulminowały w ograniczonym światopoglądzie mechanicystycznym, naturalistycznym i materialistycznym, redukującym życie i jednostkę do szeregu zdeterminowanych kauzalnie powiązań. Przeciwwstawienie się tej redukcyjnej optyce postrzegania świata przenika myśl niemiecką od czasów Kanta i nieobce jest zarówno całej formacji idealizmu niemieckiego, jak i samym romantykom. Na temat idealizmu jako źródła romantycznego dążenia do przezwyciężenia tak określonego światopoglądu realistycznego Schlegel wypowiada się następująco:

Idealizm we wszelkiej postaci musi w ten czy inny sposób przekraczać sam siebie, aby do siebie wracać i pozostawać tym, czym jest. Dlatego też w jego łonie zrodzić się musi i zrodzi nowy, równie bezkresny realizm – idealizm zaś tym samym stanie się nie tylko przykładem nowej mitologii dzięki swej genezie, ale pośrednio i tej mitologii źródłem. [Schl: RP, s. 153].

W ten sposób „nowa mitologia” (czy też *religia* [por: Schle: MR, s. 52]) , określona przez Schlegla również jako romantyczna *Poesie*, stać ma się nowym realizmem, zasadzającym się na pojednaniu przeciwieństwa pomiędzy subiektywnością osobowego życia a

im. Ossolińskich, Kraków 2000; [Schl: N] K. W. F. Schlegel, *O niezrozumiałości*, przeł. J. Ekier w: *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, dz. cyt.; [Schl: RP] K. W. F. Friedrich von Schlegel, *Rozmowa o poezji*, przeł. J. Ekier w: *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, (wyb. i oprac. T. Namowicz), Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Kraków 2000; [Sch: F] F. Schlegel, *Fragmenty*, przeł. C. Bartl, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009; [Schle: MR] F. D. E. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995; [Ti: DS] L. Tieck, *Dywagacje o sztuce dla przyjaciół sztuki*, przeł. J. St. Buras w: *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, dz. cyt.; [Sol: E] K. W. F. Solger, *Erwin, czyli rozmowy o pięknie i sztuce*, przeł. K. Krzemień w: *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, dz. cyt.; [W: BL] W. Wordsworth, *Przedmowa do drugiego wydania Ballad lirycznych*, w: *Manifesty romantyzmu 1790-1830. Anglia, Niemcy, Francja*, wybór tekstów i opracowanie A. Kowalczykowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975; [Wa: WS] W. H. Wackenroder, *Wynurzenia serdeczne rozmiłowanego w sztuce bractwa zakonnego*, przeł. J. St. Buras w: *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, dz. cyt. [Kl: TM] Kleist, *O teatrze marionetek*, przeł. J. Ekier w: *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, (wyb. i oprac. T. Namowicz), Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Kraków 2000. [Sche: FBIW] F. W. J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, inter esse, Kraków 2003. [Sche: SIT] F. W. J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego*, przeł. K. Krzemieniowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979.

przekraczającą jednostkę, metafizyczną „całością”¹³⁸, jaką dla wczesnych romantyków stanowi świętość żyjącej i ożywionej natury:

ów nowy realizm, choć będąc idealistycznego rodowodu i na idealistycznym gruncie się unosząc, okaże się poezją, która przecież ma polegać na harmonii idealności i realności. [Schl: RP, s. 154]

Żywotnym impulsem, który ukształtował oblicze romantyzmu od samego początku, jako że odpowiedzialny był za kształt subiektywności romantycznej uformowanej na idealistycznym¹³⁹ światopoglądzie była *Wissenschaftslehre* Fichtego – pierwszy swój zarys otrzymująca w roku 1794. Nie sposób zrozumieć podłoża oraz charakteru romantycznego indywidualizmu¹⁴⁰ bez przywołania Fichteńskiej wizji Ja transcendentalnego, w ramach której kształtuje się romantyczne rozumienie wolności, choć przyznać trzeba, że romantycy w swej wizji *Poesie* jako ideału absolutnej syntezy, starają się wykroczyć poza Fichteński fundamentalizm (czyni to Schlegel w swej estetyzacji teorii Fichtego, Novalis w swych notatkach ze studiów nad Fichtem, a nawet Hölderlin w rozprawce *Urteil und Seyn*). Przyjrzyjmy się pokrótce systemowi „idealizmu subiektywnego” wyłożonego w *Teorii wiedzy* oraz śladom oddziaływania dzieła Fichtego w pismach jenajczyków.

Fichte, będący spadkobiercą Kantowskiego transcendentalizmu, dziedziczy fundamentalny dla całej omawianej generacji niemieckich intelektualistów dualizm pomiędzy porządkiem faktycznym a moralnym, streszczający się w diagnozie rozpadu

¹³⁸ Na temat podłoża romantycznych aporii jako odnowienia XVII-wiecznego *Querelle des anciens et des modernes*, por. B. Reizow, *U źródeł estetyki romantyzmu. Antyk i romantyzm*, przeł. Z. Maciejewski [w:] „Pamiętnik Literacki” LXIX, Zeszyt 1, s. 296.

¹³⁹ Odnośnie generalnej różnicy zachodzącej pomiędzy formacją niemieckiego idealizmu a romantykami, por. uwagę Bowiego: „Podział, jakiego dokonać należy pomiędzy idealizmem a myślą romantyków, przebiega wzdłuż linii wyznaczającej rozmiar, do którego obie te tradycje posuwają się w przywróceniu jedności nowoczesnemu światu, jawiącemu się jako nieuleczalnie rozbity. Najogólniej rzecz biorąc, odpowiedź idealizmu na konstatację nowoczesnego rozbicia polegała na zwróceniu się do filozoficznych założeń Kartezjusza i Kanta dotyczących fundacyjnej roli samoświadomości. Dla niemieckich idealistów, to, co filozofia może odnaleźć w analizie samoświadomej aktywności rozumu stanowi wyższą formę inteligibilności odnajdywanej w naturze; tak więc naczelnym zadaniem filozoficznego poznania stanowi ukazanie w jaki sposób nasze myślenie stanowi klucz dostępu do inteligibilnego porządku zawierającego się w poznawanych przedmiotach. Natomiast istotą odpowiedzi na to pytanie udzielanej przez romantyków, jest uzmysłowienie sobie faktu odgrywającego kluczową rolę w nowoczesnej filozofii, a mianowicie przekonania, że aktywność świadomości nigdy nie stanie się w pełni przejrzysta dla siebie samej. A zatem niemożliwe okazuje się stworzenie filozoficznego systemu, ponieważ to, co możemy świadomie wiedzieć na temat samych siebie, nigdy nie wyczerpie tego, czym jesteśmy.”, A. Bowie, *Aesthetics and Subjectivity: from Kant to Nietzsche*, Manchester 2003, s. 63.

¹⁴⁰ Na temat na wskroś refleksyjnego, zaczerpniętego od Fichtego, opisu subiektywności romantycznej por. następującą wypowiedź Schlegla: „istotą ducha jest to, że sam siebie stanowi oraz w wiecznej przemianie wykracza poza siebie i w siebie powraca, podobnie jak wszelka myśl jest zaledwie wynikiem takiej czynności” [Schl: RP, s. 153].

świata na realizm i idealizm, czy jak tematyzuje to Fichte, na *dogmatyzm* i *idealizm*. Ze stanowiskiem dogmatyzmu, który domaga się całkowitego przewyciężenia, wiąże Fichte (jak Kant) nieunikniony fatalizm, który przekłada się na niwelację osobowej wolności w światopoglądzie materialistycznym, a więc na uzależnienie jednostki od mechanicznego świata natury¹⁴¹. Fichte ma świadomość przełomowości głoszonej przez siebie teorii¹⁴², która jako prawdziwie pierwsza w dziejach teoria konsekwentnego idealizmu wywodzi wszelkie poznanie z samorzutnej aktywności podmiotu poznającego, niezależnego od jakiegokolwiek konieczności zewnętrznej. Fichte świadom jest, że ugruntować taką wizję podmiotu może jedynie na zasadzie zajęcia stanowiska konsekwentnego idealizmu, a zatem wykroczenia poza idealizm transcendentalny Kanta, w ramach którego podmiot, cechujący się aktywnością poznawczą, zdeterminowany jest przez *materię* wrażenia, jaką jest niepoznawalna i niezależna w swym istnieniu od aktywności transcendentalnego rozumu, rzecz sama w sobie. Dlatego też „korekta” idealizmu Kanta, dokonana przez Fichtego, za sprawą której po raz pierwszy wyraża on w swej *Teorii wiedzy* stanowisko prawdziwego i konsekwentnego idealizmu, utożsamionego z kolei z dowiedzeniem absolutnej i niczym nieograniczonej aktywności oraz wolności Ja, polega na wykazaniu, iż rzecz sama w sobie nie istnieje, staje się ona „zupełną chimerą; nie widać już żadnego powodu, czemu miałoby się ją przyjąć; a wraz z nią wali się cały gmach dogmatyzmu.” [F: TW, s. 480]. Fichte, choć nie wprowadza w ramy swojego systemu problematyki historycznej, jak uczyni to Hegel, całe dzieje, przybierające w jego interpretacji sens coraz pełniejszego uzmysławiania sobie przez człowieka jego wolności, traktuje jako napięcie pomiędzy zasadą dogmatyzmu a idealizmu, z których ten pierwszy utożsamiony zostaje z realizmem redukującym człowieka do szeregu praw uzależniających go od natury, drugi zaś z systemem moralnej wolności, a więc z jedynym godnym człowieka punktem widzenia zdolnym zagwarantować wolność. Dlatego też zajęcie stanowiska konsekwentnego idealizmu wiąże się z obaleniem wszelkich pozostałości „dogmatycznych” w myśleniu: „dogmatyzm nie jest zatem w ogóle filozofią, lecz jedynie czymś, co stwierdza i bezradnie zapewnia. Jedyną możliwą filozofią pozostaje idealizm.”

¹⁴¹W *Teorii wiedzy* Fichte stwierdzał, że istnieją jedynie dwie możliwości zbudowania konsekwentnego systemu filozofii, czyli *dogmatyzm* (system konieczności) oraz *idealizm* (system wolności): „Każdy konsekwentny dogmatyk jest z konieczności fatalistą [...] Odrzuca zupełnie samodzielność Ja, na której opiera się idealista, i uważa Ja wyłącznie za wytwór rzeczy, przygodną właściwość świata; konsekwentny dogmatyk jest też nieuchronnie materialistą. Można go pokonać tylko opierając się na postulatcie wolności i samodzielności Ja; ale właśnie to odrzuca.” [F: TW, s. 479].

¹⁴²Pisma jego „przynoszą epoce naszej coś całkiem nowego, skoro Kanta nie zrozumiano” [F: TW, s. 470].

[F: TW, s. 487]. Stąd też, Fichteński antagonizm pomiędzy dogmatyzmem a idealizmem tematyzowany będzie jako napięcie pomiędzy zasadą wolności upostaciowaną w transcendentalnej „zasadzie Ja”, która na każdym kroku konstituować musi swą wolność w przewyżnianiu „oporu” krępującej ją biernej zasady rzeczywistości, a więc „zasady nie-Ja”. Fichte stwierdza zatem, że „przedmiot idealizmu jest właśnie owo Ja samo w sobie” [F: TW, s. 476]¹⁴³. Podstawową charakterystyką Ja transcendentalnego okazuje się „nieskończona dążność”, przejawiająca się w permanentnej aktywności sensotwórczej (ciągłym przewyżnianiu zasady nie-Ja), wyzuwającą ją z substancjalności i esencji, zarezerwowanymi przez Fichtego dla bytu właściwego „rzeczom”: „Dla idealizmu inteligencja jest *działaniem* i absolutnie niczym więcej; nie należy nawet nazywać jej *czymś aktywnym*, gdyż wyraz ten wskazuje na coś, co istnieje, i czemu przysługuje aktywność.” [F: TW, s. 489]. Fichte u podłoża Ja transcendentalnego konstatuje więc *czyn*, ciągle konstituowanie się jaźni na drodze stawiania się, aktywnego wywalczenia przez nią przestrzeni własnej wolności. Z uwagi zaś na właściwą Ja transcendentatlnemu permanentną aktywność¹⁴⁴, której ustanie oznaczałoby substancjalne domknięcie wolności charakterystyczne dla bytu rzeczy, aktywność ta jawić musi się jako „nieskończona”, ciągle nastawiona na przyszłość i występująca pod postacią moralnej¹⁴⁵ *powinności*

¹⁴³Stąd podstawową aktywnością poznawczą jest u Fichtego introspekcja, w ramach której jaźń musi oddzielić się, niejako wziąć w nawias cały świat zewnętrzny i zorientować ogłąd na samą siebie: „Spójrz sam na siebie, odwróć wzrok od wszystkiego, co cię otacza i skieruj go do wewnątrz – oto pierwszy wymóg, jaki filozofia stawia swym adeptom. Nie będzie tu mowy o niczym innym poza tobą, lecz tylko o tobie.” [F: TW, s. 471].

¹⁴⁴U Fichtego, podobnie jak u Kanta, naczelną władzą zdolną pojednać rozum i wrażenie, jest transcendentalna wyobraźnia, której przypisany zostaje stwórczy charakter. W swym wstępie do przekładu Fichteńskiej *Teorii wiedzy*, Siemek zauważa, że „wytwórcza wyobraźnia jawi się jako źródłowa, najgłębsza władza transcendentalna ludzkiego rozumu i ducha.” [F: TW, s. XLVI], której „istotą jest bowiem <<oscyłowanie>> (*Schweben*), ciągle <<przepływanie>> pomiędzy biegunami wszystkich przeciwieństw i antytez.” [F: TW, s. XLVI] i to w niej „zawarty jest intencjonalny ruch przekraczania granicy, czyli jej odsuwania – coraz dalej w nieskończoność” [F: TW, s. XLVII]. Jak zobaczymy, wczesnoromantyczna koncepcja wyobraźni – jak i cały kształt subiektywności, mają swoje korzenie w dziele Fichtego.

¹⁴⁵ Dlatego uzasadnienie różnicy pomiędzy dogmatykiem a idealistą odnajdziemy u Fichtego na płaszczyźnie moralnej analizy powodujących człowiekiem *skłonności* oraz *dążności*, które bądź zmierzają do jedynie godnej człowieka drogi utwierdzania się w wolności w ciągłym starciu ze światem rzeczy, bądź godzą się na uległość wobec zreifikowanej realności. Pismom Fichtego towarzyszy bowiem nieustanny patos moralny, na gruncie którego wybór określonej drogi wykładni statusu własnej osoby w świecie jawi się jako kwestia nie tylko poznawcza, ale jednocześnie praktyczna: „Decyzję podejmuje się zatem arbitralnie, a ponieważ arbitralna decyzja też musi mieć jakąś podstawę, zatem o akcie tym przesadzają *skłonności* i *zainteresowania*. U podstaw różnicy między idealistą a dogmatykiem leżą zatem ostatecznie ich rozmaite zainteresowania. Zainteresowaniem najwyższym i podstawą wszystkich innych jest zainteresowanie *sobą samym*. Tak jest też w przypadku filozofa. Nie zagubić siebie w rozumowaniu, lecz zachować siebie i utrwalić, oto wzgląd, który niewidocznie rządzi całym jego myśleniem.” [F: TW, s. 481-482]. Okazuje się więc, że: „Wybór filozofii zależy zatem od tego, jakim się jest człowiekiem, albowiem system filozoficzny to nie martwy sprzęt, który można wedle woli wziąć lub odłożyć – płynie z duszy człowieka, który go

dążenia do wolności.

Przyjrzyjmy się w tym miejscu bezpośrednio dostrzegalnemu wpływowi Fichtego na kształt romantycznej zasady indywidualizmu, a był on na tyle istotny, że F. Schlegel w znanym fragmencie wymienił ją jako jeden z najistotniejszych czynników kształtujących epokę, obok Wielkiej Rewolucji Francuskiej, w której romantycy lokowali nadzieję na realizację wolności w wymiarze polityczno-społecznym oraz indywidualnego zobrazowania tejże wolności w wymiarze formowania jednostki *Bildungsroman*¹⁴⁶ ucieleśniony w powieści Goethego *Lata nauki Wilhelma Meistra*¹⁴⁷. W oczach Schlegla teoria wiedzy Fichtego jest „filozofią i filozofią filozofii zarazem” [Sch: F, s. 98], a jako taka, okazuje się najważniejszym elementem wewnętrznej formacji jednostki, gdyż „poezja oraz idealizm to same ośrodki niemieckiej sztuki i formacji; o tym przecież każdy wie.” [Schl: N, s. 196]. Fichteańskie Ja transcendentalne staje się więc dla wczesnych romantyków niemieckich podłożem, z którego wyrasta twórcza subiektywność poety, nieustannie stająca się i siebie samą kształtująca¹⁴⁸, dlatego też postulatem romantycznej *krytyki dywinacyjnej* staje się potraktowanie zasady Ja jako zasady rządzącej procesem twórczym, a więc zastosowaniem refleksji transcendentalnej w domenę sztuki: „I mogą powstać c u d o w n e d z i e ł a, kiedy fichteinizowanie zacznie się uprawiać jako sztukę.” [N: FL, s. 175], albowiem „wysnuwać coś z własnego wnętrza – oto, co musi czynić nowoczesny poeta” [Schl: RP, s. 150]. Wpływ Fichtego na jenajczyków nigdzie jednak nie zaznacza się silniej, niż w przekonaniu podzielanym zgodnie w ich *symfilozofującym* kręgu, że „autor to stwórca” [Sch: F, s. 20], stwórca zarówno własnej egzystencji jako dzieła sztuki (w czym zasadnie dopatrywać można się pierwszej w

wyznaje.” [F: TW, s. 483].

¹⁴⁶Na temat indywidualistycznego wymiaru wczesnoromantycznej teorii *Bildung*, por. opinię Beisera: „Romantyczny ideał *Bildung* jest nie tylko holistyczny, lecz również ma wymiar indywidualistyczny. Innymi słowy, *Bildung* składać powinno się nie tylko z rozwoju poszczególnych władz ludzkich, które wspólne są nam jako ludziom, lecz w równej mierze rozwijać miało poszczególne władze jednostki, specyficzne wyłącznie dla niej. Romantycy kładli nacisk na to, że jednostka powinna realizować to, co ogólnoludzkie, na swój własny, niepowtarzalny sposób.”, F. C. Beiser, *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*, Cambridge, Massachusetts, and London 2003, s. 27.

¹⁴⁷„Rewolucja Francuska, Teoria wiedzy Fichtego i Meister Goethego to największe tendencje epoki.” [Sch: F, s. 82].

¹⁴⁸„Z filozofii Fichtego wyzyskał Schlegel także pojęcie czynu. Pierwszy akt woli, działanie, jest ważniejsze niż stworzone dzieło. Wszechmogący kreator może umieszczać w horyzoncie dzieła to wszystko, co chce: naturę, historię, może zawieszać zasady etyki i tradycyjne kanony tworzenia, przekształcać istniejące normy estetyczne. Właśnie słynne słowo <<szybowanie>> miało oznaczać stan, w którym poeta wzlatuje ponad stworzony przez siebie świat i jednocześnie sam siebie stwarza. Twórca jawi się więc jako refleksja swego dzieła, refleksja zdradliwa, bo może ona niszczyć dzieło, a nawet i sam akt niszczenia nazywać twórczością.”, W. Szturc, *Ironia romantyczna. Pojęcie, granice i poetyka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 115.

nowoczesności teorii estetyzacji egzystencji czy też, ujmując rzecz wznioślej, artystycznej „sztuki życia”¹⁴⁹), jak i kreator świata, w którym ma za zadanie się zakorzenieć, poczuć się – zgodnie z określeniem Novalisa - „jak u siebie w domu”¹⁵⁰, a więc przewyciężyć rozpoznawane na każdym kroku wyobcowanie.

Inkorporacja przez romantyków idealizmu Fichteńskiego w ramy własnych poszukiwań wydobywa na światło dzienne jeden z istotnych składników romantycznej *Weltanschauung*, stronę najważniejszą – subiektywną, związaną z będącym przedmiotem mojej dalszej analizy romantycznym indywidualizmem, albowiem rewersem idealizmu, który pragnęli oni połączyć z zasadą jednostkowości w celu zakorzenienia jej w rzeczywistości, w „całości” świata, był element *realistyczny*, odnajdywany przez nich w zinterpretowanym w duchu organicystycznym¹⁵¹, witalistycznym i dynamicznym panteizmie Spinozjańskim. W wielu miejscach i na rozmaite sposoby romantycy jenajscy wychwalają Spinozę, dla którego nieomal nabożną cześć żywią. Dla Novalisa „Spinozim to przesycenie bóstwem.” [N: FS, s. 335] a sam „Spinoza to człowiek pijany bogiem.” [N: FS, s. 339], zaś wtórujący mu w zachwycie F. Schlegel „w rzeczy samej, nie pojmuję, jak można być poetą nie czcząc Spinozy, nie miłując go i nie będąc mu bez reszty oddanym.” [Schl: RP, s. 154], gdyż w jego systemie dopatruje się on „początku i końca wszelkiej fantazji, ogólnego gruntu, na jakim spoczywa wasza jednostkowość” [Schl: RP, s. 155], jako że „Spinoza jest ogólnym podłożem i oparciem dla wszelkich indywidualnych odmian mistycyzmu” [Schl: RP, s. 158]¹⁵². Romantycy w spinozjańskiej naturze, ujętej jako *natura*

¹⁴⁹Por. następującą wypowiedź Tiecka: „Przemieńmy zatem nasze życie w dzieło sztuki, a będziemy mogli śmiało twierdzić, że już na ziemi jesteśmy nieśmiertelni.” [Ti: DS, s. 81].

¹⁵⁰Novalisowi nieobca jest intuicja, że Fichteński Ja, oparte na absolutyzacji transcendentalnej wyobraźni, nie stanowi, by posłużyć się trafną metaforą badacza romantyzmu, Abramsa, „zwierciadła” odbijającego wiernie obiektywną rzeczywistość, lecz „lampę”, oświetlającą rzeczywistość, a zatem projektującą na nią subiektywne treści. Romantycy zdawali się bowiem nie dostrzegać różnicy pomiędzy „odkrywaniem” a „wytwarzaniem” lub ignorowali ją w swym kulcie niczym nieograniczonej wyobraźni poetyckiej. Na ten temat porównaj klasyczną już analizę Abramsa, która, choć poświęcona jest romantyzmowi brytyjskiemu, okazjonalnie odnosząc się do teorii jenajczyków, zawiera wiele kardynalnych ustaleń. Por. M. H. Abrams, *Zwierciadło i lampa. Romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*, przeł. M. Fedewicz, Słowo / obraz terytoria, Gdańsk 2003, zwłaszcza ss. 195-202. Novalis, odwołujący się do mitu bogini Sais, skrywającej pod zasłoną tajemnicę natury, a więc istotę metafizycznej rzeczywistości (dodajmy, że romantycy byli na wskroś metafizykami, ich wizja romantycznej *Poesie* jest, podobnie jak Hegłowska *Nauka logiki*, w pierwszym rzędzie, ontologią): „Jednemu się to udało – uniósł zasłonę bogini z Sais. Cóż jednak ujrzał? O cudzie cudów – samego siebie.” [N: A, s. 253].

¹⁵¹Na temat „organicznego” światopoglądu romantyków przeciwstawianego oświeceniowemu mechanicyzmowi, por. M. Peckham, *O koncepcję romantyzmu*, przeł. M. Orkan-Łęcki [w:] „Pamiętnik Literacki”, Rocznik LXIX, Zeszyt 1, s. 237.

¹⁵²W zinterpretowanym w mistycznym duchu spinozjanizmie widzą zatem jenajczycy zasadę pojednania wyobcowanej jednostki z uznanym za boski światem natury, usiłując zakopać przepaść wylaniającą się w już u progu nowożytności pomiędzy subiektywnością a bytem. Tym samym w ich dążeniu odzwierciedla się

naturans oraz *natura naturata*, dopatrują się metafizycznej „ojczyzny”, którą utracił pod wpływem modernizacji człowiek nowoczesny, przy czym „natura”¹⁵³, rozumiana w najszerszym kontekście (quasi-religijnym - w ramach romantycznej religii sztuki utożsamiona zostaje ze stającą się i ożywioną boskością, metafizycznym – gdzie staje centralną zasadą, „całością”¹⁵⁴, a także historiozoficznym – tu natura widziana jest jako utracony raj i jednocześnie obiekt tęsknoty, która znajdzie swe ukojenie w nadchodzącym „złotym wieku”), nigdy nie zostaje potraktowana jako antyteza jednostkowości. Romantycy bowiem, w ramach powszechnej syntezy, do jakiej dążą (dlatego rację ma Jakuszeko, że ich myśl jest „dialektyczna w swym charakterze”¹⁵⁵), rozpatrują wszechświat nie w ramach optyki dualistycznej, lecz monistycznej, a właściwie rzecz biorąc, ich metafizyka przybiera kształt pluralizmu, gdyż rzeczywistość jawi się im pod postacią *coincidentia oppositorum*¹⁵⁶; rozumiana jest ona jako jedność-w-wieleści: „wszechświat

przenikająca myśl niemiecką tendencja do pojednania wnętrza z zewnątrz, a zatem myśli i bytu (co najpełniej ujawnia się u Hegla), rozdzielonych nie tylko w filozofii za sprawą Kartezjusza, lecz również na łonie myśli religijno-etycznej obrazowane rozdwójaniem, jakie wniosła nauka Lutra, której owocem jest na równi wykształcenie się nowożytnej zasady indywiduacji (jak zobaczymy, nie przypadkiem egzystencjalizm dochodzi do głosu w obrębie tradycji protestanckiej, a widoczne jest to chociażby w twórczości Hammana, Jacobiego, Jean Paula, a zwłaszcza Kierkegaarda), co wzniecenie na gruncie myśli niemieckiej pokus mistyczno-panteistycznych. Na ten temat por. znakomity i zwięzły esej: L. Kołakowski, *Filozoficzna rola Reformacji*, dz. cyt., s. 21-34.

¹⁵³F. Schlegel stwierdzał, że „Kto nie poznaje natury za pomocą miłości, ten jej nie pozna.” [Sch: F, s. 164], albowiem inaczej, zgodnie z określeniem Novalisa, „natura, o ile ją znamy, pozostaje strasznym młynem śmierci” [N: US, s. 61]. Kolejnym więc z napięć przenikających najeżoną aporią i niejednoznacznościami myśl kręgu jenajskiego, jest dialektyczna relacja natury oraz sztuki: „Natura powinna stać się sztuką, a sztuka drugą naturą.” [N, G, s. 312]. W ramach romantycznej teorii metafizycznej zaobserwować możemy rozwiązanie tej relacji na drodze spirytualizacji zmysłowości, bądź, rozpatrując to zagadnienie od drugiej strony, estetyzacji duchowości, które to podejście od czasów ich wystąpienia stanie się podstawową dla modernizmu drogą do uchwycenia absolutu w obrębie świata skończonego. Najpełniej to typowe wczesnoromantyczne dążenie wyraził Wackenroder, dla którego „Sztuka jest językiem zupełnie innego rodzaju niż natura; ale i ona, podobnie niejasnymi i tajemniczymi drogami oddziałuje z cudowną mocą na serce ludzkie. Przemawia ona wizerunkami ludzi, a zatem posługuje się pismem hieroglificznym, którego znaki w ich formie zewnętrznej znamy i rozumiemy. Ale w tak poruszający i podziwu godny sposób wtapia to, co duchowe i niedostępne zmysłom, w widzialne kształty, że z kolei my w całym naszym jestestwie i wszystkim, co jest w nas, jesteśmy do głębi poruszeni i wstrząśnięci.” [Wa: WS, s. 28]. Zagadnienie to również podejmował teoretyk sztuki romantycznej, F. Solger w swym traktacie zatytułowanym *Erwin, czyli o pięknie*: „Dlatego, sądzę, również w sztuce to, co boskie, wydaje się zupełnie rzeczywiste, to zaś, co rzeczywiste, zostaje wyniesione ponad zwyczajną egzystencję.” [Sol: E, s. 570].

¹⁵⁴Na ten temat por. szczegółową monografię, najpoważniejsze jak dotąd opracowanie myśli wczesnoromantycznej w naszym kraju, autorstwa L. Miodońskiego. Por. L. Miodoński, *Całość jako paradygmat rozumienia świata w myśli niemieckiej przełomu romantycznego*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2001.

¹⁵⁵H. Jakuszeko, *Novalis. Kształtowanie się romantycznej filozofii historii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1993, s. 134.

¹⁵⁶Dążenie do pojednania natury i ducha, a zatem fuzja nauk Spinozy oraz Fichtego ujawnia się najpełniej w twórczości Novalisa. Por. słuszną opinię Jakuszka: „Novalis wyraźnie formułuje własny punkt widzenia względem filozofii Fichtego wychodzącej od pojęcia formy, bądź osoby oraz względem koncepcji spinozjańskiej z nadrzędnym dla niej pojęciem natury. Interesuje go bowiem filozofia syntetyczna, którą

przedstawia się jako totalność, jako jedność w wielości, jako system” [Schle: MR, s. 114]. Młodo zmarły poeta wczesnoromantyczny, *symfilozofujący* wspólnie z Tieckiem, Wackenroder, który gdyby nie przedwczesna śmierć, stałby się być może najprzenikliwszym umysłem w kręgu jenajskim, stwierdzał natomiast, że świat stanowi niepodzielną jedność, lecz „duchowi brakuje skrzydeł, by oblecieć całą ziemię i j e d n y m spojrzeniem ogarnąć osadzoną w sobie samej całość.” [Wa: WS, s. 12]. Zarazem jednak Schleiermacher, dla którego człowiek to „Obserwator wszechświata” [Schle: MR, s. 172], wydobył istotny na gruncie swej wizji panteizmu problem, który nie znalazł artykulacji w przenikniętych entuzjazmem poetyckiego pojednania realizmu i idealizmu pismach jenajczyków, a wyrażony przezeń został w tezie, mówiącej że w panteistycznej wizji świata widzianego *sub specie aeternitatis* „wszelka różnica i wszelkie przeciwieństwo są pozorne i względne, a wszelka indywidualność – jedynie czczą nazwą” [Schle: MR, s. 92]. Droga, na której jenajczycy pragnęli dokonać pojednania zasady jednostkowości oraz całości, był ideał romantycznej *Poesie*¹⁵⁷, zaś podstawową metodą łączenia napotykanych przeciwieństw stanowiła oparta na romantycznej koncepcji transcendentalnej wyobraźni teoria ironii.

2. Teoria romantycznej *Poesie*, ironia romantyczna, romantyczna wyobraźnia i „nieskończoność”.

Na początek przywołajmy słynną definicję poezji romantycznej, sformułowaną przez Friedricha Schlegla, w której wyrażnie odzwierciedla się „nieskończone” znamię Fichteańskiej refleksji:

zwie <<stosowaną>>. W uznaniu więc Boga – definiowanego jako dialektyczna relacja między naturą a duchem, tym, co realne i idealne – za punkt wyjścia swej filozofii widzi Novalis różnicę między własnym stanowiskiem a przeciwstawnymi określeniami spinozizmu i fichteanizmu.” Tamże, s. 44. Tomkowski natomiast tymi słowami oddaje koncyliacyjny charakter twórczości Novalisa: „U Novalisa nie dochodzi nigdy do dramatycznego napięcia pomiędzy dążeniami ducha a ograniczeniami tego, co stworzone, materialne, ziemskie. Duch przenika poszczególne fragmenty natury, porządkuje je i układa w rodzaj systemu.”, J. Tomkowski, *Słowa i sny* [w:] „Pismo Literacko-Artystyczne” (nr 1/1989), s. 57. W. Kunicki zaś lokalizuje u Novalisa jako „główny problem jego twórczości: uduchowienie materii, zmaterializowanie ducha.”, W. Kunicki, *Wstęp* [w:] [N: HO, s. VI].

¹⁵⁷Takie oto jego cechy wymienia de Man: „nacisk na subiektywność, uwielbienie swobody, ruchliwość i intuicyjność myśli, przekonanie, że prawdę odnaleźć można na drodze eksperymentów intelektualnych i językowych, upodobanie do wieloznaczności języka, w której kryje się wieloznaczność świata, skłonność do <<formy otwartej>>, do prowokowania czytelnika”, P. de Man, *Struktura intencjonalna obrazu romantycznego*, przeł. M. Łukasiewicz LXIX, Zeszyt 3, s. 302.

Poezja romantyczna to progresywna poezja uniwersalna. Jej przeznaczenie polega [nie tylko na tym], by ponownie zjednoczyć wszystkie odrębne gatunki poezji oraz zbliżyć poezję do filozofii i retoryki. [...] Tylko ona potrafi, jak epos, stać się zwierciadłem całego otaczającego świata, obrazem epoki. I tylko ona, wolna od wszelkich realnych czy idealnych interesów, potrafi najłatwiej unosić się na skrzydłach refleksji poetyckiej w środku między przedstawionym a przedstawiającym, potęgując tę refleksję i powielając w nieskończonym szeregu luster. [...] Rodzaj romantyczny poezji jest jeszcze w trakcie stawiania się, ba, jego właściwą istotą jest, że wiecznie może się tylko stawać, a nigdy nie spełnić. Poezja romantyczna nie daje się wyczerpać żadną teorią [...] Ona jedyna jest nieskończona, tak jak ona jedyna jest wolna; a za swą pierwszą zasadę uznaje to, że samowola poety nie toleruje żadnego prawa nad sobą. [Sch: F, s. 60-62]

Zwróćmy w tym miejscu uwagę na szereg określeń, którymi posługuje się Schlegel w celu uchwycenia specyfiki romantycznej poezji. Przede wszystkim więc w oczach Schlegla, ale również w oczach całego kręgu jenajskiego, ideał romantycznej poezji ma za zadanie dokonać pojednania wszelkich gatunków poezji, lecz do tego się nie ogranicza, jako że jej celem okazuje się stworzenie syntezy wszelkiej w ogóle aktywności twórczej, czyli pojednanie w jednej zasadzie twórczej, opartej na refleksyjnej transcendentalnej władzy wyobraźni, nauki, sztuki, filozofii¹⁵⁸ oraz religii¹⁵⁹. Realizacji ideału tak określonej poezji romantycznej, dopatrują się jenajczycy w zdolnej zsyntetyzować rozproszone i odrębne obszary duchowej aktywności, zrodzonej u progu nowoczesności „powieści”, stąd tak często pojawiające się w ich pismach równanie: „Powieść to książka romantyczna.” [Schl: RP, s. 172]. Wbrew krytyce płynącej od weimarskich klasyków, romantycy twierdzą, że „Powieść jest więc nie tyle końcem i wynaturzeniem, ale początkiem nowoczesnej poezji: gatunkiem, który reprezentuje całą poezję.” [A. Schl: WLPS, s. 292]. Powieść jawi się im jako gatunek reprezentujący całą poezję z uwagi na właściwą jej charakterowi możliwość łączenia najrozmaitszych, często sprzecznych treści i przedstawianie ich jako fragmentarycznych¹⁶⁰, perspektywicznie ograniczonych punktów

¹⁵⁸Do tego celu wykorzystuje Friedrich Schlegel w obrębie teorii romantycznej *Poesie* transcendentalną filozofię Fichtego: „Co daje się uczynić, póki filozofia i poezja są oddzielone, to zostało już uczynione i spełnione. Pora zatem zjednoczyć je obie.” [Sch: F, s. 164].

¹⁵⁹August Wilhelm Schlegel natomiast uznaje, że „wszelka poezja, aby być samowystarczająca, musi mieć mitologiczny fundament” [A. Schl: WLPS, s. 254], albowiem – tu w sukurs przychodzi mu Novalis, dążący do przywrócenia starożytnej, sakralnej roli poety – „prawdziwy poeta zawsze jest kapłanem, tak jak prawdziwy kapłan zawsze jest poetą” [N: KP, s. 107].

¹⁶⁰Na temat roli fragmentu w programie estetycznym jenajczyków oraz egzystencjalnego podłoża, z którego wyłania się ich teoria fragmentu, por. następującą wypowiedź Siemka: „Fragment jest formą wypowiedzi, refleksji i samoidentyfikacji tej nowoczesnej, rozproszonej i wykorzenionej indywidualności, tej subiektywności, która przez tę formę daje najbardziej adekwatny wyraz fragmentaryzacji swojego świata i siebie samej. Dlatego romantyzm wyraża się we fragmentach i jest jednocześnie teorią fragmentu i jego programem.”, M. J. Siemek *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej, dz. cyt.*, s. 339.

widzenia, nad których różnorodnością panuje unosząca się nad stworzonym dziełem jaźń romantycznego (s)twórcy, w czym dopatrywali się oni realizacji postulatu niczym nieograniczonej wolności. Romantyczna poezja, mając z gruntu metafizyczny charakter¹⁶¹, cechuje się, zgodnie z powyższymi ustaleniami Schlegla, właściwym Fichteańskiej koncepcji Ja transcendentalnego, nieskończonym dążeniem, permanentnym stawaniem się, które nigdy nie znajdzie spełnienia, co związane jest z refleksyjnym podłożem, z jakiego wyrasta, sytuując się „w środku między przedstawionym a przedstawiającym, potęgując tę refleksję i powielając w nieskończonym szeregu luster”, co objawia się w ukazanej przez Schlegla tezie, że „za swą pierwszą zasadę uznaje to, że samowola poety nie toleruje żadnego prawa nad sobą”. Romantyczny twórca, jawiąc się jako stwórca zarówno świata przedstawionego, jak i samego siebie, potwierdzić musi bowiem swą nieskończoną wolność (romantycy nie chcieli widzieć w niej wolności negatywnej właściwej nowoczesności) jedynie za cenę refleksyjnego dystansu wobec stworzonego dzieła, demiurgicznego zapanowania nad nim tak jak stwórca panuje nad stworzonym przez siebie światem, w związku z czym w zakres romantycznej teorii poezji wchodzi – jako najważniejsza metoda twórcza¹⁶², ale też i jako postawa „egzystencji poetyckiej” wobec świata¹⁶³ – wywodząca się z myśli Fichtego „nieskończona refleksja”, która za sprawą przeniesienia na grunt refleksji estetycznej, zyskała miano słynnej *ironii romantycznej*.

Zgodnie z określeniem Schlegla „Idea to pojęcie spełnione aż po ironię, absolutna synteza absolutnych antytez, stale tworząca się wymiana dwóch niezgodnych myśli.” [Sch: F, s. 64]. Romantycy wielokrotnie podkreślają charakterystyczny dla ironii „nieskończony” ruch, jej permanentne otwarcie odbijające się w ciągłym, nie znającym wytchnienia

¹⁶¹ „Poezja romantyczna, jako ontologia, syci się dialektyką skończoności i nieskończoności.”, W. Szturc, *Ironia romantyczna*, dz. cyt., s. 78.

¹⁶² Por. opinię Namowicza: „Przez ironię rozumiano zarówno stałą strukturę myślenia o literaturze, jak i zasadę tworzenia literatury. Uświadamiała ona w sposób szczególny tak mocno odczuwany przez romantyków brak jedności świata, jego rozbitcie.”, T. Namowicz, *Wstęp* [w:] [PTRN: s. LVI].

¹⁶³ Ironia romantyczna w równej mierze stanowi egzystencjalne odzwierciedlenie kondycji romantycznej subiektywności, jawiąc się jako jeden z najbardziej typowych dla romantyków sposobów reakcji na świat, wpisujący się w ramy romantycznego buntu przeciwko realiom. Bunt wyrażał się, między innymi, w dążeniu do estetyzacji egzystencji poetyckiej romantycznego artysty, w czym ironia miała swój znaczny udział jako metoda utrzymywania notorycznej dwuznaczności za sprawą tego, że stawiała się siłą napędową jednego z najważniejszych romantycznych dążeń, jakim była romantyzacja rzeczywistości, dążenie do przekształcenia życia podług zasady *wie ein Roman*. Por. opinię Szturca, autora znakomitej monografii poświęconej zagadnieniu romantycznej ironii: „Ironia romantyczna wyznaczała przede wszystkim zupełnie nowe rozumienie i odczuwanie rzeczywistości. Wyrażając niezgodę na zastany świat i zastaną literaturę, twórcy romantyczni poszukiwali możliwości stwarzania współczesności na wzór literacki.”, W. Szturc, *Ironia romantyczna*, dz. cyt., s. 134.

oscylowaniu¹⁶⁴ (przypomnijmy, że jest to termin ukuty przez Fichtego) pomiędzy skrajnymi biegunami (tego, co realne oraz tego, co idealne¹⁶⁵), dlatego też Schlegel stwierdza, że „ironia to jasna świadomość wiecznej ruchliwości, nieskończenie pełnego chaosu.” [Sch: F, s. 160]. W niezmiernie ważnym piśmie F. Schlegla poświęconym ironii o tytule *O nieporozumieniu*, które napisane zostało już u schyłku działalności kręgu jenajskiego, ten czołowy teoretyk ironii, wskazywał na podglebie, z którego wyrasta romantyczna *Ironie*, a jest nim kryzys i zużycie świata nowoczesnego. Ironia jawi się więc jako reakcja na rzeczywistość, w której „wszystko jest już tendencją – te czasy są epoką tendencji.” [Schl: N, s. 197]. Na tym gruncie ironia, operując na zastanym materiale kulturowym, igrając z wielością napływających z głębi dziejów treści, dokonując samowolnego łączenia i rozdzielania wykluczających się elementów, widziana jest przez romantyków jako „transcendentalna bufoneria” [Sch: F, s. 14] i w nieustannym podkreślaniu sprzeczności pomiędzy aspektem subiektywnym i obiektywnym, realnym i idealnym, wnętrzem i zewnętrzem, często staje się nieodróżnialna od *humoru*¹⁶⁶. W pismach Schlegla właściwy ruch ironicznej *oscylacji* pomiędzy przeciwieństwami realizuje się pod postacią „owej przedziwnej wiecznej przemienności entuzjazmu i ironii” [Schl: RP, s. 156], a zatem – jak widzieliśmy to już u Rousseau – odzwierciedla egzystencjalną sprzeczność bezpośredniości (entuzjazm) i refleksji (ironia), którą romantycy usiłowali pojednać w medium transcendentalnej wyobraźni, unoszącej się pomiędzy tym, co skończone i „nieskończonością”, jednostką a całością a także wnętrzem i zewnętrzem. Przyjrzyjmy się w tym miejscu dialektyce bezpośredniości oraz refleksji w kształcie

¹⁶⁴ Należy zgodzić się z tezą Rusha, że ironia romantyczna Schlegla utożsamia się z perspektywizmem: „Można owocnie ujmować ironię jako to, co później nazwane zostanie perspektywizmem, choć sam Schlegel nigdy nie posługiwał się tym terminem.” F. Rush, *Irony and Romantic Subjectivity* [w:] N. Kompridis (ed.), *Philosophical Romanticism*, Routledge 2006, s. 181.

¹⁶⁵ Szturc wyraża to w ten sposób: „Ironia romantyczna jest sposobem tworzenia, który wykorzystuje dialektykę przeciwieństw lub formę paradoksu użytą dla przybliżenia lub określenia zasadniczej sprzeczności bytu rozdzielonego na idealne i realne.” Tamże, s. 74.

¹⁶⁶ W kategoriach humoru postrzegał Schleglowską ironię Novalis: „To, co Fr. Schlegel charakteryzuje jako ironię, nie jest, moim zdaniem, niczym innym, jak skutkiem, cechą refleksji, prawdziwej przytomności ducha. Wydaje mi się, że ironia Schleglowska to autentyczny humor.” [N: KP, s. 97]. Również Jean Paul, którego niezmiernie celną krytykę romantycznej jaźni przedstawię w kolejnym rozdziale, posługiwał się kategorią humoru, nie zaś ironii. W swych wykładach z *Estetyki* pisał, że „tak komizm, jak i wzniosłość nigdy nie mieści się w przedmiocie, ale w podmiocie” [J-P: E, s. 496] i sformułował własny postulat romantyzacji rzeczywistości: „wszystko musi stać się romantyczne, czyli przesycane humorem” [J-P: E, s. 519]. W teorii Jean Paula źródłem komizmu staje się przepaść rozwierająca się pomiędzy tym, co skończone, a upragnioną przez romantyków „nieskończonością”: „Czyż każda sekunda uniwersum nie jest wypełniona sąsiedztwem tego, co najwyższe i tego, co najniższe?” [J-P: E, s. 497]. Również u niego teoria romantyczna, jako ugruntowana w subiektywności, wymierzona jest w trwałe, niezienne, fundamentalistyczne w swym dążeniu do obiektywności, teorie klasycystyczne: „Podobnie jak poważny romantyzm, tak też i komiczny – w przeciwieństwie do klasycznej obiektywności – jest regentem subiektywności.” [J-P: E, s. 527].

subiektywności romantycznej oraz dokonywanym przez jenajczyków rozważaniom nad centralną w ich koncepcji rolą oraz miejscem wyobraźni.

Z określeniem przez Schlegla rytmu subiektywności jako permanentnej oscylacji pomiędzy entuzjazmem a ironią koresponduje następująca definicja: „romantyczne jest właśnie to, co sentymentalne tworzywo¹⁶⁷ przedstawia nam w fantastycznej formie.” [Schl: RP, s. 169]¹⁶⁸. Przez sentymentalne tworzywo rozumie Schlegel konkretną treść doświadczenia, a więc bezpośrednio zwielokrotnioną „w nieskończonym szeregu luster” refleksyjnej wyobraźni, która tym samym wznosi się ponad nią i nadaje jej znaczenie za sprawą zobrazowania go w fantastycznej formie. Spośród wczesnych romantyków jenajskich jedynie bracia Schległowie¹⁶⁹ zdawali się być bezgranicznymi zwolennikami refleksji, co znalazło wyraz nie tylko w romantycznej teorii ironii sformułowanej przez młodszego z nich, Friedricha¹⁷⁰, lecz najpełniej bodaj odzwierciedlone zostało w romantycznej *Roman*, jaką była *Lucynda*, podczas gdy Novalis, będący subtelnym krytykiem myśli Fichteańskiej, utrzymywał, że „Myślenie jest tylko snem uczucia, zamarłym czuciem, bladym słabym życiem” [N: US, s. 72], zaś „przez zbyt częste oddawanie się refleksji nad sobą samemu człowiek traci wrażliwość i zdrowy pogląd na

¹⁶⁷Oznacza to, że poezja romantyczna jest – w odróżnieniu od kultu *uczucia* żywionego w dobie „epoki geniuszy” – od początku do końca refleksyjnym tworem. Na ten temat por. wypowiedź Augusta Wilhelma Schlegla, w której krytyce poddaje on poetykę twórców doby *Sturm und Drang* i jasno przedstawia różnicę zachodzącą pomiędzy nimi a romantykami: „twierdzili, jakoby poezja nie była w ogóle sztuką, ale bezprzemyślnym, na pół świadomym wykwitem natury. Błąd tkwił w tym, iż określili oni przeciwieństwo sztuki i natury jako absolutne i nie potrafili dokonać syntezy” [A. Schl: WLPS, s. 250].

¹⁶⁸Podobną myśl na gruncie romantyzmu brytyjskiego formułuje w swej słynnej *Przedmowie* do drugiego wydania *Ballad lirycznych*, uznawanej za pierwszy manifest romantyzmu w ówczesnej Anglii, „poeta jezior”, Wordsworth: „Poezja jest samorzutnym wybuchem silnych uczuć i bierze swój początek ze wzruszenia rozpalającego w spokojności” [W: BL, s. 61]. Poezja rodzi się więc w żywiole refleksyjnego dystansu wobec tego, co bezpośrednie, a więc korzenie ma we „wzruszeniu rozpalającym w spokojności”.

¹⁶⁹Choć przyznać trzeba, że nieograniczona refleksyjność Ja transcendentalnego doszła do głosu również w intrygującym tekście Kleista, zatytułowanym *O teatrze marionetek*, gdzie doprowadza on zasadę refleksji do niespodziewanej konkluzji, ukazując mechaniczne (czy też instrumentalne) oblicze refleksji jako zwińczenia występującego w dziejach napięcia pomiędzy doskonałością instynktownej, bezpośredniej reakcji na świat oraz automatyzmem, jako odzyskaniem jej u szczytu rozwoju: „Widzimy, że im bardziej w świecie organicznym mętnieje i słabnie refleksja, tym prężniej i promiennie występuje wdzięk. Lecz podobnie gdy jak przecięcie dwóch linii z jednej strony punktu przeszedłszy nieskończoność, raptem odnajdzie się na powrót z drugiej strony, albo obraz w krzywym zwierciadle oddaliwszy się w nieskończoność, nagle staje znowu tuż przed nami, tak i gdy poznanie przejdzie jak gdyby nieskończoność, wtedy z powrotem zjawia się wdzięk. I najczystszy ukaże się on w konstrukcji ludzkiego ciała nie mającej świadomości albo mającej świadomość nieskończoną – czyli w kukle albo w bóstwie. Czyżbyśmy zatem, rzekłem nieco oszołomiony, czyżbyśmy, chcąc na powrót popaść w stan niewinności, powinni zjeść owoc z drzewa poznania? Owszem, rzekł, to ostatni rozdział w dziejach świata.” [Kl: TM, s. 581].

¹⁷⁰Przywołajmy raz jeszcze jego z ducha Fichteańskie określenie jaźni: „istotą ducha jest to, że sam siebie stanowi oraz w wiecznej przemianie wykracza poza siebie i w siebie powraca, podobnie jak wszelka myśl jest zaledwie wynikiem takiej czynności” [Schl: RP, s. 153].

siebie samego.” [N: POE, s. 219]¹⁷¹. Ratunek przed anestetyzacją, do jakiej doprowadzić musi hipertrofia refleksji, odnajdywali romantycy, podobnie jak Schiller, w wyobraźni, która sytuując się pomiędzy konkretem a abstrakcją, zapośrednicza oba bieguny stając się możliwością scalenia dokonującego się w nowoczesności rozpadu integralności osobowej. Najdoskonalszy wyraz romantyczna koncepcja transcendentalnej wyobraźni znalazła w znanym postulatcie Novalisa, dotyczącym *romantyzacji rzeczywistości*:

Świat musi zostać zromantyzowany. W ten sposób odnajdziemy pierwotny sens. Romantyzowanie to jakościowe potęgowanie. W działaniu tym niższe <<ja>> utożsamia się z lepszym <<ja>>. Tak jak my sami jesteśmy takim jakościowym potęgowaniem. Działanie to jest jeszcze całkowicie nieznane. Nadając rzeczom pospolitym wyższy sens, znanym – godność rzeczy nieznanych, skończonym – pozór nieskończoności, romantyzuję je. Odwrotnie przebiega to działanie w stosunku do rzeczy wyższych, nieznanych, mistycznych, nieskończonych, które przez połączenie to ulegają logarytmizacji. Otrzymują one znany wyraz. Filozofia romantyczna. *Lingua romana*. Wzajemne podniesienie i poniżenie. [N: POE, s. 202].

Novalis przyznaje, że działanie tajemniczego, choć o konstytutywnym dla twórcy romantycznego znaczeniu zabiegu, jakim jest „romantyzowanie”, „jest jeszcze całkowicie nieznane”. Romantyzowanie, ściśle sprzęgnięte z logarytmizacją, staje się synonimem wyobraźniowego „jakościowego potęgowania”, czyli nadawania skończoności sensu nieskończonego, podobnie jak to, co nieznane, sprowadzone zostaje do rangi czegoś znanego za sprawą wyrażenia w poetyckim języku¹⁷². Dlatego też zarysem egzystencjalnej „sztuki życia” romantycznego poety staje się sformułowany przez Novalisa imperatyw: „Przemienić przykrość w rozkosz i zarazem czas w wieczność przez arbitralną abstrakcję i podniesienie ducha, świadomości iluzji jako takiej.” [N, D, s. 323]. Novalis jednoznacznie bowiem wiąże romantyczne doświadczenie nieskończoności ze spotęgowaniem „świadomości iluzji jako takiej” w medium arbitralnej, czyli samowolnej abstrakcji, albowiem na gruncie jego koncepcji „geniusz jest zdolnością traktowania przedmiotów

¹⁷¹Najpełniej swój postulat harmonii pomiędzy skonfliktowanymi obszarami bezpośredniości oraz refleksji wyraził w ideale poety, wzorcu do naśladowania dla tytułowego bohatera swej *Bildungsroman*, Henryka von Ofterdingena, wcielonym w postać Klingshory: „I tak też chłodne, ożywcze ciepło poetyckiego usposobienia jest zupełnym przeciwieństwem gorączki słabowitego serca. Ta jest biedna, otępiająca i krótkotrwała, ono zaś dokładnie oddziela wszelkie kształty, sprzyja powstawaniu najróżnorodniejszych układów i jest wieczne dzięki samemu sobie.” [N: HO, s. 114].

¹⁷²Na temat romantycznego języka, który przekształcić ma rzeczywistość na modłę *wie ein Roman*, a zatem w sytuacji wyobcowania przywrócić ma jego zaginioną właściwość sakralną, por. opinię badacza romantyzmu, Andrzejewskiego: „Język artykułowany wyobcował człowieka z przyrody, zamknął go, jak to określa myśliciel [chodzi tu o Novalisa – A. L.], w jego własnym ograniczeniu, uczynił go dla przyrody czymś obcym, przyrodę dla niego czymś niezrozumiałym. Inaczej jest w języku <<boskim>>, wiecznym języku wszechświata – jest on (a raczej był) zrozumiały dla człowieka i całej przyrody.” B. Andrzejewski, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, PWN, Warszawa-Poznań 1989, s. 97.

wyobrażonych jak rzeczywistych i odpowiedniego obchodzenia się z nimi.” [N: KP, s. 94]¹⁷³. Koncepcja romantyzowania, czyli nadawania w medium infinityzującej wyobraźni sensu przygodnym zjawiskom świata, ma na celu odnalezienie sposobu, w ramach którego w świecie nowoczesnej zapaści religii oraz metafizyki, w doświadczeniu poetyckim możliwe staje się odsłonięcie wieczności, które dokonać musi się w czasie, w *chwili* integrującej zmysłowość oraz ducha w medium określonym przez romantyków mianem „uduchowionej namiętności”¹⁷⁴. Tym bowiem, co cechuje poetę romantycznego w najwyższej mierze, jest „dążność do głębokiego, nieskończonego sensu” [Schl: RP, s. 160], który odzyskany może zostać jedynie na drodze wyobraźni, a więc ugruntowany zostaje w porządku subiektywności¹⁷⁵, gdzie „wszelka aktywność roztapia w zdumionym oglądzie nieskończoności” [Schle: MR, s. 60].

Odpryski nieskończoności zdolnej przywrócić zsekularyzowanemu światu utracony boski sens, którego poszukuje poeta romantyczny, odnajduje on przede wszystkim w równie nieskończonej co ideał tęsknocie (*Sehnsucht*)¹⁷⁶. To, co nieskończone nie może jednak zostać zasymilowane przez subiektywność, pozostaje w nieusuwalnej relacji dialektycznej i nieustannie wymyka się, ilekroć tylko ujawni swój przeblysk w przygodnym fenomenie: „Wszędzie szukamy czegoś nie określonego (przez rzeczy) – i zawsze znajdujemy jedynie rzeczy.” [N: KP, s. 90], a jednak „jedynie dzięki odniesieniu do nieskończoności powstaje sens i pożytek. Co się do niej nie odnosi, pozostaje puste i

¹⁷³*Sensu stricto* metafizyczne uzasadnienie tej romantycznej koncepcji odnaleźć możemy u Solgera: „Nie można więc powiedzieć, że dla artysty świat fantazji i świat rzeczywisty jest jednym i tym samym światem; dziedziną fantazji sama jest bowiem rzeczywistością, tyle że w jej istotnym i naprawdę wyższym bycie.” [Sol: E, s. 551].

¹⁷⁴Romantycy jenajscy bez reszty wpisują się w charakterystyczne dla egzystencji nowoczesnej doświadczenie czasu, w ramach którego jedyny dostęp do wieczności oferuje skrajna intensyfikacja subiektywnego przeżycia *chwili*: „To, co wiecznie trwałe da się ukazać tylko w tym, co zmienne. To zaś, co wiecznie zmienne – jedynie w tym, co trwa, w całości, w chwili obecnej.” [N: FS, s. 360]. Najdobitniej problematykę tę oddał Tieck w niezmiernie istotnym fragmencie, zatytułowanym *Wieczność sztuki*: „Zapominamy, że teraźniejszość również należałoby nazywać wieczną, że wieczność może się skurczyć do rozmiarów jednego czynu, jednego dzieła sztuki, nie dlatego, że trwa nie przemijając, lecz dlatego, że owo dzieło jest doskonałe.” [Ti: DS, s. 80]. Podobną myśl odnajdziemy również u Schlegelmachera: „W samym środku skończoności stać się jednym z nieskończonością i być wiecznym w (przemijającej) chwili: to jest nieśmiertelnością w religii.” [Schle: MR, s. 117].

¹⁷⁵Pisze o tym Novalis: „Fantazja umieszcza przyszły świat albo na wysokościach, albo w głębinach, albo w metempsychozie tu, na ziemi. Marzymy o podróżach przez wszechświat, a czyż wszechświat nie jest w nas samych? Nie znamy głębin naszego ducha. Do wewnątrz prowadzi tajemnicza droga. Wieczność z jej światami, przeszłość i przyszłość są w nas albo nie ma ich nigdzie. Świat zewnętrzny jest światem cieni” [N: KP, s. 93].

¹⁷⁶Na temat „transgresywnego” charakteru romantycznej tęsknoty za nieskończonością por. następującą wypowiedź Schlegla: „Dusza, która poznała orgię prawdziwej Muzy, nigdy nie dotrze tą ścieżką do końca ani sobie nie uroi, że doń dotarła; nigdy bowiem nie nasyci tęsknoty, jaka wiecznie na nowo rodzi się z obfitości nasyceń.” [Schl: RP, s. 120].

bezużyteczne.” [Sch: F, s. 151]. Romantyczne odniesienie do nieskończoności jest jednakże odniesieniem estetycznym¹⁷⁷, gdyż to w ramach doświadczenia zmysłowego stawania się starają się oni osiągnąć absolutu¹⁷⁸, choć sami romantycy określają każdy rodzaj relacji jednostki wobec absolutu mianem *religii*¹⁷⁹. Romantyczna religia natomiast,

¹⁷⁷Znamiennym jest, że równocześnie z romantykami jenajskimi identyczny w swych założeniach program sformułowali trzej *symfilozofujący* wychowankowie Instytutu Tybingeńskiego, Hölderlin, Hegel oraz najstarszy spośród nich, Schelling, co znalazło swój wyraz w napisanym wspólnie przez nich, a zanotowanym ręką Hegla *Najstarszym programie systemu idealizmu niemieckiego*. Również oni uważają, że jedynie na drodze rewolucji estetycznej zażegnać można kryzys świata nowoczesnego; piękno to dla nich „idea, która jednoczy wszystkie, idea *piękna* – słowo pojęte w wyższym platońskim sensie. Jestem więc przekonany, że najwyższa akt rozumu, akt, w którym obejmuje on wszystkie idee, jest aktem estetycznym, i że *prawda i dobro* związane są więzami pokrewieństwa *jedynie w pięknie*. Filozof właśnie winien obdarzony być siłą estetyczną w tym samym stopniu, co poeta.” [NPSIN, s. 151]. Dlatego też „Filozofia ducha jest filozofią estetyczną.” [NPSIN, s. 151]. Tak samo jak romantycy jenajscy, młodzieńcy z Instytutu w Tybindze znajdują się pod przemożnym wrażeniem idealizmu Fichteńskiego, w którym dopatrywali się realizacji filozofii osobowej wolności: „Wraz z wolną, świadomą siebie samej istotą wyłania się – z niczego – cały świat, jedynie prawdziwe dające się pomyśleć *stworzenie z niczego*.” [NPSIN, s. 150]. Opiewane przez nich *creatio ex nihilo* ma na celu – znów nasuwa się tu wyraźna analogia z dążeniami kręgu jenajskiego, pojednanie rozdzielonych w świecie nowoczesnym zasad zmysłowości oraz ducha na drodze postulowanej *nowej mitologii*: „Najpierw będę tu mówił o idei, która, o ile wiem, jeszcze nikomu nie przyszła do głowy – musimy mieć nową mitologię, lecz mitologia ta winna służyć idei, musi być ona mitologią *rozumu*.” [NPSIN, s. 151], co wyrażają oni również w ten sposób: „filozofia musi stać się mitologiczną, aby filozofów uczynić zmysłowymi. Zapanuje wtedy wśród nas wieczna jedność.” [NPSIN, s. 152]. Na estetyczny charakter odniesienia jenajczyków do nieskończoności wskazuje Kopij w świetnym artykule, w którym bada związki zachodzące między myślą wczesnych romantyków a dziełem Nietzschego: „Romantycy jenajscy stworzyli dla potrzeb własnego światopoglądu określone pojęcia, jak: humor, dowcip, fantazja, ironia, które wyrażają twórczą energię życia i stają się elementem nowoczesnej formacyjności. Chodzi tu o osiągnięcie pewnego stanu duszy, graniczącego ze stanem religijnym, ale w znaczeniu nowoczesnym, a więc wolnym od wszelkiej obrzędowości i chrześcijańskich wartości.” M. Kopij, *Romantyzm Nietzschego* [w:] „Folia Philosophica”, nr 19-20, 2007, s. 63-64.

¹⁷⁸Słusznie zauważa Siemek, że wraz z romantykami zmianie ulega tradycyjny wizerunek absolutu, który traci swe etymologiczne „odwiązanie” od rzeczy skończonych i skoro jedyną płaszczyzną jego odsłonięcia staje się wymiar czasu oraz historii, samemu absolutowi przypisana zostaje zmiana i stawanie: Słusznie stwierdza on, że jenajczykom chodzi o „absolut nowy, nie utracony absolut substancjalny, lecz absolut wolności i duchowej nieskończoności.” M. J. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, dz., cyt., s. 347. Na ten temat pisze również Lovejoy, który wiąże omawianą kwestię z dynamicznym charakterem, jaki przybiera tradycyjny wizerunek niezmiennego absolutu, skojarzony w jego wykładni ze słynnym „wielkim łańcuchem bytu”: „Wraz z uczasownieniem łańcucha bytu Bóg, którego atrybuty on odsłonił, został przez niejednego wielkiego pisarza określony jako ten, który objawia się przez zmianę i stawanie.” A. O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*, przeł. A. Przybysławski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 346.

¹⁷⁹Dla Schlegla „artystą może być tylko ten, kto ma własną religię, oryginalny ogląd nieskończoności.” [Sch: F, s. 153], jako że „wszelkie odniesienie człowieka do nieskończoności, człowieka w całej pełni jego człowieczeństwa, jest religią.” [Sch: F, s. 161]. Dla Schleiermachera natomiast romantyczna religia wolności, której celem jest „ogłód wszechświata” [Schle: MR, s. 76], a „jej istotą nie jest ani myślenie, ani działanie, lecz ogłód i uczucie” [Schle: MR, s. 73], określona jest mianem „zmysłu dla i upodobania do nieskończoności” [Schle: MR, s. 75]. Symbolem romantycznej nieskończoności staje się zatem, zarówno dla Schlegla, jak i Schleiermachera panteistyczna nieskończoność ożywionej natury. Schlegel, we własnej wersji romantycznej religii sztuki, stwierdzał, że „Początkiem bowiem wszelkiej poezji jest zawieszenie rozwoju i praw rozumowo myślącego rozsądku oraz ponowne wtrącenie nas w piękny zamęt fantazji, w pierwotny chaos ludzkiej natury, dla którego jak dotąd nie znam piękniejszego symbolu niż barwne rojowisko starożytnych bogów.” [Schl: RP, s. 157]; Schleiermacher natomiast symbol romantycznej nieskończoności oddał następująco: „Ten nieskończony chaos, w którym każdy punkt przedstawia jakiś świat, jest właśnie, jako taki, faktycznie najwłaściwszym i najwyższym symbolem religii” [Schle: MR, s. 79].

konstituująca się, jak widzieliśmy, w medium wyobraźni, utożsamia się z podzielanym powszechnie w kręgu jenajskim imperatywem stworzenia *nowej mitologii*¹⁸⁰, która miałaby u swych źródeł indywidualną relację subiektywności wobec absolutu¹⁸¹, zarazem zaś stałaby się podstawą romantycznej wspólnoty opartej na idei *towarzyskości*. Romantyczna mitologia jawi się jako zadanie dla *przyszłości* (zdaniem Schlegla, wszystkie bolączki współczesnej im epoki „dają się streścić w tych słowach: nie mamy mitologii” [Schl: RP, s. 151]), należy ją powołać w chwili, gdy wyschły źródła tradycyjnej religijności, gdyż jedynie dzięki niej przywrócić będzie można światu nowoczesnemu utracony sens, a człowiek – „coś skończonego, co kształtuje się w nieskończoność” [Sch: F, s. 163] – odzyska zarówno własną integralność wewnętrzną, jak i zakorzeni się w świecie, niwelując wszechobecne poczucie wyobcowania. Na zakończenie naszych rozważań nad zagadnieniem nowoczesnego indywidualizmu, przyjrzyjmy się skomplikowanej relacji, jaka zachodzi w ich wizji twórczej osobowości, która w swym poszukiwaniu „nieskończoności”, sytuuje się na fatalnym przecięciu wieczności i historii.

3. Historia i „nieskończoność” jako podłoże dialektyki romantycznego indywidualizmu

Romantycy dzielili historię, podobnie jak Schiller, na trzy etapy czy też stadia: przeszłość, w której miejsce miało królestwo bezpośredniości, a władze ducha, jeszcze nie przebudzone i nie rozdzielone, integrowały jednostkę, co odbijało się w tożsamości podłoża twórczości kulturowej (stopień w jedność religii, sztuki oraz poznania), mając

¹⁸⁰Romantyczna idea nowej mitologii, wyrażonej w alegorycznym języku poezji, jawi się Schleglowi jako „hieroglificzny wyraz otaczającej nas natury, rozświetlonej ową fantazją i miłością” [Schl: RP, s. 155]. Centralną kwestią, która zaprzętała romantyczną teorię religii (odnaleźć możemy ją jako jedno z głównych zagadnień *Mów o religii* Schleiermachera), było dążenie do zakorzenienia subiektywnych twórców fantazji w obiektywizującym medium, po to, by nie ograniczyła się ona jedynie do ekscesu fantazjowania. Medium to odnajdywali oni w idei *pośrednika* (najczęściej był nim Chrystus), do którego każdy musiał wyrobić w sobie indywidualne podejście, gwarantujące zakorzenienie przeżycia religijnego w rzeczywistości życia osobowego. Niemożliwość bezpośredniego odniesienia do absolutu, ujmowanego w pryzmacie fantazji, Novalis wyraził w ten oto sposób: „Prawdziwej religijności nic nie jest tak nieodzowne, jak ogniwo pośrednie, które łączy nas z bóstwem. Człowiek żadną miarą nie może pozostawać w bezpośrednim z nim stosunku. W wyborze tego ogniwa musi on posiadać całkowitą wolność.” [N: KP, s. 107].

¹⁸¹Cechą nieuniknioną religii ugruntowanej w wyobraźni jest to, że „fantazja indywidualizuje sobie najwyższy przedmiot religii” [Schle: MR, s. 144].

swoje przełożenie na zakorzenienie jednostki zarówno we wspólnocie, jak i świętej „całości” żywej natury; teraźniejszość, czyli epoka współczesna, postrzegana przez nich jako czas największego w dziejach upadku¹⁸², kiedy boskość usunęła się ze świata, wykorzeniając jednostkę z rzeczywistości i wspólnoty (zatomizowanej i sztucznej) oraz wtrącając ją w stan refleksyjnego rozbicia koherencji osobowej; a także trzeci etap dziejów, przyszłość, czyli „złoty wiek, który jeszcze nadejdzie” [Schl: RP, s. 159] – miejsce pojednania i zharmonizowania wszystkich sprzeczności rozdzierających historię oraz jednostkę, kiedy to na nowo ujawni się zatracona w świecie świętość i zasypana zostanie przepaść pomiędzy jednostką a bytem oraz jednostką a społeczeństwem, opartym odtąd na jedynym prawie – wolności. Przyjrzyjmy się najpierw nowoczesności widzianej *sub specie romanticae* jako że romantyczny bunt kieruje się w pierwszym rzędzie przeciwko zastanym realiom dziejowym i we własnej twórczości zamierzali oni znaleźć środki zaradcze przeciwko diagnozowanemu kryzysowi.

Romantycy oskarżali współczesną sobie rzeczywistość przede wszystkim o degradację duchowego wymiaru człowieka do utylitaryzmu, co w nomenklaturze wczesnoromantycznej przekłada się na formułowane pod adresem nowoczesności zarzuty *egoizmu* oraz *barbarzyństwa*. Novalis konstatował atomizacyjną niwelację redukującą człowieka do postawy egoizmu jako podłoże rzeczywistości nowoczesnej: „brutalny egoizm zdaje się nie mieć granic i sprzeciwia się wszelkim systemom. [...] To formalne uznanie pospolitego egoizmu jako zasady” [N: WM, s. 135], dodając przy tym, że egoizm nowoczesny nie jest już dawną, naiwną zmysłowością, lecz stał się zasadą rozumu instrumentalnego organizującą rzeczywistość: „prymitywny egoizm stał się namiętnością, a zarazem jako zasada¹⁸³ – rezultatem najwyższego rozumu; i to właśnie uczyniło tę namiętność tak niebezpieczną.” [N: WM, s. 136]. Źródłem kryzysu nowoczesności w optyce Novalisa (najpełniej wyłożonej w niezmiernie ważnej rozprawie historiozoficznej

¹⁸²Epoka współczesna była w opinii jenajczyków „epoką refleksji”, która domaga się przewyciężenia: „Samoświadomość wyobcowuje więc człowieka ze świata i nakłada nań okropny ciężar wolności wyboru wskutek znajomości dobra i zła. Ale ten wstępny, dwupłaszczyznowy rozziw pomiędzy umysłem a zewnętrzną naturą oraz pomiędzy umysłem a jego własnymi naturalnymi impulsami, choć jest złem sam w sobie, jest tym właśnie aktem, który wyzwala energię uruchamiającą spekulatywną filozofię”, M. H. Abrams, *Formy wyobraźni romantycznej*, przeł. P. Graff [w:] „Pamiętnik Literacki”, Rocznik LXIX, Zeszyt 3, s. 215.

¹⁸³Novalis w zasadzie egoizmu, uwznioślanej w świecie nowoczesnym, dopatrywał się również racjonalnego projektu modelowania historii, a zatem modernizacji, która w miejsce świata ludzkiego doprowadza do triumfu reifikacyjnych tendencji, dlatego też formułuje następującą przestrożę: „obyście zaniechali tego głupiego dążenia do modelowania historii i ludzkości i nadawania jej kierunku, który wam się podoba.” [N: CHE, s. 162].

zatytułowanej *Chrześcijaństwo albo Europa*¹⁸⁴) okazuje się, odpowiedzialny za ukonstytuowanie się zasady egoizmu przenikającej nowoczesność (znamiennie jest, że w celu jej scharakteryzowania Novalis *implicite* posługuje się nader charakterystycznymi zwrotami opisującymi Fichteańskie Ja transcendentalne), rozpad chrześcijańskiej jedności świata:

Co więcej, nienawiść do religii, nader naturalnie i konsekwentnie rozciągnęła się na wszystkie przedmioty entuzjazmu, spotwarzyła uczucie i fantazję, moralność i umiłowanie sztuki, przyszłość i prądzieje, włączyła człowieka w szereg istot czysto naturalnych, z konieczności tylko stawiając go na ich czele, a nieskończoną twórczą muzykę wszechświata sprowadziła do jednostajnego stukotu ogromnego młyna, napędzanego strumieniem przypadków i pływającego na nim, młyna samego w sobie, bez budowniczego i młynarza, właściwe prawdziwego *perpetuum mobile*, młyna mielącego tylko siebie. [N: CHE, s. 159]

Upadek wiary chrześcijańskiej¹⁸⁵, która stanowiła podstawę kulturową Europy, pociągnął za sobą degradację człowieka do „szeregu istot czysto naturalnych”, co doprowadziło do regresu duchowości w świecie nowoczesnym, przenikniętym materializmem, naturalizmem, a ostatecznie – zgodnie z metafizyką oświeceniową ugruntowaną w rozwoju nowożytnego przyrodoznawstwa – mechanicyzmem, doprowadzającym do ostatecznego *odczarowania* świata: „w naszych czasach [...] wszystko ukazuje się jako martwe, zamiast podnosić w wzwyż to, co niskie, poniża się to, co wielkie, i nawet ducha ludzkiego siłą podporządkowuje się prawom mechanizmu.” [N: UFC, s. 298]. Zarazem zaś u Novalisa natknąć możemy się na jedną z pierwszych (poprzedzających Kierkegaarda, Nietzschego, a zwłaszcza – Horkheimera i Adorna) wersji *dialektyki oświecenia*, choć nie wyrażonej jeszcze pod postacią jednolitej teorii, w ramach której samo oświecenie okazuje się „mitem rozumu”. O współczesnej sobie Francji,

¹⁸⁴Bardzo często i zupełnie niesłusznie zarzucano Novalisowi (jak czynił to już Heine) właśnie na gruncie odczytania tej rozprawy postawę konserwatywną i apologię regresu historycznego. Znakomicie dialektyczny charakter historiozofii Novalisa (a z pewnością stwierdzić można, że taki charakter miała cała myśl wczesnoromantyczna), która wychylona jest zdecydowanie ku przyszłości, wydobywa autorka monografii poświęconej kształtowaniu się romantycznej historiozofii, H. Jakuszek: „Nie można zatem – moim zdaniem – zarzucać Novalisowi niedialektycznej, irracjonalnej oceny własnej teraźniejszości oraz ignorowania w niej tendencji, które nie budziły w nim aprobaty. Przeciwnie, Novalis widzi sens wszystkich <<eksperymentów>> albo prób czynionych przez historię, które służą wzbogaceniu świadomości i w ostatecznym wyniku – wszechstronnemu rozwojowi wszystkich zdolności i sił podmiotu ludzkiego. Moment personalistyczny odróżniałby tę koncepcję od panlogizmu filozofii heglowskiej, usprawiedliwiającego postęp w dziejach bez względu na jego konsekwencje dla poszczególnych jednostek ludzkich.”, H. Jakuszek, *Novalis. Kształtowanie się romantycznej filozofii historii, dz. cyt.*, s. 154.

¹⁸⁵Bez wątplenia to z nim Novalis wiąże kryzys nowoczesności: „Ta historia nowoczesnej niewiary jest godna szczególnej uwagi i stanowi klucz do wszelkich monstrualnych zjawisk nowszych czasów.” [N: CHE, s. 161]. Na temat „religijnego podłoża romantyzmu, por. opinię C. Roya: „Romantyzm – to przede wszystkim ucieleśnienie fenomenu religijnego.”, C. Roy, *Duch romantyzmu*, przeł. J. Arnold [w:] „Pamiętnik Literacki”, Rocznic LXIX, Zeszyt 3, s. 240.

ojczyźnie Oświecenia, pisał on: „Francja miała szczęście stać się łonem i siedliskiem tej nowej wiary, posklejanej z samej wiedzy.” [N: CHE, s. 159] i demaskował irracjonalne źródło nowożytnej racjonalności: „Nawet sukces nauki opiera się na sile wiary. We wszelkiej wiedzy jest wiara.” [N: FC, s. 272].

Również Schleiermacher podzielał wspólną jenajczykom opinię, że nowoczesność znajduje się „u kresu sztucznej kultury” [Schle: MR, s. 169], przenikniętej „barbarzyństwem i zimnym, ziemskim zmysłem epoki” [Schle: MR, s. 56], który wszelką twórczą aktywność redukuje do „monotonnego kołowrotu martwej skrętności” [Schle: MR, s. 57]. „W tych czasach powszechnego zamętu i przewrotów” [Schle: MR, s. 118], dopatrywał się Schleiermacher panowania „nowego barbarzyństwa jako nowego odpowiednika dawnego” [Schle: MR, s. 129], a w pozornej tolerancji nowoczesnej Europy, na długo przed Kierkegaardem i Nietzschem widział jedynie „fałszywy pozór filantropii” [Schle: MR, s. 129], będącej kulturową słabością¹⁸⁶ i rodzajem nowoczesnej wiary „płytkich indyferentystów” [Schle: MR, s. 199]. Nie dziwi więc, że Schleiermacher, wspólnie z kręgiem jenajczyków w samym centrum stulecia „wolności, równości i braterstwa”, w dobie największej wiary w kulturotwórczą misję człowieka, konstatował zamieranie prawdziwej kultury za sprawą ideologii mającej doprowadzić do pełnego jej rozkwitu. O współczesnych sobie czasach powiadał, że jest to „epoka, której konikiem jest żałosna pospolitość i pusta trzeźwość, jaka bardziej niż cokolwiek innego we wszystkich rzeczach przeciwdziała prawdziwej kulturze.” [Schle: MR, s. 195]. Należy przy tym mieć na uwadze, że Schleiermacher, jak Schiller i jego przyjaciele z Jeny, na przekór diagnozie gwałtownego kryzysu nowoczesności, wyczulony był na ambiwalentny charakter świata nowoczesnego i na gruncie własnych przekonań historiozoficznych, stwierdzał, że współczesna mu epoka, widziana w ciemnych barwach, stoi na przecięciu między dwoma porządkami rzeczy, stoi zatem przed nią szansa na równi w pogrążeniu się w nieodwołalnym upadku, jak i wybrnięcia z sytuacji kryzysu, dzięki któremu przyszłe wieki odnajdą w niej własne duchowe źródło:

Ale czegoż nie należy spodziewać się od epoki, która tak jawnie jest granicą między dwoma różnymi porządkami rzeczy! Dopiero kiedy przeminie gwałtowny kryzys, może on też pociągnąć za sobą taki moment, a przeczuwająca dusza, zwrócona ku twórczemu geniuszowi, mogłaby już teraz wskazać punkt,

¹⁸⁶August Wilhelm Schlegel podobnie postrzegał charakter nowoczesnej tolerancji: „Czym jest tolerancja Europy, jak nie ukrytym indyferentyzmem, zarożumiałym wychwalaniem słabości?” [A. Schl: WLPS, s. 266].

który dla przyszłych pokoleń musi stać się środkowym punktem oglądu wszechświata. [Schle: MR, s. 212].

W zdaniach antycypujących Hegla, F. Schlegel określił istotę romantycznej wizji historii: „historia to stająca się filozofią, a filozofia – spełniona historia” [Sch: F, s. 108]. Powszechne pojednanie (natury i ducha, jednostki i całości, bezpośredniości i refleksji¹⁸⁷, rzeczywistości i ideału, czasu i wieczności, a także stawania się i „nieskończoności”), jakie pragnęli wyrazić romantycy jenajscy ma być bowiem pojednaniem rzeczywistym, to znaczy dokonującym się w dziejach nadejściem epoki wolności, której początku (aczkolwiek chybionego) doszukiwali się w rewolucji francuskiej. Jenajczycy w ramach swej estetycznej teorii dążyli do przewartościowania rzeczywistości nowoczesnej w ramach którego „historia stanie się snem nieskończonej, bezgranicznej teraźniejszości” [N: US, s. 59]. Należy przy tym zauważyć, że romantyczna fascynacja historią ma za swe podłoże wzmiankowane już doświadczenie historyczności kształtujące się w XVIII stuleciu, dlatego też w pismach Wackenrodera odnaleźć możemy wyraz samoświadomości epoki romantycznej jako unikalnego punktu widzenia dziejów:

Nam synom tego stulecia przypadła w udziale ta oto korzyść, iż stoimy na szczycie wysokiej góry i że oczom naszym dane jest widzieć wiele krajów i wiele epok rozpostartych wokół nas i u naszych stóp. Korzystajmy więc z tego szczęścia i patrzmy na wszystkie epoki i ludy i starajmy się wyczuć we wszystkich ich różnorodnych odczuciach i dziełach tych odczuć zawsze to, co ludzkie. [Wa: WS, s. 14-15]¹⁸⁸.

Romantycy jenajscy, mający w znacznie większym jeszcze niż Schiller stopniu świadomość nieredukowalnej historyczności istnienia za sprawą ironicznego stosunku do

¹⁸⁷Wśród rozmaitych form romantycznego rozbicia świata (takich jak: rozbicie integralności jednostki, wyobcowanie społeczne przybierające formę atomizmu, obywatelskiego egoizmu oraz teorii umowy społecznej oraz wyobcowania ze świata przejawiającego się w „odczarowaniu” rzeczywistości za sprawą technologii i mechanistycznego dualizmu przyrodniczego), wskazywanych przez Beisera, przypatrzmy się jego omówieniu rozpadu jedności osobowej romantyka: „podział wewnętrzny przybierał w oczach romantyka dwie postaci. Pierwszą z nich stanowił konflikt pomiędzy rozumem a wrażliwością, w ramach którego jednostka wypełniać może obowiązek jedynie za sprawą represjonowania własnych uczuć. Drugim zaś była jednostronność specjalizacji, w ramach której jednostka rozwijać może swój potencjał jedynie za cenę poświęcenia reszty swoich właściwości. O ile konflikt pomiędzy rozumem a wrażliwością wynikał z rozwoju kultury i obyczajów, o tyle specjalistyczna jednostronność jawiła się jako rezultat podziału pracy dokonanego w społeczeństwie obywatelskim.”, F. C. Beiser, *The Romantic Imperative*, dz. cyt., s. 31.

¹⁸⁸Jednocześnie Wackenroder obok dumnego poczucia uprzywilejowania, przeniknięty jest intuicją, że cała ta przewaga świata nowoczesnego wynikająca z sytuowania się na samym wierzchołku procesu dziejowego, staje się czynnikiem zabijającym twórcze siły kultury i przekształca się w epigonizm oraz mechaniczny synkretyzm, mający za zadanie zasłonić uwiad kultury nowoczesnej: „Jest to jednak nikczemna i pożałowania godna próżność, żeby zasługę wieków nakładać niczym koronę na swą własną słabą głowę i przysłańać własną nicość zapożyczonym blaskiem.” [Wac: WS, s. 21]

jakichkolwiek fundamentalistycznych prób ugruntowania powszechnych wartości (wymowna pod tym względem jest ich krytyka klasycyzmu weimarskiego oraz Fichtego), co wykształciło w nich świadomość względności wszelkich norm (nie tylko estetycznych), za jeden z podstawowych punktów odniesienia dla samowiedzy epoki uznają klasyczną Grecję. Ich obraz antyku cechuje się jednak w pierwszym rzędzie świadomością tego, że wizja mitu Grecji¹⁸⁹ rodzi się w warunkach nowoczesności: „By mieć transcendentalny punkt widzenia na starożytność, trzeba być nowoczesnym do szpiku kości.” [Sch: F, s. 96]. Schlegel ponadto świadom jest, że w antycznym zwierciadle odbija się przede wszystkim tworzące je Ja nowoczesne: „Każdy znalazł sobie w starożytnych to, czego potrzebował, bądź czego sobie życzył; zwłaszcza siebie samego.” [Sch: F, s. 70]. Również Novalis podziela w tym względzie opinię Schlegla, gdy pisze: „wielce bowiem myślę się ci, którzy sądzą, że istnieje coś takiego jak starożytność. Starożytność zaczyna powstawać dopiero teraz – w oczach i duszy artysty. Relikty starożytności to tylko specyficzne bodźce do stworzenia antyku.” [N: G, s. 304]. Dlatego też historiozofia romantyczna w żadnym razie nie ma charakteru regresywnego¹⁹⁰, wszyscy oni oczekują eschatologicznego pojednania w mającym niebawem nastąpić dzięki „romantyzacji” rzeczywistości „złotym wieku”, który jawi się jako epoka wolności oraz – romantycy ponownie zbliżają się tu do dialektycznej wizji dziejów Hegla - „powszechnego pojednania”, tyle że dokonywanego nie w racjonalistycznym systemie pojęć, lecz w medium mitotwórczej wyobraźni.

Wyobraźnia jest bowiem, jak widzieliśmy, tą instancją, która zdolna jest pojednać świat zewnętrzny z wnętrzem, gdyż jednym z aksjomatów wczesnoromantycznych pozostaje stwierdzenie, że „w życiu wewnętrznym odbija się wszechświat, a tylko dzięki życiu wewnętrznemu zrozumiałe stają się zewnętrzne.” [Schle: MR, s. 93]. Dlatego też pierwszy krok na drodze kształtowania się romantycznej osobowości¹⁹¹ musi stanowić indywidualizujące wyosobnienie¹⁹², oderwanie od świata zewnętrznego i introspekcyjne

¹⁸⁹Warto wspomnieć, że romantycy jenajscy w swej krytyce klasycystycznej wizji Grecji spod znaku Winckelmanna oraz Goethego, antycypują modernistyczne ujęcie antyku dokonane przez Nietzschego i na ponad pół wieku przed nim wydobywają zagadnienie dionizyjskości jako jedno z najważniejszych zjawisk w obrębie świata greckiego [por. A. Schl: WLPS, s. 237].

¹⁹⁰„Stan idealny na gruncie tych interpretacji nie jest za nami, lecz przed nami jako zadanie i powołanie człowieka, realizowane na pewnych stopniach w procesie historycznym.”, H. Jakuszek, *Novalis. Kształtowanie się romantycznej filozofii historii, dz. cyt.*, s. 156.

¹⁹¹Bardzo ważna jest poczyniona przez Novalisa uwaga, że „osobowość to romantyczny element jaźni.” [N: UFC, s. 294], gdyż odzwierciedla się w niej fundamentalne sprzężenie nowoczesnego *sensu stricto* odkrycia kategorii „osobowości” z transcendentalnym charakterem jaźni.

¹⁹²Por. opinię Diltheya: „Tej spotęgowanej formie artystycznej, temu przekształconemu idealizmowi odpowiadały wspomniane osobliwe uczucie oraz środki przedstawienia, służące wydobywaniu obcości świata.

poznanie samego siebie po to, by móc właściwie, czyli na indywidualną miarę¹⁹³, postrzegać świat zewnętrzny¹⁹⁴. Zarazem jednak to właśnie sytuacja, która już w kilkanaście lat później w szkole heglowskiej zostanie nazwana sytuacją alienacji, staje się podglebiem, z którego wyrasta jaźń romantyczna. Novalis, w swych *Hymnach do nocy*¹⁹⁵ określając człowieka mianem „owego wspaniałego obcego o świadomych oczach” [N: HN, s. 37], stwierdza – i w tym wyraża się istota romantycznego projektu – że „właśnie ta obcość jest dla mnie czymś obcym” [N: US, s. 53]. Kardynalnym celem romantyków jest więc dążenie do ponownego *zaczarowania*¹⁹⁶ rzeczywistości, przefiltrowania jej przez pryzmat transcendentalnej wyobraźni i subiektywność poety w celu stworzenia warunków,

Sprawiało to wrażenie, jak gdyby patrzyli na świat przez zabarwione szkło. Narzucają bowiem światu barwę swej subiektywności, nie ustają w staraniach, by znajdować go cudownym, obcym, osobliwym. Są zawieszani między rzeczywistością rzeczy i własnym nastrojem filozoficznym i artystycznym.” W. Dilthey, Novalis [w:] Tenże, *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1982, s. 387.

¹⁹³Na temat właściwego romantikom indywidualistycznego pluralizmu por. następującą wypowiedź Schlegla: „W ogóle warto docierać do celu różnymi drogami. Niech każdy z radosną ufnością idzie własną, możliwie indywidualną drogą; nigdzie bowiem prawa indywidualności [...] nie obowiązują bardziej niż tutaj, gdzie mowa o rzeczach najwyższych” [Schl: RP, s. 158]. Odnośnie romantycznej próby pogodzenia wymiaru myśli z egzystencją, por. „Jak jego życie jest realną filozofią, tak jego filozofia jest idealnym życiem – żywą teorią życia. Przypadkowe fakty stają się systematycznymi eksperymentami. Teraz jego droga jest wytyczona na wieczność – ma on rozszerzać swe istnienie w nieskończoność.” [N: FL, s. 180].

¹⁹⁴„Pierwszym krokiem jest spojrzenie do wewnątrz, izolujący ogląd naszej jaźni. Kto się tu zatrzymał, ten przeszedł tylko połowę drogi. Drugim krokiem musi być skuteczne spojrzenie na zewnątrz, samodzielna obserwacja świata zewnętrznego.” [N: KP, s. 96]. Bardzo przejrzyście ów nieodzowny warunek omawia Siemek: „I pośrodku, pomiędzy wszystkimi tymi napięciami, występuje nowa osobowość człowieka jako indywiduum, jako już świadomego, refleksyjnego podmiotu świadomego swojej wolności, która jest nieskończona, a zarazem swojej samotności, czyli wyrwania i wykorzenienia ze wspólnotowego ładu. Otóż poezja romantyczna i dopiero ona jest poezją duchowej nieskończoności.” M. J. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, s. 345.

¹⁹⁵Na temat symboliki *nocy* u Novalisa, por. uwagę Lipińskiego: „Pragnienie poznania nocy jest w istocie pragnieniem poznania samego siebie, własnej podświadomości, a zarazem poznaniem transcendencji, spenetrowania tego, co nieosiągalne, połączenia świata zewnętrznego i świata ducha.” K. Lipiński, *Ja liryczne wobec świata. Cztery wieki liryki niemieckojęzycznej*, Wydawnictwo Miniaturowa, Kraków 1997, s. 139. Wątek ten rozważa również znawca romantyzmu, A. Béguin, który ukazuje, że romantyzm stanowi również ogniwo pośrednie w odkrywaniu nieświadomości między leibnizjańską zasadą *lex continui* a Nietzschem i Freudem, przy czym należy mieć na uwadze „metafizyczny” charakter romantycznej psychologii, słusznie przez niego podkreślany: „Psychologię romantyków należy porównywać nie z freudyzmem, lecz raczej z psychologią mistyków – o ile niepokój tych poetów istotnie wyraża nieuleczalne rozdarcie istnienia, rozdwojonego między marzeniem a rzeczywistością, o tyle cała ich nadzieja jest osiągnięciem, ponad przelotnymi i zawodnymi sygnałami, jedności istotnej i jedynie realnej.” A. Béguin, *Romantycy niemieccy i nieświadomość*, przeł. J. Żurowska [w:] *Szkola genewska w krytyce. Antologia*, tł. różni, PWN, Warszawa 1998, s. 108.

¹⁹⁶Kunicki tak oto oddaje sens projektu Novalisa: „żyjemy w sytuacji <<wyobcowania>> [...] Chodzi zatem o to, by za sprawą romantycznego wyobcowania stworzyć świat niezwykle, odmienny od tego, w którym istniejemy.” W. Kunicki, *Wstęp* [w:] [N: HO, s. XXXV]. Zasadnie rozpatruje także jego poglądy w kontekście radykalizacji postawy zarysowującej się już u Schillera: „Podobnie zatem jak Schiller, jest Novalis rzecznikiem przezwyciężenia nowoczesnego wyobcowania metodami nowoczesności, radykalizując jednak estetyczno-etyczne poglądy Schillera przez stworzenie nowej antropologii.” Tamże, s. [N: HO, s. XXXIII].

w których człowiek na powrót będzie mógł „poczuć się jak w domu”¹⁹⁷, a więc przezwyciężyć koszmar obcości, jaki staje się jego realnym doświadczeniem w świecie nowoczesnym¹⁹⁸.

I choć przesadą wydaje się stwierdzenie Bowry, badacza romantyzmu, że jaźń romantyczna czerpie „nihilistyczną przyjemność ze stanu oderwania od rzeczywistości”¹⁹⁹, jako że pragnieniem romantycznego indywiduum było ponowne pojednanie z rzeczywistością na wszelkich płaszczyznach, a więc całkowite zakorzenienie jej w świecie, z którego została wyrwana²⁰⁰, to jednak nie sposób zaprzeczyć, że u podłoża romantycznej subiektywności tkwi zrodzona w nowoczesności wolność negatywna²⁰¹. Wolność ta, będąc Fichteńskiego rodowodu, zaznacza się najpełniej właśnie w tym czynniku, który był obiektem adoracji wczesnych romantyków, a którego natury nie chcieli w pełni dostrzec – w „nieskończoności”. „Nieskończoność” romantyczna, której obrazy tworzone są w transcendentalnej wyobraźni, sama będąc, jak mieliśmy to już okazję zaobserwować, dziełem refleksji, stanowić miała dokładne przeciwieństwo tego, czym była w samej swej istocie, gdyż, jak pamiętamy, nieskończoność osiągnąta na drodze romantyzacji świata przywrócić miała mu jego pierwotny sens, tymczasem zaś okazywała się na każdym kroku zaledwie projektem romantycznej wyobraźni. Na gruncie „nieskończonego” charakteru refleksji, który odziedziczyła „wiecznie stająca się, a nigdy nie mogąca się spełnić” progresywna poezja romantyczna, postulowany ideał, a więc złoty wiek pojednania tego, co idealne, z tym, co realne, sam odsuwany był w „nieskończoność” i rzucony w nieokreśloną przyszłość, dlatego też Schlegel zmuszony był przyznać, że „absolutne

¹⁹⁷W tym kontekście obok romantycznej *Sehnsucht* istotną rolę odgrywa romantyczny motyw *nostalgii*, rozumianej dosłownie, a więc jako „tęsknoty za domem” czy, jak wyrażali się również romantycy, za „ojczyzną”, mając oczywiście na myśli nie rozumienie tego terminu w kategoriach charakterystycznych dla średniego, a zwłaszcza późnego romantyzmu, a więc nacjonalistycznych, lecz w kategoriach na wskroś metafizycznych.

¹⁹⁸Doskonały znawca tamtejszej epoki, T. Namowicz, bardzo trafnie konstatuje porażkę romantycznego przedsięwzięcia: „poczucie zagubienia w świecie, w którym zabrakło nagle w pełni akceptowalnych reguł postępowania. Wynikało stąd gorączkowe poszukiwanie nowych dróg kształtowania swego bytu, ale poszukiwanie to kończyło się z reguły niepowodzeniem. [...] Charakterystyczną cechą buntu romantycznego było usytuowanie go w świecie idei, a nie w realiach życia społecznego.” [PTNR, s. XLIX].

¹⁹⁹C. M. Bowra, *The Romantic Imagination*, London 1961, s. 4.

²⁰⁰„Podobnie jak poezja nowoczesnego człowieka, człowieka rzuconego w tę więź stowarzyszeń a nie wspólnoty, wyraża się najbardziej adekwatnie w powieści, również filozofia nowej osobowości i świadomości romantycznej musi poetycko poszukiwać tego, co wyosabnia, co odrywa jednostkę i rzuca ją w wyobcowaną przestrzeń. Musi poszukiwać zasad i podstaw nowego ładu, musi być filozofią reintegracji tych już sentymentalnie wykorzenionych indywiduów w nowy ład, w nowy porządek sensu, w nową totalność.”, M. J. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, s. 346.

²⁰¹Por. znaną wypowiedź Schlegla: „Istnieje osobny gatunek ludzi, u których natchnienie nudą stanowi pierwszą podjętą do filozofii.” [Sch: F, s. 49].

spełnienie jest tylko w śmierci” [Schl: RP, s. 121]. Romantyczna nieskończoność okazywała się bowiem na każdym kroku jedynie mirażem pojednania tego, co realne z tym, co idealne²⁰², a więc istoty ze zjawiskiem, gdyż faktycznie skrywał się pod nim nieskończony sceptycyzm refleksji, obalający każdą zastaną postać doświadczenia i wymuszający na jednostce nieskończone dążenie do spełnienia, czyli oddalenia natarczywej świadomości kryzysu sensu²⁰³. Kryzys sensu, oznaczający nihilizm (nie przypadkiem termin ten pojawił się za sprawą Jacobiego w roku 1799, a więc w rok po założeniu *Athenaeum*, i odnosił się pierwotnie do właściwej idealizmowi transcendentalnemu wizji Ja, by w chwilę później już zostać zastosowanym przez Jean Paula do charakterystyki samych romantyków) ujawniał się w twórczości wczesnych romantyków pod różnymi postaciami²⁰⁴, lecz znamienym świadectwem jego wyłonienia się już u zarania działalności jenajczyków, jest postać Józefa Berlingera, stworzona przez Wackenrodera, niezwykle delikatnego marzyciela, który miał śmiałość wyrazić to, co jego *symfilozoficzni* kompani usiłowali zatrzeć w permanentnej oscylacji „entuzjazmu i ironii”. Na zakończenie, nim przyjrzymy się innym świadectwom przejawów nihilizmu w epoce romantyków, a także krytyce romantyzmu dokonywanej przez umysły tak różnorodne jak Schleiermacher, Jean Paul, Hegel czy Kierkegaard, zwróćmy uwagę na jego ekspresję w dziele Wackenrodera. Melancholijna wyobraźnia Berlingera skazała go na całkowitą samotność²⁰⁵ i to właśnie ona stała się źródłem jego zguby: „Ach, że właśnie b o g a t a w y o b r a ż n i a musiał być tym, co go zniszczyło!”

²⁰²Por. opinię Remaka: „Czy romantyzmowi udało się ostatecznie przerzucić pomost ponad tą przepaścią? Zapewne nie. Wielu romantyków poprzestało na stwierdzeniu jej istnienia, zgłębianiu jej i ubolewania nad nią, a jeśli czynili to przekonująco, nie mamy prawa czynić im zarzutów.” H. H. Remak, *Klucz do zachodnioeuropejskiego romantyzmu?*, przeł. M. Łukasiewicz [w:] „Pamiętnik Literacki”, Rocznik LXIX, Zeszyt 3, s. 201.

²⁰³Fundamentalne pytanie o sens zadane zostaje przez Tiecka we fragmencie *Wieczność sztuki*: „jak możesz tak wysoko podbijać cenę tej małej teraźniejszości, skoro błąka się ona jako ledwo zauważalny punkt po bezkresnym oceanie? Co może zasłużyć na twój szczerzy szacunek, skoro nie jesteś pewien, czy ślepe zapomnienie nie pochłonie kiedyś wszystkich twoich bogów?” [Ti: DS, s. 79]. Jednakże już zaraz jego odpowiedź na to pytanie odsłania się w charakterystycznym dla jenajczyków entuzjazmie *Glauben und Liebe* jako remedium na spojrzenie w nicość: „czujemy bardzo wyraźnie, że nasza miłość jest wieczna, że nie może jej przesłonić żadna śmierć, żaden obraz wieczności pomniejszyć jej znaczenia.” [Ti: DS, s. 79]. Por. też opinię Markowskiego na temat najważniejszej (stąd tak skrętnie maskowanej) z trosk wczesnych romantyków: „Na przekór światu pokawałkowanemu romantycy wierzą, że jedynie scalenie egzystencjalnego doświadczenia może powstrzymać destrukcję sensu, której obawiali się najbardziej.” M. P. Markowski, *Poiesis. Friedrich Schlegel i egzystencja romantyczna* [w:] [Sch: F, s. XXII].

²⁰⁴Jego przejawy zaobserwować można w *Lucyndzie* Schlegla, *Williamie Lovelu* Tiecka, w *Tytanie* Jean Paula, czy w symbolice romantycznej „nocy” u Novalisa wraz z kulminacją w wierszu *Uśpienie śmierci* [por. N: HN, s. 47-48].

²⁰⁵O Józefie Berlingerze Wackenroder pisze, że: „Był zawsze sam, zamknięty w sobie i upajał się jedynie swoimi fantazjami” [Wa: WS, s. 35].

[Wa: WS, s. 52]. W przeciwieństwie jednak do postawy romantycznej *die Schöne Seele*, w pełni świadom był konfliktu zachodzącego pomiędzy marzeniem a rzeczywistością: „Ta gorzka niezgodność pomiędzy jego wrodzonym eterycznym entuzjazmem a tym, co jest w życiu każdego człowieka przyziemne i codziennie wyciąga go siłą z jego marzeń, dręczyła go przez całe życie.” [Wa: WS, s. 38]. Dlatego też szaleństwo²⁰⁶ Berlingera jawić musiało się pod postacią nieuniknionego losu, który wypadał zgoła odmiennie niż w romantycznych snach o „złotym wieku”: „Świetna przyszłość stała się żalosną teraźniejszością.” [Wa: WS, s. 46].

²⁰⁶ „Jego dusza była niczym chory człowiek, który w cudownym paroksyzmie objawia więcej siły niż zdrowy.” [Wa: WS, s. 51]. Dodajmy, że nie tylko Wackenroder wśród romantyków jenajskich zafascynowany był chorobą, gdyż medytacje na ten temat odnaleźć możemy również u Novalisa.

ROZDZIAŁ IV

NIHILIZM W EPOCE JENAJCZYKÓW

Romantycy jenajscy usiłowali ustrzec się przed pełnym uświadomieniem sobie rozmiarów zjawiska alienacji, które stanowiło podstawę ich diagnoz rozpadu świata nowoczesnego, a które wypływało – przede wszystkim – z Fichteńskiego idealizmu subiektywnego za sprawą mediatyzacji wglądu w nicość spoczywającą u podstaw nowoczesnej, oderwanej od bytu jaźni na drodze apologii mającej zasypać przepaść pomiędzy jednostką a rzeczywistością transcendentalnej wyobraźni. W rozdziale tym przyjrzyć się ekspresji twórców sytuujących się na pograniczu romantyzmu jenajskiego, w dziełach których *explicite* dopuszczone zostają intuicje zepchnięte na dalszy plan przez romantyków, a znajdujące swój wyraz bądź w twórczości literackiej i poetyckiej, bądź w gwałtownej krytyce romantycznej „egzystencji poetyckiej”. Przedmiotem moich analiz stanie się więc *Hyperion* Hölderlina, *Straże nocne* Bonawentury (Augusta Klingemanna), a także list Jacobiego do Fichtego, w którym wydobyta zostaje po raz pierwszy filozoficzna problematyka nihilizmu zawartego w idealizmie, jak również krytyka romantyzmu dokonana przez Jean Paula, Schleiermachera oraz Hegla.

1. Friedrich Hölderlin: między utraconą Grecją a doświadczeniem nowoczesnego nihilizmu

Twórczość Hölderlina²⁰⁷, największego elegijnego poety Niemiec, w której

²⁰⁷ Oto wykaz skrótów bibliograficznych wykorzystywanych w niniejszym rozdziale: [Bo: SN] Bonawentura (August Klingemann), *Straże nocne*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Żmigrodzka, Wydawnictwo UwB, Białystok 2006; [H: E] G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. I-III, przeł. J. Grabski i A. Landmann, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964-1967; [H: FD] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I-II, przeł. A. Landmann, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963, 1965; [H: H] F. Hölderlin, *Hyperion, albo Eremita w Grecji*, przeł. W. Markowska w: Tenże, *Pod brzemieniem mego losu. Listy-Hyperion*, przeł. A. Milska i W. Markowska, Czytelnik, Warszawa 1982; [H: L] F. Hölderlin, *Listy*, przeł. A. Milska w: Tenże, *Pod brzemieniem mego losu. Listy-Hyperion*, wyd. cyt.; [H: OUP] F. Hölderlin, *Co się ostaje ustanawiają poeci*, przeł. A. Libera, Słowo / Obraz Terytoria, Gdańsk 2009; [J: LN] F. H. Jacobi, *Do Fichtego*, przeł. M. Rutkowska, „Kronos”, nr 1/2011; [J: TI] F. H. Jacobi, *O transcendentalnym idealizmie*, przeł. M. Jankowski [w:] „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, *Jacobi i inni*, Warszawa 2010; [J-P: CFL] Jean Paul, *Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana*, przeł. P. Graczyk, „Kronos”, nr 1/2011; [J-P: E] Jean Paul, *Estetyka. Kurs przygotowawczy*, przeł. K. Krzemień w: *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, (wyb. i oprac. T. Namowicz), Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Kraków 2000; [J-P: MUC] Jean Paul, *Mowa wypowiedziana przez umarłego Chrystusa ze szczytu gmachu kosmicznego o tym, że nie ma Boga*, przeł. M.

wyraźnie odnaleźć możemy inspirację myślą Schillera i Fichtego, będzie tu przedmiotem zainteresowań jedynie w tej mierze, w jakiej wpisuje się ona w badaną w niniejszej pracy problematykę nowoczesnego indywidualizmu. Skoncentruję się więc przede wszystkim na wątkach związanych z problematyką nihilizmu tkwiącego *implicite* w Fichteańskiej wizji Ja transcendentalnego, wydobywanego przez Hölderlina, a także zarysom jego osobiwej, niesprowadzalnej do teorii romantyków z Jeny, „nowej mitologii” jako remedium na konstatawany przezeń kryzys nowoczesności²⁰⁸. Hölderlin, który, jak widzieliśmy, był wespół z Schellingiem oraz Heglem autorem *Najstarszego programu systemu idealizmu niemieckiego*, pisanego w najważniejszym ośrodku protestanckiej formacji, jakim był Instytut w Tybindze, nie pozostawał z twórcami równocześnie z nim romantykami jenajskimi w żadnym stosunku, choć wiele z istotnych jego przekonań bardzo zbliża się do ich rozwiązań (wiele również, jak zobaczymy, go od nich dzieli).

Na początek, przeanalizuję zawarte w *Hyperionie* zręby tworzonej przez Hölderlina mitologii. Podobnie jak romantycy jenajscy, stwierdza on, że kardynalnym problemem nowoczesności jest utrata mitycznego podłoża kultury²⁰⁹ i podobnie jak oni, Hölderlin zafascynowany jest spinozjańskim panteizmem jako światopoglądem, który zatomizowanego i sfragmentaryzowanego człowieka nowoczesnego, oderwanego od źródeł życia zdolny otworzyć jest na świętą „całość” ożywionej natury. Dla Hyperiona, będącego *alter ego* samego Hölderlina „Stopić się w jednię z całą przyrodą, oto boskość życia, oto niebo człowieka.” [H: H, s. 291], gdyż jedynie w otwarciu na transcendującą

Żmigrodzka, „Kronos”, nr 1/2011; [Ner: CHGO] [Ner: CHGO], Gérard de Nerval, *Chrystus w gaju oliwnym*, przeł. J. Giszczak [w:] „Literatura na świecie”, nr 3-4/2008.; [Schle: MR] F. D. E. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.

²⁰⁸ Przyjrzyjmy się ocenie nowoczesności, jakiej dokonuje Hölderlin, który pisze: „poznałem nieuleczalną chorobę epoki” [H: H, s. 304]. W liście do Neuffera z 1799 roku Hölderlin zanotował: „wahamy się między dwiema ostatecznościami – pomiędzy brakiem jakichkolwiek reguł a ślepym podporządkowaniem się starym formom i związanym z tym przymusem i sztuczością.” [H: L, s. 175]. W jego optyce społeczny konflikt nowoczesności oznacza więc nieustanną oscylację pomiędzy samowolą (nowoczesną wolnością negatywną) a równie niebezpiecznym dla wolności duchowej podporządkowaniem obalonym bożyszczom. Współczesną sobie epokę oskarżał on, podobnie jak romantycy, o utylitarystyczne barbarzyństwo i redukcję człowieka do istoty zmysłowej, której jedynym celem jest oparte na kalkulującym rozsądku działanie w imię własnej korzyści: „Zapewniam Cię, nie ma w tym narodzie rzeczy tak świętej, by jej nie zbrukali, nikczemnym wykrętem nie zbezcześcili, ci wszystko obliczający barbarzyńcy traktują jak interes, co nawet pośród dzikich uchodzi za rzecz boską i czystą, i nawet nie umieją inaczej, bo gdy ludzka istota podlega tresurze, tedy musi służyć tylko swoim celom, szukać jedynie własnych korzyści.” [H: H, s. 433]. Hölderlin uwrażliwiony jest również na chaos właściwy nieustannie stającej się nowoczesności, gdy pisze, że „Nasza epoka zwała na nas ogromny ciężar wrażeń” [H: L, s. 177] i dodaje: „Jest niemal niemożliwością oglądać bez osłonek tę brudną rzeczywistość i samemu się od tego nie rozchorować.” [H: L, s. 117].

²⁰⁹ „Straciliście wiarę we wszystko, co wielkie, a więc musicie zginąć, jeśli ta wiara nie powróci jak kometa z nieznanego nieba.” [H: H, s. 323].

skończoną jednostkę boskość odsłonić może się „pełnia natury ludzkiej” [H: H, s. 359]. Hyperion przeniknięty jest „potężnym dążeniem, by stać się w s z y s t k i m” [H: H, s. 299], a więc by na powrót zjednoczyć się z utraconym wymiarem boskim oraz zasklepić ranę indywiduacji²¹⁰. Na gruncie poglądów Hölderlina, dla którego obiektem niezmienniej adoracji była postać i myśl Schillera, ideałem zdolnym nadać wewnętrzną koherencję sfragmentaryzowanemu człowiekowi nowoczesnemu, było piękno: „Czy znacie jego imię? Imię tego, co j e d n y m j e s t i w s z y s t k i m? Jego imię to piękno.” [H: H, s. 333]. Zarazem zaś Hölderlin, w całej rozciągłości wpisujący się w stworzony przez Schillera wizerunek „poety sentymentalnego”, doprowadzający do mistrzostwa gatunek elegii, pojmując metafizykę piękna jako obszar bezpowrotnie już utracony, zaś na zgłiszczach świata nowoczesnego widzi on już tylko „przekleństwo opuszczonej przez Boga wynaturzonej Natury” [H: H, s. 433], a więc świat nieludzki i sprowadzony do bezdusznego mechanizmu. Hölderlin nie uprawia systematycznego namysłu historiozoficznego, lecz stale powracającą nutą w jego poetyckich rozmyślaniach nad sensem dziejów, staje się wyrażana przezeń teza, że „Ideałem staje się, co było Naturą.” [H: H, s. 344]. Ów ideał jednak jawi się jako niemożliwy do zrealizowania i ujawnia się jedynie pod postacią nostalgii za utraconym światem boskości i jedności²¹¹, za światem dzieciństwa, którego obraz odnajduje Hölderlin we własnej, niezwykle subtelnej, wizji Grecji²¹² jako etapu dziejów świata, kiedy boskość przenikała życie ludzkie, nadając mu nieskończony sens²¹³. Hölderlin, który w liście do ukochanej, Susette Gontard pisał

²¹⁰Na temat mistycznego odczucia świata właściwego Hölderlinowi, w świecie nowoczesnym doświadczanego jedynie pod postacią prywacji oraz rozdarcia, jako że świat, za którym tęskni Hölderlin to świat nieodwracalnie utracony, por. następującą uwagę Siemka: „Jest to poczucie bólu i cierpienia, jakie przynosi skończoność, czyli indywidualizacja, ujednostkowienie, świadomość, samowiedza, wola i świadomość jej wolności – czy też poczucie subiektywności człowieka jako jednostki. To jest chyba najbardziej osobliwy rys romantycznej tragiczności u Hölderlina i jego szczególnej wizji greckiego antyku, który nie jest już czymś, co ma zostać przywrócone naprawdę i dosłownie. Jest to nostalgia za czymś bezpowrotnie utraconym, a stąd płynie świadomość przekleństwa tego osamotnienia, indywidualizacji.”, M. J. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, dz. cyt., s. 335.

²¹¹O poczuciu czasu właściwego poezji Hölderlina Heidegger pisał, że: „Jest to czas zbiegłych bogów oraz nadchodzącego Boga. Jest to czas *jałowy*, jako że znajduje się on pod znakiem podwójnego niedostatku i nicości: pod znakiem Już-Nie zbiegłych bogów i Jeszcze-Nie nadchodzącego Boga.”, M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, przeł. S. Lisiecka, Wydawnictwo KR, s. 48.

²¹²Słusznie Lipiński zwraca uwagę na rzecz dość oczywistą, a mianowicie na kwestię „nowoczesności” Hölderlina, która umknęła choćby Heideggerowi w jego znanych *Objaśnieniach do poezji Hölderlina*, gdzie opiewany jest on jako „myśliciel” bezbłędnie sięgający podłoża greckiego doświadczenia świętości istnienia: „Używając greckiego kostiumu Hölderlin mimo to jest bliższy nam niż Grekom, jego egzystencjalna niepewność wynika bowiem z podobnych doświadczeń – nieprzystawalności idealistycznych oczekiwań do realnych przeżyć i rozczarowań, świadomość wydania jednostki ludzkiej na pastwę losu.”, K. Lipiński, *Ja liryczne wobec świata*, dz. cyt., s. 109-110.

²¹³W porównaniu z uniwersum greckim świat nowoczesny jawi się jako opuszczony przez Bogów.

„codziennie muszę przyzywać zaginioną boskość.” [H: L, s. 192], utożsamiał – jak jenajczycy – własne powołanie poetyckie z hieratyczną posługą. Na gruncie zaś dążenia do połączenia w jedno tego, co w świecie starożytnym nie było rozdzielone, a więc powołania poetyckiego ze zmysłem mistycznego uwrażliwienia na boską jedność świata, ideałem staje się, wyrażona w ostatnich zadaniach *Hyperiona*, apologia świętej całości, którą Hölderlin określa jako „wiecznie płonące życie”:

Dysonanse świata są jak sprzeczki zakochanych. Pojednanie tkwi pośrodku kłótni, a co rozłączone, znów się odnajduje. Rozdzielają się i powracają do serca arterie i wszystko wokół jest jednym wiecznie płonącym życiem. [H: H, s. 439]

Ideał ten jednakże dany jest Hyperionowi pod postacią poczucia nieodwracalnej utraty i inwokowany jest z dna samotności i świadomości wyobcowania z natury, gdyż jedynie w chwilach ekstatycznego marzycielstwa²¹⁴ Hyperion jedna się z przeczuwanym boskim łaodem istnienia, najczęściej zaś przenika go wrażenie, że „przyroda zamyka swe ramiona, a ja stoję przed nią jak intruz i jej nie pojmuję.” [H: H, s. 291]. W tym miejscu docieramy do będącego przedmiotem naszej analizy *stricte* nowoczesnego wymiaru indywidualizmu, który – podobnie jak u twórców jenajskich – ma swe podłoże w Fichteańskiej koncepcji wolności Ja transcendentalnego. Tym zaś, co wyróżnia Hölderlina na ich tle, jest śmiałość, z jaką wyraża on treści, które romantycy starali się ukryć i zamaskować pod postacią ironii, a mianowicie intuicję *nicości*, jaka spoczywa u podstaw wolności nowoczesnego Ja, odpowiedzialną za niczym nieosłoniętą wizję nowoczesnej

Najpełniejszy wyraz mitologia poetycka Hölderlina znalazła w napisanej w roku 1800, znanej i powszechnie uznawanej za jedno z najwybitniejszych dzieł tego gatunku, elegii *Chleb i wino*: „Ale my, przyjacielu, przychodzimy za późno, / Bogowie niby wciąż żyją, ale gdzie indziej: tam, w górze; / Działają w innym świecie i tak nas chcą oszczędzić, / Że zgoła nie zważają, czy w ogóle żyjemy.” [H: OUP, s. 120]. W *Chlebie i winie*, którego sam tytuł odsyła już do dwóch postaci centralnych w mitologicznej historiozofii Hölderlina, a więc do postaci Chrystusa i Dionizosa (pojednanie ich jawi się jako największa tęsknota romantyków, w tym Hölderlina – echo tego przeciwieństwa odnajdziemy jeszcze u Nietzschego), obwieszcza on nadejście *nocy bogów* („noc naszej duszy, gdy nie przyświeca blask żadnej gwiazdy” [H: H, s. 323]), pozostawiając człowieka nowoczesnego z „niemożliwą” nadzieją na powrót boskości: „Zaiste, jakiś czas temu – nam wydaje się to dawno - / Ci, dzięki którym życie było szczęśliwe, odeszli, / A Ojciec odwrócił wzrok i oblicze od ludzi, / Pozostawiając ziemię w nieuniknionym smutku, / Aż w końcu się pojawił, niosąc niebiańską pociechę, / Ów cichy geniusz, który obwieścił koniec Dnia, / I zniknął.” [H: OUP, s. 120].

²¹⁴ „Bogiem jest człowiek, kiedy marzy, żebrakiem, gdy na zimno rozważa” [H: H, s. 291]. Kult marzenia przeciwstawia hipertrofii nowoczesnej refleksji, która, zgodnie z analizami Schillera, rozbiła jedność istoty ludzkiej doprowadzając do jej fragmentaryzacji. W jego dziele wielokrotnie odnaleźć można radykalne oskarżenie refleksji, nie pozostawiające jej żadnej pozytywnej właściwości: „Ale z czystego rozsądku nie wynika jeszcze nic rozsądnego, jak z czystego rozumu nic rozumnego. [...] Z czystego rozsądku nie powstanie żadna filozofia, gdyż filozofia jest czymś więcej niżli ograniczonym poznaniem tego, co istnieje.” [H: H, s. 362].

jednostki jako całkowicie wyobcowanej, skazanej na egzystencjalno-metafizyczną samotność oraz nieuleczalnie sfragmentaryzowanej.

Przede wszystkim, w Fichteńskim Ja, które ucieleśnione zostaje w postaci Hyperiona, Hölderlin dopatruje się nieodwracalnego skażenia refleksyjnością, na zawsze już uniemożliwiającą niezmediatyzowany, bezpośredni dostęp do rzeczywistości²¹⁵ („o dzieciństwie, o niewinności nie wiemy nic” [H: H, s. 292]) i na stałe rozbijającą integralność człowieka. To natomiast oznacza, że jednostka skazana jest na metafizyczną samotność, której pustoszące doświadczenie może ocierać się o solipsyzm²¹⁶. Refleksja tego rodzaju podminowuje wszelki entuzjazm Hyperiona i ogarnia go fala niepowstrzymanego zwątpienia, przybierająca u niego egzystencjalny kształt rozpacz:

Zda mi się, że widzę, lecz potem znów ogarnia mnie przerażenie, jakobym to, com ujrzał, było tylko własną mą postać; jest mi czasem, jakbym czuł ducha świata, niczym ciepłą rękę przyjaciela, ale wnet budzę się z wrażeniem, jak gdybym trzymał swą własną dłoń. [H: H, s. 294].

Hyperion, u którego refleksja udwuznacznia wszelki objaw egzystencjalnej pewności i przejrzystości, po kolei obalając wszelkie jego marzenia²¹⁷, ujawnia się pod postacią niweczącego sceptycyzmu, dla którego nie istnieje żadna zdolna powstrzymać go granica. Granica, na której zatrzymać mogłoby się jego zwątpienie nie istnieje dlatego, że nieskończona refleksja, której niewolnikiem jest Hyperion, sprawia że porusza się on w sferze pozbawionej jakichkolwiek odniesień do życia, skazując go na zamknięcie we własnej jaźni, a więc w *nicości*, czyli w poczuciu nieusuwalnego bezsensu:

²¹⁵Por. opinię Franka: „właściwa zasada monistyczna, kwintesencja wszelkiej rzeczywistości – nie może zostać adekwatnie uchwycona w myśli. (Ma tu miejsce poznawcza przepaść, którą Hölderlin będzie starał się zakopać za sprawą estetycznej intuicji, a rozwiązanie to podziela z Schellingiem oraz romantykami, lecz nie z Fichtem oraz Heglem). Ponieważ istnienie nie może zostać uchwycone w myśleniu, staje się ono ideą w znaczeniu kantowskim.”, M. Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, translated by E. Milan-Zaibert, New York 2003, s. 100.

²¹⁶Zweig pisał na temat Hölderlina, że stale odczuwał on „bezdenną przepaść pomiędzy światem w ogóle a własną jaźnią. W tym miejscu ujawnia się rana, która nie mogła zostać zaleczona. [...] I choć od czasu do czasu mrok zdawał się być odmieniany przez radość, a przez rozczarowanie prześwitywało szczęście, żadne z tych doświadczeń nie mogło zmienić jego zasadniczego wyczulenia na wyobcowanie z rzeczywistości.” S. Zweig, *The Struggle with the Daemon, Kleist, Nietzsche*, trans. by E. and C. Paul, London 2012, s. 38.

²¹⁷Koleje losu Hyperiona zwięźle podsumowuje Zweig: „Hyperion, będący sobowtórem Hölderlina, odkrył swój ideał we wszechobjęmej miłości natury, jednakże natura nie była zdolna uleczyć wrodzonej melancholii tego poszukiwacza, gdyż na łonie jej integralności nie ma miejsca na cechującą go nadwrażliwość. Następnie, dążył on do odnalezienia ideału w trwałości więzów przyjacielskich, lecz również i one okazały się z czasem nieadekwatne. Ostatecznie to miłość zaczęła jawić się jako obietnica błędnego pojednania, lecz Diotyma zniknęła z jego życia i marzenie skończyło się równie szybko jak się rozpoczęło.”, S. Zweig, *The Struggle with the Daemon. Hölderlin, dz. cyt.*, s. 109.

Och, na kolana bym padł i ręce wyciągał, i błagał, nie wiem kogo, o inne myśli! Jednak tej prawdy nie przezwyciężę, zbyt jest namacalna. Czyż nie przekonałem się o tym nieraz? Kiedy wnknę w sens życia, cóż ostatecznie z niego pozostaje? Nic. Kiedy się wznoszę duchem, cóż jest wyższe ponad wszystko? Nic. [H: H, s. 326].

Wiedzą, do jakiej na gruncie refleksji dochodzi Hyperion okazuje się więc brak sensu życia (jakiegokolwiek innego poza wykreowanym i arbitralnie nadawanym), a także negacja przekraczającego refleksję wymiaru boskiego, danego odtąd jedynie w destruktywnym dla życia, gdyż coraz bardziej separującym odeń marzeniu. Wnioski, jakie wyciąga z tej sytuacji Hyperion, odzwierciedlają stan, w jakim się zrodziły, a zatem kondycję nieuśmierzalnej rozpacz, kulminują więc zarówno w przekonaniu tego niegdysiejszego romantycznego aktywisty o braku uzasadnienia dla jakiegokolwiek działania²¹⁸ („Och, obym nigdy nic nie zdziałał! O niejedną nadzieję byłbym wówczas bogatszy.” [H: H, s. 290]), jak również ujawniają się jako negacja porządku duchowego, zdolnego nadać życiu jednostki znaczenie („Nie usiłujcie zdobywać tych wyżyn, gdyż tam w górze nie ma nic!” [H: H, s. 326]). Dlatego też Hyperion Hölderlina, jak i niebawem sam jego twórca²¹⁹, przekonany jest o tym, że świat zewsząd osaczony jest przez nicość, zaś

²¹⁸Por. opinię Zweiga: „jego dominującym przekonaniem jest, że zewnętrzny, codzienny, zmysłowy i bezwartościowy świat potocznego doświadczenia nie ma nic wspólnego z łagodnym światem doświadczenia wewnętrznego. Podziela on dualistyczny pogląd na życie, jako że dopatruje się w nim jedynie dysharmonii. Idealistycznym zaś celem, jaki mu przyświecał, było przekonanie, że należy pojednać świat wewnętrzny oraz zewnętrzny w najwyższej postaci jedności i czystości po to, by już na ziemi dokonała się <<teokracja piękna>>, by osiągnięte zostało *hen kai pan*, jedno-i-wszystko.”, Tamże, s. 107-108.

²¹⁹Jak powszechnie wiadomo, Hölderlin przypłacił swe poetyckie powołanie trwającym 36 lat obłędem. Waiblinger, autor pierwszej biografii Hölderlina, który odwiedzał go w tybingeńskiej „wieży” i usiłował opisać jego obłęd stwierdzał, że już od najmłodszych lat „trapiła go najsłabsza melancholia”, W. Waiblinger, *Życie, poezja i obłąkanie Friedricha Hölderlina*, przeł. T. Zatorski, Słowo/ Obraz Terytoria, Gdańsk 2007, s. 19. Obok melancholii i „fatalnie delikatnego ustroju duchowego” źródła obłędu Hölderlina dopatrywał się Waiblinger w jego nieokiełznanym marzycielstwie: „śmiała, zuchwała fantazja, od najwcześniejszych lat oddająca się poetycznym marzeniom i budująca krok po kroku świat, w którym dojrzały już młodzieniec dostrzegł z pełnym gorzki bólem jedynie wytwór swego wnętrza, pozostający w jaskrawym przeciwieństwie do świata rzeczywistego”, Tamże, s. 9. Waiblinger, opisujący „przerażający, uświęcony nieszczęściem rozkład duchowy” tego największego niemieckiego liryka (Tamże, s. 24), daje świadectwo jego zatrwającej samotności („Niezmierzona przepaść otwiera się pomiędzy nim a całą ludzkością.”, Tamże, s. 41) oraz całkowitego zerwania związków z realnością: „Jego życie jest, jak widzieliśmy, życiem całkowicie wewnętrznym [...] cały świat ducha jest dlań uludą i mgłą, a cała jego istota stała się zdecydowanym, choć okropnym idealizmem.”, Tamże, s. 39. Dlatego też rację należy przypisać Zweigowi, że Hölderlin „własne dążenie do ideału przypłacił realnym życiem” (S. Zweig, *The Struggle with the Daemon*, dz. cyt., s. 58), wobec czego zasadne wydaje się, gdy przyglądamy się jego egzystencji, stwierdzenie, że Hölderlin, podobnie jak Kleist, swą tragedią ukazali jak wysoką cenę płaci się za konsekwentne *romantyzowanie*, zaś ich los zdawał się przewidywać już Jean Paul w swej krytyce „poetyckiego nihilizmu”. Przywołajmy w tym miejscu jedynie krótkie wyimki z listów Kleista, w których zobrazowana zostaje jego reakcja na lekturę Kanta. Z niej bowiem wyciągnął on Fichteauskie konsekwencje, lecz przeniósł je na płaszczyznę egzystencji. Do swej narzeczonej Wilhelminy pisał: „czuję się nią najgłębiej w najświętszych swych uczuciach zraniony. Straciłem mój jedyny, najwyższy mój cel, teraz innego nie mam... [...] Przybity, odłożyłem książkę na stół, padłem na sofę, jakaś nieopisana pustka oładnęła moim wnętrzem, oto ostatni lek, który miał mnie podnieść na duchu, okazał się bezsilny. Cóż ci więc przyjdzie

kryzys sensu jest na tyle głęboki, że ludzie nowocześni zdają mu się „na wskroś opętani przez Nicość, która nami rządzi, tak do głębi przekonani, że urodziliśmy się dla tej nicości, wierzymy w nią i zapracowujemy się dla niej, by powoli przejść w nicość” [H: H, s. 326].

2. Widmo nicości w *Strażach Nocnych* Bonawentury

Dziełem, w którym wątek nicości, pozoru, maski²²⁰, gry i chaosu jako przejawów nowoczesnego nihilizmu odgrywa centralną rolę i wyrażony jest w podszytej rozpaczą ironii²²¹, były opublikowane w 1804 roku w podręcznym wydawnictwie promującym niskiego sortu literaturę kryminalistyczną i powieści grozy pod pseudonimem Bonawentury (w rzeczywistości zaś Augusta Klingemanna), *Straże nocne* – odkryte na dobre dopiero w dobie modernizmu²²² arcydzieło romantycznej ironii. Bohater *Straży nocnych*, pełniący funkcję nocnego stróża Krużganek (Kreuzgang - w przekładzie M. Żmigrodzkiej – *Rozdrożny*), traktuje noc (charakterystyczny dla romantycznej literatury *topos*) jako pole psychologicznej obserwacji, przestrzeń wyobcowania, która, rozświetlona światłem jego pochodni, ujawnia więcej prawdy na temat nicości przezierającej spod skonwencjonalizowanych rytuałów świata mieszczańskiego niż światło dnia. Szaleńczej ironii Krużganka nic nie jest zdolne się wymknąć, wyszydzone zostały tu wszystkie pozorne ideały sztucznej rzeczywistości początków XIX wieku: odnajdziemy tam zarówno

czynić – zawolałem. Wrócić do Berlina, nie podjawszy żadnego postanowienia? Ach, to najboleśniejszy stan, czuć się pozbawionym celu, któremu z radością poświęciłoby się wszystkie siły – i oto tak poczułem się teraz.”, H. Von Kleist, *Listy*, przeł. W. Markowska, Czytelnik, Warszawa 1983, s. 203-204. Do swej powiernicy, siostry Ulryki, pisał z kolei o solipsystycznym zwątpieniu, wynikłym z interioryzacji myśli Kanta: „Zdaje się, że zostanę jedną z ofiar szaleństwa, których tyle ma na swoim sumieniu filozofia Kanta. Przejmuje mnie wstrętem to społeczeństwo, a jednak nie mogę się uwolnić od jego więzów. Myśl, że my tu na tym padole nic a nic nie wiemy o prawdzie, że to, co tu zwiemy prawdą, po śmierci inaczej się mieni, a zatem i nasze dążenie do tego, by zdobyć na własność coś, co by nam mogło towarzyszyć aż po sam grób, daremne jest i bezowocne, myśl ta wstrząsnęła całym moim jestestwem. Runął mój jedyny, najwyższy cel, innego nie mam.”, Tamże, s. 330-331.

²²⁰Żmigrodzka słusznie zauważa, że „Kukła i maska to symbole antropologii Rozdrożnego.”, M. Żmigrodzka, *Rozdrożny i gra z nicością* [w:] [Bo: SN, s. 27]. Wątek ten komentuje również S. Dietzsch: „Przejawia on wrażliwość na różnego typu charakterystyczne maski, wszelkiego rodzaju fałszywe świadomości i zwłaszcza na zapierającą dech śmieszność iluzji i obsesji wszelkiego rodzaju <<ducha czasu>>.” S. Dietzsch, *Od Bonawentury do Augusta Klingemanna. W poszukiwaniu autora* [w:] [Bo: SN, s. 19].

²²¹Ma rację Dietzsch, gdy pisze, że „za romantyczną ironią oraz jej paradoksem kryje się rozpaczliwa diagnoza istnienia, mówiąca o braku szans człowieka w końcu z natury skończonego, w dążeniu do zapanowania nad nieskończonym światem. Te jego działania bez nadziei na sukces wymagają zatem nieodzownej rekompensaty w postaci ironii.” [Bo: SN, s. 20].

²²²Por. Tamże, s. 12. Dietzsch, który dowiódł autorstwa *Straży nocnych* ustalając tożsamość pseudonimowego Bonawentury, zauważa również: „*Straże nocne* są nam niewątpliwie bliskie jako łąbędzy śpiew z epoki przewrotu i rozpadu w świecie duchowym i politycznym.”, Tamże, s. 12.

druzgocącą krytykę²²³ i drwinę z wszystkich pretensjonalnych autorytetów epoki, jak i ironię drugiego stopnia (jej pełne rozwinięcie odnajdziemy w twórczości Kierkegaarda) – odniesioną do twórców romantycznych²²⁴. Nade wszystko jednak, dostrzec można przenikające całe to dzieło ironię i jednocześnie przerażenie Fichteańskim *Ja* transcendentalnym jako zasadą nowoczesnej refleksji, która ograniczona do „nieskończonej” analizy samej siebie, doprowadza do neantyzacji rzeczywistości:

Wszystko jest nicością i dławi samo siebie, i żarłocznie siebie połyka, i to właśnie połykanie samego siebie jest podstępnyim udawaniem, że istnieje coś, bo przecież gdyby to dławienie miało się zatrzymać, to na jaw wyszłaby nicość i byłoby to przerażające; przez to zatrzymanie głupcy rozumieją wieczność, jest to jednak właściwe nic i absolutna śmierć, życie bowiem, przeciwnie, powstaje tylko przez niepowstrzymane umieranie.

Gdyby brać takie rzeczy poważnie, można by łatwo trafić do domu wariatów, ja jednak podchodzę do nich tylko jako błazen i doprowadzam ten prolog aż do tragedii. [Bo: SN, s. 82].

Śmiech i ocierająca się o monomanię postawa obserwatora, zajmowana przez Kruźganka, to jedyne reakcje obronne przed obłędem²²⁵, jakie zdolny jest przedsięwziąć

²²³ „W tej rozchwianej epoce unika się wszystkiego, co absolutne i autonomiczne, dlatego nie możemy już znieść ani prawdziwego żartu, ani prawdziwej powagi, ani prawdziwej cnoty, ani prawdziwej złości. Charakter epoki to łatanina pozszywana z kawałków jak kaftan błazna, a co najgorsze, - ów błazen, który w nim tkwi, chciałby wyglądać poważnie.” [Bo: SN, 45].

²²⁴ „Poeci to ludek nieszkodliwy. Nieszkodliwe są ich marzenia, mniemania i niebo pełne bogów greckich, z którymi obnoszą się w swej fantazji. Złośliwi stają się wtedy, kiedy wąż się swój ideał przykładają do rzeczywistości i gniewnie ją atakują, choć nie powinni mieć z nią w ogóle do czynienia. I byłiby nadal nieszkodliwi, gdyby im tylko zechciano przyznać trochę wolnego miejsca i nie zmuszać zbytnią krzątaniną i natłokiem spraw do oglądania się na rzeczywistość. Mierzone skalą ich ideału wszystko wypadnie zbyt małe, bo skala ta sięga chmur i sami nie mogą dostrzec, gdzie się kończy, muszą więc orientować się według gwiazd jako prowizorycznych punktów granicznych” [Bo: SN, s. 77].

²²⁵ Wątek szaleństwa, eksplorowany szeroko przez pisarzy romantycznych, nim wstrząsający swój wyraz znajdzie w *Lenzu* Büchnera (Por. G. Büchner, *Lenc*, przeł. K. Iłakowiczówna w: Tenże, *Utwory zebrane*, tł. różni, PIW, Warszawa 1956, ss. 141-176.), ironiczne wobec Fichtego przedstawienie uzyskuje w omawianych *Strażach nocnych*. Kruźganek, w IX Straży odwiedzający dom dla obłąkanych, napotyka w nim „stworcę świata”, w którym bez trudu dopatrzeć można się drwiącej aluzji do Fichtego: „ma on bowiem system równie konsekwentny jak system Fichtego i w gruncie rzeczy przejmuje się jeszcze mniej niż tamten, który go tylko oddziela od nieba i piekła, ale w zamian wszystko, co wokół klasyczne, jak w format kieszonkowy wtlacza w niewielkie *Ja*, które może ustanowić każdy mały chłopiec.” [Bo: SN, s. 87-88]. Sam zaś Kruźganek, którego alienację pogłębia zdystansowana obserwacja paradoksów i absurdów otaczającej go rzeczywistości, mówi o sobie: „byłem już na dobrej drodze, by naprawdę nawrócić się na szaleństwo jako jedyny możliwy system do przyjęcia” [Bo: SN, s. 107]. W wielu miejscach *Straży nocnych* znaleźć można świadectwo, że szaleństwo jest stałym zagrożeniem dla Kruźganka, który w grotesce widmowego świata Bonawentury, na tle ludzi zredukowanych do automatyzmu zachowań i notorycznie demaskowanej u nich hipokryzji jawi się jako postać właśnie racjonalna. Przywołajmy jeden ze znaczących fragmentów: „ja, przeciwnie, odczuwałem zawsze szczególną skłonność do szaleństw i próbowałem doprowadzić swą duszę do całkowitego zamętu, aby właśnie tak, jak nasz Pan Bóg, wytworzyć najpierw wspaniały, absolutny chaos, aby potem z niego, ewentualnie, gdyby przyszło mi coś do głowy, ukształtować jakiś znośny świat. - Tak, tak, niekiedy wydawało mi się, gdy popadałem w przesadę, że rodzaj ludzki sfuszerował nawet chaos i zbytnio pospieszył się z jego porządkowaniem, wskutek czego nic nie znalazło się na swoim miejscu i Stwórca będzie musiał przekreślić i zniszczyć ziemię jako system chybiony.” [Bo: SN, s. 65].

zrezygnowany i rozdwojony²²⁶ bohater *Straży nocnych*. Przede wszystkim jednak, zagadnieniem o kardynalnej wadze, jest konstatacja przez Kruźganka, podobnie jak wcześniej przez Hyperiona, metafizyczna samotność i poczucie ostatecznej obcości, którymi skutkować musi konsekwentnie utrzymywane stanowisko idealizmu, jako że na gruncie redukcji całego świata zewnętrznego do sensotwórczej autokonstytucji Ja, nie istnieje możliwość wykroczenia poza *circulus vitiosus* przedstawień. Wątek solipsystycznego odgrodzenia od rzeczywistości, skazującego jaźń na obcowanie jedynie z sobą samą, wiąże Kruźganek z symboliką maski. Na gruncie tej metaforyki, opisywana przez Kruźganka samotność Ja jawi się pod postacią koszarnej nicości, czyli pustki transcendentalnego Ja, które w nieskończonym procesie własnej konstytucji zdzierając jedną konkretną treść doświadczenia po drugiej (maskę), natrafia ostatecznie na własną próżnię, gdyż obdarte z wszelkich złudzeń (masek), redukuje się jedynie do pozbawionego wszelkiej treści ruchu, permanentnej i bezcelowej oscylacji:

Straszliwa samotność panuje tu w Ja, gdy was, maski, zamykam i chcę oglądać siebie samego – wszystko to jest wybrzmiewającym dźwiękiem pozbawionym znikłego tonu, nigdzie przedmiotu i widzę oto – wszak to przecież nicość, co widzę! - Precz, jak najdalej od Ja, tańczcie znów, o maski! [Bo: SN, s. 94].

Wizja nicości, jaka wyłania się ze *Straży nocnych* jest więc wizją nieskończonego trwania w wiecznym ruchu pochłaniającej siebie jaźni, niezdolnej wykroczyć poza własną klaustrofobiczną przestrzeń, a więc jest to zatrważająca wizja wieczności na opak, ponurej nieśmiertelności²²⁷ zamykającej się w egzotyzmie:

Żadnego przedmiotu wokół prócz straszliwego Ja, które pożerało samo siebie, a połykając znów siebie rodziło. Zmiana znikła wraz z czasem. Nie zapadałem, bo nie było też żadnej przestrzeni, podobnie też nie czułem, bym się wznosił; panowała straszliwa, wiecznie pusta nuda. Usiłowałem się unicestwić, wychodząc poza siebie – ale pozostałem i czułem, że jestem nieśmiertelny!- [Bo: SN, s. 113].

²²⁶Na temat wewnętrznej konfuzji i sprzeczności Kruźganka, por.: „Ta przeklęta sprzeczność we mnie [...] Kilkakrotnie wyrzucano mnie z kościołów, bo tam się śmiałem, i tyleż razy z domów publicznych, bo tam chciałem się modlić.” [Bo: SN, s. 71]. W tym kontekście jakże znamienita jawi się krytyczna analiza ironii romantycznej, dokonana przez Kierkegaarda: „Nastrój nie ma ani krzty realności w oczach ironisty, który tylko sporadycznie pozwala oddychać swoim nastrojom inaczej, jak tylko pod maską sprzeczności. Smutek skrywa pod eleganckim *incognito* żartu, radość owija w lament. Raz wybiera się do klasztoru i po drodze odwiedza górę Wenus, raz wchodzi na górę Wenus i przy okazji pomodli się w klasztorze.” [K: PI, s. 278].

²²⁷Ślusznie zauważa Żmigrodzka, że „Bonawenturę prześladowają dwie sprzeczne wizje koszarnej nicości: śmierć jako synonim absolutnej zagłady i męka nieśmiertelności, samotnego trwania w pustce wieczności. W fantazmacie upiornego, samowystarczającego, wszystko pożerającego Ja można znaleźć akcenty parodystycznej drwiny z fichteanizmu czy bystrą diagnozę moralnych dylematów indywidualizmu, które na dobre dręczyć będą romantyków dziewiętnastowiecznych.”, M. Żmigrodzka, *Rozdrożny i gra z nicością*, dz. cyt. [w:] [Bo: SN, s. 29].

Nicość w *Strażach nocnych* przeziara nie tylko z przerażającej wizji wiecznej samotności Ja, lecz również ujawnia się pod postacią przekonania, którego nie traktowali poważnie jenajscy romantycy, a mianowicie oznacza sceptycyzm na tyle przenikliwy, że w jego świetle wszelka fantazja ujawnia się zaledwie chwilowa, przemijająca uluda, a jeśli tak istotnie jest, to wówczas cała rzeczywistość, jawiąca się jako skończoność pozbawiona odniesienia do nieskończoności innego rodzaju niż fantastyczne, traci swe znaczenie, jako że wszystko sprowadzone zostaje do skazanego na zagładę pozoru:

O, czymże jest świat, jeśli to, o czym ten świat myślał, jest nicością, i wszystko w nim tylko ulotną fantazją! - Czym są fantazje Ziemi, wiosna i kwiaty, jeśli przemija fantazja w tej małej, krągłej rzeczy, jeśli tu, w tym wewnętrznym pustkowiu wszyscy bogowie spadają ze swych piedestałów, a wchodzą do niego robaki i zgnilizna. O, nie głoscie pochwał na cześć samodzielności ducha – tu leży jego zniszczony warsztat, a tysiączne nici, z których płótno tkaninę świata, wszystkie popękały i świat razem z nimi. [Bo: SN, s. 125]²²⁸.

Nicość jest więc pierwszym i ostatnim słowem romantycznego uniwersum nocy, które bezcelowo przemierza Krużganek, zaś ostatecznym przesłaniem, jakie w swym wisielczym poczuciu humoru formułuje on pod adresem współczesności, są zdania z *Listu odmownego do życia*: „Człowiek jest do niczego, dlatego go skreślam.” [Bo: SN, s. 79].

3. *List o nihilizmie*: Jacobiego odkrycie nicości u podłoża idealizmu

Jacobi, twórca, dzięki któremu w użycie wszedł termin „nihilizm” w filozoficznym znaczeniu, był umysłem niezwykle błyskotliwym i polemicznym. To on wzniecił w filozofii niemieckiej szereg istotnych sporów, trafiających w sedno nierozwiązanych kwestii, sporów takich jak słynny spór z Lessingiem i Mendelssohmem o panteizm (*Pantheismusstreit*), gdzie zarzucił konsekwentnemu stanowisku panteistycznemu nieuniknione implikacje fatalistyczne oraz materialistyczne. Podjął również słynny spór o ateizm (*Atheismusstreit*) wynikły po opublikowaniu w 1798 roku pisma Fichtego *O porządku naszej wiary w boski porządek świata* [por: F: PNWBPS, s. 10-17], listem swym wszczynając spór o nihilizm. Toczył też zaciętą polemikę z Schellingiem w słynnym „sporze o sprawy boskie”²²⁹. Nas zaś twórczość Jacobiego interesować będzie jedynie w

²²⁸Por. też znane słowa zamykające niczym *amen Straże nocne*: „Tę garstkę ojcowskiego popiołu rozsypuję w powietrze, i pozostaje – Nic! Po drugiej stronie stoi jeszcze nad grobem wizjoner i obejmuje Nic! A echo w kaplicy cmentarnej powtarza po raz ostatni – Nic!-” [Bo: SN, s. 127].

²²⁹Na ten temat por. syntetyczny artykuł Piórczyńskiego, J. Piórczyński, *Spór o rzeczy boskie. Wprowadzenie* [w:] „Przegląd Filozoficzno-Literacki” nr 2 (27) 2010. *Jacobi i inni*, ss. 81-134, a także świetną monografię,

kontekście sporu o nihilizm, który szeroko dyskutowany był również w polskiej literaturze dotyczącej przedmiotu²³⁰.

By w pełni uchwycić kontekst, w którym usytuowane jest oskarżenie Fichteńskiego idealizmu o nihilizm oraz zrozumienie dlaczego dopiero system wyłożony w *Teorii wiedzy* jawi się jako pierwszy w dziejach myślenia system nihilistyczny oraz co to oznacza, przyjrzyjmy się pokrótce krytyce, jakiej poddał Jacobi idealizm transcendentalny Kanta w rozprawce *O transcendentalnym idealizmie*²³¹. Jacobi przekonany był (jak wielu krytyków Kanta tamtej doby, np. Ainezydem-Schulze), że Kant w sposób nieuprawniony posługuje się kategorią „realności”, rzutując ją na niepoznawalną „rzecz samą w sobie”, a następnie za sprawą kategorii „przyczynowości” uznając ją za materię wrażenia, czyli za pobudkę, bez której niemożliwe byłoby poznanie jako że nad nią nadbudowuje się dopiero cała machina syntetyzacji doświadczenia opisana w *Analityce transcendentalnej*. Zabieg ten jest nieuprawniony, gdyż obie z wymienionych kategorii, będąc kategoriami intelektu, obowiązują jedynie w świecie fenomenalnym i nie mogą – bez ekwiwokacji – funkcjonować w rzeczywistości noumenalnej. Dlatego też system Kanta skończyć musi się, jeśli wyciągnie się zeń wszystkie konsekwencje, w subiektywizmie udaremniającym nadzieję na zapewnienie poznaniu obiektywnego statusu: „Krótko mówiąc, całe nasze poznanie nie zawiera nic, zupełnie nic, co posiadałoby prawdziwe obiektywne znaczenie.” [J: TI, s. 19]. Oznacza to, jeśli pragnie się utrzymać konsekwentne stanowisko idealizmu, że niemożliwe staje się na gruncie transcendentalnego rozumu wyjście poza przedstawienia, a to z kolei skazuje na radykalny subiektywizm, ocierający się o solipsyzm, który – z racji własnej niekonsekwencji, Kant odrzuca:

Tak więc zwolennik filozofii Kanta musi porzucić to założenie i nawet w najmniejszym stopniu nie wolno mu uznać za prawdopodobne, że dane są nam rzeczy, które w rozumieniu transcendentalnym znajdują się poza nami, ani tego, że pozostają one z nami w związku, który w jakiś sposób jesteśmy w stanie spoznać. Jeśli tylko uznałby to za prawdopodobne, w najmniejszym bodaj stopniu, to musiałby opuścić

J. Piórczyński, *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F. W. J. Schellinga*, PWN, Warszawa 1999.

²³⁰Por. następujące omówienia sporu o nihilizm: W. Müller-Lauter, *Nihilizm jako konsekwencja idealizmu. F. H. Jacobiego krytyka filozofii transcendentalnej i jej następstwa historyczno-filozoficzne*, przeł. S. Gromadzki [w:] *Nihilizm. Dzieje, recepcja, prognozy*, (red.) S. Gromadzki, J. Niecikowski, Warszawa 2001 s. 67-110; J. Wasiewicz, *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wrocław 2010, s. 26-53; A. Kucner, *Nihilistyczny zwrot w filozofii. Źródła- Nietzsche- Ujęcia*, Olsztyn 2013, s. 54-65; P. Dehnel, *Friedrich H. Jacobi i problem nihilizmu* [w:] „Przegląd Filozoficzno-Literacki” nr2 (27) 2010. *Jacobi i inni*, s. 135-152.

²³¹Szersze jej omówienie por. M. Jankowski, *Jacobiego krytyka filozofii transcendentalnej Kanta w O transcendentalnym idealizmie* [w:] „Przegląd Filozoficzno-Literacki” nr2 (27) 2010. *Jacobi i inni*, s. 153-164.

transcendentalny idealizm i popadłby z samym sobą w prawdziwie niewyobrażalne sprzeczności. Transcendentalny idealista musi więc mieć odwagę przyjąć mocny idealizm i nie bać się zarzutu o spekulatywny idealizm. Jeśli bowiem odrzuci mocny idealizm, to nie będzie mógł pozostać w swoim systemie. [J: TI, s. 20].

Kant nie jest więc konsekwentnym idealistą, jako że dopuszcza istnienie „rzeczy samej w sobie”, której istnienia niepodobna dowieść na gruncie jego założeń, a dlatego, że nie stoi na stanowisku czystego idealizmu, w jego systemie jest (mimo iż nieuzasadnione) miejsce na rzeczywistość. Krok ku stanowisku „spekulatywnego idealizmu”, czyli „czystej, immanentnej filozofii, filozofii niepodzielnej, prawdziwym systemie rozumu” [J: LN, s. 54] uczynił dopiero Fichte, w którym – częściowo jedynie ironicznie – dopatrywał się Jacobi „prawdziwego mesjasza spekulatywnego rozumu, prawdziwego syna obietnicy, niosącego filozofię czystą, istniejącą w sobie i przez siebie.” [J: LN, s. 52]. Fichte uczynił ten krok poza Kanta, wynikający jako konsekwencja jego systemu i zajął prawdziwie immanentne stanowisko idealizmu, czyli stanowisko wywodzące całą rzeczywistość z „zasady Ja”, a jako stanowisko eliminujące realność „rzeczy samej w sobie” wszystko sprowadzając do „zasady nie-Ja” *ustanowionej* przez transcendentalne Ja – nihilizmu. Centralny dualizm w myśli niemieckiej, analizowany w tej pracy jako dualizm *realizmu* i *idealizmu*, u Jacobiego przybiera odsłonę konfliktu *materializmu* oraz *idealizmu* jako dwóch jedynie możliwych do konsekwentnego utrzymania na gruncie spekulatywnej filozofii stanowisk światopoglądowych (egzystencjalna²³² myśl Jacobiego, jak zobaczymy, dąży do wykroczenia poza tę opozycję dwóch monistycznych systemów i utwierdza dualizm wnętrza oraz zewnątrz, motywowany religijnie dualizm osobowości oraz bytu): „Tak oto dwa główne nurty – materializm i idealizm, będące próbą wyjaśnienia wszystkiego wyłącznie za pomocą samookreślającej się materii, lub wyłącznie za pomocą samookreślającej się inteligencji, zmierzają do tego samego celu.” [J: LN, s. 52]²³³. Dzieje się tak dlatego, iż spekulatywny rozum filozofii domaga się wyjaśnienia tajemnicy istnienia na drodze, która musi być koherentna, a więc nie mogącej dopuścić sprzeczności

²³²Stanowisko takie utrzymuje autor znakomitej monografii poświęconej myśli Jacobiego, J. Piórczyński: „Właśnie Jacobiemu przysługuje rola domyslenia do końca założenia, dzięki któremu może on zostać uznany za pierwszego egzystencjalistę w dziejach myślenia europejskiego. Oryginalność i nowatorstwo Jacobiego polegają na rygorystycznym rozciągnięciu zasady indywidualnego istnienia na byt ludzki.”, J. Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*, Monografie Fundacji Na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2006, s. 93.

²³³ „Zarówno filozofia Spinozy, jak i filozofia Fichtego są ze sobą zbieżne co do tego, że obie wychodzą od jednej zasady: przyrody albo Ja, aby z tej zasady wyprowadzić następnie całą filozofię. Dlatego też Jacobi określa *Wissenschaftslehre* jako odwrócony spinozizm.”, P. Dehnel, *Friedrich H. Jacobi i problem nihilizmu*, dz. cyt., s. 145.

oraz niedomówienia, „bowiem poza dualizmem jedynie egoizm stanowi początek lub koniec” [J: LN, s. 53]. Stanowisko materialistyczne, zdaniem Jacobiego znalazło swoje ucieleśnienie w systemie Spinozy, w ramach którego definicja substancji jako totalności wszystkich określeń nie dopuszcza autonomicznego istnienia niczego poza nią samą, „całością”, w której wszelki byt redukuje się do jej modusu lub akcydensu i roztapia się w niej. Zarazem zaś spinozjańskie określenie *Deus sive natura* rozumie Jacobi jako utożsamienie tego, co istniejące z rzeczywistością, na tle której myśl redukuje się do jednego z *modi* istnienia, jednostka natomiast jawi się jako niesamoistna część warunkującej ją całości, tracąc swą *principii individuationis*, a zatem wolność, gdyż na gruncie systemu wywodzącego cały byt z jednej zasady, jej wolność sprowadza się do racjonalnie rozpoznawanej konieczności, możliwej do ścisłego wydedukowania, w związku z czym w przypadku systemu panteistycznego mamy do czynienia z fatalizmem, a w konsekwencji zanegowania wolności i osobowości – z ateizmem. Stanowisko materialistyczne, realistyczne jawi się Jacobiemu jako konsekwentny światopogląd filozoficzny, natomiast nie może stanowić najwyższego punktu spekulacji, gdyż uzależnia myśl od czegoś całkowicie zewnętrznego wobec niej. Dlatego zadanie to spełnić może jedynie konsekwentny, z jednej bryły złożony idealizm, na gruncie którego z myśli wywiedziona zostanie cała rzeczywistość, a z takim stanowiskiem mamy do czynienia dopiero u Fichtego, jako że Kant, jak widzieliśmy, pozostał niekonsekwentny²³⁴.

Fichte, dedukujący całą rzeczywistość z zasady Ja jest zatem pierwszym prawdziwym idealistą, a także – w krytyce Jacobiego, która na stałe odmieniła myśl Fichtego do tego stopnia, że zarzucił on swój projekt *Teorii wiedzy* w znacznej mierze pod wpływem zarzutów Jacobiego i do końca życia usiłował odpowiedzieć na jego obiekcje – są to synonimy, jawi się jako teoretyk *egoizmu* oraz *nihilizmu*²³⁵. Jacobi stwierdza, że Fichte nie bierze pod uwagę, że „czysty rozum postrzega tylko siebie” [J: LN, s. 54], a zatem nie można wyjść w jego obręb poza niego samego, w związku z czym traci on dostęp do realności, jako że zamknięty jest w kręgu własnych przedstawień, skoro w swej zdolności sensotwórczej dopiero ją ustanawia. Dzieje się tak dlatego, że opiera się on

²³⁴ „Dla Jacobiego zatem Kant i Fichte są koronnymi świadkami, zwieńczeniem dochodzenia filozofii europejskiej do nihilizmu.”, Tamże, s. 41.

²³⁵ Na temat równoważności tych pojęć u Jacobiego, por. uwagę Dehnela: „Terminy <<nihilizm>> i <<egoizm>> posiadałyby ten sam sens, oznaczałyby mianowicie teorię, która wyprowadza wszystko z Ja, przez co kwestionuje realność przedmiotów zewnętrznych oraz pewność własnej egzystencji.”, P. Dehnel, *Friedrich H. Jacobi i problem nihilizmu*, dz. cyt., s. 147.

całkowicie na refleksji, której podstawowe mechanizmy to abstrahowanie²³⁶ oraz analiza, przyrównane przez Jacobiego do rozkładowej reakcji chemicznej²³⁷: „Filozofowanie czystego rozumu musi stanowić zatem reakcję chemiczną, w wyniku której wszystko poza nim obraca się w nicość, pozostawiając tylko jego – umysł tak czysty, że w tej czystości sam istnieć nie może, lecz musi wszystko tworzyć” [J: LN, s. 54]. Innymi słowy, problem myśli rozwiązuje Fichte za cenę tego, że całość istnienia sprowadza do myśli i dlatego system jego zachowuje tak żelazną konsekwencję. Myśl uzyskuje tu przejrzystość, ale jedynie dlatego, że ma do czynienia z samą sobą, pojmując bowiem jedynie to, co sama konstruuje: „Pojmujemy jakąś rzecz tylko wtedy, jeśli ją konstruujemy, tworzymy w myślach. Jeśli nie konstruujemy jej, nie potrafimy stworzyć jej w myślach, nie pojmujemy jej.” [J: LN, s. 54]²³⁸. Tymczasem „nasz własny twór myśli to pusty schemat” [J: KN, s. 54], z uwagi na to, że jest dziełem abstrakcji, a więc zastosowania wyzutego z treści i konkretnego nagiego schematu abstrahowania. Abstrakcja ta jednakże nie dotyczy rzeczywistości, ta bowiem konstytuuje się dopiero jako wtórna i stawiająca opór sensotwórczej aktywności Ja bierna sfera nie-Ja i w tym sensie powiedzieć można, że jej nie ma, lecz samej egzystencji będącej nośnikiem refleksji, doprowadzając do roztopienia skończonego, realnego ja w abstrakcji Ja transcendentalnego. Ujawnia się ona w okrutnym formalizmie wywodu Fichtego, sprowadzonego do samych abstrakcyjnych zasad i formuł i oznacza – Jacobi oskarża Fichtego o to, o co później oskarży Hegla Kierkegaard czy Husserla Szestow – niwelację osobowości, rozpuszczenie nieredukowalności własnej jednostkowości w systemie refleksji, w pustym i „nieskończonym” procesie bezcelowej refleksji²³⁹, działającej mocą rozpędu jedynie po to, by działać:

Ponieważ zdolność ludzkiego umysłu do filozoficznego pojmowania nie wykracza poza własne akty tworzenia, chcąc przeniknąć do sfery istoty rzeczy i opanować ją za pomocą myśli, musi on zostać stwórcą – świata oraz siebie samego. Tylko w takim stopniu, w jakim uda mu się to ostatnie, odczuje postępy w

²³⁶ „U podstaw wszelkiej refleksji leży abstrakcja – refleksja jest możliwa jedynie przez abstrakcję.” [J: LN, s. 55].

²³⁷ „Niszcząc, nauczyłem się tworzyć. W ten mianowicie sposób, że roztapiając, rozczłonkowując, dotarłem do samego Nic-Poza-Mną i zobaczyłem, że Wszystko to Nic, poza moją tylko w pewien określony sposób ograniczoną wyobraźnią. Mocą tej wyobraźni mogę przywołać ponownie wszystkie istoty, jakimi były, zanim uznałem je, jako istniejące same dla siebie, za Nic.” [J: LN, s. 55].

²³⁸ „Poznanie wedle filozofii transcendentalnej jest znoszeniem w pojęciu wszystkiego, co istnieje poza nim. To, czego nie wytworzy sam podmiot, nie może być w ogóle pojęte. W ten sposób Ja poznające zmierza do tego, aby wszystko poza Ja stało się *niczym*.”, P. Dehnel, *Antynomie rozumu*, dz. cyt., s. 145.

²³⁹ „Fichteańskie Ja jest zdaniem autora *Sendschreiben* czystą konstrukcją myślową uzyskaną w procesie abstrakcji, w czasie którego zgubione zostało Ja rzeczywiste.”, P. Dehnel, *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1998, s. 113-114.

pierwszej kwestii. Ale i swoim własnym stwórcą zostać może tylko pod pewnym ogólnym warunkiem – musi zniszczyć swą istotę, aby móc osiąść siebie – jako pojęcie czystego, absolutnego wychodzenia i powrotu, pierwotnie – z i do niczego, dla niczego, w niczym. [J: LN, s. 55].

Fichte, niezdolny wskazać celu oraz sensu opisywanego przez siebie procesu samokonstytucji Ja, rozpuszczający własną egzystencję w stworzonym przez siebie systemie, który kulminować musi w *egoizmie*, czyli w solipsystycznej redukcji zarówno świata, jak i Boga („Ja” jest bowiem tutaj również własnym stwórcą, nadaje sens własnej wolności) do nie tylko regulatywnej, lecz konstytutywnej aktywności podmiotu transcendentalnego, staje się patronem „nieskończonej refleksji”, czyli wolności negatywnej tożsamej z bezgraniczną samowolą, a zatem jawi się jako „mesjasz spekulatywnego rozumu”, gdyż w nim ucieleśnia się „myśl myśląca samą siebie” – od czasów Arystotelesa Bóg racjonalistycznej metafizyki. Metafizyka spełnia się zatem w Fichcie²⁴⁰, lecz ukazuje się w odsłonie nihilizmu (mimo iż analizy Jacobiego są czysto spekulatywne, antycypuje on tu Kierkegaarda oraz Nietzschego): „Fundamentem wszelkiej natury i wszelkich stworzeń byłoby Nic, a ostateczną intencją rozumu musiałoby być odkrycie tej tajemnicy.” [J: LN, s. 58].

Jacobi jednakże nie godzi się z tą konkluzją, choć przyznaje, że na gruncie refleksji poza Fichteańską filozofią z jednej bryły wykroczyć nie można. Podobnie jak Pascal wobec Kartezjusza²⁴¹, tak Jacobi wobec nihilizmu płynącego z nauki Fichtego, pojętej jako „najwyższe stanowisko spekulacji”, pokazuje – i na tym polega egzystencjalny nerw jego myśli znakomicie naświetlony przez Piórczyńskiego²⁴² – że istnienie nie tylko nie redukuje się do zewnątrz (Spinoza), ani tylko do oderwanej od rzeczywistości myśli (Fichte), lecz

²⁴⁰Na temat spełnienia nihilizmu w idealizmie Fichteańskim jako kulminacji dziejów abstrakcyjnej metafizyki, por. następującą uwagę Piórczyńskiego: „Oznacza ono nicość Ja i nie-Ja, abstrakcja zostaje rozciągnięta tak samo na przedmiot, jak i na podmiot. [...] Dalej już, poza nicość, abstrakcja wyjść nie może. Tak zatem długą drogę przeszła filozoficzna abstrakcja, by wreszcie spełnić swą istotę w nauce Fichtego i ukazać immanentnie w sobie zawartą niemożliwość filozofii. Wszystko, co absolutnie przejrzyste dla myśli, musi być myślą.”, J. Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista*, dz. cyt., s. 40

²⁴¹Również Jacobi „porządkowi rozumu” przeciwstawia „porządek serca”, czyli wiarę, na przekór racjom, w wolność i nieskończony sens osobowości jako jedyne wyjście z sytuacji rozpacz, w jaką wtrąca nas poznanie: „Zaprawdę, wynieść człowieka ponad siebie samego może jedynie serce, zawierające w sobie właściwą zdolność kreowania idei, które nie są puste.” [J: LN, s. 60].

²⁴²„W gruncie rzeczy nie jest możliwe u Jacobiego rozwiązanie heglowskie: zniesienie – jakkolwiek by to pojmować – tego, co skończone w tym, co nieskończone; nie jest także możliwe rozwiązanie mistyczne: zlanie się skończoności z tym, co nieskończone. Bo to jest właśnie egzystencjalizm, nieredukowalny ani do jednego, ani do drugiego stanowiska.”, J. Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista*, dz. cyt., s. 142. Zarazem zaś łatwo zauważyć, że postawa Jacobiego sytuuje się w centralnym napięciu myśli protestanckiej (podobnie jak omawiany wcześniej romantyzm jenański) pomiędzy tkwiącymi *implicite* już w nauce wczesnego Lutra źródłami rozdzielenia na wewnątrz (subiektywizacja egzystencji) i zewnątrz (tendencje mistyczno-panteistyczne).

sytuuje się na ich fatalnym przecięciu, skazującym człowieka na *niewiedzę*, a więc na intelektualny sceptycyzm, czyli egzystencjalną rozpacz. Dlatego Jacobi już na samym początku swego listu, który odbił się szerokim echem w ówczesnych księstwach pruskich i czytali go wnikliwie romantycy jenajscy, wspomina, że motywowało go „postanowienie powzięte w rozpacz [...] godne mojej antyfilozofii (*Unphilosophie*), której istota zawiera się w niewiedzy (*Nicht-Wissen*)” [J: LN, s. 52]. „Filozoficznej wiedzy o nicości” [por. J: LN, s. 61] przeciwstawia Jacobi własną „antyfilozofię”, kulminującą w „niewiedzy”, a więc, na podłożu gruntownego sceptycyzmu zachowującej miejsce dla tego, co rozumowi jawi się jako paradoks i tajemnica, granica niemożliwa do wyjaśnienia. Jacobi doskonale świadom jest, że to, co może przeciwstawić Fichtemu, widziane w perspektywie „najwyższego punktu spekulacji” jawić musi się jako teoria niedorzeczna, jako „chimeryzm”, lecz przynajmniej jego konsekwencją nie jest nicość, czyli nieunikniony bezsens, przekładający się na sytuację rozpacz i zaślepienie na realną skończoną egzystencję²⁴³: „Nie mam przeciw sobie nic oprócz Niczego; a z nim równać mogą się i chimery. Zaprawdę, mój drogi Fichte, nie dbam o to, jeśli Pan, bądź ktokolwiek inny, zechce nazwać chimeryzmem to, co przeciwstawiam idealizmowi, który obrzucam mianem nihilizmu.” [J: LN, s. 61]. Jacobi, ukazujący cechujące go zdeterminowanie i upór, stara się egzystencjalnym świadectwem dowieść konsekwencji własnych poglądów, dlatego też – podobnie jak niegdyś wobec spinozizmu Lessinga będącego, jak system Fichtego, jako konsekwentna konstrukcja myślowa (abstrakcyjna metafizyka), niemożliwy do obalenia na gruncie refleksji, tak też wobec kulminującego nihilizmem idealizmu Fichtego, dokonuje on nieuzasadnionego inaczej niż za sprawą manifestacji egzystencjalnej postawy *salto mortale*²⁴⁴ wyboru, czyli „skoku” w wiarę poza wiodący do

²⁴³ Tezę tę wyraża i znakomicie udowadnia Piórczyński: „Jacobi odkrywa nowy ład – ludzkie skończone jednostkowe bytowanie. Przystaje ono być czymś, co ma tylko pozbawić się swojej samoistości. Skończoność staje się tajemnicą.”, J. Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista*, dz. cyt., s. 122; a także: „Śmiało można powiedzieć, że w jego koncepcji osobowość zajmuje miejsce centralne. I takie jej ujęcie znajduje się w całej twórczości Jacobiego, od początku do końca.”, Tamże, s. 144.

²⁴⁴ Warto zauważyć, że już Schlegel, jak widzieliśmy, sam będący zakładnikiem Fichteńskiej refleksji z właściwą sobie ironią drwił z dokonywanego przez Jacobiego „skoku”, nie podejrzewając, że już za kilka lat sam dokona (nie wiadomo na ile egzystencjalnie ugruntowanej, a na ile powierzchownej) konwersji na katolicyzm i wyrzeknie się romantycznych ideałów głoszonych w młodości: „Sławne *salto mortale* filozofów to często jedynie wiele hałasu o nic. Biorą w myślach straszliwe przymiarki, po czym gratulują sobie, że stawili czoła niebezpieczeństwu; jeśli jednak patrzeć dokładnie, to nadal siedzą w tym samym miejscu. Jest to podróż powietrzna Don Kichota na drewnianym koniu.” [Sch: F, s. 115]. Do kategorii *skoku*, również centralnego dla własnej dialektycznej wizji egzystencji, nawiąże krytycznie (i słusznie) Kierkegaard w *Postscriptum* naświetlając kontekst polemiki Jacobiego z Lessingiem: „Pełen dotychczasowego zachwyty Jacobi ryzykuje maksymalnie i proponuj rozmówcy ratujące go *salto mortale*. W tym miejscu muszę na

całkowitego sceptycyzmu rozum:

Jestem na wskroś tą samą osobą, która w listach o Spinozie, biorąc za punkt wyjścia cud postrzegania i niepojętą tajemnicę wolności, odważyła się na *salto mortale*, za pomocą którego nie tylko ukonstytuowałem swoją filozofię, ale przede wszystkim odważnie pokazałem światu swój niefilozoficzny upór. [J: LN, s. 60].

Filozofia ta, jako filozofia „niewiedzy”, filozofia „nie-filozofii”, filozofia wolności, filozofia *czucia* czy też jako manifestacja postawy *wiary* w wolność osobowości nieredukowalnej zarówno do zewnątrz (panteizm), jak i niesprowadzalnej do dyskursywnej myśli (Fichte), za to konstytuującej się jedynie w odniesieniu do transcendencji, to w istocie zapowiedź egzystencjalizmu.

4. „Poetycki nihilizm” romantyków i Mowa Jean Paula

Jean Paul Richter, dla którego Jacobi pozostawał duchowym nauczycielem [por. J-P: CFL, s. 70] i mistrzem, solidaryzując się zarazem z kręgiem jenajskim (sam bowiem w

chwilę przerwać tok mojego wywodu; mogłoby się wydawać, że to Jacobi był właściwie wynalazcą [kategorii] skoku. W tej kwestii należy zauważyć: Jacobi nie jest sobie pewien i nie ma jasności, któremu miejscu w gruncie rzeczy skok należy przyporządkować. Jego *salto mortale* jest jedynie aktem subiektywizacji odnoszącym się do tego, co obiektywne w ujęciu Spinozy, a nie przejściem od tego, co wieczne, do tego, co historyczne. Ponadto, Jacobi nie ma sam dla siebie dialektycznej jasności dotyczącej tego, że skoku nie można bezpośrednio nauczać właśnie dlatego, że jest to akt izolacji i odnosi się do tego, czego nie można pomyśleć i pojedynczemu człowiekowi podać niejako na tacy do uznania, podczas gdy idzie o to, czy siłą absurdu zechce się zdecydować, by zaakceptować go w wierze.” [K: PS, s. 115-116]. W przywołanym przeze mnie fragmencie *Postscriptum* zawiera się właściwa istota różnicy pomiędzy dwoma filozofami egzystencji, odrębność, której Kierkegaard miał dogłębną świadomość. Chodzi o to, że Jacobi dokonując radykalnego rozdzielenia porządku *uczucia* (czyli gloryfikowanej przez siebie bezpośredniości doświadczenia świata) oraz porządku refleksji, w istocie, jako że ujmuje egzystencję statycznie, czyli nie do końca wyzwolił się z jej metafizycznego, substancjalistycznego (*de facto* nie ma w opisie egzystencji sformułowanym przez Jacobiego miejsca na *czas*, *stawanie się*, *zmianę*, choć wyraża on – zgodnie ze znanym sformułowaniem Hegla – „absolutną skończoność” egzystencji) obrazu, w istocie postawił, wbrew wymowie własnych pism, uczucie i rozum na jednej szali (jak Pascal w swym „zakładzie”). Oznacza to, że w filozofii wolności Jacobiego *wyбір* ogranicza się do rozważania racji i możliwa jest jego bezpośrednia komunikacja, mająca na celu przekonanie drugiego człowieka o tym, co stanowi obszar jego niezbywalnej decyzji i potwierdzenia tego w działaniu – a za to nikt nie może zwolnić egzystencji z odpowiedzialności, ani za nią uczynić. Dla Kierkegaarda natomiast, który przyswoił sobie dialektykę Hegla, lecz zastosował ją do opisu *realnego* stawania się egzystencji, wiara nie jest przeciwstawiona refleksji jako prosta antyteza rozumu i uczucia (tu ujawnia się właściwy Jacobiemu *Sturm und Drang*), tylko będąc namiętnością wyboru własnego wiecznego znaczenia, jest „bezpośrednością następującą po refleksji”, a więc asymilującą cały jej sceptycyzm po to, by uczynić kwestię wyboru jak najściślej osobistą, a więc niezależną od zewnętrznych determinant. Przyznać należy, że Jacobi, podobnie jak przed nim już Luter, Pascal czy Hamann był na drodze do wyrażenia *poszczególnej egzystencji*, lecz dopiero Kierkegaard, jako że tworzył po Heglu i romantykach mając do nich dystans, sformułował znacznie dojrzalszą koncepcję filozofii egzystencjalnej.

swej praktyce literackiej dość jednoznacznie sytuował się po ich stronie²⁴⁵), jest twórcą, który wypracowany przez Jacobiego model krytyki Fichtego zastosował wobec transcendentalnego idealizmu, a także przeniósł go na pole krytyki romantyzmu, co zaowocowało jego diagnozą romantycznego indywidualizmu jako „poetyckiego nihilizmu”. I choć przyznać należy, że Jean Paul niewiele wnosi do wzorca krytyki zaczerpniętego od Jacobiego (jak zobaczymy, w istocie powtarza on jego tezy), to właśnie umieszczenie jej w odmiennym kontekście, czyli odniesienie jej do kształtu subiektywności właściwej romantikom z Jeny, odsłania źródło istotnej koneksji pomiędzy idealizmem a romantyzmem, ukazując rozmiar zagrożeń, do jakich wieść może niczym nieograniczony eksces *romantyzowania*. Zarazem jednak Jean Paul, oprócz idącej tropem Jacobiego krytyki Fichteńskiego Ja odnajdywanego również u podłoża teorii romantyków, jest autorem wstrząsającego tekstu, jakim jest *Mowa wypowiedziana przez Chrystusa ze szczytu gmachu kosmicznego o tym, że nie ma Boga*, w której to wspólnie z eksponowaną w krytyce Jean Paula analizą nihilizmu, wyłania się ściśle skorelowana z nią (nie przypadkiem zagadnienia te pozostają zespolone i warunkują się wzajemnie na niemal 70 lat przed ich spektakularnym wyrażeniem przez Nietzschego) teza o *śmierci Boga*. Postaram się dowieść tezy o strukturalnej współzależności pomiędzy odkrytymi w tym samym czasie problemami nihilizmu oraz „śmierci Boga”, na którą światło rzuca twórczości Jean Paula.

W opublikowanym na początku roku 1800, a więc w rok po ukazaniu się *Nihilismusbrief*, Jean Paul w apendyksie do swojej powieści *Tytan*, będącej humorystyczną alternatywą dla klasycznej *Bildungsroman* Goethego – *Wilhelma Meistra*, w której Jean Paul śledzi nihilistyczny kryzys rzeczywistości nowoczesnej, zatytułowanym *Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana*, natrafiamy na idącą śladem Jacobiego krytykę Fichteńskiej zasady zasad, a więc „zasady Ja”. Jean Paul, jak przed nim Jacobi, określa idealizm Fichtego jako „idealizm, taki, który drogą samodestylacji doszedł do postaci czystego egoizmu” [J-P: CFL, s. 67]. Akceptując zaś egzystencjalne założenie Jacobiego, analogicznie stwierdza on, że „Tylko od strony jednostkowości podważyć można Spinozjanizm” [J-P: CFL, s. 68]. Jednostkowość natomiast, o której mówi Jean Paul oznacza skończoną osobowość, konkretną jednostkę ludzką, nie zaś Fichteńskie Ja - „boga Fichteńskiego – którym jest absolutne Ja, samo siebie zjadające jak Erysichton i

²⁴⁵ A. Rogalski, *Trzy portrety niemieckie. Fryderyk Hölderlin, Jean Paul, Stefan George*, Poznań 1980, s. 178.

samo siebie wskrzeszające jak Chrystus; ta świadomość świadomości, która sama siebie nie jest świadoma” [J-P: CFL, s. 68], a nieświadoma siebie pozostaje dlatego, że staje się dla siebie przejrzysta jedynie pod postacią abstrakcji dokonanej na realnej osobowości. Abstrakcja ta jednakże doprowadza triumfu egoizmu (dla Jean Paula podobnie jak dla Jacobiego nihilizm i egoizm to terminy synonimiczne), w czym objawia się przedmiotowa strona wolności negatywnej świata nowoczesnego, czyli samowola, która z nie mniejszą precyzją niż ma to miejsce w spinozjańskiej metodzie *modo geometrico* dowodzi tożsamości rozumu instrumentalnego ze stanowiskiem „najwyższego punktu spekulacji”, kulminując w tezie: „absolutna wolność sive mojość” [J-P: CFL, s. 68]. Zarzucając Fichtemu zajęcie całkowicie abstrakcyjnego stanowiska spekulacji, niemożliwego do utrzymania²⁴⁶, Jean Paul sięga po właściwą sobie metodę, a więc *humor* i satyrę:

W świecie wiedzy – inaczej niż w świecie fizycznym – d Ź w i ę k zawsze dociera na miejsce wcześniej niż ś w i a t ł o. Gdyby filozofię Fichtego wystawić na światło słoneczne i pozbawić parawanu z chmur, który ją ocienia, nagi lód owego Mont Blanc zacząłby topnieć pod wpływem promieni cieplejszych od jego blasku i wkrótce szczyt ten stałby się tak miękki i niski, że nie mógłby już uchodzić za podporę niebios. [J-P: CFL, s. 67].

Nicość, która ujawnia się jako rezultat abstrakcji, w medium której rozpuszczona zostaje tożsamość podmiotu i realność świata zewnętrznego doprowadza do podporządkowania wszystkich wartości samowoli abstrakcyjnego Ja, jego „mojości”, dlatego też, zdaniem Jean Paula, gdy tylko ruch refleksji poruszającej się w medium pustki choć na chwilę ustanie, wówczas „nastąpi sądny dzień bytu, świadomości, a także wszelkiego dobra i zła, a cały świat rozpadnie się na kawałki. Wtedy nie będzie już nic, nie wyłączając samej nieistniejącej absolutności.” [J-P: CFL, s. 69].

Tematykę podjętą w apendyksie do powieści *Tytan* Jean Paul szerszej rozwija, a także przenosi na płaszczyznę analizy kultury w wydany w roku 1804 *Kursie przygotowawczym estetyki*²⁴⁷. W drugim rozdziale swej rozprawy zatytułowanym „o

²⁴⁶ Abstrakcja bowiem, zapośredniczając relację pomiędzy przedmiotem a podmiotem, doprowadza do neantyzacji obu członów relacji, ujawniając *nicość*, czyli beztreściowość stanowiska spekulatywnego idealizmu, które w dodatku nie jest zdolne nadać sensu ani celu całej „transgresywnej” oscylacji refleksji: „Przeraźliwie trudno jest zrozumieć tę walkę pozbawionych istnienia absolutów przeciwko istnieniu, bo nie da się między nimi pomyśleć żadnej relacji. Cały ten krajobraz jeszcze bardziej się zaciemnia, gdy okazuje się, że celem i naturą owej walki (czyli działania) jest nic innego jak samo tylko wolne działanie – działa się ot, po to, żeby działać w sposób wolny.” [J-P; CFL, s. 69].

²⁴⁷ „Ale przynaglała go też do tego rodzaju przedsięwzięcia polemika, jaka rozgorzała między zwolennikami klasyki a zwolennikami romantyzmu; dał więc swą książką własny wkład w ten spór, własne ujęcie problemów, które tak ekscytowały współczesny świat literacki w Niemczech, a także w innych krajach. Dobrze przetrawił estetyczne poglądy Herdera, Lessinga, Hamanna, Schillera i braci Schległów”, Tamże, s.

poetyckich nihilistach”, Jean Paul stwierdza, że kulturę nowoczesną złożoną z wyizolowanych jednostek, której emblematycznym wręcz wyrazem jest romantyzm, przenika nie znająca ograniczeń wolność negatywna (egotystyczna samowola). Zasadza się ona nie na jakimkolwiek pozytywnym odniesieniu do sfery wartości nadającej jednostce koherencję, lecz polega ona na nieustannym pogłębianiu wyobcowania i atomizacji za sprawą ucieczki przed transcendującym ją źródłem norm, traktowanym jedynie jako instancja opresywna, w samowolne „gry” wyobraźni, w których do głosu nie dochodzi nic innego poza „nieskończoną” samowolą nieskrępowaną żadnymi zewnętrznymi regułami:

Nasze czasy przeniknięte są duchem anarchicznej samowoli, która w porywie egotyzmu gotowa jest zniszczyć cały świat – czy nawet wszechświat – żeby z nicości uczynić sobie wolną przestrzeń dla własnych g i e r. Zrywa nawet b a n d a ż e opatrujące jej rany, myśli bowiem, że to k a j d a n y. Nic dziwnego, że z pogardą wypowiada się o naśladowaniu i studiowaniu natury. Bo chociaż historia współczesna, nieznająca religii ani ojczyzny, staje się dla historyka czymś coraz to bardziej obojętnym, to jednak samowola egotyzmu wcześniej czy później musi natknąć się na twarde reguły rządzące rzeczywistością. Woli od nich zatem uciekać na odludzia fantazji, gdzie nie krępują jej już żadne reguły – może poza pomniejszymi prawidłami, które sama sobie narzuciła, tyjącymi się układania rymów albo asonansów. [J-P: E, s. 62].

Eskapizmowi „odludzi fantazji”, któremu w ucieczce przed „kajdanami” towarzyszy skrajny egotyzm, „anarchiczna samowola” redukująca „twarde reguły rządzące rzeczywistością” do wirtuozerii estetycznej gry, grozi niezauważalne przekształcenie istnienia – tak własnego, jak i realności zewnętrznej – w *pozór życia wie ein Roman*. Pozór ten jednak miast pełnić zadanie integrujące jednostkę z rzeczywistością, z racji tego, że opiera się na egotyzmie, oddala ją coraz bardziej zarówno od siebie samej, jak i od świata zewnętrznego upostaciowanego w tradycji, pogłębiając alienację jaźni romantycznej. Jean Paul ma bowiem znacznie wyraźniejszą świadomość niż mieli jenajczycy, że fantazja pozostaje jedynie fantazją, a zatem, że istnieje ogromna różnica pomiędzy porządkiem subiektywności a zasadą rzeczywistości. Dlatego też trafia on w sedno aporii transcendentalnej wyobraźni, gdy dąży do rozdzielenia tego, co w swej mitomańskiej aktywności jenajczycy z łatwością pojednywali w akcie romantyzowania, a mianowicie wydobywa zasadniczą różnicę pomiędzy wyobraźnią w funkcji imitacyjnej, naśladowniczej (*zwierciadło*), a wyobraźnią, której przypisany zostaje kreacyjny potencjał (*lampa*), słusznie zarzucając romantikom, że w swych estetycznych grach ignorują oni tę różnicę. Doprowadza to do tego, że utożsamiają oni własną, samowolną grę wyobraźni, którą projektują na świat rzeczywisty z realnym naśladowaniem natury, której tajemnicę na

tej drodze pragną rozpoznać, co doprowadza do skrajnej konfuzji – zacieranej przez romantyków – pomiędzy marzeniem a rzeczywistością. Na tym podłożu dokuje Jean Paul prześmiewczej krytyki romantycznego kultu natury oraz liryki romantycznej, dla której najbliższą realnością staje się to, co pozwala szybować wyobraźni pośród nieograniczonych, wyzutyh z odniesienia do rzeczywistości historycznej obszarach łudząc się, że sięgają oni na tej drodze do uniwersalnego porządku bytu, faktycznie zaś ich fantazja nie wykracza poza egotystyczne zachłyśnięcie się własnymi, na wskroś wirtualnymi możliwościami:

Młodzi naśladową więc naturę – owszem, ale tylko jej część, a nie całość; nie naśladową jej wolnego ducha swoim własnym wolnym duchem. Nowość ich własnych doznań wydawać musi im się tożsama z nowością przedmiotu – chcą uzyskać tę ostatnią za pomocą tej pierwszej. Dlatego też rzucają się na oślep w żywioł tego, co nieznane i bezimienne, pociągani przez dalekie, pozbawione indywidualności kraje i epoki, przez starożytną Grecję i Orient – albo też poświęcając się przede wszystkim liryce. W liryce bowiem nie trzeba naśladować żadnej natury poza tą, którą samemu przynosi się ze sobą – tu każdy kleks sam nadaje sobie kontury. [J-P: E, s. 63-64].

Jean Paul, diagnozując za Jacobim egoizm (pojęty przez nich w ostatecznej instancji jako negacja Boga, jako że Ja w swej permanentnej autokonstytucji opartej na nieograniczonej wolności jawi się jako stwórca sensu własnego istnienia oraz nadający go światu) jako podłoże romantycznej subiektywności, stwierdza, że realnym niebezpieczeństwem grożącym romantykowi jest pogłębianie własnej alienacji na drodze notorycznego zacierania granic pomiędzy porządkiem wyobraźni a rzeczywistością, czyli uznanie możliwości za faktyczność. Gdy się tak stanie ostatecznie (a przykład Hölderlina czy Kleista świadczą o tym, że groźba tego rodzaju wisiała nad romantykami rzeczywiście), wówczas nie będzie dla romantyka ratunku przed solipsystyczną negacją realności²⁴⁸, czyli wypływającym z nowoczesnej alienacji oblędem, a przynajmniej przed estetyzacją egzystencji posuniętą tak dalece, że wszystkie reguły rządzące rzeczywistością (w tym moralne) poddane zostaną wypływającej z egoizmu samowoli:

Jeśli do trudnego położenia młodości dojdą słodkie podszepty szaleństwa, próżny młodzieniec przyrodzoną swoją lirykę weźmie za wyższy stopień romantyczności i zaniedbując wszelką rzeczywistość – za wyjątkiem rzeczywistości ograniczonej do własnego wnętrza – stawać się będzie coraz bledszy i coraz bardziej

²⁴⁸ „Oczywiście punkt widzenia romantyków na *ars poetica* był pochodną ich skrajnie indywidualistycznego obrazu świata. Nie dziwi więc, że Jean Paul był przekonany, iż romantycy stanowią zagrożenia dla życia społecznego, ponieważ ich subiektywizm jest tak odległy od rzeczywistości, że pozostawia człowieka otoczonego tylko przez nicłość.”, J. Wasiewicz, *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wrocław 2010, s. 77.

rozrzedzony, aż sam siebie spłaszczy do stanu jałowej pustyni, na której nie ma już żadnych reguł. [J-P: E, s. 64].

Ostatecznym jednak wymiarem romantycznej negacji rzeczywistości, najistotniejszym dla samego Jean Paula, okazuje się nie skazująca na nieodwołalną alienację negacja rzeczywistości, lecz osiągniany przez romantyka wymiar duchowego egotyzmu, który w nieskrępowanej apologii pustej wolności negatywnej neguje na rzecz samowolnego, skończonego ja, Boga, doprowadzając do deifikacji nicości, a więc zastępującego nieskończoność nietrwałymi projektami zrodzonymi w odrealnionej wyobraźni, które przez samego romantyka postrzegane są jako najwyższa postać tego, co istniejące: „Tam gdzie Bóg, niczym zachodzące słońce, znika za horyzontem, tam również świat po jakimś czasie wkracza w ciemność – ale wzgardziciel wszechświata nie ma poważania dla nikogo poza sobą ani nie boi się w nocy niczego poza wytworami swoich własnych rąk.” [J-P: E, s. 62].

W tym miejscu docieramy do kluczowego punktu dokonywanych przez Jean Paula analiz nowoczesnego nihilizmu wpływającego z kształtu subiektywności, jakim przeniknięty jest na równi idealizm niemiecki, jak i wczesny romantyzm, a jest nim – wyrażona po raz pierwszy w dziejach myśli europejskiej – teza o śmierci Boga, której poetycką ekspresję nadał Jean Paul w swej słynnej *Mowie*²⁴⁹ i która, spleciona ściśle z jego

²⁴⁹ Warto zwrócić uwagę, że do omawianej *Mowy* Jean Paula *explicite* nawiąże jeden z najsubtelniejszych marzycieli wśród romantyków francuskich, Gérard de Nerval w swym wstrząsającym wierszu *Chrystus w gaju Oliwnym*, wykorzystując jako jego motto fragment dzieła Jean Paula oraz dokonując własnej interpretacji wyrażonej przez Jean Paula „śmierci Boga”, która wstrząsnęła Nervalem. Nerval wzbogaca obraz Jean Paula o szereg motywów nieobecnych w źródle inspiracji. Oprócz wyrażenia pustki świata osuwającego się w nicość ziemnej konieczności i przypadku [por. Ner: CHGO, s. 290], Nerval, przedstawiający ewangelijnego Chrystusa nie na szczycie kosmicznego gmachu, lecz w ewangelijnej scenie rozpacz i samotności podczas nocnego kuszenia przez demony w Ogrójcu, wyraża on ją następująco: „Zszedł w dół, gdzie czekało nań przyjaciół grono, / Śniąc o królach, o mędracach, o wielkich profetach... / Leżeli zamroczeni, ogarnął ich letarg, / I zaczął krzyczeć: «Nie ma na tym świecie Boga!» / Spali. «Przyjaciele, słuchajcie, doznałem olśnienia. / Dotknąłem czołem nieba wiecznego sklepienia; / Broczę krwią, serce boli i ściska się z żalu! / Bracia, oszukiwałem: Przepaść! Przepaść! Przepaść! / Na ołtarzu bez boga ofiara mnie czeka... / Boga nie ma! Już nie ma!» Ale oni spali!” [Ner: CHGO, s. 290]. Rozpacz Chrystusa w wizji Nerval’a jest tak głęboka, ponieważ w absolutnej samotności, wątpi on w sens swojej zbawczej misji i bezcelowości ofiary, dlatego też jedynym dla niego zbawieniem jest wyzwolenie od męki życia w pustce gorszego niż śmierć, w związku z czym poszukuje on Judasza, by zdradą uwolnił go od męki życia w kłamstwie: «O, mój ojcie! Czy ciebie czuję w mojej duszy? / Czy posiadasz moc życia, zwycięstwa nad śmiercią? / Czy upadłeś w ostatnich zmaganiach morderczych / Z aniołem nocy, kiedyś straszną klątwę rzucił... / Gdyż czuję się samotny i płaczę, i cierpię, / Biada, bo jeśli umrę, wszystko umrze ze mną!»” / „Nikt nie słyszał bładania odwiecznej ofiary, / Co przed świtem swe serce na oścież otwiera / Gdy już prawie upada, o drzewo się wspiera, / Woła tego, co *jeden* czuwa w Jeruzalem. [Ner: CHGO, s. 290-291]. Jednakże potworna zdrada Judasza polega na tym, tu Nerval odbiega od ewangelijnego przekazu, potęgując romantycznie tragizm, nie okazuje się on na tyle lojalny wobec Chrystusa, by uwolnić Go od bólu wydając Rzymianom, czyli uosobieniu ślepej władzy ziemskiej. Dopiero Poncjusz Piłat, widzący w nim zwyczajnego

diagnozą nihilizmu w epoce jenajczyków, stanowi najwyższą odsłonę jego wglądu w nicość. Nim przejdziemy do omówienia jej treści, warto prześledzić jej osobliwą genezę. Pierwsze kontury *Mowy* wyłaniać zaczęły się w wyobraźni Jean Paula już w znamienym roku 1789, lecz sama publikacja nastąpiła dużo później, gdyż dopiero w roku 1795, a więc – co warto podkreślić – pierwsze wydanie *Wissenschaftslehre* Fichtego od kilkunastu miesięcy znajdowało się już w intelektualnym obiegu i wpłynęło znacząco na ostateczną redakcję *Mowy*... W trakcie tych sześciu lat jej treść podlegała nieustannym przekształceniom – ich waga i rozpiętość oscyluje od wariacji na temat szczegółów kompozycyjnych, mających za zadanie jak najplastyczniej oddać absolutnie oryginalną treść²⁵⁰, poprzez eksperymenty nad formą zdolną zawrzeć opisywane w niej doświadczenie, zmieniające się tytuły i postać narratora (pierwotnie mowę wygłaszać miał Szekspir), aż po samą konkluzję, decydującą ostatecznie o wymowie utworu – w których

szaleńca, od niechcenia traci go, zapominając własnego czynu, czyli sprowadzając Go do rangi przedmiotu: «Judaszu! – krzyczy. – Ty wiesz, jak mnie cenią, / Nie zwlekaj i mnie sprzedaj, skończ wreszcie z tym targiem: / Tak mi źle, przyjacielu! Gdy leżę na ziemi... / Chodź do mnie! Ty przynajmniej masz od zbrodni talent!» / „Lecz Judasz się oddalił, nierad, zamyślony” / Bo gryzło go sumienie, źle był opłacony / I czytał swą zgryzotę spisana na ścianach... / Wreszcie Piłat, pełniący tu Cezara władzę, / Czując litość. Do swoich zwrócił się z rozkazem: / «Złapcie tego szaleńca», i zapomniał zaraz.” [Ner: CHGO], s. 291-292]. Jak słusznie zauważa Richard: „Znamienne jednak, że z chrześcijaństwa przejął tylko jego wątpliwe oblicze, a kiedy postanowił utożsamić się z Jezusem Chrystusem, wybrał Jezusa z Góry Oliwnej, Jezusa osieroconego i pytającego.” Jean-Pierre Richard, *Poezja i głębia*, przeł. T. Swoboda, Gdańsk 2008, s. 61. Kristeva natomiast podkreśla dobitnie daremność Jego ofiary: „Obrazy Chrystusa porzuconego przez swego Ojca lub schodzącego samotnie do piekieł przyciągają Nerval’a i interpretuje on je – w samym centrum religii chrześcijańskiej – jak sygnały <<śmierci Boga>> ogłoszonej przez Jean-Paula, cytowanego przez Nerval’a w motcie. Porzucony przez Ojca, który tym samym rzeka się własnej wszechmocy, Chrystus umiera i pociąga za sobą wszystkie stworzenia w otchłań. Melancholik Nerval’a utożsamia się z Chrystusem porzuconym przez Ojca.” J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przeł. M. P. Markowski i R. Rzyński, Kraków 2007, s. 163. Znamca twórczości Buadelaire’a, a także romantyzmu francuskiego, Claude Pichois słusznie wiąże natomiast doświadczenie Chrystusa z obłędem zakończonym samobójczą śmiercią samego Nerval’a: Już sama treść <<Chrystusa na Górze Oliwnej>> wydaje się być odbiciem bolesnych przeżyć z roku 1841. Pięć sonetów przedstawia Pana jednocześnie jako poetę (...[błagającego] niebo wątlymi ramiony / jako czynią poeci, w świętych oliw cieniu) i <<pomyśleńca>>, <<wniośle szalonego>>, <<zagubiony w swym niemym cierpieniu>>, <<przez niewdzięcznych i śpiących przyjaciół zdradzony>> (przeł. Mieczysław Jastrun). Nervalowski Pan obnaża skandal, którego padł ofiarą: świadomość odrzucenia przez ojca każe mu zawołać, że ojciec nie istnieje. Z całą pewnością <<Chrystus na Górze Oliwnej>> zawdzięcza dużo więcej dramatowi, jaki syn doktora Labrunie przeżył w roku 1841, aniżeli dogmatom teologii katolickiej.” Claude Pichois, Michel Brix, *Słownik Nervalowski*, przeł. J. M. Kłoczowski, W. Kroker [w:] „Literatura na świecie” nr. 2-4/2008, s. 336. Z kolei znakomita polska poetka, autorka wybornej monografii poświęconej Nervalowi, słusznie wiąże wyłożone w cyklu omawianym sonetów z wyrażonym przez Nietzschego w nieomal pół wieku później doświadczeniem *śmierci Boga*: „Ukazują go one od jeszcze innej strony: jako poprzednika Nietzschego, zbieżnego z nim w poglądach na religie świata pogańskiego i chrystianizm. [...] Jest to ważki ładunek romantycznych wyobrażeń związanych z tematyką religijną, wzbogacony wariantem własnym: adoracją przypisywanego Chrystusowi szaleństwa. „Ce fou, cet insensé sublime” – ten wzniosły szaleniec – powtarza Nerval za Piłatem. Jego *Christ aux Oliviers* stanowi zarazem poetycką lekcję synkretyzmu religijnego.” J. Hartwig, *Gérard de Nerval*, Warszawa 1972, s. 283.

²⁵⁰Na przełomowy, nie mający antecedencji charakter *Mowy*... Jean Paula wskazuje Janion. Por. M. Janion, *Temat jeanpaulowski* [w:] „Ogród. Kwartalnik”, nr 2 (6) 1991, s. 110.

odzwierciedla się permanentne wahanie autora. Wahanie to wynika z moralnych skrupułów o religijnym podłożu, które trapiły Jean Paula, co nie powinno szczególnie dziwić, jako że w przypadku tego króciutkiego, lecz jakże znamienego utworu wyraz swój znalazło po raz pierwszy w sposób pełny i *expressis verbis* oddane doświadczenie „śmierci Boga”, a więc świata osuwającego się w nicość pod wpływem „utruty boskości” (nihilizm pojęty jako *Gottlosigkeit*)²⁵¹.

Ciemność świata, w którym zgasło światło boskości, odmalował Jean Paul w będącej przedmiotem naszych analiz *Mowie wypowiedzianej przez umarłego Chrystusa ze szczytu gmachu kosmicznego o tym, że nie ma Boga*. Przyglądając się jej, już na pierwszy rzut oka zauważymy, że jej dyskursywna struktura, wyzierająca wyraźnie spod poetyckiego języka gnostycko-katastroficznym metafor, swój kształt zawdzięcza całkowitej interioryzacji myśli Jacobiego, który niebezpieczeństwa nicości dopatrywał się zarówno w fatalistycznych konsekwencjach materializmu, jak i w idealistycznej apoteozie egoizmu – obu niwelujących osobowość w *całościowej* wizji człowieka, rządzonego koniecznością bądź przyrodniczą – redukującą go do mechanizmu, bądź logiczną – zakuwającą go w kajdany wyzutej z aksjologii abstrakcyjnej refleksji wiodącej do solipsyzmu. Sytuację bezwyjściowego napięcia między Spinozjańską i Fichteańską wizją bytu, Jean Paul wyraził ustami Chrystusa w centralnej jej części:

Zdrętwiała, niema nicości! Zimna, odwieczna konieczności! Oblędny przypadku! [...] Jakże samotny jest każdy w wielkim, trupim dole wszechświata! Zatem tylko sam z sobą – o, Ojczy! [...] Ach, skoro każde ja jest swym własnym ojcem i stwórcą, dlaczego nie może ono być swym własnym aniołem śmierci? [M, s. 73].

W powyższym fragmencie przemowy Chrystusa, którego boskość okazała się iluzją i który zstąpił na ziemię jako zaledwie „najwyższy z doczesnych” [M, s. 73], po to, by odwołać swą naukę i w miejsce wiary ogłosić, iż „Jego nie ma” [M. s. 73], Jean Paul najdobitniej wyraził egzystencjalne doświadczenie nicości i absolutnej samotności jednostki na tle wyzutej z sensu bytu poddanego ślepej konieczności, przemijaniu i śmierci. Świat

²⁵¹Wśród rozmaitych kontekstów, w jakich figuruje „nihilizm”, autor świetnej monografii na temat XIX-wiecznej historii nihilizmu, Wasiewicz, formułuje między innymi takie jego rozumienie i wiąże twórczość Jean Paula właśnie z tą odsłoną doświadczenia nicości: „W tej pełnej egzystencjalnego napięcia koszarnej wizji sennej Jean Paul, jak mało kto przed nim i po nim, w sposób niezwykle plastyczny ukazał ten rodzaj nihilizmu, który określiliśmy we Wstępie jako nieobecność, brak Boga (*Gottlosigkeit*). Tragizm tej wizji jest potęgowany przez fakt, iż nieistnienie Boga głosi nie Lovell czy Roquairol, lecz sam pomazaniec Boży, wcielone Słowo.”, J. Wasiewicz, *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wrocław 2010, s. 79.

odślaniany przez Chrystusa, w którym „boskie oko” okazało się jedynie „pustym, bezdennym oczodołem” [M. s, 73], to uniwersum „krzyczących dysonansów” [M, s. 73], gdzie ślepa siła – konieczność, jak „odgłos wiecznej burzy” [M, s. 73] pod postacią „ogromnego węża” [M, s. 74] miażdży w swym uścisku kosmos wraz z wszystkimi istnieniami²⁵². Jean Paul, w aluzyjnym nawiązaniu do Ja Fichteńskiego, retorycznie pytając czy samowolne Ja, które jest swym własnym stwórcą może również stać się swym aniołem śmierci, ukazuje samobójstwo – akt najwyższej i ostatecznej negacji życia (wyboru takiego z całkowitą przytomnością dokonał Kleist) jako stojącą przed jednostką potępińczą możliwość wyciągnięcia konsekwencji z własnej, niczym nieograniczonej wolności w pustce skazanego na zagładę świata, w którym nie ma miejsca na jakiegokolwiek pocieszenie:

Ach, wy szczęśliwi mieszkańcy ziemi, wy wierzycie jeszcze w N i e g o. Być może wasze słońce zachodzi teraz, a wy ze łzami padacie wśród kwiatów i blasku, i podnosicie błogosławiące ręce i wołacie wśród tysięcznych łez radości ku otwartemu niebu: <<także i mnie znasz, Nieskończony, tak jak wszystkie moje rany, a po śmierci przyjmiesz mnie i pozamykasz je wszystkie...>>. Nieszczęśni, po śmierci nie zostaną one zamknięte. Jeśli zrozpaczony człowiek kładzie się z obolałym grzbietem, aby śnić o pięknym poranku, pełnym prawdy, pełnym cnoty i radości: to obudzi się wśród burzliwego chaosu, w wiecznej nocy – i nie przyjdzie żaden poranek i żadna kojąca dłoń i żaden nieskończony Ojciec! [J-P: MUC, s. 73-74].

Utrata Boga oznacza dla Jean Paula ostateczną i nieodwołalną utratę sensu w świecie, który nie ma odtąd w sobie już nic z prawdy, dobra ani wolności i który, rządzony ślepą koniecznością okazuje się na wieczność chaosem skazanym na finalną entropię. Tym samym, wraz z Bogiem ginie również człowiek, pojęty jako wolna osobowość, niesprowadzalna do szeregu kauzalnych przyczyn, odbierających jej życiu, cierpieniu i śmierci jakiegokolwiek znaczenie. W wizji jeanpaulowskiego uniwersum, ograbionego z boskości, nihilistyczny kryzys sensu sięga apogeum, czyli jego stężenie doprowadzone zostaje do punktu, w którym poza bezsens nie można wykroczyć, gdyż nie ma miejsca na jakiegokolwiek ratunek (stąd biorą się, między innymi, wahania Jean Paula czy powinien przedstawić tę wizję). Jean Paul jednakże neutralizuje apokaliptyczną wymowę swojego poematu, dokonując, podobnie jak jego mistrz – Jacobi – *salto mortale* w nieuzasadnioną na gruncie rozumu wiarę w boski porządek świata za sprawą ukazania *Mowy* jedynie jako straszliwej fantasmagorii, koszmaru sennego, z którego następuje przebudzenie w świecie

²⁵² „A gdy upadłem na ziemię i spojrzałem w świecący gmach kosmiczny, zobaczyłem wznesione w górę sploty ogromnego węża wieczności, który leżał wokół wszechświata – i oto opadły one, wąż opasał wszechświat po dwakroć – i wił się w tysięcznych splotach wokół natury – i rozgniatał o siebie światy” [J-P: MUC, s. 74].

nadal opromienionym boskim światłem:

Moja dusza płakała z radości, że znów mogłem uwielbić Boga – a radość, płacz i wiara w niego były pacierzem. A kiedy wstałem, słońce żarzyło się głęboko w dole za pełnymi purpurowymi kłosami zboża i spokojnie przesyłało odbłaski swej zorzy wieczornej małemu księżycowi, który wstał rano bez jutrzeńki; a między niebem i ziemią wesoły, przemijający świat rozpostarł swe krótkie skrzydła i żył jak ja, w obliczu nieskończonego Ojca. A od całej otaczającej mnie natury płynęły pogodne tony, jak odgłos dalekich dzwonów wieczornych. [J-P: MUC, s. 74].

W świetle *Mowy* Jean Paula, która, co nietrudno dostrzec, aż do momentu wybawienia od wizji nicości w samym finale *Mowy* nie różni się w swych zasadniczych punktach od przedstawień wizji śmierci Boga i jej konsekwencji dla świata znanych z pism Nietzschego²⁵³, jedynym możliwym wyjściem z osaczenia nicością, ujawniającą się przede wszystkim pod postacią śmierci Boga (a więc światła i sensu), lecz również kulminującej destrukcją człowieka absolutyzacji wiodącej do obłądnego solipsyzmu i immoralizmu samowoli, jest pozbawiony uzasadnienia, jawiący się w świetle sceptycznej refleksji jako *deus ex machina* „skok” w wiarę, gdyż tylko ona zapewnić może poczucie sensu w świecie osuwającym się w nicość.

5. Romantycy w optyce Schleiermachera i Hegla

Portret *l'ame romantique* o kolejne rysy wzbogacają także dwie inne diagnozy romantycznego indywidualizmu, a dokonywane są nie z perspektywy protoegzystencjalnej, jak omawiane koncepcje Jacobiego i Jean Paula, lecz w równie bliskiej romantykom optyce panteistycznej „całości”. Przyjrzyjmy się zatem ocenie i krytycznej analizie subiektywności romantycznej, jaką odnaleźć można w *Mowach* pokrewnego im w znacznej mierze Schleiermachera, pisującego do *Athenaeum* i entuzjastycznie reagującego na *Lucyndę* Schlegla, a także w głośnych i szeroko oddziałujących *Wykładach z estetyki* prowadzonych przez surowego ich krytyka, a w istocie mającego z nimi znacznie więcej wspólnego niż zazwyczaj się sądzi, Hegla.

W swych *Mowach o religii* Schleiermacher, dążąc do wyrażenia panteistycznej

²⁵³O antycypacji Nietzscheańskiej wizji śmierci Boga wyłożonej w znanym fragmencie „człowiek oszalały” z *Wiedzy radosnej*, por. A. Kucner, *Nihilistyczny zwrot w filozofii. Źródła- Nietzsche- Ujścia*, dz. cyt., s. 79.

religijności charakterystycznej dla kręgu jenajskiego dokonuje krytyki swych przyjaciół z Jeny nie wprost, jako że wymienia on ich jako twórców którzy, na przekór barbarzyńskiemu zmysłowi utylitarnej epoki, nie są pozbawieni ducha religijnego, czyli najważniejszego w Schleiermacherowskiej hierarchii wartości zmysłu. Romantycy jednakże to dla Schleiermachera „fantastyczne natury” [Schle: MR, s. 130], którym „gra pięknych, często zachwycających, ale zawsze przypadkowych i całkowicie subiektywnych kombinacji wystarczy całkowicie i jest dla nich czymś najwyższym” [Schle: MR, s. 130]. Ukazując na wskroś fantazmatyczny charakter „poetyckiej egzystencji” romantyków, redukujący świat do subiektywnej i wiecznie zmiennej fantazji, stwierdza on, że sądząc iż w medium transcendentalnej wyobraźni wyrażają oni wyższy ogląd natury i są na drodze ku „nieskończoności”, czyli że w sztuce i doświadczeniu estetycznym zawierają sedno religijności, również przez Schleiermachera pojętej jako „ogląd wszechświata” i „nieskończoności”, błędą jedynie na manowcach wyobraźni, jako że „szukają oni właściwie tylko nieskończoności i powszechności czarującego pozoru” [Schle: MR, s. 130]. W krytyce Schleiermachera oznacza to, że „nieskończoność” sprowadzona do „czarującego pozoru” stanowi jedynie obiekt fantazji, która okazuje się – jak miało to miejsce w omawianych dotąd analizach jaźni romantycznej – opierać na wolności negatywnej jednostki, która ufundowana jest na egotystycznym podłożu i łądzi się jedynie, że w swym otwarciu na zewnątrz (naturę, innych, słowem to, co mieściło się w drogim romantykom pojęciu *towarzyskości*) wykracza poza akty własnej jaźni, ryzykując rzeczywiste otworzenie się na przekraczającą ją rzeczywistość. Schleiermacher stwierdza, że w duchowym egotyzmie, swego rodzaju imaginacyjnym solipsyzmie, romantycy „nauczyli się nie widzieć niczego poza sobą”, a nie mając dystansu do własnej wyobraźni przesłaniającej im rzeczywistość i roztapiającej ciągłość egzystencji w przyływie nieustannie odmieniających się nastrojów (nieskończona refleksja), tracą oni jakkolwiek egzystencjalną przejrzystość maskowaną ironią sprawiającą, że „wszystkie ich poglądy pozostają fragmentaryczne i niestałe” [Schle: MR, s. 131]. Konfuzja romantycznego obrazu rzeczywistości sięga tak daleko, że w tym, co stanowi źródło słabości, dopatrują się oni objawów siły, zaś w przekonaniu, że coraz pełniej zdomowiają się w zromantyzowanym przez siebie świecie, jedynie pogłębiają przepaść alienacji pomiędzy nim a samymi sobą: „ich najwłaściwszy stosunek do epoki objawia się nadto wyraźnie, a mianowicie śmierć steniczna albo, jeśli wolicie, eutanazja, i to straszna – samobójstwo ducha nie wiedzącego,

jak pojąć świat, którego wewnętrzna istota, którego wewnętrzny sens pozostaje mu obcy” [Schle: s. 132]. Dlatego też Schleiermacher stwierdza, że konsekwentne romantyzowanie musi doprowadzić do tego, że marzyciel:

zwodzony pogmatwanymi zjawiskami, oddany rozpasanym fantazjom, szukający wszechświata i jego śladów, gdzie ich nigdy nie było, w końcu oburzony całkowicie niszczy związek świata wewnętrznego z zewnętrznym, przepędza zdrowy rozsądek i kończy w świętym szaleństwie, którego źródła nie zna niemal nikt, jako głośno wołająca, a przecież nie zrozumiana ofiara powszechnej pogardy i krzywdzenia najgłębszej istoty człowieka. [Schle: s. 132].

Analiza Schleiermachera jest istotna w tej mierze, w jakiej stanowi niejako immanentną krytykę romantyzmu, gdyż spośród omawianych w tym rozdziale twórców sytuował się on zdecydowanie najbliżej kręgu jenajskiego, znacznie bliżej niż Jean Paul, widziana natomiast z zewnątrz, okazuje się doskonałym potwierdzeniem omawianych wcześniej diagnoz. Na antypodach romantyzmu najczęściej natomiast badacze sytuują Hegla, dla którego jednakowoż, jak dla Schleiermachera oraz jenajczyków „prawda jest całością.” [H: FD, t. I, s. 28]. Hegel, znany jako surowy sędzia romantyzmu i myśliciel, który w swym holistycznym systemie niweluje subiektywność, jawiącą się już tylko jako szereg relacji i zapośredniczeń konstytuujących ją w jej istnieniu, jako coś wtórnego w stosunku do wyznaczających jej istotę determinant²⁵⁴, jak zobaczymy omawiając krytykę romantyzmu oraz idealizmu dokonywaną przez Kierkegaarda, pomimo iż jest bezwzględny przeciwnikiem romantycznej subiektywności, okazuje się w wielu punktach zaskakująco zbieżny z rezultatami panteistycznej myśli kręgu z Jeny. Idealizm i romantyzm współkształtują się bowiem wzajemnie, przynależą do siebie jak awers i rewers, w istocie natomiast różnią się przede wszystkim środkami, jakimi posługują się na wyrażenie „powszechnego pojednania” myśli i bytu, którego romantycy poszukiwali na drodze zonglującej sprzecznościami ironii i chwilowo syntetyzującej je wyobraźni, Hegel natomiast pragnął osiągnąć ich pojednanie na drodze racjonalistycznego systemu, gdzie nieświadoma sobie i statyczna substancja Spinozy, wyrażona w dialektycznym języku, nabiera cech dynamicznych, staje się ruchem samoznoszenia jednostronnych określoności realizującym się w historii i w spekulatywnym wyrazie systemu ujawnia na końcu samą

²⁵⁴Doskonale wątek ten, a mianowicie heglowski prymat całości względem jednostki, sprawiający że jej tożsamość rozpisuje się na szereg relacji, w które ona wchodzi, a zatem, że byt jednostki, zredukowanej do istoty gatunkowej jako partykularyzacja powszechnego rozumu, sytuuje się na zewnątrz niej samej, wydobywa, w opozycji do egzystencjalnego rozumienia osoby u Kierkegaarda, Pomian, Por. K. Pomian, *Niewczesność i współczesność Kierkegaarda* w: Tenże, *Człowiek pośród rzeczy*, Czytelnik, Warszawa 1973, s. 103.

siebie w postaci samowiedzy, a więc jej *telos* tożsamy jest z punktem wyjścia, tyle że „rozwinęciu” i aktualizacji ulegają w nim wszystkie treści ukryte dotąd w nieodróżnionym punkcie wyjścia. Innymi słowy, Hegel jawi się, by użyć tu znanego powiedzenia Heinego, jako najdobitniejszy wyraziciel „ukrytej religii Niemiec”, jaką jest panteizm, tyle że panteizm ten, przybierając postać dialektycznego rozwoju poprzez sprzeczności i dokonujące się na coraz wyższym poziomie mediatyzacji obu stron konfliktu, kulminuje w tezie, że absolut realizuje się w historii.

Hegel, będący jak pamiętamy, współautorem *Najstarszego programu systemu idealizmu niemieckiego*, którego ostatecznym słowem jest utożsamienie filozofii ducha z filozofią estetyczną, już w znamienym roku 1807, gdy nie tylko miała miejsce publikacja *Fenomenologii ducha*, lecz także bitwa pod Jeną, w wymiarze politycznym przekreślająca jeszcze przed Kongresem Wiedeńskim romantyczne sny o wolności, w *Fenomenologii ducha* raz na zawsze i ostatecznie rozstaje się z marzeniami swej młodości. W *Fenomenologii*, mającej być wstępem do pełnego systemu Hegla (w istocie jedynym dziele, które w pełni zdołał opublikować), dokonuje on bowiem radykalnej krytyki świadomości romantycznej, przybierającej odsłonę *pięknej duszy* jako „świadomości nieszczęśliwej” i już odtąd nie zmieni oceny romantycznej subiektywności, w wygłaszanych później wykładach z *Estetyki* rozwijając jedynie punkt widzenia zaprezentowany w dziele z 1807 roku. Przywołajmy w tym miejscu znany fragment pochodzący z *Fenomenologii ducha*, gdyż zawiera się w nim sedno krytycznego poglądu Hegla, który wyłożony zostanie pełniej w jego *Estetyce*, gdzie Hegel rozprawia się z romantyczną ironią:

Świadomości tej brak siły eksterioryzacji, brak siły, by uczynić siebie rzeczą – ścierpieć swój byt. Żyje ona w obawie przed splamieniem świetności swego życia wewnętrznego przez działanie i istnienie. Aby zaś zachować czystość swego serca, unika zetknięcia się z rzeczywistością i trwa w upartej (*eigensinnig*) bezsilności, która wyraża się w niemożności wyrzeczenia się swej jaźni, posuniętej do najskrajniejszej abstrakcji, i nadania sobie substancjalności, albo inaczej mówiąc: w niemożności przekształcenia swego myślenia w byt i zawierzenia siebie absolutnej różnicy. Pusty przedmiot, który sobie ta świadomość wytworzyła, napęnia ją przeto teraz świadomością pustki. Jej działaniem jest tęsknota, która w procesie stawania się pozbawionym istoty przedmiotem gubi tylko samą siebie, a wznosząc się ponad tę stratę i wracając znowu do siebie, odnajduje siebie tylko jako zagubioną. Jako nieszczęśliwa w tej przejrzystej czystości swych momentów tak zwana *piękna dusza*, dogasa ona w sobie i zanika niby jakaś rozptylająca się w powietrzu bezpostaciowa mgła. [H: FD, t. II, s. 262].

U podłoża romantycznej *die Schöne Seele* widzi więc Hegel, jak później Nietzsche,

bezsilność wobec rzeczywistości, której „brak siły eksterioryzacji”, aby doprowadzić do manifestacji porządku wewnętrznego w działaniu – a z punktu widzenia Hegla, w którym nie ma miejsca na subiektywność, gdyż jej istnienie ma znaczenie tylko w takiej mierze, w jakiej czynnie odnosi się do „całości” i wchodzi w relację z zewnątrz, oznacza to całkowitą fikcyjność wewnętrznego życia subiektywności. Dlatego też u podłoża pięknej duszy, konstatuje Hegel sprzeczność wnętrza i zewnątrz, dążenie do pograżenia się w abstrakcyjnej izolacji jedynie po to, by zachować „czystość serca”, a zatem „nie splamić życia wewnętrznego przez działanie”. Jaźń tak pojęta, a więc zredukowana jedynie do idealistycznych treści świadomości, to dla Hegla jaźń oderwana od związku z całością, jaźń wypadła z kreującego realne zadania życia i działania *Zeitgeist*, dlatego też swą rzekomą świetność zachowuje ona jedynie za cenę pogłębiania separacji pomiędzy sobą samą a rzeczywistością. Zarazem jednak oznacza to, że na gruncie załamania homogeniczności porządku wnętrza i zewnątrz, a więc niezdolności do dokonania mediacji pomiędzy myślą a bytem, istnienie pięknej duszy staje się na wskroś abstrakcyjne (ogranicza się do *Schwärmerei*), pozbawione realności i syci się jedynie niemożliwą do zaspokojenia, gdyż nierealną, tęsknotą, będącą wyrazem jej egoistycznego (*eigensinnig*) uporu, czyli dyskredytacji rzeczywistości na rzecz zadowalania się pustym porządkiem własnego wnętrza. Okazuje się, że jaźń romantyczna jest równie pusta jak mglisty i nieokreślony ideał, do którego się odnosi, stąd też w optyce Hegla – o ile nie postanowi ona dokonać aktu „eksterioryzacji”, czyli „zawierzenia się różnicy”, gdzie jej wnętrze miałoby okazję do sprawdzenia i potwierdzenia własnej kondycji - a tego „piękna dusza” unika przede wszystkim, bowiem grozi to ruiną świata, w jakim się konstytuuje - grozi jej coraz większe oddalenie od rzeczywistości i rozcieńczenie obrazu świadomości do „pustej i bezpostaciowej mgły”, czyli wynikające z egoistycznej słabości zanegowanie i siebie i realności.

Główny jednak punkt ciężkości swej krytyki romantyzmu, ześrodkowuje Hegel w analizie ironii romantycznej (w zasadzie jest to jedyny punkt konkretnego odniesienia Hegla do romantyzmu²⁵⁵, gdyż nie omawia on nigdy pozostałych aspektów ich twórczości i światopoglądu), który swój wyraz znalazł w popularnych wykładach o estetyce, prowadzonych w dojrzałym już wieku. Za czołowych teoretyków romantycznej ironii

²⁵⁵ Por. opinię Klina: „sądy Hegla o romantyzmie sprowadzają się przede wszystkim do jego poglądów na ironię”, E. Klin, *Pojęcie romantyzmu w „estetyce” Hegla*, Warszawa 1976, s. 32.

uznaje Hegel braci Schległów²⁵⁶, zaś u podstaw samej ironii (nawiasem mówiąc, słusznie) dopatruje się głębokiego wpływu Fichtego²⁵⁷. Wpływ ten zaznacza się w koncepcji Ja pojętego jako nieograniczona wolność, nadająca samowolne znaczenia samej sobie oraz całemu światu, redukując tym samym i jedno i drugie do rangi „pozoru”. Jeśli bowiem Ja ustanawia samo siebie oraz na gruncie tej samokonstytucji w sposób nieograniczony nadaje sens całej otaczającej rzeczywistości, to znika wówczas – jest to główny nerw krytyki heglowskiej – wszelki ogólny, transcendujący jednostkę punkt odniesienia dla ugruntowania jakichkolwiek norm, w tym - szczególnie go interesujących - moralnych. Hegel w istocie opisuje groźbę całkowitego relatywizmu, wynikającego z romantycznych założeń, na gruncie którego sens każdego zjawiska ogranicza się do arbitralnie mu nadanej przez skończony podmiot treści, a jako że podmiot w swej sensotwórczej aktywności dowolnie, czyli bez odniesienia do czegokolwiek zewnętrznego, nadaje znaczenia, równie dobrze może je odwołać (problem ten zobaczmy na modelu z ducha fichteńskiej jaźni *Jedynego Stirnera*), pozbawiając dotychczasowego znaczenia na rzecz nadania mu całkiem nowego, równie dowolnego i samowolnego sensu:

nic nie może być uważane za coś, co ma wartość s a m o w s o b i e i d l a s i e b i e i w s o b i e s a m y m, lecz tylko za coś, co zostało wytworzone przez podmiotowość Ja. Ale jeśli tak, to Ja okazuje się panem i władcą wszystkiego i nie ma takiej rzeczy w sferze etyki i prawa, w świecie spraw ludzkich i boskich, świeckich i religijnych, która by nie musiała być dopiero założona i ustanowiona przez Ja, a tym samym nie mogła być przez Ja równie dobrze obalona. Wszystko, co ma być w sobie i dla siebie, okazuje się w ten sposób tylko p o z o r e m (*Schein*), nie jest niczym prawdziwym i rzeczywistym dla samego siebie i przez siebie samo, lecz tylko czymś, co p r z e ś w i e c a (*ein Scheien*) poprzez Ja i pod którego samowolną władzą i mocą pozostaje. Nadawanie znaczenia i znoszenie tego znaczenia zależy całkowicie od samowoli Ja, które w sobie samym, już jako Ja, jest czymś absolutnym. [H: E, t. I, s. 110-111].

Absolutyzacja samowolnego, skończonego ja, której dokonują romantycy doprowadza, zdaniem Hegla, do odebrania istnieniu powagi i punktu ciężkości na rzecz zastąpienia ich nieodpowiedzialną apologią gry i drwiny, która w przypadku romantyków,

²⁵⁶Hegel odmawia jednak rodzeństwu Schległów miana myślicieli i orzeka, że są to umysły w istocie swej krytyczne, w dodatku zaś – ujawnia się w tym miejscu personalny ton polemiki wobec nich, gdyż Hegel nie cenił żadnego z nich – oskarża ich o brak powagi myślenia i charakterystyczny dla nowoczesności kult tego, co *nowe*, odpowiadający za paradoksy właściwe ich postawie: „August Wilhelm v. Schlegel i jego brat Fryderyk, dla wyróżnienia się i oryginalności, w stałej pogoni za czymś nowym, przyswoili sobie z filozoficznej idei tylko tyle, ile ich skądinąd właśnie nie filozoficzne, ale w istocie swej k r y t y c z n e umysły zdolne były wchłonąć. Bo żaden z nich nie może sobie rościć pretensji do miana spekulatywnego myśliciela.” [H: E, t., I s. 108].

²⁵⁷Na temat ironii F. Schlegla, która jest zastosowaniem fichteanizmu w estetyce, por.: „Jeden z jej aspektów znalazł swe głębsze uzasadnienie w filozofii Fichtego, w tej mierze, w jakiej zasady tej filozofii znalazły swe zastosowanie w sztuce.” [H: E, t. I, s. 109-110].

tych „ofiara złudzenia” [H: E, t. I, s. 112] doprowadzić musi do ukrywanego pod fasadą wysublimowanej ironii cynizmu i dezynwoltury właściwej wolności negatywnej, co znajduje swój najpełniejszy wyraz w romantycznej koncepcji „egzystencji poetyckiej”: „żyję jako artysta wtedy, kiedy wszelkie moje działanie i uzewnętrznianie się w ogóle pozostaje dla mnie – w tym, co dotyczy jakiegokolwiek treści – tylko p o z o r e m i przybiera kształt całkowicie ode mnie zależny. Ale jeśli tak, to ani owej treści, ani jej uzewnętrznienia i urzeczywistnienia nie biorą prawdziwie n a s e r i o.” [H: E, t. 1, s. 111]. Dlatego też romantycy nie są zdolni nadać wiążącego charakteru żadnej ze swych wypowiedzi, jako że w oczach romantyka wszystko staje się tylko „wytworzonym przez niego niszczytelnym pozorem” [H: E, t. 1, s. 112], którego nie traktuje on poważnie, lecz igrza z nim jedynie. Zasadą konstytuującą romantyczną jaźń okazuje się zestetyzowany egoizm, który w absolutyzacji wyniesionego ponad substancjalny świat odrzeczywistnionego ego, kulminuje w samowolnym pozbawieniu samoistnego znaczenia wszelkich zjawisk, a to z kolei oznacza dla Hegla, że nicość przedmiotu objawia, wbrew romantykowi, nicość podmiotu: „Dla Ja, które zajmuje takie stanowisko, wszystko jest próżne i znikome – wyjąwszy własną podmiotowość, która przez to sama staje się czczą, pusta i b ł a h a.” [H: E, t. 1, s. 113]. W bardzo ważnym fragmencie wykładów z estetyki, Hegel ponownie wraca do swych diagnoz „pięknej duszy” wypracowanych w *Fenomenologii ducha*, rozwijając je o istotne aspekty, wcześniej nie wyrażone z taką dobitnością. Otóż dla Hegla, postawa ironisty, który dokonuje absolutyzacji własnej wolności negatywnej i w poczuciu wyższości wynosi ją ponad świat zewnętrzny, poetycko kreując się na ostatecznego prawodawcę sensu i wartości, okazujących się równie zmiennymi i niestabilnymi jak sama jaźń ich stwórcy, wyrasta z wyalienowanego podglebia rzeczywistości nowoczesnej i stanowi ekspresję samotności jaźni oderwanej od zakorzenienia w rzeczywistości, nie mogącej zrealizować się w świecie i dlatego przenikniętej romantyczną *Sehnsucht*, a więc melancholią:

Wtedy na jaw wychodzi ta nieszczęsna sprzeczność, że podmiot z jednej strony rwie się do prawdy i pożąda obiektywności, z drugiej zaś nie umie się wydobyć ze swojej samotności i wycofania się do siebie, ani wyzwolić z niezaspokojonej abstrakcyjnej wewnętrznej głębi, wskutek czego popada w nastrój melancholii, wyczuwalny również w filozofii Fichtego. Brak zaspokojenia, który towarzyszy temu bezruchowi i tej niemocy i sprawia, że człowiek nie jest w stanie niczego dokonać, ani jąć się czegokolwiek bez zrezygnowania z wewnętrznej harmonii i że mimo pragnienia realności i absolutu pozostaje czymś nierealnym i pustym, chociaż w sobie czystym – ten brak zaspokojenia sprzyja mnożeniu się chorobliwych pięknoduchów i stęsknionych marzycieli. Albowiem prawdziwie piękna dusza działa i jest rzeczywista. Natomiast owa tęsknota to tylko poczucie nicości podmiotu pustego i błędnego, któremu nie dostaje siły, aby wyzwolić się z tej nicości i wypełnić się substancjalną treścią.” [H: E, t. 1, s. 113-114].

Swoje tezy na temat alienacji nowoczesnej jako źródła romantycznej subiektywności, wydanej na łup jednoznacznie dla Hegla szkodliwej melancholii (zagadnieniu temu przyjrzymy się dokładniej analizując twórczość największego krytyka Hegla oraz romantyków, zarazem zaś dialektyka i romantyka w jednej osobie, Kierkegaarda), obrazuje Hegel powołując się na konkretną egzemplifikację egzystencjalną romantyków²⁵⁸, którzy powierzyli się istnieniu ironicznemu. Ironia romantyczna bowiem, w oczach Hegla będąca „nieskończoną absolutną negatywnością” [H: E, t. I, s. 116], okazuje się jedynie instancją samowolnej relatywizacji wszelkich treści i norm, a jako że nie zawiera w sobie nic z pozytywności, niezdolna jest w swej nieskończonej aktywności sensotwórczej nadać niczemu, w tym samej sobie, trwałego znaczenia, i musi kulminację swoją znaleźć bądź w cynizmie bądź w całkowitej alienacji jednostki z rzeczywistości.

²⁵⁸Tak oto ocenia Hegel Novalisa, najsubtelniejszego wizjonera i poetę w kręgu jenajskim: „Tak jak np. Novalis, jeden ze szlachetniejszych duchów hołdujących tej zasadzie, doszedł do uznania wszelkich określonych dążeń za puste i do ucieczki przed rzeczywistością, aż w końcu doprowadził do jakiegoś suchotniczego niby duchowego wegetowania.” [H: E, t. 1, s. 263]. Rezerwę Hegla wzbudza również, oprócz braci Schległów i Novalisa, niezrównany humorysta, E. T. A. Hoffman [por. H: E, t. 1, s. 359].

ROZDZIAŁ V
SØREN KIERKEGAARD I MAX STIRNER: DWIE ODMIANY
NOWOCZESNEGO INDYWIDUALIZMU. EGZYSTENCJALNO_RELIGIJNA
PRÓBA PRZEWYCIĘŻENIA Nihilizmu WOBEC JEGO EGOISTYCZNEGO
USANKCJONOWANIA

1. Kierkegaardowska krytyka ironii romantycznej oraz „osobowości estetycznej”

Znacznie poważniejszą, jako że przeniesioną na płaszczyznę egzystencji krytykę ironii odnajdziemy w twórczości Søren Kierkegaarda. Sam Kierkegaard, ukształtowany przez myśl niemieckiego idealizmu oraz romantyzmu, był erudytą doskonale zaznajomionym z formacją jenajskich romantyków, a także w swej własnej twórczości pseudonimowej wyrażający jej ducha, jawi się jako najprzenikliwszy krytyk romantyzmu i idealizmu, który usiłuje poskromić swą własną poetycko-spekulatywną naturę na drodze koncepcji zegzystencjalizowanej wiary. Stąd właśnie, z wewnętrznego wżycia się przezeń w krytykowaną zarazem problematykę bierze się jego genialny zmysł krytyczny i rzeczywiste wyczulenie na najbardziej aporetyczne kwestie i punkty newralgiczne w myśli pokolenia romantyków i idealistów. Krytyka dokonywana przez Kierkegaarda ma swe ugruntowanie w sformułowanej przezeń właśnie w starciu z romantyzmem²⁵⁹ oraz heglizmem teorii „poszczególnego egzystującego”, który, konsolidując swoje wewnętrzne doświadczenie i poszukując osobistego sensu własnego życia, przewyciężyć musi zarówno przekonanie o tym, że trwała prawda (utożsamiona z wolnością do stawania się tym, kim się jest) uzyskana zostać może na drodze wyobraźni, jak też, że sprowadza się ona do uniwersalnej prawdy spekulatywnej, konstytuuje się na drodze „stawania się chrześcijaninem”, a więc na drodze religijnej, gdyż jedynie w jej obrębie jednostka uzyskać może swą niepowtarzalność, niesprowadzalność do tego, co gatunkowe, a jednocześnie – mieć wieczne znaczenie. Nim przyjrzymy się Kierkegaardowskiej koncepcji egzystencji jako najbardziej konsekwentnej teorii indywidualizmu nowoczesnego, w istocie swej będącego pierwszym w pełni świadomym manifestem bez

²⁵⁹Por. opinię Emricha: „Kierkegaard, podobnie jak Marks, przejął swoją metodę dialektyczną od Hegla, a także podjął niektóre inne wątki romantyzmu, przenosząc je do analizy religijnej egzystencji jednostkowej. To, co w filozofii romantycznej było zjednoczone, rozpadło się. Rozpadło się w wyniki najzupełniej realnej i konsekwentnej ewolucji”, W. Emrich, *Romantyzm a świadomość nowoczesna*, przeł. M. Łukasiewicz [w:] „Pamiętnik Literacki”, Rocznik LXIX, Zeszyt 3, s. 304.

reszty egzystencjalnej optyki widzenia człowieka w filozofii europejskiej, przyjrzyjmy się dokonywanej przezeń krytyce „estetycznego stadium egzystencji” (w tym ironii romantycznej).

Swoje poglądy na ironię zawarł Kierkegaard w dysertacji *O pojęciu ironii z nieustannym odniesieniem do Sokratesa*²⁶⁰, dziele, które pozostawało jeszcze pod znacznym wpływem Hegla i którego tezy przewyciężył później (znamiennym jest, że w sporządzonej przez siebie liście dzieł autorskich nawet go nie wymienił, a w *Dzienniku* wypowiada się o nim wyłącznie drwiąco i autokrytycznie), a które jest genialną wręcz krytyką ironii romantycznej, jako że znacznie wykracza zarówno poza Hegla, jak i poza omawiane w poprzednim rozdziale rozmaite krytyczne diagnozy romantyzmu.

Na początek, przywołajmy znaną definicję ironii poczynioną przez Kierkegaarda w rozprawie *O pojęciu ironii*, w której literalnie pobrzmiewa echo Hegla, a którą Kierkegaard wyklada następująco:

Oto ironia pojmowana jako *absolutna, nieskończona negatywność*. Jest *negatywnością*, ponieważ nieustannie neguje, jest *nieskończona*, ponieważ nie neguje tego czy innego zjawiska; jest *absolutna*, ponieważ neguje w imieniu czegoś wyższego, co jednak nie istnieje. Ironia nic nie ustanawia, albowiem to, co ma być ustanowione, znajduje się gdzieś za nią. Jest iskrą szaleństwa bożego, które buszuje jak Tamerlan i nie pozostawia kamienia na kamieniu. [K: PI, s. 255]²⁶¹.

²⁶⁰O dziele Kierkegaarda dotyczącym ironii, de Man napisał, iż jest to „najlepsza z dostępnych książek o ironii”, P. de Man, *Pojęcie ironii*, przeł. A. Sosnowski [w:] „Literatura na Świecie” nr 10/11 (1999), s. 7.

²⁶¹Oto indeks skrótów cytowanych w niniejszym rozdziale dzieł Kierkegaarda oraz Stirnera: [K: A-A, t. I] S. Kierkegaard, *Albo-Albo*, tom I, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1981; [K: A-A, t. II] S. Kierkegaard, *Albo-Albo*, tom II, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1982; [K: BD] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie* [w:] Tenże, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982; [K: Ch] S. Kierkegaard, *Chwila* [w:] Tenże, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1988; [K: ChŚ] S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć* [w:] Tenże, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982; [K: CM] S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, przeł. A. Szwed, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008; [K: D] S. Kierkegaard, *Dziennik (Wybór)*, przeł. A. Szwed, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000; [K: M] S. Kierkegaard, *Modlitwy*, przeł. J. A. Prokopski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007; [K: OC] S. Kierkegaard, *O chrześcijaństwie*, przeł. A. Szwed, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011; [K: OF] S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne* [w:] Tenże, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1988; [K: P] S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, przeł. B. Świdorski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1992; [K: PI] S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii*, przeł. K. Dąkowska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999; [K: PL] S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, przeł. A. Szwed, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000; [K: PM] S. Kierkegaard, *Pisma mniejsze (Wybór)*, przeł. K. Toeplitz, Toruń 2007; [K: PS] S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum*, przeł. K. Toeplitz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011; [K: PV] S. Kierkegaard, *Point de vue explicatif de mon œuvre*, w: Tenże, *L'École du Christianisme*, traduit par P. H. Tisseau, Paris 1963; [K: RL] S. Kierkegaard, *Recenzja literacka*, przeł. M. Domaradzki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008; [K: UN] S. Kierkegaard, *Uzbrojona neutralność*, przeł. K. Toeplitz [w:] *Aktualność Kierkegaarda*, pod red. A. Szwea, Wydawnictwo Natyk, Kęty 2006; [K: WCh] S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, przeł. A. Szwed, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002; [Stir: JW] M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

Płaszczyzną, na której – już w swej pierwszej pracy - Kierkegaard bada ironię, jest płaszczyzna egzystencji, nie zaś – jak u Hegla, krytyka ironii dokonywana z punktu widzenia moralności. Kierkegaard, choć przejmuje język heglowski, to sytuuje go w obrębie subiektywnego życia, stąd też pośród ogólnych tez jego rozprawy odnaleźć możemy stwierdzenie mówiące, że „ironia jako nieskończona i absolutna negatywność jest najbardziej ulotnym i najsłabszym symptomem subiektywności.” [K: PI, s. 9] czy „ironista jest zapowiedzią lub *streszczeniem* pełnej osobowości” [K: PI, s. 143]. Kierkegaard wskazuje w swej pracy na rozwój ironii w dziejach, ściśle korespondujący z zachodzącą w nich dialektyką indywiduacji, dlatego też stwierdza, że ironia, która pojawiła się za sprawą Sokratesa w Grecji miała odmienny charakter od interesującej nas ironii romantycznej²⁶², określonej przez Kierkegaarda mianem „ironii *po* Fichtem”: „Jeśli ironia miała w ogóle się pojawić w nowej formie, to musiała odpowiadać subiektywności, która uprawomocniła się w jeszcze wyższej formie. Jest to *subiektywność do drugiej potęgi*, subiektywność subiektywności, która koresponduje z refleksją refleksji.” [K: PI, s. 236]²⁶³. Różnica między subiektywnością przebudzającą się w Grecji, a „subiektywnością do drugiej potęgi” jest znacząca i odpowiada skali wykształcającej się w dziejowej dialektyce wolności. O ile bowiem Sokrates negował konkretną rzeczywistość *polis*, wskazując na niezbywalną wolność jednostki, która odtąd nie mogła już zostać zredukowana do uwarunkowań tradycyjnego *etosu*, to choć jego działanie jawiło się jako jednoznacznie niszczące strukturę zastanego porządku, było nieporównywalne z postawą romantycznego ironisty, jako że Sokrates dokonywał konkretnej negacji bezpośrednich uwarunkowań jednostki, podczas gdy romantyk w swej niczym nieograniczonej wolności negatywnej, neguje wszelką rzeczywistość historyczną na rzecz swobodnej gry wirtualnymi, wyobrażonymi możliwościami²⁶⁴. Dlatego też w przeciwieństwie do sokratejskiej powagi i

²⁶² Kierkegaard utożsamia w swej rozprawie, tak jak czynił to Hegel, ironię oraz romantyzm: „W niniejszym wywodzie używamy wyrażen <<ironista i ironia>>, a przecież równie dobrze mógłbym powiedzieć: <<romantyk i romantyzm>>.” [K: PI, s. 268].

²⁶³ „Ironia, w której z całą mocą przejawia się subiektywność, zostaje przeciwstawiona wszystkiemu, co obiektywne, a ze względu na totalnie niszczący charakter – również systemowi. Dlatego też pozostawia go ona b e z o p a r c i a, poza tym oparciem, którym jest subiektywność.”, K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980, s. 92. Por. też opinię Urbankowskiego: „Nihilistyczna ironia Kierkegaarda odrzuca po kolei wszystko, co obiektywne. Rzeczywistość staje się obca człowiekowi i on sam też staje się jej obcy, staje się nierzeczywisty.”. B. Urbankowski, *Mysł romantyczna*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1979, s. 53.

²⁶⁴ „Ironia jest *określeniem subiektywności*. W ironii podmiot jest *negatywnie wolny*, nie ma bowiem rzeczywistości, która napęłnia go treścią; jest wolny od więzi, którymi dana rzeczywistość krępuje podmiot, lecz jest wolny negatywnie i jakby zawieszony w próżni, ponieważ nic go nie podtrzymuje. Ale właśnie ta wolność, to zawieszenie w nicości napawa ironistę osobliwym entuzjazmem, upaja go nieskończonymi

troski o subiektywną prawdę, którą usiłował on na drodze komunikacji maieutycznej wydobyć z jednostki, romantyczny ironista (podobnie jak w obrazie heglowskim) niczego nie traktuje poważnie: „O ironii można rzec, że tylko wtedy *poważnie traktuje* <<nic>>, gdy *niczego nie traktuje poważnie*. Ironia zawsze utrzymuje <<nic>> w opozycji do <<coś>> i chwytą się nicości, aby wyzwolić się od traktowania czegośkolwiek z powagą.” [K: PI, s. 263]. Brak powagi, zarzucany ironiście oznacza jednak co innego u Kierkegaarda niż u Hegla, jako że odniesiony zostaje on nie do porządku zewnętrznych wobec jednostki norm etycznych, lecz do prawdy egzystencji. W oczach Kierkegaarda „ironista nie może mieć żadnego *an sich*, jeśli chce wieść życie prawdziwie poetyckie i stwarzać siebie w poezji.” [K: PI, s. 272], to natomiast oznacza nie tylko, że aby wieść „egzystencję poetycką”, żyć *wie ein Roman*, zafałszowuje on przed samym sobą obraz własnej jaźni, ograniczonej do fantastycznych *możliwości*²⁶⁵ oferowanych przez wyobraźnię, lecz w równej mierze w swym akcie romantyzowania „nie tylko poetycko kreuje samego siebie, lecz także *zmyśla cały otaczający go świat*.” [K: PI, s. 276]. To podwójne zafałszowanie sprawia, że pojednanie, do jakiego dąży ironista, a więc ideał romantycznej powszechnej syntezy osiąganey w sztuce²⁶⁶, okazuje się całkowitą fikcją i odzwierciedla wyobcowanie ironisty nie tylko z rzeczywistości, lecz oznacza także nieprzejrzystość względem samego siebie, istnienie fikcyjne i pozorne²⁶⁷. Ironista, dążąc do pełnej wolności, okazuje się więzieniem własnej ironii, gdyż brak powagi właściwy jego egzystencji sprawia, że traci ona

możliwościami.” [K: PI, s. 256].

²⁶⁵Jest to jeden z kardynalnych punktów krytyki ironii romantycznej u Kierkegaarda. W dalszej części zobaczymy, że redukcja całości egzystencji do sfery *możliwości* stanowi wyraz rozpacz, czyli niewłaściwego stosunku jaźni do samej siebie, co grozi zafałszowaniem prawdy egzystencjalnej. Odurzenie się nieskończonymi możliwościami, będące równoznaczne z oddalaniem się jaźni od samej siebie, a zatem z utratą egzystencjalnej przejrzystości, stanowi więc w oczach Kierkegaarda stałe niebezpieczeństwo ironii, „albowiem ironiczna jednostka *przebiega w formie możliwości* całą gamę różnorodnych określeń, poetycko wciela się w nie, zanim wreszcie stanie się niczym.” [K: PI, s. 276]. Dlatego też brak powagi, cechujący ironistę oznacza brak powagi egzystowania, która oznacza niewłaściwy użytek uczyniony z wolności, co z kolei sprawia, że ironista, w przekonaniu o własnej wolności, redukuje swe istnienie do przypadkowości: „Nie jeden ironista, nim znalazł wytchnienie w nicości, przeszedł bardziej zdumiewające przemiany niż kogut Lukiana [...] Czyż można jednak zarzucać mu, że tak trudno mu stać się kimś, skoro niełatwo wybierać, gdy widzi się przed sobą taką chmurę możliwości? Niekiedy więc dla urozmaicenia ironista pozwala, aby zamiast niego rozstrzygał *przypadek i los*.” [K: PI, s. 275-276].

²⁶⁶Por. opinię Fergusona: „Sztuka, jak utrzymywali Schiller, Lessing oraz romantycy, dostarczyć ma nowy wzorzec unifikacji nowoczesnego doświadczenia. Tak pojęta, <<estetyka>> ma za zadanie opisać <<bezpośrednią>> jedność, dzięki której uchwycić będzie można życie jednostki oraz nadać mu znaczenie. <<Estetyka>> Kierkegaarda natomiast jest rozszerzonym ironicznym komentarzem do tego przedwczesnego optymizmu.”, H. Ferguson, *Melancholy and the Critique of Modernity. Søren Kierkegaard's Religious Psychology*, New York 2004, s. 84.

²⁶⁷„Esteta stwarza dla siebie fikcyjny świat marzeń, żyje tylko w bezpośredniości chwili, czuje się całkowicie uniezależniony od wymogów moralnych.”, W. Hubben, *Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche, and Kafka. Four Prophets of our Destiny*, London 1952, s. 31.

ciągłość, a z autonomicznego podmiotu, zdolnego wyznaczać sobie cele, pozostaje jedynie gra nastrojów, do których nie ma on dystansu i które nim rządzą: „Gdy ironista, gorliwie korzystając z licencji poetyckiej, kreuje siebie i swoje środowisko, gdy żyje całkiem hipotetycznie, niejako w trybie warunkowym, wówczas jego *życie traci wszelką ciągłość*. Daje się unosić nastrojowi chwili. Jego życie staje się zatem czystą grą nastrojów.” [K: PI, s. 277-278]. Jaźń romantycznego ironisty jest więc transgresywna, w jego życiu brakuje ciągłości, zdolnej nadać mu charakter i uczynić panem samego siebie (do czego dąży), wobec czego doprowadza on do dezintegracji własnej jaźni²⁶⁸, gubiąc się wśród znoszących się wzajemnie, sprzecznych możliwości. Redukując własną egzystencję do gry poetyckich nastrojów, będąc zmuszonym zastępować co chwila jedne drugimi, by oscylować swobodnie między entuzjazmem a rozczarowaniem, przekształca on własne życie w teatralny pozór²⁶⁹, a jako że rzeczywistość jest ograniczona w porównaniu do nieskończonych możliwości podsuwanych przez fantazję, nic na trwałe nie może wzbudzić jego ekscytacji i zmienna gra nastrojów kulminować musi w nudzie²⁷⁰. Ironia romantyczna w oczach Kierkegaarda, który dokonuje ironicznej krytyki ironii wskazując na egzystencjalne konsekwencje postawy ironicznej, okazuje się w ostatniej instancji całkowicie negatywna, co związane jest z faktem, że wspiera się ona na nieskończonej refleksji, „refleksji refleksji”, w związku z czym nie jest ona zdolna ustanowić niczego pozytywnego i skończyć musi się czystą negacją, niezdolną spełnić swoich obietnic, a więc doprowadzić do pojednania istoty i zjawiska, ani idei i rzeczywistości: „Odsłonił się zatem sens stwierdzenia, że ironia pozostaje całkowicie negatywna: z teoretycznego widzenia buduje ona wypaczoną relację pomiędzy ideą a rzeczywistością, zaś z praktycznego punktu widzenia pomiędzy możliwością a rzeczywistością, rzeczywistością a możliwością.” [K:

²⁶⁸ „Ale ironista nie zna żadnej ciągłości i dlatego przeplatają się w nim nastroje krańcowo sprzeczne. Raz jest bogiem, raz ziarnkiem piasku. Jego nastroje są równie przypadkowe jak wcielenia Brahmy. I ironista, który *święcie wierzy, że jest wolny*, od razu podpada pod okrutne prawo ironii świata i pokutuje w jarzmie *najstraszniejszej niewoli*. W świecie ironisty wszystko jest zmyślane, nawet nastroje. Aby stać się naprawdę wolnym, musi mieć nastrój w swej mocy, dlatego jeden nastrój zastępuje momentalnie innym.” [K: PI, s. 278].

²⁶⁹ „Sporo czasu poświęca natomiast na pieczołowite *dobieranie kostiumu* stosownego dla poetyckiej postaci, za którą chce się przebrać. Pod tym względem ironista ma duży zasób wiedzy i pokaźny asortyment szat maskaradowych na każdą okazję.” [K: PI, s. 276].

²⁷⁰ „nic, tylko nastroje! A skoro zawsze musi istnieć jakaś więź zdolna połączyć przeciwieństwa, jakaś jedność, w której może się rozpuścić monstrualny dysonans nastrojów, to czemuż wnikliwe spojrzenie miałoby jej nie wykryć u ironisty? *Nuda* – oto *jedyna ciągłość* dostępna dla ironisty. [...] nuda jest właśnie przyjętą do jednostkowej świadomości negatywną jednością, w której zanikają przeciwieństwa.” [K: PI, s. 278-279]. Dlatego w drugim tomie *Albo-albo*, asesor Wilhelm określa nudę jako „demoniczny panteizm” [K: AA, t. I, s. 329], w którym absolut jawi się ironiście jedynie pod postacią negatywności, a więc pustki i nicości równoważącej w obojętnym sceptycyzmie wszelkie możliwości.

PI, s. 279].

Kierkegaard, podążając w rozprawie o ironii tropami Hegla, koncentruje się na postaciach Friedricha Schlegla, Ludwiga Tiecka oraz Ferdinanda Solgera, najwięcej uwagi poświęcając temu pierwszemu, zwłaszcza zaś *Lucyndzie*. Schlegel, który w *Lucyndzie* dokonywał apologii próżności²⁷¹ i nowoczesnego erotyzmu (z tego względu zasadne jest widzieć w nim prekursora dekadencji), w krytycznej optyce Kierkegaarda jawi się nie jako jednostka namiętna, lecz myśliciel będący więźniem wiodącej do obojętności²⁷², egotystycznej refleksji, instrumentalizującej relacje z innymi, a tym samym wiodącej do urzeczowienia osobę samego ironisty²⁷³. W nowoczesnym erotyzmie natomiast, którego piewcą jest Schlegel, dopatruje się Kierkegaard nie autentycznego wyzwolenia zmysłowości, a więc uduchowienia namiętności, lecz odwrotnie, negacji ducha²⁷⁴ i

²⁷¹Kierkegaard tak oto oceniał „egzystencję poetycką” proponowaną przez Schlegla: „Oto schleglowski wizerunek życia, które niezależnie od tego, jak by było zepsute, rości sobie pretensje do poetyckości. Otoczone jest aurą wyniosłego lenistwa, które na nic nie ma ochoty i palcem nawet nie ruszy [...] duch próżnuje pozwalając jedynie dostarczać sobie rozrywki, cała siła duszy niknie w *rozmemłanej rozkoszy*, a świadomość rozprasza się w mdlącym półmroku.” [K: PI, s. 288].

²⁷² „Tymczasem *zatopienie w estetycznym stanie znieczulenia*, które w całej powieści przewija się jako ideał *życia poetyckiego* i pogrąża głębsze warstwy jaźni w somnabulicznym odrętwieniu, przyznaje arbitralnemu <<ja>> swobodę ironicznego samouwielbienia.” [K: PI, s. 289-290]. Na temat typowo nowoczesnych wątków w miłości romantycznej, a więc kształtowania się w jej obrębie nowoczesnego rozumienia erotyzmu, wykształcającego się na bez reszty refleksyjnej podstawie, wiodącej do immoralizmu oraz instrumentalizacji relacji erotycznej, por. znakomite studium Pieniążka, w którym uwzględnia on również „transgresywny” charakter *Lucyndy*. Por. P. Pieniążek, *Śmierć miłości i miłość śmierci: romantyczna ruina boskości* [w:] „Festiwal Filozofii”, tom 6, pod redakcją E. Starzynskiej-Kościszko, A. Kucnera oraz P. Wasyluka, Olsztyn 2014, s. 75-88.

²⁷³ „Życie nigdy nie rysuje się estecie jako odpowiedzialność za wybór: dla niego wszystko sprowadza się do maskarady i maską również staje się osoba, gdyż każda jej decyzja jest czymś złudnym. Esteta dochodzi więc do tego, że uznaje za złudzenie również i siebie samego. Ukrywa przed sobą swoją realność, chroni się w hermetyczności, niszczy siebie i zetraca wskutek negowania wszelkich związków i wszelkiej harmonii.”, E. Paci, *Związki i znaczenia. Eseje wybrane*, przeł. S. Kasprzysiak, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 510.

²⁷⁴ „Chrześcijańskie pojęcie ducha wprowadziło rozdzwiek między ciałem a duchem; albo duch musi negować ciało, albo ciało zanegować ducha. Pod tym ostatnim podpisuje się romantyzm, lecz tym różni się od antycznych Greków, że z rozkoszą ciała kojarzy delectowanie się negacją ducha.” [K: PI, s. 283]. Zarazem jednak należy mieć na uwadze, że z jednej strony, istotnie, „korelatem ducha stała się zmysłowość dopiero dzięki chrześcijaństwu” [K: AA, t. I, s. 66], gdyż ukonstytuowała się ona jako zmysłowość dopiero gdy nastąpiło jej wykluczenie, powodujące, że przestała być ona zaledwie naturalnym instynktem, lecz, z drugiej strony, radykalne przeciwieństwo położone między duchem a ciałem, w oczach Kierkegaarda jawi się jako dokonane w dziejach wypaczenie ewangelijnego przekazu. Dla Kierkegaarda bowiem „ciało to nie zmysłowość, tylko egoistyczna jaźń” [K: AA, t. II, s. 64]. Myśl tę rozwija on w *Czynach miłości*: „właśnie chrześcijaństwo prawdziwie jest duchem, dlatego przez to, co zmysłowe, rozumie ono coś innego niż to, co wprost nazywamy tym, co zmysłowe, i podobnie jak nie zakazywało ludziom jedzenia i picia, tak nie gorszyło się popędem, człowiek nie dał go przecież samemu sobie. Przez to, co zmysłowe, to, co cielesne, chrześcijaństwo rozumie egoizm” [K: CM, s. 264]. Dualizm ciała i ducha, oznaczający w istocie konflikt egoistycznej jaźni wobec transcendującej ją Mocy, będącej jej stwórcą, czyli Boga, na gruncie Kierkegaardowskiego pojmowania chrześcijaństwa, zakorzenionego głęboko w nauce ewangelijnej, nie oznacza więc, że we właściwie pojmowanym chrześcijaństwie wykluczona zostaje zmysłowość: „sądzone, że chrześcijaństwo jako rzecz duchowa założyło konflikt pomiędzy duchem a ciałem, że nienawidziło miłości erotycznej jako zmysłowości. Lecz było to nieporozumieniem, przesadą duchowości.” [K: CM, s.

ograniczenia erotyzmu do doświadczenia zaledwie zmysłowego, instrumentalnego i egoistycznego, będącego zaprzeczeniem komunikacji: „Najdziwniejsze, że *Lucynda* i cały nawiązujący do niej nurt wychodzi od konstytutywnego autorytetu i *wolności indywidualnego* <<*ja*>>, ale zamiast do jakiejś wyższej duchowości, *dochodzi* tylko do *zmysłowości*, a zatem do swego przeciwieństwa.” [K: PI, s. 294]²⁷⁵.

Los ironisty okazuje się więc na wskroś ironiczny, wypada jako całkowita sprzeczność pomiędzy teorią a egzystencją. Ironia jednakże, jak głosiła jedna z tez rozprawy Kierkegaarda, choć w przypadku ironii romantycznej ukazuje swe skrajnie negatywne oblicze, jawi się jako zaczątek osobowości, a dzieje się to za sprawą wskazywanego przez ironię nieskończonego absolutu, czyli wolności. To natomiast oznacza, że przed ironistą stoi możliwość wyrwania się z sidła skończoności²⁷⁶: „Albowiem temu, kto w ogóle nie rozumie ironii i głuchy jest na jej podszepty, *eo ipso* brakuje tak zwanego *absolutnego początku życia osobowości*. Innymi słowy, nie doznaje on czegoś, co w decydujących momentach jest niezbywalne dla prywatnego życia, tej odmładzającej i odnawiającej kąpieli, oczyszczającego chrztu ironii, który wybawia od życia w wymiarze skończoności.” [K: PI, s. 318]. Celem, jaki przyświecał Kierkegaardowi w omawianej rozprawce, jest więc nie dyskredytacja ironii, lecz – jako że w świecie nowocześniejszym nie ma od niej ucieczki, gdyż życie subiektywności rozpoczyna się ironią – jej przewartościowanie za sprawą ironicznego obnażenia i ośmieszającego zdemaskowania ironicznych sprzeczności. Ironia, jako że wskazuje negatywnie na absolut, oznacza bowiem dla Kierkegaarda egzystencjalną możliwość wykroczenia poza skończoność, lecz

70].

²⁷⁵Por. uwagę Pattisona na temat Kierkegaardowskiej oceny Schlegla: „Schlegel, który odgrywał rolę <<ukochanego syna>> Dowcipu został przez Kierkegaarda zdemaskowany: Schlegel *nie jest* naiwnym sensualistą (jak Don Juan); jest to osoba uwięziona w refleksji, osobowość rozdwojona, która nawet w samym sercu rozkosznego rozkielznania spogląda na życie z chłodnego, ironicznego dystansu.” G. Pattison, *Kierkegaard. Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*, New York 2004, s. 131.

²⁷⁶Albo też możliwość całkowitego pogrążenia się w niej. Wśród postaci pseudonimowych eksperymentujących postawę ironiczną w pismach Kierkegaarda, najpełniej refleksyjny cynizm ironii ukazuje osoba damskiego krawca z *Uczty* w istotnej rozprawce *In vino veritas* zawartej w *Stadiach na drodze życia*. Damski krawiec, jawiący się jako propagator mody (nawiasem mówiąc, warto zauważyć, że już w latach 40-tych XIX wieku, równocześnie z Leopardim i Baudelairem Kierkegaard wydobywa isticie nowoczesne zagadnienie mody) stwierdza z pełnym cynizmem, że w świecie nowocześniejszym „wszelka refleksja jest impertynencją i głupotą” [K: SLF, s. 81], zaś „Człowiek, który ma dwadzieścia lat i nie pojął tego, że istnieje tylko jeden imperatyw kategoryczny: „Zabawiaj się!”, człowiek ten, powiadam, musi być głupcem.” [K: SLF, s. 81]. Damski krawiec stwierdza ironicznie, że „wszystko w życiu jest kwestią mody, Bóg jest kwestią mody, podobnie jak miłość, kolczyk w nosie oraz krynolina.” [K: SFL, s. 80], zaś „dogmaty mody emfaticznie obwieszczane są w moim *maison* [K: SFL, s. 79]. Napawając się swą władzą w zmysłowym uniwersum nowocześniejszości, dumnie obwieszcza, że „bez mojej królewskiej zgody i sankcji, zarówno wesele, jak i pogrzeb, ograniczają się do plebejskich zatrudnień.” [K: SFL, s. 78].

może to mieć miejsce jedynie wówczas, gdy negatywność ironii przewartościowana zostanie za sprawą odniesienia do pozytywnego absolutu, „nieskończoności”, czyli gdy samowolnemu „ja” w poszukiwaniu jego wiecznego znaczenia narzucone zostaną granice. Stąd kierunkiem, w którym podąża na wczesnym etapie myśl Kierkegaarda, okazuje się koncepcja „ironii opanowanej” [por. K: PI, s. 318], w której niszczenie stanowić będzie jedynie pierwszy etap, oczyszczający pole dla egzystencjalnej realizacji wolności²⁷⁷.

Kierkegaardowska krytyka ironii wpisuje się w dokonywaną przezeń krytykę „osobowości estetycznej”, dla której bez wątpienia realną matrycę kulturową stanowił romantyzm²⁷⁸ wraz z właściwym mu immoralizmem i analizowanym już w poprzednim rozdziale solipsystycznym kryzysem jaźni romantycznej oraz, jak zobaczymy, idealistyczna spekulacja Hegla²⁷⁹, doprowadzająca do zniesienia egzystencji nie w medium fantazji, lecz w abstrakcyjnej myśli²⁸⁰. W drugim tomie *Albo-albo*, zawierającym gruntowną krytykę „egzystencji poetyckiej”, estetyczne stadium egzystencji charakteryzował Kierkegaard następująco: „Jakkolwiek wielkie byłyby różnice wewnętrzne stadium estetycznego, wszystkie jego odmiany łączy w istotny sposób to, że duch nie zostaje określony jako duch, ale zostaje określony bezpośrednio.” [K: AA, t. II, s.

²⁷⁷Ironia bowiem, jako zaczątkowa forma subiektywności ma swe ścisłe miejsce w sformułowanej przez Kierkegaarda dialektyce stadiów egzystencji, a mianowicie sytuuje się ona – z uwagi na nieokreślone odniesienie do „nieskończoności”, czyli *zainteresowanie* własną wolnością („Interesujące jest zresztą kategorią leżącą na pograniczu Estetyki i Etyki.” [K: BD, s. 90]), etap, w którym podważona po raz pierwszy zostaje bezpośredniość na rzecz wolności ducha. Stąd Kierkegaard wyznaczał jej miejsce pomiędzy sferą estetyczną a etyczną: „Istnieją trzy sfery egzystencji: estetyczna, etyczna i religijna. Temu odpowiadają dwie sfery graniczne: ironia stanowi pogranicze pomiędzy tym, co estetyczne i tym, co etyczne, a humor między tym, co etyczne i tym, co religijne.” [K: PS, s. 503].

²⁷⁸Kierkegaard „dlatego zradyzalizował niezdecydowany jeszcze nihilizm <<estetyczny>> czy też <<poetycki>> romantyzmu i jego ból świata w zdecydowany, e g z y s t e n c j a l n y nihilizm rozpaczy bycia-w-świecie. Albowiem <<prawdę subiektywności>>, kryjącą się w ironii romantycznej, poważnie traktować można tylko w horyzoncie osoby, egzystencji, a nie (jak Hegel) w całokształcie dziejów świata czy w całokształcie systemu.”, K. Löwith, *Kierkegaard i Nietzsche: Filozoficzne i teologiczne przezwyciężenie nihilizmu*, przeł. G. Sowiński [w:] *Wokół nihilizmu*, pod red. G. Sowniskiego, Kraków 2003, s. 121.

²⁷⁹„Począwszy od publikacji *Albo-albo* (luty 1843), Kierkegaard atakował modernizm, kojarzony z estetycznym poglądem na życie. Interesującym przykładem była reinterpretacja relacji Hegel-romantycy. Chociaż jeszcze rozprawa *O pojęciu ironii* uwzględniała różnice Hegla i romantyków, później obie strony połączył estetyczny pogląd na życie. Wspólnym ich mianownikiem było uprzedmiotowienie, nadmiar refleksji, pozycja obserwatora i kontemplatora życia, zawieszenie etyki i religii, myślenie o człowieku i świecie w kategoriach immanencji. U Hegla dokonywało się to wszystko w sferze abstrakcji, u romantyków – w sferze poetyckiej wyobraźni.”, E. Kasperski, *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, Wyższa Szkoła Humanistyczna im. A. Gieysztora, Pułtusk 2003, s. 256.

²⁸⁰Por. opinię McCarthy'ego: „Estetyczny pogląd na życie wiąże się w pismach Kierkegaarda z romantyzmem i jego intelektualnym odgałęzieniem – idealizmem.”, A. McCarthy, *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*, The Hague/Boston 1978, s.134. Podobną opinię wyraża LeFevre: „Dla niego, głównymi wrogami egzystującego, są romantyczny estetyzm oraz racjonalna spekulacja.”, LeFevre, *Nowa interpretacja myśli i życia Kierkegaarda*, przeł. J. Prokopski [w:] [K: M, s. 145].

242]²⁸¹. Bezpośrednie określenie ducha oznacza w przypadku „osobowości estetycznej”, którą jest także romantyczny ironista, że w swym poszukiwaniu wolności jednostka, wbrew złudzeniu ironicznej refleksyjności, niezdolna jest do wykroczenia poza bezpośrednie determinanty jej aktualnego stanu, czyli że jej stawaniem się rządzi nie świadoma decyzja, lecz czynniki na wskroś przypadkowe, zewnętrzne, dlatego Kierkegaard powiada, że „estetyczne w człowieku jest to, dzięki czemu jest on bezpośrednio tym, czym jest, a etyczne w człowieku jest to, dzięki czemu staje się tym, czym się staje.” [K: AA, t. II, s. 238]. Esteta, niezależnie od tego, czy jest „estetą bezpośrednim” (wzorcem jest tu dla Kierkegaarda Don Juan), czy też romantycznym „estetą refleksyjnym” (jego wzorcem jest Faust), usiłuje on uchwycić absolut w doświadczeniu zmysłowym, czyniąc to na drodze fantazji²⁸², co z kolei oznacza, że wolność jest dla niego czymś zewnętrznym (uzależniona jest więc od przypadkowych i zmiennych okoliczności), a także, że wolność ta realizować ma się w „chwili”. Przy czym „chwila”²⁸³ okazuje się zawsze „chwilowa”²⁸⁴, gdyż doświadczenie zmysłowe zmienia się nieustannie, a więc esteta zawsze znajduje się w pogoni za swym zmiennym *telos*, a jako że, jak widzieliśmy, staje się on ofiarą własnych nastrojów²⁸⁵ i żyje w świecie

²⁸¹Por. też: „wszystkie gradacje tego stadium mają tę wspólną cechę, że to, dlaczego się żyje, jest tym, dzięki czemu człowiek jest bezpośrednio tym, czym jest; refleksja bowiem, przy wszystkich swoich wzlotach, ponadto nie wychodzi.” [K: AA, t. II, s. 256-257].

²⁸²Poeta to dla Kierkegaarda ktoś ustosunkowujący się do idei na drodze wyobraźni [por. K: D, s. 56]. W *Pojęciu lęku* Vigilius Haufniensis pisze: „Wieczność zostaje wciągnięta w czas na użytek fantazji. Tak pojęta, daje efekt fascynujący; nie wiadomo czy to sen czy rzeczywistość. Wieczność spogląda na chwilę oczami smutnymi, zamyślonymi, szelmowskimi, drząc jak promyk księżycy w blasku pełnym światła lub w salonie. Myślenie o tym, co wieczne, staje się zajęciem wyobraźni i zawsze towarzyszy mu taki nastrój: śni ja czy to wieczność śni o mnie? Lub pojmuję się ją jako czysty i nieskażony przedmiot fantazji, pozbawiony tej kokieterijnej podwójności. Ujęcie to znalazło określony wyraz w zdaniu: sztuka jest antycypacją życia wiecznego; bowiem poezja i sztuka są jedynie pojednaniem w fantazji” [K: PL, s. 154].

²⁸³Na temat groźby estetycznej konfuzji, czyli wyimaginowanego obrania zmysłowej chwili za „chwilę” w znaczeniu egzystencjalno-religijnym, Kierkegaard pisał: „Może się zdarzyć w umyśle osoby przemęczonej czy z rozpaloną do czerwoności siłą wyobraźni, że wieczne przyjmie postać podobną – nie tylko jako zjawisko towarzyszące pojedynczej chwili, ale stale – do tego, co wiecznemu jest najbardziej przeciwstawne: zmysłowej wiecznej chwili. [...] Straszne, jeśli ktoś w takim stanie umysłu się pomyli i w podobny sposób zechce potraktować to, co wieczne.” [K: PM, s. 116-117].

²⁸⁴Sędzia Wilhelm, replikując poecie z pierwszego tomu *Albo-albo*, powiada: „żyjesz zawsze tylko chwilą i dlatego życie Twoje roztapia się w momentach, którym brak ciągłości i dlatego też nie możesz go wyjaśnić.” [K: AA, t. II, s. 240]. Dlatego też dezintegracja jaźni, z konieczności występująca w stadium estetycznym, uniemożliwia nadanie życiu „ciągłości”, a zatem sensu, który potwierdzony zostać musi (czyli *powtórzony*) w decyzji: „Nienawidzisz wszelkiej aktywności życiowej i słusznie, bo jeśli jakkolwiek działalność ma mieć sens, życie musi mieć ciągłość, a tej Twojemu życiu brak.” [K: AA, t. II, s. 263].

²⁸⁵„Esteta unika prawdziwej namiętności, pragnie pozostać wolny i nie życzy sobie, by jego samowola została przez cokolwiek zagrożona. Nie jest zdolny więc ani do przyjaźni, a myśl o małżeństwie zatrzaża go. Odgrywa zatem namiętność. Namiętny pozostaje jedynie tak długo, jak długo go to bawi, lecz ciągle przy tym wie, że w jego mocy tkwi zmiana nastroju na inny, bardziej w danej chwili pożądany.” K. Harries, *Between Nihilism and Faith. A Commentary on Either-Or*, De Gruyter, Berlin-New York, s. 97.

nieskończonych i sprzecznych *możliwości*, tracąc „ciągłość egzystencji”, niezdolny jest on do wyboru konsolidującego przypadkowe treści jego doświadczenia²⁸⁶. Esteta przede wszystkim więc nie może dokonać wyboru siebie, lecz jawi się jako jednostka ukształtowana przez to, co kontyngentne, nie usiłując nadać mu znaczenia innego niż arbitralne, zmieniające się z chwili na chwilę. Dlatego też Kierkegaard konkluduje, że „konsekwentnego, estetycznego poglądu na życie nie da się chyba zbudować” [K: AA, t. II, s. 15]. Esteta nie jest zdolny nadać sensu swej sprzecznej egzystencji, albowiem *pojednanie* sfery myśli z rzeczywistością (będące, przypomnijmy, centralnym dążeniem wczesnych romantyków, ale też Hegla) usiłuje on osiągnąć nie w realnym kształtowaniu siebie, lecz w medium fantazji, w doświadczeniu poetyckim, jednakże „istotą poezji nie jest pojednanie z *rzeczywistością*, gdyż poprzez wyobraźnię dokonuje ona pojednania z idealnością wyobraźni.” [K: RL, s. 31], co powoduje jego postępujące wyobcowanie²⁸⁷ z rzeczywistości oraz wzrastającą nieprzejrzystość własnej egzystencji. Esteta więc, zagubiony w chaosie znoszących się możliwości, zamiast kształtować się zgodnie z własną wolą, przeistoczyć musi się w „klowna – elastycznego <<człowieka bez kości>>” [K: AA, t. II, s. 17], a zatem w jednostkę bezwonną, zaślepioną na faktyczny obraz swej sytuacji. Dlatego też Kierkegaard stwierdza, że „każdy estetyczny pogląd na życie tożsamy jest z rozpaczą [...] estetyczne w człowieku jest to, dzięki czemu jest tym, kim jest, a etyczne jest to dzięki czemu człowiek staje się tym, kim się staje.” [K: AA, t. II, s. 304], zaś sędzia Wilhelm doradza swemu żyjącemu estetycznie przyjacielowi, by potraktował targającym nim melancholię poważnie i *wybrał* rozpacz, spojrzawszy jej w oczy, jako że wybranie rozpacz stanowi negatywny wybór samego siebie we własnej wolności przejawiającej się jako bunt. Wśród kształtów rozpacz, opisanych przez Anti-Climacusa w *Chorobie na śmierć*, kształt rozpacz właściwej „osobowości romantycznej”²⁸⁸ łatwo zlokalizować jako

²⁸⁶ „Jeśli estetyczna jednostka wybiera sobie z <<estetyczną powagą>> jakiś cel w życiu, to jego istota sprowadza się właściwie do tego, by się zagłębić w swoją przypadkowość, by stać się indywidualnością wewnętrznie sprzeczną i paradoksalną, że w końcu staje się karykaturą człowieka.” [K: AA, t. II, s. 355].

²⁸⁷ „W tym sensie poezja jest swego rodzaju *pojednaniem*, a jednak *nie jest prawdziwym pojednaniem*. Nie może mnie bowiem pojechać z rzeczywistością, w której żyję, ani nie przemienia zastanej rzeczywistości, lecz proponuje mi w zamian rzeczywistość inną, wyższą i bardziej doskonałą. Im większy kontrast powstaje między nimi, tym bardziej pozorne jest poetyckie pojednanie, które w ostatecznej konsekwencji traci swój sens, przekształcając się w coś, co przypomina raczej wrogość. Dopiero *to, co religijne*, zawiera możliwość *prawdziwego pojednania*, ponieważ rozszerza moją rzeczywistość w nieskończoność. To, co poetyckie jest swoistym zwycięstwem nad rzeczywistością, ale ruch ku nieskończoności polega tu raczej na emigracji z rzeczywistości, niż na zdomowieniu się w niej.” [K: PI, s. 290].

²⁸⁸ „Taka rozpacz to rozpacz braku skończoności (niemożliwości powrotu do siebie). To strach przed powrotem do siebie z fantastycznej krainy, w której przebywamy na mocy upojenia myśleniem.”, D. Boroń, *Zagadka Przemiany. Transformacja jaźni w dziele Sorena Kierkegaarda*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011,

„rozpacz nieskończoności z powodu braku skończoności”²⁸⁹ oraz „rozpacz możliwości z powodu braku konieczności”²⁹⁰.

Rozpacz dla Kierkegaarda „jest chorobą ducha” [K: CHŚ, s. 159] i oznacza „rozpad syntetycznego stosunku jaźni do samej siebie.” [K: CHŚ, s. 149]. Zgodnie ze znanym określeniem jaźni przez Vigiliusa Haufniensisa w *Pojęciu lęku*²⁹¹, a zwłaszcza z definicją poczynioną przez Anti-Climacusa w *Chorobie na śmierć*, jaźń, stanowiąca rdzeń niepowtarzalnej osobowości (czyli ducha) postrzegana jest jako zjawisko ustosunkowywania się do siebie, a więc do własnych elementów składowych, które się w

s. 121. Praca Boroń, poświęcona kompleksowemu omówieniu zagadnienia „stawania się” egzystencji w myśli Kierkegaarda zasługuje na szczególną uwagę, gdyż jest to jedna z niewielu prac, w których należycie uwzględniona została – fundamentalna dla zrozumienia dzieła Kierkegaarda – koncepcja „komunikacji pośredniej”, wyrażonej w twórczości pseudonimowej. Por. również opinię McCarthy’ego: „W ujęciu Kierkegaarda romantyzm przedstawia wybryk fantazji, iluzoryczną przygodę imaginacji, egzystencję poetycką. W trzech fantastycznych formach wiedzy, uczuć i woli, literackie i intelektualne cele stawiane sobie przez Kierkegaarda, postrzegane mogą być jako obejmujące rozpacz nieskończoności – określoną jako brak skończoności. Brak skończoności oznacza tu niepomność etycznego zadania stania się konkretnym indywiduum. Romantycy zasklepiają się w owych nieskończonych możliwościach, które wyobraźnia bez trudu dywersyfikuje przed nimi w walce o oddalenie nudy.” A. McCarthy, *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*, dz. cyt., s. 104.

²⁸⁹Tego rodzaju rozpacz opiera się na wyobraźni, Anti-Climacus pisał, że „fantazja jest na ogół medium w procesie unieskończania się; nie jest to zdolność porównywalna do innych, ale, jeśli można tak powiedzieć, jest to zdolność *instar omnium*.” [K: CHŚ, s. 166]. O fantazji pisał z kolei, że „element fantastyczny na ogół to jest to, co prowadzi człowieka tak daleko w nieskończoność, że odrywa go od jego jaźni i wstrzymuje od powrotu do siebie.” [K: CHŚ, s. 167], dodając, że jeżeli w ten sposób uczucie albo wiedza, albo wola stały się fantastyczne, to tak samo cała osobowość stać się może fantastyczna” [K: CHŚ, s. 167]. Fantazja bowiem kreuje „obraz osobowości” odzwierciedlony w refleksji [por. KL CHŚ, s. 167], myląc natomiast obraz z realnością, czyli wykluczając skończoność jako element syntezy jaźni, doprowadza do nieodwołalnej konfuzji między ja wyobrażonym a rzeczywistym, to z kolei wynika z niezgody na własną, skończoną rzeczywistość, czyli jest rozpaczą.

²⁹⁰Rozpacz z powodu hipertrofii możliwości opisał zaś w ten sposób: „Jaźń staje się abstrakcyjną możliwością, która w zmęczeniu goni możliwość, ale w pogoni tej nie rusza się z miejsca i do żadnego miejsca nie dochodzi, gdyż konieczność jest tym miejscem i stawanie się sobą samym jest poruszaniem się w miejscu.” [K: CHŚ, s. 173]. Oznacza to, że jaźń w swym stawaniu się sobą, pozostając określona bezpośrednio, nie czyni postępu na drodze wolności, a więc ogranicza się biernie do tego, czym jest. W swej samowoli neguje ona bowiem wszelką faktyczność i konieczność, dlatego też grozi jej ostateczne pogłębienie się sprzeczności pomiędzy sobą a własnym wyobrażeniem siebie do tego stopnia, że finałem jej stanie się zatrata: „Możliwość staje się coraz intensywniejsza, ale w znaczeniu możliwości, nie w znaczeniu rzeczywistości; gdyż w znaczeniu rzeczywistości intensywność nawet ułamek możliwości przetwarza w rzeczywistość. W momencie, gdy coś okazuje się możliwe, rodzi się nowa możliwość, aż wreszcie te fantasmagorie tak pędzą jedna za drugą, że wszystko staje się możliwe, a wtedy następuje ostatnia chwila, kiedy wszystko indywidualne staje się dla jednostki czystym złudzeniem.” [K: CHŚ, s. 174].

²⁹¹„Człowiek jest syntezą duszy i ciała. Lecz synteza nie daje się pomyśleć, jeśli dwa elementy nie stanowią jedności w trzecim. Tym trzecim elementem jest duch.” [K: PL, s. 50]. Dalej, w tym samym dziele odnajdujemy kolejne określenie: „Człowiek jest zatem syntezą duszy i ciała; lecz jednocześnie *jest on syntezą tego, co doczesne i tego, co wieczne*.” [K: PL, s. 90]. Analogiczne rozumienie elementów konstytuujących dynamikę osobowości wyraził Kierkegaard ustami Climacusa w *Postscriptum*: „człowiek złożony jest z ciała, duszy i ducha” [K: PS, s. 351]. Jak widać, Kierkegaard zastępuje tradycyjną dualistyczną wykładnię antropologiczną za sprawą wskazania na triadyczną strukturę jaźni, wydobytą dzięki zastosowaniu heglowskiej dialektyki ilościowej do opisu dynamiki egzystencji i przekształcenia jej tym samym w jakościową dialektykę egzystencjalną umożliwiającą wyrażenie *stawania się* osobowości, kształtującej się pośród realnych sprzeczności.

niej negatywnie jednością²⁹², a którymi są ciało i dusza (najogólniej pojęta jako „świadomość”, a zatem wszystko to, co mieści się w refleksyjnym uprzytomnieniu sobie przez osobę własnego obrazu osobowości²⁹³):

Człowiek jest duchem. Ale czym jest duch? Duch jest jaźnią. Ale co to jest jaźń? Jaźń jest stosunkiem, który ustosunkowuje się do samego siebie, a istotą tego stosunku jest to, że zachodzi on do samego siebie; jaźń nie jest stosunkiem, ale zjawiskiem ustosunkowywania się do samego siebie. Człowiek jest syntezą nieskończoności i skończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności, jednym słowem, syntezą. [K: CHŚ, s. 146].

Analogicznie do antytetycznych elementów składowych konstytuujących jaźń, które sprawiają, że w nieustannej zmianie przenika ją konflikt skończoności i nieskończoności oraz możliwości i konieczności, Kierkegaard dokonuje typologii „kształtów rozpacz”, spośród których, jak widzieliśmy, rozpacz z powodu „możliwości” oraz „nieskończoności” okazały się charakterystyczne dla struktury jaźni romantycznej, podczas gdy rozpacz wynikająca z dysproporcji zachodzącej w jaźni na rzecz pograżenia ducha w „konieczności” oraz „skończoności” jawi się jako charakterystyka doskonale opisująca zawężoną do faktyczności, stłumioną jaźń mieszczanina²⁹⁴ (zgodnie z typologią Schillera byłby to nowoczesny *realista*). Rozpacz zaś, w jego myśli oznaczająca egzystencjalny kryzys *sensu* (ma on taki wymiar dlatego, że rozpacz sytuuje Kierkegaard wyraźnie na płaszczyźnie życia osobowego i oznacza ona niewłaściwy stosunek jaźni do samej siebie, czego wynikiem jest rozpad jej integralności) nie stanowi problemu obiektywnego, lecz jest problemem samej subiektywności. Kierkegaard do opisu dynamiki rozpacz stosuje wypracowany przez siebie język dialektyki egzystencjalnej, dlatego też oprócz statycznego opisu „kształtów rozpacz” wyznaczanych przez rodzaj dysproporcji między antytecznymi elementami jaźni, formułuje on prawo „potęgowania się

²⁹² „W stosunku dwóch czynników stosunek ten jest czymś trzecim jako jedność negatywna i oba czynniki ustosunkowują się w stosunku i w stosunku do stosunku do stosunku, tak więc w pojęciu duszy stosunek duszy i ciała jest stosunkiem. Jeśli zaś, przeciwnie, stosunek ten wchodzi w stosunek sam z sobą, staje się trzecim pozytywnym czynnikiem, i to właśnie jest osobowością.” [K: CHŚ, s. 146-147].

²⁹³ W przypadku egzystencjalnego złudzenia, jakie żywi romantyk na gruncie zawężenia swej osobowości do transcendentalnej (a zatem refleksyjnej) wyobraźni, por. opinię Guardiniego: „Ostateczny obraz, jaki tworzy sobie romantyk na temat własnej jaźni, nie powstaje w styczności z tym, co jest lub może być rzeczywiste. Jaźń ta jest fantastyczna, zaczarowana, niezbudowana z tego, co rzeczywiste i nienastawiona na rzeczywistość. Często jest wyposażona w najbardziej subtelny psychologię i najostrzejszy zmysł obserwacji, jest dokładnie przemyślana.”, R. Guardini, *Punkt wyjścia dla myśli Sørensa Kierkegaarda* [w:] Tenże, *O sensie melancholii*, przeł. B. Grunwald-Hajdasz, W Drodze, Poznań 2009, s. 96-97.

²⁹⁴ „W dwóch parach postaci rozpacz otrzymujemy analizę dwóch tendencji, które Kierkegaard obserwował w swych czasach: z jednej strony romantycy (rozpacz nieskończoności; rozpacz możliwości), z drugiej strony tłum (rozpacz skończoności, rozpacz konieczności).”, A. McCarthy, *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*, dz. cyt., s. 95.

rozpaczy”, które okazuje się wprost proporcjonalne do stopnia uświadomienia sobie przez jednostkę kryzysu sensu: „Wraz ze wzrostem świadomości i proporcjonalnie do tego wzrostu wzmagają się intensywność rozpacz; im większa jest świadomość, tym intensywniejsza rozpacz.” [K: CHŚ, s. 181]. Dlatego też Kierkegaard, wskazując na procesualny, dynamiczny charakter rozpacz, wymienia poszczególne jej szczeble, którymi są „rozpacz nieświadoma tego, że jest rozpaczą, czyli rozpaczliwa nieświadomość swojego ja, i to ja wiecznego”, czyli rozpacz nieświadoma siebie, oraz dwa szczeble „rozpaczy uświadomionej”: „rozpacz z powodu pragnienia niebycia sobą” (określona również mianem rozpacz słabości) jak też – najwyższa odmiana *choroby na śmierć* - „rozpacz z powodu wieczności, czyli rozpacz nad sobą”, w ostatecznej swej odsłonie jawiąca się jako duchowy bunt. Nie miejsce tu, aby bardziej szczegółowo przyjrzeć się Kierkegaardowskiej analizie rozpacz, na razie zauważmy, że na płaszczyźnie egzystencji rozpacz potęguje się wprost proporcjonalnie do wzrostu refleksji oraz że kryzys nowoczesnej osobowości, widziany w perspektywie „jaźni romantycznej”, zdiagnozowany został przez Kierkegaarda jako rozpacz, zaś jedyną możliwością wyjścia z sytuacji estetycznego kryzysu jaźni jest dla estety wybór rozpacz, a więc dążenie do pogłębienia własnej samoświadomości na drodze intensyfikacji kryzysu²⁹⁵. Kształty rozpacz nakreślone przez Anti-Climacusa w *Chorobie na śmierć*, choć w ostatniej instancji zakorzenione są w osobowości i stanowią każdorazowo indywidualnie doświadczane zaburzenie syntezy, jaką jest osobowość, jednocześnie odzwierciedlają charakterystyczne cechy kryzysu właściwego nowoczesności. Przyjrzenie się Kierkegaardowskiej *recenzji* nowoczesności powinno pomóc nam oświetlić z nowego punktu widzenia analizowany kryzys „osobowości estetycznej”, która sama stanowi produkt świata nowoczesnego i w której odsłania się istotny rys nowoczesnego indywidualizmu.

2. Kierkegaardowska *recenzja* nowoczesności jako epoki refleksyjnej niwelacji

²⁹⁵ Już w tym miejscu uwyraźnia się dialektyka właściwa Kierkegaardowskiej wizji przezwyciężenia rozpacz, a więc wyjścia z sytuacji nihilizmu na drodze niezbywalnego wyjaśnienia rozpacz jako grzechu, a zatem naświetlenia najgłębszego podłoża kryzysu jaźni jako problemu religijnego (o czym dalej): „Trzeba tu zauważyć, że rozpacz z powodu grzechu jest tu dialektycznie ujęta jako skierowana ku wierze. Ta możliwość dialektyczna nie może być nigdy zapomniana, chociaż cała ta książka traktuje rozpacz jako chorobę, jest bowiem pierwiastkowym momentem wiary.” [K: CHŚ, s. 272].

Rozpacz, w której tkwi romantyczny esteta (niezależnie od stopnia uświadomienia sobie przez niego własnej sytuacji egzystencjalnej), potęguje się na sile wraz z rozwojem refleksji – ta natomiast rozwija się nie tylko w jednostkowym życiu, lecz jej wzrost zaobserwować można w dokonywanej przez Kierkegaarda analizie kultury nowoczesnej, a oba te wymiary wzajemnie się warunkują, gdyż „każda jednostka zaczyna w historycznym *nexus*” [K: PL, s. 78]²⁹⁶. Kierkegaard, choć ukazuje niewspółmierność wnętrza do tego, co zewnętrzne, postrzega egzystencję nie jako abstrakcyjny i statyczny model metafizyczny, lecz jako każdorazowo konkretne istnienie, to zaś kształtuje się zawsze w określonych warunkach historyczno-kulturowych, choć w żadnym razie się do nich nie redukuje.

Już w swej pierwszej, niedokończonej i niewydanej za życia książce, zatytułowanej *Johannes Climacus, albo de omnibus dubitandum est*, a podpisanej pseudonimem Climacusa, wielokrotnie stwierdza, że „filozofia nowożytna rozpoczyna się od zwątpienia”, zwątpienie natomiast jest aktem refleksyjnym, od którego nie ma ucieczki: „Jest nieporozumieniem, jeżeliby ktokolwiek sądził, że za sprawą tak zwanego obiektywnego myślenia można przezwyciężyć zwątpienie, a to dlatego, że wątpienie jest wyższą formą w porównaniu z wszelkim obiektywnym myśleniem, ponieważ warunkuje tej wiedzy zaistnienie, jest czymś więcej, czymś trzecim, a tym jest interes, albo inaczej mówiąc, świadomość.” [K: JCODE, s. 67]. Climacus, pozostający w kręgu wyjaśnienia spekulatywnego, określa akt konstytuujący nowoczesną refleksję jako zwątpienie, Anti-Climacus natomiast, którego poglądy analizowaliśmy w poprzednim rozdziale, dokonuje przeniesienia tych problemów na płaszczyznę egzystencji i zamiast o zwątpieniu, mówi o rozpacz. Kierkegaard dokonuje zatem, tyle że czyni to w odmiennych optykach, odkrycia fundamentalnego charakteru rzeczywistości nowoczesnej jako intelektualnego sceptycyzmu (relatywizmu), który z kolei w wymiarze egzystencji wyraża się jako rozpacz. Postacią pośredniczącą między tymi dwoma, niewykluczającymi się wszak ujęciami, stanowi sędzia Wilhelm, który powiada, że „wątpienie wyraża rozpacz myśli, rozpacz wyraża rozpacz osobowości.” [K: AA, t. II, s. 284] i dlatego „wątpienie i rozpacz

²⁹⁶Por. uwagę Domaradzkiego: „Kierkegaard nigdy nie był zwolennikiem jakiegoś aspołecznego indywidualizmu, a jego pojedyncza jednostka nie ustosunkowuje się do Absolutu w kulturowej próżni.”, M. Domaradzki, *Kierkegaarda recenzja nowożytności* [w:] *Aktualność Kierkegaarda. W 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*, pod redakcją A. Szwea, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006, s. 168. Löwith natomiast zauważał, że „Kierkegaard odczuwał stosunek prawdy wiecznej do procesu dziejowego jako dylemat, który usiłował rozwiązać w sposób paradoksalno-dialektyczny.”, K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego*, dz. cyt., s. 436.

należą do zupełnie innych sfer i dotyczą innych stron duszy.” [K: AA, t. II s. 285], jako że „wątpienie mieści się w obszarze, w którym dominują różnice, rozbieżności poglądów, a rozpacz – w obrębie tego, co absolutne” [K: AA, t. II, s. 286]. Wątpienie związane jest zatem ze sferą poznania i stanowi wyraz kryzysu intelektu usiłującego przeniknąć rzeczywistość, rozpacz natomiast ogarnia całą osobowość i nie ogranicza się do jednego tylko wymiaru, dlatego sędzia Wilhelm uzna „że należy odróżniać sceptycyzm osobisty od sceptycyzmu naukowego.” [K: AA, t. II, s. 126], mimo iż wyrastają one z jednego pnia – refleksji²⁹⁷, która potęguje się wspólnie z rozwojem osobowości, jak też na równi rozwija się w dziejach. Refleksja z kolei opiera się na lęku i potęguje wraz z nim, ten z kolei ujawnia swe znaczenie w dziele Vigiliusa Haufniensisa jako lęk²⁹⁸ przed autentyczną wolnością, skorelowany z egoizmem, który w wymiarze osoby kulminuje w egotystycznym nadaniu sobie prerogatyw nieograniczonej wolności negatywnej (demonicznej samowoli wykluczającej wszystko, co przekracza obszar jej samostanowienia), w wymiarze „estetycznym” natomiast (czyli w sferze wyobraźni i spekulacji) kończy się zaś egotystyczną redukcją transcendencji oraz innych do własnej samowoli (jaźń estety) bądź w podporządkowaniu całości rzeczywistości refleksji (Hegel).

W pierwszym tomie *Albo-albo*, refleksyjny poeta zauważa, że „współczesność jest tak bardzo podminowana zwątpieniem indywidualnym, a izolacja osiąga coraz większe sukcesy” [K: AA, t. I, s. 157], co wskazuje na korelację zachodzącą między sceptycyzmem indywidualnym a kulturowym. Izolacja, a zatem sytuacja alienacji i wyobcowania osobowości w kulturze nowoczesnej (Kierkegaard nie używa tych określeń, zamiast nich wprowadzi ściśle pojęcie *niwelacji*), jawiąc się jako efekt refleksyjnego sceptycyzmu,

²⁹⁷ Pisze o tym Anti-Climacus we *Wprawkach do chrześcijaństwa*: „w filozofii współczesnej błędnie mówiono o zwątpieniu tam, gdzie należało mówić o rozpacz. [...] Cała filozofia współczesna, w swej abstrakcji, unosi się w metafizycznej nieokreśloności. Zamiast wyjaśnić to sobie samej, a następnie wskazać ludziom (konkretnym ludziom) to, co etyczne, religijne i egzystencjalne, filozofia stworzyła iluzję, że ludzie mogą – mówiąc całkiem prozaicznie – wyzwolić się dzięki spekulacji ze swej własnej skóry i wejść w czysty pozór.” [K: WCH, s. 74].

²⁹⁸ Według Rohdego „lęk jest punktem styku dwóch światów w człowieku: ducha i natury, Boga i zwierzęcia. Stąd też jest jednocześnie pociągający i odpychający, skrywa w sobie możliwość zbawienia i zguby.”, P. Rohde, *Søren Kierkegaard*, przeł. J. A. Prokopski, A. Szulc, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2001, s. 74. Szestow natomiast pisał, że Kierkegaard odkrył w sobie oraz w innych lęk, który był niemożliwy do wytłumaczenia, nieuzasadniony i bezsensowny, a co więcej, był to lęk przed Nicością [...] to, co istnieje tylko ukryte, a zatem niewidzialne w u duszach innych ludzi stało się dla niego tym, co realne, codzienną rzeczywistością. To właśnie dlatego utrzymywał, że początkiem filozofii nie jest zdziwienie, lecz rozpacz.”, L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, przeł. J. A. Prokopski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 73.

zamętu i chaosu właściwego nowoczesności²⁹⁹, sprawia, że jednostka kształtuje się w niej nieuchronnie w postaci sfragmentaryzowanej i „jeżeli chce w tym całym swoim relatywizmie być czymś absolutnym, staje się czymś śmiesznym.” [K: AA, t. I, s. 163]. Na każdym kroku w rodzącym się społeczeństwie masowym, obywatelskim konstatuje Kierkegaard „przykry brak osobowości” [K: RL, s. 75] oraz przekształcenie się stosunków międzyludzkich w „ospałe przyleganie” [K: RL, s. 88], które na gruncie analizowanej przez Kierkegaarda alienacji okazują się wynikać z fałszywej integracji jednostek, gdzie ich wzajemne relacje tracą wymiar osobowy zaś jedynym celem staje się *bycie jak inni*³⁰⁰, czyli konformistycznym dostosowaniem do społeczeństwa stającego się absolutem, „całością”: „Ustalony porządek chce być całością, która nie uznaje niczego poza sobą, lecz podporządkowuje sobie każdą jednostkę i osądza każdą jednostkę, która wchodzi w ustalony porządek.” [K: WCH, s. 82].

Najpełniej krytykę świata nowoczesnego³⁰¹ wyraził Kierkegaard w dziele sygnowanym własnym nazwiskiem, będącym recenzją noweli *Dwie epoki*, zatytułowanym *Recenzja literacka*. W dziele tym Kierkegaard dokonuje zestawienia dwóch omawianych w noweli epok, epoki rewolucji, charakteryzowanej jako epoka bezpośredniości i namiętności, dzięki której za sprawą odniesienia jednostek do przekraczającego je celu (ideału, jakim jest wolność) wykształca się „wewnętrzność”³⁰², czyli indywidualnie

²⁹⁹Kierkegaard w wielu miejscach stwierdza, że nowoczesność to „czasy, w których wartości zostały rozchwiane”, wiążąc rozpad integralności kulturowej ze sceptycyzmem: „w naszych czasach wszystko uległo pomieszaniu” [K: PM, s. 94, 95].

³⁰⁰Kierkegaard używa również na określenie zreifikowanych stosunków międzyludzkich słowa *małpowanie*, stanowiącego karykaturę *naśladowania*: „Te miliony, których prawem egzystencji jest: przede wszystkim być jak inni, - ta masa małpujących, w sposób zmysłowy przejawia się jako coś, coś dużego, coś nadzwyczaj potężnego. I w sensie zmysłowym tak jest, ale owa masa widziana idealnie, te miliony – są zerem, czymś mniejszym niż zero, są zmarnowanymi egzystencjami.” [K: D, s. 79]. W nowoczesnym świecie wiecznego zapośredniczenia jednostki tracą więc wewnętrzność, czyli zdolność oporu wobec totalności za sprawą niezależnego od otoczenia, indywidualnego wartościowania. Ten zaś, zestandaryzowany i zunifikowany charakter reakcji jednostki na rzeczywistość, Anti-Climacus ironicznie oddaje jako „papuzią wiedzę doświadczenia” [K: CHŚ, s. 180], utrzymującą jednostkę w sferze *się*. Znamiennym jest, że funkcjonowanie w wyobcowującym modusie *się*, za sprawą opisanego którego zasłynął Heidegger, odnajdujemy już *explicito* wyrażone przez Kierkegaarda.

³⁰¹„Jako <<szpieg w służbie chrześcijaństwa>> podejmuje się on demitologizacji pławiącej się w narcystycznym samouwielbieniu nowożytności.”, M. Domaradzki, *Refleksja Kierkegaarda jako hermeneutyczna krytyka kultury* [w:] *Miłość i samotność. Wokół myśli Sørensa Kierkegaarda*, pod red. P. Bursztyki, M. Kaczyńskiego, M. Sosnowskiego i G. Uzdańskiego, WUW, Warszawa 2007, s. 49.

³⁰² W przeciwieństwie do namiętnej epoki rewolucji refleksyjną epokę opisywał jako wulgarną: „Także i w życiu jednostek: jeśli usunie się zasadniczą namiętność, ów jedyny cel tak, że wszystko stanie się trywialną zewnętrżnością pozbawioną charakteru, wówczas tryskające źródło idealności wysycha, a wspólne obcowanie jednostek przeradza się w martwe bajoro – tym właśnie jest wulgarność.” [K: RL, s. 73]. Brak odniesienia jednostek do przekraczającego je i jednoczącego ideału sprawia, że „jednostki nie zwracają się w wewnętrzności ku sobie i od siebie, nie zwracają się na zewnątrz w jednomyślności wobec idei, lecz zwracają

wyróżniające jednostkę zaangażowanie egzystencjalne oraz współczesnej „epoki refleksji”.

Podstawową manifestacją epoki refleksji jest dla Kierkegaarda wszechobecna *niwelacja*³⁰³, polegająca na skrupulatnym usuwaniu z życia przestrzeni osobowej i indywidualnej, co sprawia, że człowiek z jednostki³⁰⁴ (czyli ducha, wniesionego na świat przez chrześcijaństwo) zostaje u szczytu nowoczesności zdegradowany do istoty gatunkowej, do egzemplarza wyrażającego jedynie powszechne i wymienialne cechy³⁰⁵: „Najnikczemniejszy to rodzaj niwelowania, albowiem jest on zawsze niczym wspólny mianownik, w którym zrównani zostają wszyscy.” [K: RL, s. 104]. Medium, w którym następuje owo zrównanie, czyli zniwelowanie jednostki, stanowi rezultat nowoczesnych procesów racjonalizacji, jakim jest *tłum* czy też, jak określa go Kierkegaard, *publika* pojęta jako bezosobowe zrzeszenie wyobcowanych jednostek: „publika to fantom, który nie dopuszcza żadnych osobistych zbliżeń. [...] publika może obrócić się w swe przeciwieństwo i wciąż jest tym samym – jest publiką.” [K: RL, s. 101]. Bezkształtność publiki, doskonale oddająca jej nierzeczywisty, wirtualny i artefaktowy charakter wytwarza się w medium refleksji, a więc egoizmu, którego imperatywem staje się agoniczna relacja jednostek (opisana przez Hegla jako dialektyka pana i niewolnika), wobec czego relacje międzyludzkie zredukowane zostają do zawoalowanej, refleksyjnej *zawiści* (będącej w istocie tym, co później Nietzsche określi mianem *resentymentu*):

się do siebie wzajemnie w paraliżującej, przygnębiającej, niestosownej, niwelującej wzajemności.” [K: RL, s. 74]. Ponadto, brak odniesienia człowieka do wymiaru wykraczającego poza jego doczesne, skończone bytowanie, sprawia, że „gdy człowiek lub pokolenie muszą żyć dla skończonych celów, życie staje się odmětem bez znaczenia, rozpaczliwą pychą lub rozpaczliwym niepokieszeniem.” [K: D, s. 384]. Oznacza to bowiem, że światopogląd jednostki, zamknięty w domenie skończonych celów, doprowadza do tego, że „człowiek znów jest <<miarą wszystkiego>> i zupełnie w sensie chwili.” [K: CM, s. 347], czyli do dehumanizującego go antropomorfizmu, w którym Kierkegaard dopatrywał się ubożego mitu nowoczesnego rozumu (w czym jako kolejny myśliciel *antycypował dialektykę oświecenia*): „nigdy jeszcze nie wytwarzano mitów rozumu z taką łatwością, jak w czasach obecnych, które, chcąc wykorzenić wszystkie mity, same je wytwarzają.” [K: PL, s. 52]. Ten kształt osobowości człowieka nowoczesnego jawnie wiąże Anti-Climacus z mieszczaństwem i określa jako „rozpacz skończoności” oraz „rozpacz konieczności”. Pierwsza redukuje jednostkę do statystycznego i zmysłowego człowieka tłum, egzemplarza („zapomina on o sobie, uważa za rzecz bardzo kłopotliwą być sobą i sądzi, że znacznie łatwiej i pewniej jest być takim samym jak inni, małpować, stać się numerem wśród tłum” [K: CHŚ, s. 170-171], druga pozbawia go wolności.

³⁰³Niwelacja stanowi dzieło abstrakcyjnej refleksyjności, którą podszyta jest nowoczesność: „Niwelacja nie jest działaniem jednostki, lecz grą refleksji w rękach abstrakcyjnej potęgi.” [K: RL, s. 95].

³⁰⁴„Podstawowe zepsucie naszych czasów polega na tym, że zniesiono osobowość. Nikt w naszych czasach nie ma odwagi być osobowością; tchórzliwie bojąc się ludzi, każdy wzbrania się od bycia JA w obecności, być może w przeciwieństwie do innych.” [K: D, s. 433].

³⁰⁵Odpowiada to za zafałszowanie komunikacji, powszechne, podszyte hipokryzją dostosowanie się jednostki do abstrakcyjnej „całości” społecznej, w której zanika wymiar jedynie dla Kierkegaarda ważny – życia jednostkowego: „Anonimowość odgrywa w naszej epoce znacznie większą rolę, aniżeli się powszechnie mniema. Jej doniosłość jest wręcz epigramatyczna. Nie tylko pisze się anonimowo, ale pisze się anonimowo we własnym imieniu; ba, nawet mówi się anonimowo.” [K: RL, s. 111].

„Epoka współczesna jest dialektycznie zorientowana ku równości, zaś tej najbardziej konsekwentnym, acz chybionym rezultatem jest niwelacja, jako negatywna jedność negatywnej wzajemności jednostek.” [K: RL, s. 94]. Niwelacja, jako zasada organizująca wzajemny stosunek jednostek do siebie w łonie uświęconej „całości”, jaką jest społeczeństwo, okazuje się zatem dziełem refleksji, która w egotystycznym potwierdzeniu siebie, ustanawia się w opozycji do innych, czyli ogranicza się do negacji, sprowadzając wewnętrzność jednostki do relacji, w jakie wchodzi³⁰⁶, uzależniając ją od nich i redukując do matematycznego „egzemplarza” :

Samoustanawiająca się zawiść jest niwelowaniem i podczas gdy namiętna epoka przyspiesza, wznosi i obala, wywyższa i poniża; beznamiętna i refleksyjna epoka postępuje wprost przeciwnie: ta dławi i krępuje, ta niweluje. Niwelowanie to bezgłośnie, matematyczno-abstrakcyjne przedsięwzięcie, które unika wszelkiego zamieszania. [K: RL, s. 93].

O ile wzorcem wyobcowanej, egotystycznie rafinującej swą skończoność podmiotowości nowoczesnej była „osobowość estetyczna”, o tyle nie ulega wątpliwości, że kulturowym rewersem romantycznego indywidualizmu, ukazującego drugą jego stronę, staje się w świetle diagnoz Kierkegaarda „ustabilizowany porządek” mieszczański oraz jego czołowy teoretyk dokonujący w ostatnim słowie swej historiozofii kanonizacji i usankcjonowania (jako ostatecznej i najwyższej realizacji rozumnej wolności w dziejach) aktualnego *status quo* ówczesnych reakcyjnych Prus – Hegel. Vigilius Haufniensis ze zgrozą pisał, że „czas dystynkcji minął, przewyciężył je system.” [K: PL, s. 11], a zatem minął czas indywiduum i nastąpiła epoka niwelacyjnego zamknięcia jednostki w totalności systemu społecznego, do którego zrelatywizowane zostaje odtąd jej istnienie.

Hegłowska spekulacja, która za pomocą refleksyjnej dialektyki w *pojęciu* znosi

³⁰⁶Rozłożenie integralności nowoczesnej jednostki i relacyjne („istnienie w oczach innych”), a więc ilościowe jej zniwelowanie w oczach Kierkegaarda uznane zostaje za konsekwencję nowoczesnej refleksyjności, która zwińczenie swe uzyskuje w systemie dialektyki Hegłowskiej, gdzie zniesione zostaje przeciwieństwo pomiędzy wewnętrznością a zewnętrzną, będące źródłem wszystkich dalszych zafałszowań stosunków egzystencjalnych w świecie nowoczesnym. Climacus wyraża to w *Postscriptum* następująco: „Hegłowska filozofia kulminuje w twierdzeniu, że to, co zewnętrzne jest tym, co wewnętrzne, a to, co wewnętrzne jest tym, co zewnętrzne. Na tym Hegel kończy. [...] To, co religijne, jednoznacznie zakłada przeciwieństwo między tym, co wewnętrzne i tym, co zewnętrzne; na tym polega cierpienie jako kategoria egzystencjalna dla tego, co religijne i, zarazem patrząc do wnętrza [człowieka], na tym polega wewnętrzna nieskończoność wewnętrzności. Gdyby nie zastrzeżono dla naszych czasów tego, by zrezygnowano z egzystowania, byłoby niemożliwością, ażeby taka mądrość, jak heglowska, mogła zostać uznana za coś najwyższego, czym może być dla osób estetycznie kontemplujących, ale nie dla etycznie, ani religijnie egzystujących.” [K: PS, s. 305].

wszelkie egzystencjalne oraz historyczne sprzeczności³⁰⁷, okazuje się w oczach Kierkegaarda nie tylko matrycą nowoczesnej niwelacji, lecz, podobnie jak system Fichteński dla Jacobiego, ostatecznym ucieleśnieniem *zasady refleksji*, mającej swój początek już w greckiej, metafizycznej spekulacji³⁰⁸. Dialektyka Hegla, której istota zasadza się na wprowadzeniu ruchu do logiki i tym samym zdynamizowania statycznych dotąd sprzeczności, a następnie zapośredniczania ich i znoszenia w mediacji³⁰⁹, którą jest ogólność nadbudowująca się nad negacją jedynie istniejącej dla Kierkegaarda rzeczywistości, a więc konkretnego, myli jednakże (podobnie jak romantycy) *logiczną możliwość*, czyli spekulatywny punkt widzenia z *rzeczywistością* za sprawą ich arbitralnego utożsamienia³¹⁰ polegającego na zniesieniu zasady sprzeczności³¹¹. Zafałszowanie to skutkuje tym, że refleksyjna epoka współczesna kulminuje w nieuświadomionym sceptycyzmie niwelowania³¹², czyli:

³⁰⁷Kierkegaard jeszcze przed Nietzschem widział konsekwencje heglizmu, które kulminowały w historyzmie: „Móc wyjaśnić całą przeszłość, historię powszechną, jest czymś wspaniałym, ale móc rozumieć to, co minione, przeszłość, i to dodatkowo stanowić miałyby coś najwyższego dla jeszcze żyjącego – to taka pozytywność byłaby równoznaczna ze sceptycyzmem, niebezpiecznym sceptycyzmem, ponieważ wraz z tą olbrzymią ilością tego, co można zrozumieć popadłoby się w stan gigantycznego złudzenia.” [K: PS, s. 318].

³⁰⁸Kierkegaard przyznaje, że system Hegla stanowi zwięźczenie greckiej spekulacji, ujmującej człowieka w statycznych, abstrakcyjnych kategoriach gatunkowych, a więc redukuje istnienie niepowtarzalnej jednostki do „całości” i istotę człowieka widzi w powszechnym i wspólnym całemu gatunkowi rozumie. Pod tym względem, system Hegla jawi się jako ostatnie słowo pogańskiej spekulacji, która nie знаła człowieka jako jednostki nieredukowalnej do wspólnej, mediatyzującej płaszczyzny, niwelującej go w zewnętrzności. Climacus wyraża to następująco: „jedynym konsekwentnym poza obrębem chrześcijaństwa jest panteizm, cofanie siebie samego w przeszłość za sprawą przypominania [...] Panteista, cofając się, jest na swój sposób wiecznie uspokojony; chwila istnienia w czasie owych siedemdziesięciu lat jest czymś zanikającym.” [K: PS, s. 235]. Panteizm, przybierający w świecie nowoczesnym odsłonę świeckiego światopoglądu, w którym jednostka poddana zostaje niwelacji w „całości” systemu, w swej pierwotnej odsłonie jawi się jako światopogląd religijny, dla którego absolutem pozostaje immanencja. W jej ramach jednak nie ma miejsca na indywidualną egzystencję, niesprowadzalną do całości, dlatego Kierkegaard powiada, że ducha wnosi dopiero chrześcijaństwo; w *Postscriptum* ten typ religijności Climacus określi jako „religijność typu A”, a zatem religię immanencji, gdzie nadrzędna pozostaje abstrakcyjna „całość”: „Tym, co budujące w sferze religijności A jest immanencja, jest unicestwienie, w którym jednostka samą siebie usuwa na bok, aby odnaleźć Boga, ponieważ to sama jednostka jest tą, która sama dla siebie stanowi w tym poszukiwaniu.” [K: PS, s. 561].

³⁰⁹Johannes de Silentio w *Bojaźni i drżeniu* słusznie spostrzegł, że „mediacja to chimera, która ma u Hegla wyjaśnić wszystko i która jest jednocześnie jedyną rzeczą, jakiej on nigdy nie próbował wyjaśnić” [K: BD, s. 42].

³¹⁰W *Dzienniku* Kierkegaard zanotował: „Nieszczęsne poplątanie filozofii współczesnej polega na tym, że <<rzeczywistość>> wprowadzono do logiki, a następnie w roztargnieniu zapomniano, że <<rzeczywistość>> w logice jest tylko <<rzeczywistością>> pomyślaną, czyli możliwością.” [K: D, s. 128]. Climacus natomiast zauważał, że spekulacja stworzyć może pozór pojednania pojęcia i rzeczywistości „tylko dzięki temu, że znosi rzeczywistość, może nią zawładnąć, ale znieść ją, oznacza przekształcenie jej w możliwość.” [K: PS, s. 322-323].

³¹¹„Założeniem systemu jest jedność podmiotu-przedmiotu, jedność myślenia i bytu; egzystencja, w przeciwieństwie do tego, jest ich rozdzieleniem.” [K: PS, s. 138].

³¹²„Sceptycyzm niwelowania nie powstrzyma żadna epoka, ani ta, ani też żadna inna, albowiem w chwili, gdy zapragnęłaby powstrzymać owo działanie, tylko potwierdzi jego prawo. Powstrzymać je można jedynie

przekształca wyraz mocy w dialektyczne kuglarstwo: pozwolić wszystkiemu trwać, atoli przebiegle pozbawić go znaczenia; miast w rebelii osiąga ona szczyt w wyjaławianiu wewnętrznej rzeczywistości stosunków napięciem refleksji, która pozwala wszystkiemu trwać, przekształciwszy całość istnienia w dwuznaczność. [K: RL, s. 87].

„Wyjałowienie wewnętrznej rzeczywistości stosunków napięciem refleksji”, przekształcającej „całość istnienia w dwuznaczność” oznacza dla Kierkegaarda nic innego jak wynikające z redukcji osobowości do „skończoności” oraz „konieczności” oparcie jej na refleksyjnej zasadzie egoizmu, w ramach której nie ma miejsca na inne odniesienie jednostki do innych niż roztropny rachunek³¹³, czyli rozpatrywanie wszystkiego w medium „dialektyki obojętności” [K: CHS, s. 253], indyferentnie rachującej prawdopodobny bilans możliwych zysków i strat³¹⁴. Refleksję³¹⁵, której ucieleśnieniem jest heglowska dialektyka oparta na pozorze mediacji, określa również Kierkegaard mianem „refleksji *ex post* nieskończenie wszystko interpretującej”³¹⁶. Zniesienie przez Hegla zasady sprzeczności sprawia, że z czysto dialektycznego punktu widzenia, który ma na uwadze Kierkegaard badając strukturę nowoczesnej refleksji, możliwe staje się uzasadnienie *post factum* wszelkiego działania³¹⁷, gdyż w momencie kiedy znika umożliwiającą nazywanie rzeczy

w ten sposób, iż jednostka w indywidualnym wyodrębnieniu zdobywa nieustraszoną religijność.” [K: RL, s. 96].

³¹³ „Bowiem to, co świat najbardziej podziwia i czemu zgodnie oddaje szacunek, jest roztropnością lub roztropnym postępowaniem, lecz postępowanie rozropne jest najbardziej ze wszystkiego godne pogardy.” [K: CM, s. 255]

³¹⁴ „Gdy człowiek żyje tak, że nie ma w życiu większej miary nad rozum, to całe jego życie staje się względnością, i pracuje jedynie dla celów względnych. Nie podejmuje się niczego, dopóki rozum, z pomocą prawdopodobieństwa, nie uwyraźni mu do pewnego stopnia zysków i strat i nie da odpowiedzi na pytania: dlaczego i po co?” [K: WCH, s. 102].

³¹⁵ Jej instrumentalny, a więc ufundowany na zmysłowym egoizmie i obdarty ze wzniosłości charakter wyraża Kierkegaard nazywając ją „anormalnym rozsądkiem” [K: RL, s. 78]

³¹⁶ Refleksja ma bowiem dla Kierkegaarda „nieskończony” charakter, co oznacza, że jawi się ona jako czysta, permanentna, sceptyczna negatywność i dziełem jej jest absolutna relatywizacja rzeczywistości: „Refleksja posiada bowiem tę dziwną właściwość, że ma nieskończony charakter. Z kolei to, że posiada nieskończony charakter oznacza, że nie może sama zatrzymać swego biegu, ponieważ, gdyby była w stanie sama się zatrzymać, musiałaby zużyć samą siebie, a więc mogłaby się zatrzymać w podobny sposób, w jaki można wyleczyć chorobę [...] Ale może ta nieskończoność refleksji jest złą nieskończonością – w tym przypadku szybko zakończymy całą sprawę; bowiem zła nieskończoność ma być pogardy godna, z której im szybciej się zrezygnuje, tym lepiej.” [K: PS, s. 127]. Nieskończony charakter refleksji tożsamy jest z kolei z całkowitym sceptycyzmem, arbitralnie przez Hegla powstrzymywanym, gdyż refleksja wiecznie wszystko interpretująca (znamiennie jest, że identyczną strukturę refleksji znajdziemy u Derridy), gdyż wszelka wiedza kończyć musi się „nieskończoną równo-ważnością” [K: CM, s. 230], a więc sceptyczną *izostenią*. Tę samą myśl wyraża również sędzia Wilhelm, w swych *Różnorodnych obserwacjach na temat małżeństwa*, stanowiących kontynuację jego wywodów z drugiego tomu *Albo-albo*, zawartą w *Stadiach na drodze życia*: „warto zaznaczyć, że refleksja jest niewyczerpywalna, nigdy nie dojdzie do ostatecznej konkluzji, gdyż jest nieskończona.” [K: SLF, s. 159].

³¹⁷ „Niebezpiecznym szalbierstwem refleksji jest również to, iż nie można się zorientować, czy to decyzja powzięta na podstawie żmudnych rozmyślań wybawia od zła, czy też raczej to myślenie żmudnym

po imieniu zasada sprzeczności (broniona przed heglowską zasadą *zarówno, jak też* dewiza Kierkegaarda streszczająca się w hasle *albo-albo*), znika równocześnie zasada tożsamości, wyznaczająca aksjologiczną samoistność zjawisk.

Kierkegaard, bacznie śledzący „bezszelestne skradanie się refleksji tajemnymi ścieżkami dwuznaczności” [K: RL, s. 90], w nowoczesnej, podszytej hipokryzją i cynizmem³¹⁸ refleksyjności, czyli w „przebiegłym przeżuwananiu refleksji” [K: RL, s. 89] widzi tryumf konformistycznej zasady działania „do pewnego stopnia”³¹⁹, a zatem egzystencjalną *letniość*, która zamiast potwierdzać jednostkę w otwartości namiętnego działania, rozrywa jedność intencji i jej przejawu, zafałszowując wszelkie egzystencjalne stosunki³²⁰. Tymczasem Kierkegaard stwierdza, że nowoczesna jednostka, która w swoim egoizmie sądzi, że panuje nad refleksją, jako pierwsza pada ofiarą „chytrości refleksji”,

rozważaniem osłabia i w ten sposób zapobiega czynieniu zła.” [K: RL, s. 87].

³¹⁸Doskonałą charakterystykę wolności negatywnej doprowadzającej nowoczesną jednostkę do cynicznej elastyczności, w której zatracą ona jakąkolwiek jednoznaczność egzystencji (widać tu wyraźnie, że romantyczny indywidualizm z jego kultem ironii stanowi rewers procesu nowoczesnej alienacji), poczynił Kierkegaard w swym frontalnym ataku na świat nowoczesny i „oficjalny świat chrześcijański”, w *Chwili*: „Bądź gadulstwem, miej dzisiaj jeden pogląd, jutro – inny, potem znów ten sam, który miałeś przedwczoraj, a potem jeszcze nowy w piątek; bądź gadulstwem, poszatkuj swoją jaźń: miej jeden pogląd anonimowo, inny – pod swoim nazwiskiem, jeden ustnie, inny – pisemnie, jeden jako osoba oficjalna, inny – jako prywatna, jeden jako mąż swojej żony, inny – w klubie, a przekonasz się, że wszystkie trudności znikną [...] przekonasz się, że ten świat jest wspaniałym światem, obliczonym w sam raz na ciebie.” [K: CH, s. 366].

³¹⁹W *Chwili* Kierkegaard zanotował: „nieszczęściem naszych czasów jest owo <<do pewnego stopnia>> [...] I uwierz mi, znam zanadto dobrze ułomność współczesności, jest ona bez twarzy, wszystko uznaje i czyni tylko do pewnego stopnia.” [K: CH, s. 150-151].

³²⁰Falsz ten, oznaczający permanentną nierozstrzygalność prawdy egzystencjalnej maskowanej w cynicznej grze refleksji atakuje Kierkegaard najzgorzalej na płaszczyźnie krytyki kultury nowoczesnej, która doprowadza do wchłonięcia w obręb sceptycznego indyferentyzmu niwelacji religijną prawdę chrześcijaństwa i doprowadza do wyłonienia się „świata chrześcijańskiego”. Kierkegaard twierdzi, że nowoczesny „świat chrześcijański obalił Chrystusa” [K: WCH, s. 95] i jawi się jako pusty „odpad chrześcijaństwa” [K: D, s. 443]. Dwuznaczność refleksji sprowadza w świecie nowoczesnym chrześcijańsko-egzystencjalną prawdę *naśladowania* Chrystusa w „czynach miłości” do postaci „ukrytej wewnętrzności” [por. zwłaszcza K: WCH, s. 173-178], będącej w oczach Kierkegaarda szczytem szalbierstwa refleksji. Por. jego wypowiedź zawartą w *Dzienniku*: „Współczesna powaga jest mydleniem oczu za pomocą przekształcenia wiary w fikcyjną wewnętrzność.” [K: D, s. 276]. O ile jeszcze w *Postscriptum Climacus* utrzymywał, że najdoskonalszą postacią wiary jest najgłębsza interioryzacja, utrzymująca wiarę w „ukrytej wewnętrzności”, o tyle Anti-Climacus już we *Wprawkach do chrześcijaństwa* zaatakował ten model wiary, widząc w nim centralną nierozstrzygalność dwuznacznego świata nowoczesności. Do końca życia Kierkegaard atakował będzie ideał religii zredukowanej do wewnętrzności: „<<Religia ukrytej wewnętrzności>>, która przez długi czas jest jego największą cnotą, staje się wkrótce obiektem jego największej awersji oraz najokrutniejszej satyry. Polemika przeciwko niej rozpoczyna się już w *Czynach miłości*. Kierkegaard zaczyna podejrzewać, że najbardziej powszechne i największe zagrożenie stanowi religia, która jest zbyt ukryta, że stwierdzenie o istnieniu chrześcijaństwa w ukrytym uwewnętrznieniu jest tylko wykrętem, płaszczem zasłaniającym fakt, iż nic się pod nim nie ukrywa.” W. Lowrie, *Kierkegaard*, przeł. J. Prokopski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 441. Swój ostateczny pogląd na nieuleczalną dwuznaczność świata nowoczesnego, opartego na refleksyjnym sceptycyzmie, utrwalił Kierkegaard w *Uzbrojonej neutralności*: „Przez zniesienie w egzystencji pojedynczej jednostki ludzkiej, nie zważając na nic, momentu dialektycznego, zniesiono, że tak powiem, wszystkie znaki nawigujące tego, jak być chrześcijaninem; możliwe, że świat chrześcijański przybrał tak doskonałą postać, jakiej nie miał nigdy przedtem, możliwe też, że przyoblekł postać całkowicie ziemską.” [K: UN, s. 72].

czego objawem jest nieświadome sprowadzenie istnienia tak własnego, jak i innych, do relacji wyłącznie ilościowych, eliminujących jako naiwną „iluzję”³²¹ wszystko, co przekracza egoistyczny rachunek prawdopodobieństwa, zamykając ją w trzeźwej i pustej skończoności względnych celów.

Kierkegaard określa więc nowoczesność jako „epokę refleksji”, która kulminuje w kulturowym sceptycyzmie, udaremniającym jakąkolwiek jednoznaczność i przejrzystość, na płaszczyźnie zaś egzystencjalnej sceptycyzm ten ujawnia się pod postacią rozpacz. Jednakże Kierkegaard, postrzegając nowoczesność jako moment największej katastrofy w dziejach, równocześnie widzi w kryzysie nowoczesności szansę na ocalenie³²², gdyż nie jest on krytykiem refleksji jako takiej, lecz jedynie jej paralizującej hipertrofii³²³, która, gdy zostanie zdemaskowana w swych niszczyielskich konsekwencjach, stworzy jednostce (i tylko jej, Kierkegaard nie wierzy w kulturowe przewycięzenie nihilizmu nowoczesności) możliwość tak radykalnej intensyfikacji rozpacz, że nie będzie mogła oprzeć się ona na niczym zewnętrznym, i wówczas wykorzystać refleksję do obalenia samej siebie:

Albowiem jak bezsilnym jest niwelowanie wobec wieczności, tak wszechpotężnym jest ono wobec czasowości. Refleksja to sidła, w które się wpada, wszelako za sprawą skoku przepełnionej zapałem religijności, sytuacja ta ulega zmianie i sidła stają się procą, która wyrzuca człowieka w objęcia wieczności. [K: RL, s. 99].

3. *Namiętność egzystencjalnego wyboru jako wykroczenie poza nieskończoność refleksji*

Epoka refleksji, czyli postoświeceniowej racjonalizacji całości życia kulturowego,

³²¹ „Tak tedy epoki wielce refleksyjnej nie można po prostu oskarżyć o bezsilność, gdyż siły może być tu wiele, lecz zostaje ona roztrwoniona w bezpłodności refleksji. [...] jednostka wycieńczona refleksją potrzebować może nie tyle siły, co raczej nieco iluzji.” [K: RL, s. 77].

³²² „I to będzie absolutną różnicą pomiędzy epoką współczesną a starożytnością: mianowicie, że całość nie jest konkretnością, która wspiera i kształci jednostkę, ale nie wychowuje jej absolutnie, tylko abstrakcją, która w swej abstrakcyjnej i odpychającej równości pomaga jednostce wykształcić się absolutnie – jeśli ta nie zginie. Wszelką nadzieję w starożytności odbierało to, że jednostka wybitna była czymś, czym inni być *nie mogli*, teraz otuchą napełniać będzie to, że ten, kto religijnie zdobędzie siebie, stanie się tym, czym wszyscy *mogą* być.” [K: RL, s. 101].

³²³ W *Recenzji literackiej* Kierkegaard jednoznacznie pisał: „jak sama refleksja w niewielkim stopniu jest złem, tak i wielce refleksyjna epoka musi mieć swoją jasną stronę, ponieważ spora refleksyjność jest warunkiem wstępnym doniosłości wyższej, aniżeli bezpośrednia namiętność, jest jej warunkiem wstępnym, o ile pojawia się zapał i doprowadza potęgę refleksji do rozstrzygnięcia [...] Refleksja nie jest złem, ale pograżenie w refleksji i zastój w niej jest błędem i zepsuciem, co to przekształcając niezbędne warunki w wymówki, powoduje cofnięcie się w rozwoju.” [K: RL, s. 105].

przeciwstawiana była przez Kierkegaarda „epoce namiętności”³²⁴, która posiadała jednoznaczne odniesienie do ideału przekraczającego subiektywność pogrążoną w nieskończonej kalkulacji rozsądku; analogicznie w obrębie dialektyki stadiów egzystencji, czyli w procesie, jaki każda jednostka przechodzi w celu stania się sobą, przywodząca do rozpacz refleksja okazuje się negacją bezpośredniości, negacją nieuniknioną, gdyż człowiek pojęty jako duch (wewnętrzność, jaźń, duch) uświadomić może sobie swoje wieczne znaczenie jedynie za cenę wykraczania poza zdeterminowanie przez to, co bezpośrednio. I podobnie jak nie ma szans na powstrzymanie kulturowego sceptycyzmu niwelowania, gdyż refleksja zainfekowała bezpośredniość zniekształcając namiętności ludzkie, w związku z czym niemożliwy jest jakkolwiek rozumiany „powrót” do wcześniejszych szczebli kultury (dodajmy, że żaden z nich nie jawi się Kierkegaardowi jako utracony punkt idealny, jako że nie podziela on oświeceniowej idei na temat tego, że człowiek powinien zakorzenić się w świecie³²⁵), tak też niemożliwy jest powrót do „dzieciństwa” ducha, skoro raz już wszedł on na drogę refleksji. Zarazem jednak Kierkegaard w stworzonej przez siebie dialektyce bezpośredniości i refleksji, tłumaczącej *stawanie się* jednostki, stawał się apologetą bezpośredniości jako jedyne go niezmediatyzowanego dostępu do tego, co prawdziwe, gdyż jedynie temu, co bezpośrednie towarzyszy jawność i całościowe zaangażowanie egzystencji. Przy czym bezpośredniość, o której mówi Kierkegaard w żadnym razie nie jest bezpośredniością naturalną, albowiem tę utraciliśmy pod wpływem rozwoju refleksji już na zawsze, lecz „bezpośredniością następującą po refleksji”, stającą się zadaniem dla jednostki, jeśli pragnie odzyskać ona utraconą integralność: „Prawdopodobnie bezpośredniość można osiągnąć ponownie. [...] Bezpośredniość osiągnana ponownie ma charakter wyłącznie etyczny; bezpośredniość staje się zadaniem – p o w i n i e ś ją osiągać.” [K: D, s. 169].

³²⁴Na temat fundamentalnej roli krytyki nowoczesności z perspektywy atrofii *namiętności* w epoce refleksji, por. „Namiętność jest rzeczą główną; to właściwa miara mocy człowieka. Nasze czasy są tak politowania godne, ponieważ nie ma w nich namiętności.” [K: D, s. 185]. Również refleksyjny poeta w *Albo-albo* dokonuje analogicznej krytyki: „Niech inni mówią, że czasy są złe; ja się skarżę, że są żalosne, gdyż nie ma w nich namiętności.” [K: AA, t. I, s. 29].

³²⁵Kierkegaard widzi w świecie nowoczesnego rozpadu pewną wyższość w stosunku do prostszych, mniej zakłamanych epok w dziejach, gdyż niedostateczny stopień wykształcenia refleksji doprowadzał do licznych zbłądzeń, w tym do mylenia wymiaru duchowego z manifestacją zewnętrzną, co doprowadziło do uświatowienia chrześcijaństwa: „Jednak to, co zewnętrzne, nie odpowiada bezpośrednio wewnętrzności, i na tym polegał błąd średniowiecza.” [K: PS, s. 419]. W *Bojaźni i drżeniu* Johannes de Silentio ukazuje, że w każdej epoce jednostka, o ile nie sprowadza się do zewnątrz, musi dokonać osobistego, wewnętrznego wyboru, w związku z czym nie można przekładać postępu dziejowego na indywidualny: „Najwyższą namiętnością człowieka jest wiara i żadne pokolenie nie zaczyna wierzyć od innego punktu niż pokolenie poprzednie.” [K: BD, s. 135].

Kierkegaard ujmuje więc refleksję jako zaprzeczenie bezpośredniości („refleksja, to właściwie mówiąc, negacja bezpośredniości” [K: PV, s. 86]), gdyż w jego oczach „duch jest zaprzeczeniem prostej bezpośredniości.” [K: WCH, s. 117]. Duch musi jawić się jako zaprzeczenie prostej bezpośredniości, gdyż ducha Kierkegaard pojmuje jako przytomną jaźń, w sposób wolny (wewnętrznie, nie zaś jako *liberum arbitrium*) dokonującą wyboru pomiędzy dobrem a złem, w bezpośredniości natomiast tkwi determinacja zmysłowa człowieka, odpowiedzialna za nieuświadomiony egoizm, który musi uświadomić się sobie duchowi refleksyjnie (stąd bierze się rozpacz) przyjmując formę duchowego egoizmu, czyli musi stać się samoświadomy³²⁶, aby jednostka mogła spróbować go przezwyciężyć. Kierkegaard, zwracający się do tylko jednostki³²⁷ i pojmujący prawdę nie jako metafizyczną obiektywność, czyli przedmiotową, racjonalistyczną wiedzę, lecz jako prawdę życia jednostki (jej zgodności z samą sobą potwierdzaną w wyborach życiowych), stwierdza że jedyna płaszczyzna, na której manifestuje się prawda jednostki, spoczywa w *namietności* czy też, jak ujmuje to Kierkegaard, w *zainteresowaniu*.

O ile romantycy dążyli do osiągnięcia powszechnej syntezy na drodze wyobraźni, Hegel natomiast usiłował osiągnąć ją na drodze dialektycznej refleksji kulminującej w obiektywnym systemie wiedzy, co w jednym i w drugim przypadku doprowadzało do niwelacji osobowości, czyli rozmycia jej bądź w subiektywnej fantazji, bądź zniwelowania jej w „całości” systemu, o tyle Kierkegaard stwierdza, że niemożliwe jest absolutne pojednanie, jako że jednostka znajduje się w procesie ciągłego stawania się, a zatem

³²⁶ „W ogóle świadomość, to znaczy samowiedza, jest rzeczą decydującą o stosunku do samego siebie. Im więcej świadomości, tym więcej osobowości, im więcej świadomości, tym więcej woli, tym więcej osobowości.” [K: CHŚ, s. 165].

³²⁷ Climacus w *Postscriptum* przeciwstawia egzystencjalne rozumienie człowieka metafizycznemu rozumieniu, które swoje apogeum osiągnęło w heglowskiej niwelacji jednostki do nie znaczącego narzędzia „całości”, w czym kulminację swoją znalazła pogańska wykładnia człowieka jako egzemplarza gatunku: „Nie może być dany system egzystencji. [...] Z punktu widzenia abstrakcji system i egzystencja nie dadzą się pomyśleć razem, ponieważ systematyczne myślenie, aby myśleć o egzystencji, musi myśleć ją jako zniesioną, a więc jako nieistniejącą.” [K: PS, s. 133]. Próba pomyślenia człowieka w oderwaniu od jednostkowego konkretnego, którym jest, doprowadza bowiem do jego reifikacji: „Obiektywnie mówi się nieustannie tylko o rzeczach, subiektywnie mówi się o podmiocie i subiektywności; i nagle okazuje się, że subiektywność jest rzeczą. Stąd stale należy pamiętać, że subiektywny problem nie jest czymś, co należy do rzędu rzeczy, lecz problemem jest sama subiektywność.” [K: PS, s. 140]. Dlatego Kierkegaard, odkrywający jako pierwszy w dziejach myśliciel istotę „nieskończonej” refleksji, stwierdza, że niemożliwe jest przezwyciężenie sceptycyzmu na obiektywnej drodze, a ten warunek czyni *conditio sine qua non* wiary. Climacus stwierdza, że należy wyciągnąć wszystkie konsekwencje ze sceptycyzmu, a zatem przyznać, że refleksja musi, z istoty swej, kulminować w dwuznaczności, niemożliwej do przezwyciężenia na drodze refleksji: „Przy wyłącznie subiektywnym określaniu prawdy w ostateczności nie da się rozdzielić obłędu i prawdy, ponieważ jedno i drugie może mieć swe zakorzenienie w wewnętrzności.” [K: PS, s. 204]. Dla Kierkegarda konstatacja ta oznacza, że jednostka pogodzić musi się z niemożliwością dotarcia do obiektywności, komunikowalnej jako wiedza.

jedynym, co jej pozostaje, jest ciągle dążenie³²⁸ do wiązania myśli i życia, a więc refleksji i bezpośredniości w *namiętności wyboru*³²⁹ tego, kim pragnie się stać. W wyborze siebie, pojętym jako niekomunikowalny i subiektywny akt, jednostka ujawnia siebie, rozumianą nie jako metafizyczna *adaequatio rei et intellectus*, lecz jako wewnętrzna zgodność między indywidualną sferą rozumienia a przejawem tego rozumienia w działaniu. Ze względu jednak na „nieskończoność” refleksji, niemożliwe staje się na gruncie myśli Kierkegaarda zrzucenie przez jednostkę odpowiedzialności za dokonany wybór poprzez uzasadnienie polegające na oparciu się na zobiektywizowanym porządku wartości (istnienie takiego konsekwentny sceptycyzm wyklucza), a więc na porządku wiedzy. Dlatego też Kierkegaard, potęgując refleksyjny sceptycyzm do granic możliwości, ukazuje, że wybór dokonywany z pełnym zaangażowaniem egzystencjalnym opierać musi się na *niewiedzy* zakładającej nieustanną możliwość zbłądzenia, a więc na wierze³³⁰. Natomiast wiara dla Kierkegaarda tożsama jest z *namiętnością*³³¹, gdyż jawi się jako całkowite ryzyko, albowiem *namiętność* potęguje się wprost proporcjonalnie do niewiedzy, w jakiej jednostka pozostaje, nie mogąc oprzeć swojego wyboru na zewnętrznych faktach, czyli znaleźć dla niego obiektywnego i uspokajającego uzasadnienia³³².

³²⁸ Akt permanentnego wyboru, ciągle ponawianego, nazywa Kierkegaard *powtórzeniem*. Na ten temat por. przede wszystkim: [K: P, s. 49-50, 66, 87, 99-100, 124, 129-130, 136; K: PM, s. 69].

³²⁹ Por. opinię Wahla: „egzystujący pojedynczy jest pełen pasji – ta pasja *namiętność*, zainspiruje go do tego, by wcielać to, co nieskończone w tym, co skończone.”, J. Wahl, *Krótką historią egzystencjalizmu*, przeł. J. A. Prokopski, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2004, s. 18.

³³⁰ *Namiętny wybór*, a zatem konieczność powściągnięcia nieskończonej refleksji z uwagi na życie, które nie polega na nieustannym refleksowaniu wyraził Kierkegaard następująco: „Jeśli refleksuję i jestem w sytuacji, w której muszę działać, podejmując decyzję, to co wtedy? Wtedy moja refleksja pokaże mi wiele możliwości *pro*, jak i *contra*. [...] Co przeciwstawiam refleksji? Absurd. Czym więc jest absurd? Absurd polega na tym, jak widać całkiem prosto, że ja, istota racjonalna, muszę działać w sytuacji, w której moje rozumienie, moja refleksja mówią mi: możesz właściwie zrobić równie dobrze zarówno jedną rzecz, jak i drugą, to znaczy moje rozumienie i refleksja mówią mi: nie możesz działać, a ja, mimo to, muszę działać.” [K: D, s. 241-242].

³³¹ Kierkegaard za swe przełomowe dzieło uważał *Postscriptum*, w którym wyłożył egzystencjalną koncepcję rozumienia prawdy, jednoznacznie przenosząc ją w wymiar jednostkowy, za sprawą czego wykroczył on poza spekulację i wprost utożsamiał prawdę z *namiętnością* wyboru, jako że odtąd prawdą nie będzie obiektywny przedmiot, do którego jednostka się odnosi, lecz jej wewnętrzny akt wyboru: „Jeśli się obiektywnie pyta o prawdę, wówczas traktuje się prawdę jako przedmiot, do którego poznający się odnosi. Nie refleksjuje się stosunku, tylko to, że jest to prawda, że jest to to, co prawdziwe, do czego się odnosi. Jeśli tylko to, do czego się odnosi jest prawdą, jest prawdziwe, wtedy subiekt znajduje się w prawdzie. Jeśli się subiektywnie pyta o prawdę, wówczas się subiektywnie refleksjuje stosunek jednostki [do swojego myślenia]; jeśli tylko owo <<jak>> tego stosunku jest zakotwiczone w prawdzie, wówczas jednostka znajduje się w prawdzie, nawet gdyby się odnosiła w ten sposób do nieprawdy.” [K: PS, s. 209].

³³² Dlatego też, jak widzieliśmy, Anti-Climacus ujmuje rozpacz jako dialektycznie zorientowaną ku wierze, albowiem wprost proporcjonalnie do potęgowania się rozpacz, jednostka uzmysławia sobie beznadziejność własnej sytuacji i nie mając żadnego oparcia, dokonać może nieuzasadnionego na gruncie rozumu *skoku*. Vigilius Haufnienis z kolei wiąże *namiętność* z lękiem [por. K: PL, s. 77]. Ten zaś potęguje się w zależności od stopnia refleksyjnego egoizmu, którego wyższą postacią okazuje się lęk przed nieskończoną zatrąą osobowości niż lęk zmysłowy, dlatego Kierkegaard stwierdza, że dopiero chrześcijaństwo wnosząc ducha,

Namiętność, w której usiłuje pojednać Kierkegaard bezpośredniość pragnienia oraz przytomność refleksji, nazywa Kierkegaard *wiarą*. W odróżnieniu jednak od Jacobiego, wiara w ujęciu Kierkegaarda nie jest prostą antytezą refleksji, lecz podporządkowaniem jej namiętności. Dlatego też Kierkegaard pisze, że „wiara nie jest bowiem pierwszą bezpośredniością, ale bezpośredniością dalszą. Pierwsza bezpośredniość leży w dziedzinie estetycznej.” [K: BD, s. 89], a zatem, że w warunkach świata nowoczesnego rozpocząć może się ona dopiero tam, gdzie „nieskończone przeżuwanie refleksji” kończy się³³³ i zostaje zdemaskowane jako niszczący integralność osobową rozkład, doprowadzający do zaniku namiętności, podporządkowującego życie jednostki „dialektyce obojętności”. W *Postscriptum Climacus*, przeciwstawiający wiarę wiedzy, następująco określa relację zachodzącą pomiędzy nimi:

religijność nazwałbym iluzją; cóż, no dobrze, ale wypadłoby sobie przypomnieć, że jest iluzją przychodzącą po zakończeniu posłużenia się rozumem, a więc po tym, kiedy rozum dotarł do swych granic. Poezja jest iluzją przed posłużeniem się rozumem, religijność natomiast po posłużeniu się rozumem. [K: PS, s. 459].

Wiara w ujęciu Kierkegaarda rodzi się więc dopiero w momencie, kiedy refleksja zostanie wyczerpana, to znaczy w chwili, gdy jednostka uzmysłowi sobie, że tkwienie w refleksji, o ile nie zostanie powstrzymane mocą zdecydowania się na nieuzasadniony na płaszczyźnie wiedzy wybór, trwać będzie w nieskończoność, utrzymując ją w izostenii³³⁴,

sprawia, że lęk przed skończonością przekształca się w nieskończony lęk, a zatem że identycznie potęguje się namiętność. Dlatego też w jego oczach chrześcijaństwo „jest bezwarunkową namiętnością, namiętnością tego, co bezwarunkowe.” [K: D, s. 188]. W *Postscriptum Climacus*, lokując wiarę na płaszczyźnie bez reszty subiektywnej, w przeciwieństwie do spekulatywnego ujęcia egzystencji w wiedzy uznaje, że nieskończone *zainteresowanie* jednostki dotyczyć może jedynie jej ostatecznego sensu, a więc wiecznego znaczenia, to zaś opiera się na decyzji jednostki czy zdolna będzie powierzyć się temu, co paradoksalne: „Chrześcijaństwo jest duchem, duch jest wewnętrznością [w człowieku], wewnętrzność jest subiektywnością, subiektywność jest z istoty swej żarliwością, w swoim maksimum jest nieskończeniem osobiście zainteresowaną żarliwością pożądanego swojego wiecznego zbawienia. Jeśli się tylko zrezygnuje z subiektywności, a z subiektywności wyeliminuje żarliwość pożądanego, a z niego nieskończone zainteresowanie – wówczas w ogóle nie może być mowy o podjęciu decyzji i to zarówno w odniesieniu do tego problemu, jak też jakiegokolwiek innego. Wszystkie decyzje, wszystkie istotne decyzje mają swą podstawę w subiektywności.” [K: PS, s. 52].

³³³Kierkegaard pisał, że „gdy refleksja zostanie wyczerpana, wtedy zaczyna się wiara.” [K: OC, s. 99]. W *Dzienniku* wielokrotnie ujawnia się centralna myśl Kierkegaarda na temat wiary: „Wiara bowiem jest bezpośredniością [następującą] po refleksji.” [K: D, s. 271] czy „Wiara jest bezpośredniością [następującą] po refleksji. Jako poeta i myśliciel wszystko przedstawiłem za pośrednictwem wyobraźni, sam żyjąc w rezygnacji. [...] Dla Boga wszystko jest możliwe – ta myśl jest teraz w najgłębszym sensie moim hasłem.” [K: D, s. 50].

³³⁴Por. uwagę Pieniążka: „Relatywizując wzajemnie wszelkie znaczenia, refleksja uniemożliwia wybór, a tym samym przekształca je w możliwości, zamykając jednostkę w zakłętym kręgu myślenia, poza który nie może ona wyjść.” P. Pieniążek, *Okrutna nowoczesność. Wiara i historia w u Kierkegaarda (ze stałym odniesieniem do Nietzschego)* [w:] *Filozofia i wolność. Księga poświęcona pamięci Profesora Wiesława Gromczyńskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2010, s. 118.

a zatem w sytuacji egzystencjalnej nieprzejrzystości. Z tego powodu jednostka, o ile chce działać, nie może opierać się na wiedzy, musi przełamać refleksyjne skrępowanie jej decyzji i *wybrać* którąś z przeciwnych możliwości (*albo-albo* w przeciwieństwie do niwelacyjnego wybiegu *zarówno, jak też*), przy czym odpowiedzialność za dokonany wybór spoczywa wyłącznie na niej, jako że w wybór pozostaje niekomunikowalny na płaszczyźnie dyskursywnej:

W wiedzy nie ma decyzji; decyzja, stanowczość osobowości są dopiero w *ergo*, w wierze. Wiedza jest bowiem nieskończoną sztuką dwuznaczności lub nieskończoną dwuznacznością, ona jest w swoim maksimum zakładaniem wzajemnie przeciwnych możliwości w równowadze. [K: CM, s. 230].

Kierkegaard, obnażając ostateczny charakter wiedzy jako niepowstrzymanego sceptycyzmu (nim bowiem musi skończyć się wszelka refleksja), stwierdza, że sceptycyzm ten na płaszczyźnie kulturowej odsłonił się w systemie Hegla, w którym każde przeciwieństwo zostaje wchłonięte i zniesione jako cząstkowy moment w ruch dialektycznej myśli, nie docierającej jednak, wbrew Heglowi, do ostatecznego pojednania. Dla Kierkegaarda jednak Hegel pozostaje najbardziej niebezpiecznym myślicielem, gdyż „w dziełach Hegla rzeczą niebezpieczną jest to, że zmodyfikował on chrześcijaństwo i za pomocą tej modyfikacji doprowadził je do jedności ze swoją filozofią.” [K: D, s. 152]. Hegel bowiem, jak powszechnie wiadomo, w swym systemie opisującym dialektyczny rozwój prawdy w dziejach, uznał chrześcijaństwo za niższy i domagający się przewyżnienia etap dochodzenia przez ducha absolutnego do swej istoty i – jak ironicznie utrzymywał Kierkegaard – domagał się „pójścia dalej niż chrześcijaństwo” za sprawą zniesienia go w spekulatywnej refleksji. Dla Kierkegaarda jest to jednak złudzeniem (widzieliśmy czym kulminuje heglowska refleksja) i pozór postępu, rzekomy krok naprzód sprowadza się do tego, że „dokonał się przesunięcia sfer. Dokonał się transpozycji tego, co etyczne do tego, co estetyczne.” [K: D, s. 355] czy też, wyrażając rzecz inaczej, Kierkegaard powie: „Mówiąc krótko i z absolutną dokładnością: spekulacja przesunęła to, co paradoksalno-religijne do sfery estetyki.” [K: PM, s. 122]. Przesunięcie tego, co etyczne i religijne do sfery estetycznej (refleksja heglowska bowiem, podobnie jak romantyków, zatrzymała się na tej płaszczyźnie) oznacza, że pozór pojednania w pojęciu myśli i rzeczywistości, z konieczności doprowadzić musi do zniesienia jednostki w medium tego, co ogólne (abstrakcyjnej pustki refleksji, wychodzącej od utożsamienia bytu i nicości), a zatem wykluczenia nieredukowalnego przeciwieństwa pomiędzy

wykluczającymi się możliwościami zawartego w konkretnym wyborze egzystencjalnym, odbierając mu tym samym jego znaczenie, a ono dla Kierkegaarda pozostaje centralne, z uwagi na to, że życie nie ogranicza się do refleksyjnej myśli i stanowi coś znacznie więcej niż rezonerską spekulację. Dlatego też Kierkegaard fantomowi heglowskiego ruchu (ruchu jedynie logicznego, nie zaś realnego) *aufheben* przeciwstawi paradoks rozumiany jako zderzenie realnie przeciwstawnych możliwości, spośród których jednostka musi dokonać życiowego wyboru własnej drogi: „Idea filozofii jest mediacja, chrześcijaństwa – paradoks.” [K: D, s. 237]³³⁵. Kierkegaard poszukuje zatem absolutnego paradoksu

³³⁵ Dla Kierkegaarda paradoks ściśle wiąże się z namietnością i potęguje się wraz z nią. Swą ostateczną postać przyjmuje zaś w tym, co dla rozumu jawi się jako absurd i niedorzeczność, a więc w przekonaniu, że jednostka, na przekór całemu sceptycyzmowi redukującemu ją do sfery skończoności, ma wieczne znaczenie. To z kolei możliwe jest tylko wówczas, gdy wykroczy poza zamknięcie w swym egotystycznym subiektywizmie i uzna, że sama nie jest zdolna nadać sobie wiecznego znaczenia, lecz że w tym celu potrzebny jest jej zewnętrzny punkt odniesienia. Ten zaś dany jest jej jedynie w postaci odniesienia się do historycznego faktu Wcielenia, w którym wieczna prawda przybrała postać konkretnego człowieka: „Bóg-Człowiek jest paradoksem, absolutnym paradoksem; dlatego jest absolutnie pewne, że rozum się na nim zatrzyma.” [K: WCH, s. 76]. Postać Chrystusa jest dla Kierkegaarda najważniejszym punktem odniesienia, gdyż „Oprócz Chrystusa żaden człowiek nie jest prawdą. W stosunku do każdego innego człowieka prawda jest czymś nieskończenie wyższym niż jego bycie.” [K: WCH, s. 166]. Bycie prawdą, które odnajduje Kierkegaard w postaci Chrystusa nie polega w żadnym razie na spekulatywnej ocenie prawdziwości jego wypowiedzi, lecz na prawdzie Jego życia polegającej na absolutnej zgodności tego, kim był z tym, czego nauczał, potwierdzonej w każdym momencie Jego życia: „Zatem Chrystus jest prawdą w tym sensie, że bycie prawdą jest jedynym prawdziwym wyjaśnieniem tego, czym jest prawda. [...] To znaczy: prawdą w tym sensie, w jakim Chrystus jest prawdą: nie sumą twierdzeń, nie jest definicją pojęcia, itd., lecz życiem. [...] I dlatego z chrześcijańskiego punktu widzenia prawda nie polega na poznawaniu prawdy, ale na byciu prawdą” [K: WCH, s. 167]. W *Dzienniku* myśl tę oddał Kierkegaard następująco: „Bo Chrystus nie wykladał doktryny o obumieraniu dla świata; On sam egzystencjalnie jest tym obumieraniem dla świata.” [K: D, s. 349-350]. W życiu jednostki, które polega na stawianiu się sobą, a więc na dążeniu do egzystencjalnej prawdziwości, tożsamym z zyskiwaniem coraz większej wolności i przejrzystości intencji potwierdzanej w czynach, Chrystus jawi się jako kardynalny punkt odniesienia, jako że może stać się wzorcem dla niemożliwego na gruncie refleksji wyzwolenia się z rozpacz, gdyż w swym własnym życiu ukazuje on jak przezwyciężać rozpacz, nie zamykając się przy tym na miłość, czyli na jedyne, co przekracza wymiar *ego* i sprawia, że jednostka nie grzęźnie w negacji: „<<Patrzcie, oto człowiek!>>, jest, by tak rzec, streszczeniem historii cierpień Jego życia w jednym okrzyku.” [K: WCH, s. 143]. Zarazem zaś należy pamiętać, że Chrystus w ujęciu Kierkegaarda zakłada całkowitą wolność wiary, droga wskazywana przez niego nie jest doktryną, lecz wolnym opowiedzeniem się jednostki za tym, czy pragnie ona odnosić się do Niego (a bez odniesienia doń Bóg, będący Miłością, jawić może się jedynie jako abstrakcyjny absolut metafizyczny, nie mający nic wspólnego z tym, co ludzkie), czy też nie: „Chrystus chce przede wszystkim pomóc człowiekowi stać się samym sobą; wymaga On przede wszystkim, aby człowiek wchodzić w samego siebie, stał się samym sobą, by następnie przyciągnąć go do siebie. Chce przyciągnąć człowieka do siebie, ale, by naprawdę przyciągnąć go do siebie, chce przyciągnąć go do siebie tylko jako istotę wolną, a więc poprzez wybór.” [K: WCH, s. 135]. Jednocześnie zaś postać Chrystusa stanowi na gruncie myśli Kierkegaarda jedyny moment, gdy prawda kierowana do jednostki, komunikowana jest bezpośrednio, to znaczy nie pod postacią doktryny, lecz rozjaśnienia egzystencjalnej sytuacji, w ramach którego jednostka dokonać może subiektywnego wyboru: „Chrystus jest znakiem sprzeciwu i dzięki bezpośredniej wypowiedzi On cię przyzywa do siebie, abyś mógł się natknąć na sprzeczność i ujawnić myśli swego serca; wówczas wybierasz: czy chcesz wierzyć, czy nie.” [K: WCH, s. 118]. Dlatego też wiara, jaką proponuje Kierkegaard pozostaje bez reszty zegzystencjalizowana, tożsama jest z subiektywną namietnością i z punktu widzenia egzystencji Bóg istnieje tylko w tej mierze, w jakiej jednostka się do niego ustosunkowuje: „Immanentnie (zgodnie z wyobrazeniowym pośrednictwem abstrakcji) Bóg nie istnieje. On istnieje – tylko dla egzystującej osoby, Bóg

(„Subiektywność kulminuje w pożądaniu, w namiętności, a chrześcijaństwo jest paradoksem.” [K: PS, s. 238-239]) jako punktu nieprzekraczalnego dla rozumu i odnajduje go w postaci Chrystusa, w historycznym fakcie Wcielenia, gdy Bóg objawił się w konkretnym człowieku: „Bóg-Człowiek jest paradoksem, absolutnym paradoksem; dlatego jest absolutnie pewne, że rozum się na nim zatrzyma.” [K: WCH, s. 76]. Zarazem jednak Kierkegaard wykorzystując nieskończoność refleksji, która, jak widzieliśmy, skończyć musi się całkowitym sceptycyzmem, zwraca jej ostrze przeciwko sobie samej po to, by wykazać, że to, co dla rozumu jawi się jako absurd i paradoks, a co z perspektywy egzystencji jawi się jako remedium na rozpacz, nie jest czymś pozbawionym sensu, lecz możliwością równie otwartą na gruncie otchłannego zwątpienia, jak pozostałe punkty widzenia, do których poznanie może dotrzeć:

A b s u r d, p a r a d o k s zostaje sformułowany w taki sposób, że rozum zupełnie nie ma mocy, by go przekształcić w nonsens. Nie, to jest znak, zagadka, sformułowanie zagadki, o której rozum musi powiedzieć: nie mogę jej rozwiązać, lecz z tego wcale nie wynika, że jest ona nonsensem. [K:D, s. 243].

Absurd oraz paradoks wyłaniają się jednak tylko w zderzeniu z namiętnością, która potęguje się wprost proporcjonalnie do żarliwości celu, ku któremu zmierza; jeśli więc cel ów jest „nieskończony” i jawi się niemożliwy na gruncie rozumu (a takim musi być pragnienie nieśmiertelności), wówczas i podobnego charakteru nabiera namiętność³³⁶ jednająca rozproszone elementy osobowości³³⁷ w *chwili*³³⁸ dokonywania wyboru. Wybór jednakże, pozostający w gestii wolnego określenia przez jednostkę własnej drogi, na której

jest obecny, to jest może być o b e c n y w wierze. [...] Jeśli egzystujący nie ma wiary, wtedy ani Boga n i e m a, ani nie jest On o b e c n y, choć w rozumieniu wiecznym Bóg mimo to istnieje.” [K: D, s. 289].

³³⁶ „Namiętność nieskończoności jest najwyższym zintensyfikowaniem napięcia jakie powstaje pomiędzy podmiotem egzystującym, a podmiotem wypowiadającym to, co Nieskończone.”, A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sorena Kierkegaarda*, Wydawnictwo Antyk, Kety 1999, s. 85. Por też uwagę Prokopskiego: „Kierkegaardowskie zaś żądanie, aby wieczne zbawienie spełniane było tylko w nieskończonej pasji, jest kluczowe, ponieważ jest przeciwieństwem zaangażowania w historyczne (nieadekwatne) badania. Trzeba nam przy tym zauważyć, iż pasja nie jest jakimś chwilowym impulsem lub też epizodycznym uczuciem, lecz jest stanem zaangażowania pojedynczego człowieka w jego egzystencję.”, J. A. Prokopski, *Søren Kierkegaard. Dialektyka paradoksu wiary*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2002, s. 159.

³³⁷ Sędzia Wilhelm, w drugim tomie *Albo-albo* stwierdzał, że „ciągłość wewnętrzna powstaje na skutek takiej własnej aktywności jednostki, która zdarzenia, jakie ją spotkały nawet z konieczności, przekształca i transponuje do sfery wolności” [K: AA, t. II, s. 340].

³³⁸ W *Postscriptum Climacus*, zajmujący się subiektywnym odniesieniem jednostki do prawdy, pisał, że „Tylko chwilowo może pojedyncze indywiduum może egzystować w jedności tego, co skończone i tego, co nieskończone, która wykracza poza egzystowanie. Tym momentem jest chwila pasji.” [K: PS, s. 207]. Na temat kategorii *chwili*, pojmowanej przez Kierkegaarda w ostatecznej instancji jako „współczesność z Chrystusem”, por. zwłaszcza: [K: CH, s. 335; K: WCH, s. 18, 62-63, 75].

dążyć będzie ona do konsolidacji i nadania ciągłości własnemu, temporalnie pokawałkowanemu doświadczeniu nie może być przedmiotem wiedzy, a zatem nie podlega on komunikacji dyskursywnej, w której dominują aproksymatywne określenia prawdopodobieństwa racji i argumentów *pro et contra*, lecz należy do wymiary wiary³³⁹. Wiara natomiast, w przeciwieństwie do wiedzy komunikującej przedmiotową stronę życia, zakłada relację osobową: „Wiara jest stosunkiem osobowości do osobowości.” [K: D, s. 460], „dlatego też, jak powiada Climacus w *Okruchach filozoficznych*, przedmiotem wiary „nie staje się nauka, lecz n a u c z y c i e l” [K: OF, s. 75]. Zgodnie z koncepcją egzystencjalnej dialektyki komunikacji Kierkegaarda, dopiero chrześcijaństwo wniosło na świat kategorię jednostki, pojętej jako nieredukowalna do zewnętrżności, stworzona *ad imaginem et similitudinem Dei* jaźń, która jako duch sytuuje się na przecięciu skończoności i wieczności, a zatem jedynie w odniesieniu do objawienia uratować można to, co jednostkowe w świecie nieodwołalnej niwelacji: „Wszystko kręci się wokół Jednostki. Ta kategoria jest punktem, dzięki któremu i poprzez który Bóg może poruszyć rodzaj ludzki. Jeśli się ją odrzuca, Bóg zostaje zdetronizowany.” [K: D, s. 72]. Stąd też w ujęciu Climacusa „największy egzamin, któremu człowiek powinien się poddać, który wyznacza całe jego życie, polega na stawaniu się i byciu chrześcijaninem.” [K: WCH, s. 151]. „Stawanie się chrześcijaninem”, czyli wolną *jednostką, egzystującym pojedynczym*, wyznacza ostateczny całokształt proponowanej przez Kierkegaarda dialektyki stawania się tym, kim się jest oraz ramy egzystencjalnej dialektyki komunikacji.

³³⁹ Anti-Climacus w *Chorobie na śmierć* stwierdzał, że wiara sytuuje się poza moralnością, czy też ściślej, na niej dopiero opiera się moralność, gdyż przeciwieństwem grzechu jest jedynie wolność, czyli wiara: „Zbyt często nie dostrzega się, że w żadnym razie przeciwieństwem grzechu nie jest cnota. [...] Nie, przeciwieństwem grzechu jest wiara” [K: CHŚ, s. 229]. W niezmiernie ważnym dziele sygnowanym imieniem i nazwiskiem Kierkegaarda, zatytułowanym *Czyny miłości*, pisał on, że miłość chrześcijańska w żadnej mierze nie jest abnegacją, gdyż „miłowanie Boga jest prawdziwą miłością siebie” [K: CM, s. 119-120], natomiast miłość bliźniego przede wszystkim zakłada, że „powinieneś kochać siebie samego we właściwy sposób” [K: CM, s. 43], we właściwy to znaczy nie egoistyczny, lecz widzący wszelkie własne słabości i niedostatki. Dlatego też właściwie rozumiana miłość oznacza wykroczenie poza perspektywę egocentryczną, „bo miłowanie Boga, to znaczy, miłowanie w prawdzie samego siebie; pomaganie drugiemu człowiekowi, by miłował Boga, jest miłowaniem drugiego człowieka; otrzymanie pomocy ze strony drugiego człowieka, by miłować Boga, jest byciem miłowanym.” [K: CM, s. 119].

4. Koncepcja egzystującego pojedynczego jako wyraz nowoczesnego indywidualizmu; samorozumienie Kierkegaarda

Kierkegaard mając zaledwie dwadzieścia dwa lata, zanotował w *Dzienniku* dyrektywę, której aż do ostatnich chwil życia usiłował z całych sił się podporządkować. Odnajdziemy w niej nie mniejszą determinację niż w dewizie Rousseau *vitam impendere vero*, lecz jednocześnie znacznie większą przejrzystość sformułowania własnego zadania egzystencjalnego; pisał bowiem w roku 1835: „chodzi o znalezienie prawdy, która byłaby prawdą dla mnie [...] o znalezienie idei, dla której chciałbym żyć i umierać” [K: D, s. 40], dodając, że chodzi mu o to, by odnaleźć coś „przy czym trwałbym mocno, nawet wtedy, gdyby cały świat się zapadł”³⁴⁰. O to jest to, czego mi brakuje i do czego dążę.” [K: D, s. 42]. Natomiast Vigilius Haufniensis w *Pojęciu lęku* tak oto wyraził rozumienie prawdy jako prawdy egzystencji:

Natomiast to, o czym mówię, jest czymś bardzo prostym i naiwnym: że prawda istnieje dla jednostki o tyle, o ile ona ją tworzy w swoim działaniu. [...] Prawda zawsze miała wielu hałaśliwych głosicieli, lecz problem polega na tym, czy człowiek, w sensie najgłębszym, chce poznać prawdę, czy pozwala, aby przeniknęła ona jego istotę, czy chce przyjąć wszystkie jej konsekwencje i czy w razie pilnej potrzeby nie będzie dla siebie rezerwował kryjówek, a w konsekwencji pocałunku Judasza. [K: PL, s. 149].

W świetle powyższego rozumienia prawdziwość zostaje więc przesunięta konsekwentnie z płaszczyzny spekulatywnej, na której dotąd była lokowana nawet przez Jacobiego, do wymiaru egzystencjalnej przejrzystości jednostki przed samą sobą³⁴¹, czyli do zgodności pomiędzy tym, co rozpoznawane jest przez nią jako budujące i pożądane, a realizacją tego w działaniu. W *Czynach miłości* Kierkegaard wyraził ów wymóg egzystencjalnej prawdziwości, tożsamej ze „stawaniem się sobą” opartym na osiągnięciu coraz większej egzystencjalnej wolności oraz przejrzystości³⁴² tymi słowy: „Natomiast miarą tego, jakie usposobienie mieszka w człowieku, jest: jaka odległość dzieli to, co

³⁴⁰W ten właśnie sposób Kierkegaard pojmował wewnętrzną opór przeciwko wchłonięciu życia osobowego przez mechanizmy zawiadujące światem niwelacji. Ustami Climacusa wyraził bezkompromisowość tej postawy w następujący sposób: „Wszystko mieć przeciwko sobie i nie posiadać żadnego bezpośredniego środka dla wyrażenia swojej wewnętrżności, a mimo to obstawać przy swoich słowach, to jest to, co nazywamy prawdziwą wewnętrżnością” [K: PS, s. 244].

³⁴¹Przejrzystość ta dostępna jest jedynie na płaszczyźnie wiary, jedynie bowiem w wierze, czyli w celu, do którego namyślnie odnosi się jednostka, możliwe jest jej ostateczne pojednanie: „Wiarą jest, kiedy osobowość będąc sobą i pragnąc być sobą, jest przejrzyste wsparta na Bogu.” [K: CHŚ, s. 229].

³⁴²W *Bojaźni i drżeniu* Johannes de Silentio pisał: „Czymże jest edukacja? Myślę, że to droga, którą przechodzi pojedynczy człowiek, aby poznać samego siebie, a kto tej drogi nie dopełni mało wyciągnie korzyści z faktu, że się urodził w najbardziej oświeconej epoce.” [K: BD, s. 46].

rozumie, od tego, co czyni, jak duży dystans występuje pomiędzy jego rozumieniem a jego postępowaniem.” [K: CM, s. 93]. Konsekwencją usytuowania zagadnienia prawdy na płaszczyźnie egzystencjalnej, każdorazowo indywidualnej i nie dającej się z zewnątrz ocenić ani zmierzyć, jako że stanowi ona odtąd kwestię dążenia do najściślej osobistej zgodności jednostki z samą sobą, stanowi sokratejskie z ducha przekonanie, że jedynie istotna wiedza dla życia nie tkwi w spekulacji, lecz w wymiarze jednostkowego działania: „Wszelkie istotne poznanie dotyczy egzystencji, albo inaczej mówiąc: tylko to poznanie, którego stosunek do egzystencji ma istotny charakter, jest istotnym poznaniem.” [K: PS, s. 208]. Dlatego Anti-Climacus, zwalczający czysto teoretyczne (metafizyczne) podejście do życia jako nieludzkie³⁴³, gdyż nie angażujące całości osoby stwierdzał, że „światu zwichrzonemu zbyt wielką ilością wiedzy potrzeba nowego Sokratesa” [K: CHŚ, s. 241].

W tym miejscu powoli docieramy do sedna Kierkegaardowskiej koncepcji egzystencji. Swoje zadanie traktował Kierkegaard jako zadanie sokratyczne, zaś metodą komunikacji egzystencjalnej stawała się dla niego metoda maieutyczna, polegająca na zwracaniu się do konkretnej jednostki nie w celu nauczania jej i narzucania spekulatywnych prawd, lecz na kreśleniu przed jednostką rozmaitych *możliwości* egzystencjalnych rozjaśniających jej warunki sytuacji, w których dokonać musi ona autonomicznego wyboru, zgodnego z tym, kim jest i na miarę tego, kim jest. Egzystencjalną dialektykę komunikacji, stanowiącą nowoczesny odpowiednik *maieutyki*, starał się on przede wszystkim wykorzystać jako środek dla tego, co egzystencjalnie *budujące*³⁴⁴, to zaś, co budujące postrzegał z własnej perspektywy jako zawarte w treści ewangelijnej nauki o człowieku jako jedynej, w której jednostka określona została jako wolna jednostka, dlatego też za swe zadanie obrał skierowanie ruchu dialektyki ku uświadamianiu ludziom, co to znaczy „stawać się chrześcijaninem”: „Jedynym odpowiednikiem, jaki posiadam, jest Sokrates; moje zadanie jest sokratycznym zadaniem, polega mianowicie na tym, by poddać weryfikacji definicję chrześcijanina” [K: CH, s. 388]. Z kwestią sokratycznego zadania, jakie postawił przed sobą Kierkegaard ściśle wiąże się centralna dla zrozumienia jego myśli dialektyka egzystencjalnej komunikacji,

³⁴³ „Wszelka komunikacja prawdy stała się abstrakcją. Publika stała się chwilą; gazety nazywają się redakcją, a profesor spekulacją; pastor jest medytacją. Nikt nie ma odwagi powiedzieć: <<ja>>”. [K: D, s. 61].

³⁴⁴ Tym zaś, co budujące, czyli wyzbyte negacji, może być, zdaniem Kierkegarda jedynie miłość, którą ostatecznie jest Bóg: „To jest właśnie miłość; miłość jest źródłem wszystkiego i w sensie duchowym jest najgłębszą podstawą życia ducha.” [K: CM, s. 217].

tłumacząca twórczość pseudonimową³⁴⁵, czyli tak zwaną „komunikację pośrednią”. W *Dzienniku* Kierkegaard zanotował, że „tu leży moja zasługa [związana z wprowadzeniem] pseudonimów: odkrycie maieutyki w łonie chrześcijaństwa.” [K: D, s. 223].

Komunikacja pseudonimowa, pośrednia związana jest z faktem, że „ducha można komunikować tylko pośrednio.” [K: D, s. 225], natomiast „chrześcijaństwo jest komunikacją egzystencji i dzięki egzystowaniu może być prezentowane. Egzystowanie w nim jest egzystującym wyrażaniem go – jest zdwajaniem.” [K: D, s. 375]. Kategoria *zdwojenia* czy też *podwójnej refleksji* stanowi fundamentalną kategorię komunikacji i oznacza komunikowanie prawdy polegające na osobistym stosunku głoszącego ją do idei oraz precyzyjne określenie własnego usytuowania egzystencjalnego względem niej. Stąd Anti-Climacus we *Wprawkach do chrześcijaństwa* powie, że „egzystowanie w tym, co się rozumie, jest zdwajaniem” [K: WCH, s. 116], zaś Climacus w *Postscriptum* zauważy, że „egzystowanie w tym, co zrozumiane, nie może zostać bezpośrednio przekazane egzystującemu duchowi, nawet nie przez Boga, a w jeszcze mniejszym stopniu przez człowieka.” [K: PS, s. 283]. Niemożliwość bezpośredniego komunikowania prawdy egzystencji polega bowiem nie na otrzymywanej z zewnątrz nauce, lecz właśnie na *podwojeniu* jej w życiowych wyborach, dlatego Kierkegaard utrzymuje, że „egzystencjalna przejrzystość wymaga bycia tym, czego się naucza.” [K: D, s. 461]. Pełna egzystencjalna przejrzystość jest jednakże niemożliwa do osiągnięcia przez pojedynczą jednostkę, która wśród zbłądeń i upadków ciągle *staje się*, jej istnienie jawi się jako notorycznie

³⁴⁵W apendyksie do *Postscriptum*, zatytułowanym *Pierwsze i ostatnie oświadczenie* Kierkegaard przyznał się do twórczości pseudonimowej wyłożonej w dziełach estetycznych, przestrzegając przed utożsamianiem tego, co zostało w nich zawarte z jego własnym rozumieniem: „jest moim życzeniem i moją wielką prośbą, aby mi, gdyby się komuś chciało zacytować jakąś jedną myśl z tych książek, zechciano wyświadczyć tylko tę przysługę, by cytować nazwiska odpowiednich autorów, nie moje własne” [K: PS, s. 632]. W pismach estetycznych, takich jak *Albo-albo*, *Bojaźń i drżenie*, *Powtórzenie*, *Pojęcie lęku*, *Stadia na drodze życia*, *Przedmowy*, *Okruchy filozoficzne*, *Postscriptum* (a wymienić należy jeszcze dwa dzieła opublikowane po *Postscriptum*, sygnowane pseudonimem Anti-Climacusa, *Choroba na śmierć* oraz *Wprawki do chrześcijaństwa*), Kierkegaard kreślił rozmaite wariacje egzystencjalnych możliwości, mając przez cały czas dystans do treści w nich zawartych, co oznacza, że on sam, jako jednostka, nie egzystował w medium komunikowanych pseudonimowo treści, lecz stanowiły one eksperymenty egzystencjalno-psychologiczne, za które ponosił on pełną odpowiedzialność [por. K: PS, s. 632]. Na temat swojej relacji wobec autorów pseudonimowych pisał w *Pierwszym i ostatnim oświadczeniu*: „Mój stosunek do tego wszystkiego stanowi jedność: jestem jednocześnie sekretarzem danego pseudonimowego autora, jak i jestem w wystarczającym stopniu ironicznym, by być dialektycznie zdwojonym autorem tego autora, albo [mówiąc wprost] autorem.” [K: PS, s. 633]. Sam Kierkegaard u schyłku swego życia przyznawał, że nie dorasta do wizji chrześcijaństwa wyłożonego w idealnej, zgodnie z jego rozumieniem, postaci przez Climacusa, lecz wykracza poza spekulatywny punkt widzenia Climacusa, a więc, że on sam, jako osoba i autor, sytuje się gdzieś pomiędzy twórczością obu wzmiankowanych autorów pseudonimowych. W *Dzienniku* wspominał, że „komunikacja pośrednia tkwiła we mnie instynktownie, ponieważ będąc autorem, rozwijałem także samego siebie” [K: D, s. 227].

niezakończone w związku z czym nie może ona komunikować prawdy inaczej niż w zapośredniczeniu, jako że w ujęciu Kierkegaarda – w przeciwieństwie do Fichtego – skończona subiektywność nie jest prawdą, lecz co najwyżej nieustannie do niej zdąża³⁴⁶. Prawda bowiem nie jest dostępna skończonemu podmiotowi, albowiem prawda (wieczna i niezmienna) dostępna może być jedynie duchowi, człowiek zaś, jak pamiętamy, jest dążącą do jedności syntezą ciała, duszy oraz ducha. Dlatego właśnie tak istotną rolę odgrywa w koncepcji Kierkegaarda postać Chrystusa, który będąc na równi Bogiem, jak i śmiertelną jednostką, w istnieniu swym, realizowanym w postaci *czynów miłości*, osiągnął najwyższą z możliwych przejrzystość egzystencji, pojmowaną jako zgodność tego, kim był, z tym, jak żył i umarł oraz czego nauczał i właśnie z tego powodu może On stać się punktem odniesienia dla jednostki jako wzorzec egzystowania w prawdzie. Prawda egzystencjalna, wywalczana w walce z samym sobą oraz w starciu ze światem nie jest więc w pełni możliwa do osiągnięcia jako trwały rezultat, dlatego Kierkegaard nad przedmiotowe i możliwe do zakomunikowania w postaci wiedzy co³⁴⁷, przedkłada subiektywne *jak*

³⁴⁶Właśnie z uwagi na to, że jednostka, jak pojmuje ją Kierkegaard, dopóki żyje, skazana jest na nieustanną zmianę i stawanie się, nie może osiągnąć w wymiarze skończonym trwałego pojednania elementów konstytuującej ją syntezy, lecz w tym kierunku powinna zmierzać, jeśli pragnie ona nadać ciągłość własnemu życiu, czyli przezwycięzać rozpacz, nie zaś ugiąć się przed nią i uciec od samej siebie. Patrząc zaś na jednostkę z tego punktu widzenia, wielokrotnie omawiana dialektyka stadiów egzystencji (znacznie słuszniejsze wydaje się mówienie tu nie o *stadiach*, lecz o *sferach*) nie stanowi teleologicznego ruchu (choć gradacje w niej występujące są przez Kierkegaarda hierarchicznie usytuowane ze względu na wzrastającą egzystencjalną przejrzystość osobową), w ramach którego jednostka przechodzi po kolei szczeble poczynawszy od estetycznego przez etyczny do religijnego, osiągając w którymś z nich trwałe pojednanie, lecz zgodnie z dynamicznym rozumieniem egzystencji, w zależności od jej aktualnego samorozumienia zdwojonego w życiu, czyli od tego, w jaki sposób pojmuje ona samą siebie, *sfer* egzystencji nakładają się na siebie i możliwy staje się regres w drodze do zrozumienia swojego ostatecznego *telos*. Wiara bowiem nie stanowi dla Kierkegaarda czegoś, co jednostka posiada niejako na własność, substancjalnie się w niej asekurując lub zasklepiając, lecz wymaga ustawicznego *powtórzenia* decyzji, a więc nieustannej walki o nią, w której jednostka może ponosić chwilową porażkę i ze stadium religijnego upaść do estetycznej wykładni samej siebie. Climacus pisał w *Postscriptum*, że „w egzystencji wszystkie momenty występują jednocześnie. W odniesieniu do egzystencji myślenie wcale nie stoi wyżej niż fantazja i uczucie, lecz znajduje się obok nich. W egzystencji supremacja myślenia wprowadza zamieszanie.” [K: PS, s. 354]. Sfera *możliwości* bowiem jest nieograniczona i jedynie przezwyciężanie zwątpienia może nadawać jednostce ciągłość jej osobowości, w której syntetyzuje ona elementy własnej wcześniejszej drogi doprowadzającej ją do sytuacji obecnej, przy czym porażka w tym dążeniu oznacza, że podobnie jak postępować może ona dalej i nabywać egzystencjalnej *przejrzystości*, tak też równie dobrze jej samorozumienie ulec może zaciemnieniu, a postęp przekształcić może się w regres. Kierkegaard pisał, że „ziemskiej mądrości bardziej niż czegokolwiek innego, nie uda się nigdy uchwycić chwili.” [K: CH, s. 386], a dynamika stawania się odbywa zawsze jedynie w chwili, która, o ile jednostka nie nada wyższego znaczenia przez przezwyciężenie samej siebie wpłatając ją w ramy dążenia do tego, kim pragnie się stać, sprawić może, że utraci ona wywalczaną ciągłość. Sędzia Wilhelm powie, że cała dialektyka egzystencjalnego stawania się, wnoszona przez chrześcijaństwo, zmierza do tego, by jednostka w przejrzystości sumienia stała się samą sobą, gdyż o nic innego jednostce w życiu nie powinno chodzić, jak tylko uchwycenie prawdy na temat tego, kim jest i ku czemu pragnie w swym życiu zdążać: „Człowiek taki nie staje się kimś innym, niż był przedtem, nie, on staje się sobą; krąg świadomości się zamyka i on staje się sobą.” [K: AA, t. II, s. 237].

³⁴⁷Kierkegaard jest w pełni świadom, że wszelka komunikacja prawdy zachodzić może tylko i wyłącznie w

prawdy, czyli odzwierciedlone w praktyce życiowej i wyborach sumienia *jak*: „To, co wieczne, nie jest sprawą obojętną wobec sposobu, w jaki się je osiąga; nie, to, co wieczne właściwie w ogóle nie jest żadną sprawą, ale właśnie sposobem, w jaki się je zdobywa.” [K: CH, s. 169]. W przypadku jednostki oznacza to nieodwołalnie, że tylko „<<jak>> prawdy jest właśnie prawdą.” [K: PS, s. 331] i o innego rodzaju prawdziwości nie może być mowy.

Właśnie zwrócenie uwagi na kategorię jednostki w świecie nowoczesnej niwelacji, która w ramach własnych wolnych wyborów decydować ma o kształcie własnego życia, stanowiło od samego początku twórczości Kierkegaarda zadanie, jakie sobie wyznaczył („Dokonać zwrotu od nieludzkiej abstrakcji do osobowości – oto moje zadanie.” [K: D, s. 62]) i z całą konsekwencją realizował w swej twórczości, w żadnym razie nie pretendując do roli kogoś, kogo celem jest narzucanie innym własnej doktryny, lecz co najwyżej sokratyczne pomaganie im w zrozumieniu własnej sytuacji egzystencjalnej przez krytyczne odniesienie się do jego propozycji i samodzielne wyrobienie sobie własnego poglądu na nią. Koncepcja komunikacji pośredniej jest bowiem dbałością o zachowanie należytego dystansu komunikacyjnego między jednostkami, który respektuje naczelną zasadę wnoszoną przez wzorzec, do którego Kierkegaard odnosił się, do Chrystusa, czyli wolność jednostki kulminującą w autonomii wyboru niemożliwego do podzielenia, jako że w wyborze jednostka odsłania się jako jednostka, podczas gdy na gruncie spekulatywnej myśli zostaje ona zniwelowana w medium abstrakcyjności kodu językowego³⁴⁸.

Kierkegaard miał całkowitą świadomość przynależności do własnej epoki, której się z całych sił przeciwstawiał³⁴⁹, w *Dzienniku* zanotował bowiem:

Mimo to nigdy nie mógłbym życzyć sobie innej epoki, by w niej żyć. Taka wiedza o człowieku, czyli wiedza o pokoleniu, którą zdobywam, nie daje się skompensować złotem; i to właśnie było to, czego potrzebowałem, by rzucić światło na chrześcijaństwo. [K: OC, s. 223].

medium języka, ten zaś, jak widzieliśmy, polega jedynie na komunikowaniu *możliwości*, bowiem jedyną realnością jest egzystencja, sytuująca się na przecięciu możliwości i faktyczności, w związku z czym wszelka komunikacja zachodząca między osobami nie jest bezpośrednia. Climacus ujmie to w *Postscriptum* następująco: „To określa jednocześnie, że między podmiotem a podmiotem nie może zostać nawiązany żaden bezpośredni etyczny stosunek.” [K: PS, s. 329].

³⁴⁸Vigilius Haufniensis pisał, że „gdy tylko człowiek pomyśli o tym, co konkretne, wówczas zostaje ono zniesione. Gdy tylko zostanie pomyślane, ulega przekształceniu tak, że [człowiek] albo nie myśli o nim, lecz jedynie je sobie wyobraża, albo myśli i wyobraża sobie, że współwystępuje w myśleniu.” [K: PL, s. 83].

³⁴⁹Na temat walki Kierkegaarda z samym sobą jako zakładnika nowoczesności, którą usiłował przezwyciężyć w samym sobie, por. uwagę Boroń: „Ta praca <<przeciw sobie>> miała też charakter czysto psychologiczny – Kierkegaard, wyobcowany i samotny, był także – i zdawał sobie świetnie z tego sprawę – dzieckiem epoki: chimerycznym melancholikiem, romantykiem, hipochondrykiem, poetą. Walka z epoką w sobie była równie zaciekle, jak walka z nią w świecie zewnętrznym.”, D. Boroń, *Zagadka przemiany*, dz. cyt., s. 55.

Kierkegaard postrzegał siebie, zresztą w sposób całkowicie uprawniony, jako egzystencjalny *wyjatek*, który w doświadczeniu całkowitej samotności i najgłębszej melancholii³⁵⁰, w cierpieniu nieznanym innym ludziom, bezpośrednio zaaferowanym

³⁵⁰ Melancholia stanowiła podstawową dominantę życia Kierkegaarda, źródło jego cierpienia i skrywaną tajemnicę, z której wyrosła komunikacja pośrednia. Dlatego też w melancholii dopatrywał się on klucza do zrozumienia całej opisywanej przez siebie „fenomenologii nastrojów” (określenie McCarthy’ego), jako że spoczywa ona u podstaw dynamiki egzystencjalnych przemian, łącząc w swej zagadkowości skrajne bieguny doświadczenia ludzkiego, odpowiedzialne za permanentną i nieusuwalną nierozstrzygalność wszelkich przejawów egzystencji i to ona tkwi u podłoża rozpaczki opisywanej przez Kierkegaarda, sięgającej notorycznej niepewności, skazującej na ostateczną niewiedzę. Zauważyć można, że Kierkegaard właściwie jedynie w kilku miejscach swego dzieła wspomina o melancholii, podczas gdy o wszelkich pozostałych stanach ducha pisze szczegółowo; i nie jest to przypadek, jako że melancholia stanowi właściwy klucz do jego pisarstwa oraz tajemnicę jego własnego życia. W *Dzienniku* zanotował, że „Moje życie rozpoczęło się bez bezpośredniości straszliwą melancholią, która niekiedy popychała mnie do grzechu i rozpusty.” [K: D, s. 49]. Stosunkowo najwięcej o melancholii mówi sędzia Wilhelm w drugim tomie *Albo-albo*, ukazując doświadczenie tej „choroby bez przyczyny” [por. K: AA, t. II, s. 253] jako skryte podłoże całej kultury nowoczesnej: „Alboż melancholia nie jest wadą naszych czasów; czyż nie pobrzmiewa ona nawet w szyderczym śmiechu obecnej doby, czyż to nie melancholia pozbawiła nas odwagi rozkazywania, odwagi posłuszeństwa, siły działania i ufności, wiary [...] Od wszystkiego się odcięto, wyjąwszy teraźniejszość; nie dziw, że w nieustannej obawie jej utarty traci się ją rzeczywiście?” [K: AA, t. II, s. 28]. Fundamentalna ambiwalencja towarzysząca melancholii, związana ze stałą groźbą pomylenia porządku dobra ze złem, co z kolei przekłada się zarówno na ostateczny sceptycyzm poznawczy, jak i tkwi u podstaw romantycznej rozpaczki, polegającej na estetycznej dysymulacji egzystencji, czyli eskapizmie w świat wyobraźni, uznana została przez sędziego Wilhelma za aurę nowoczesności: „Jednakże melancholia jest grzechem, właściwie grzechem *instar omnium*, albowiem jest grzechem nie chcieć z całej duszy swojej, nie pragnąć – to jest matką wszystkich grzechów. Ta choroba, a ściśle ten właśnie grzech jest współcześnie dość powszechny; jest to grzech, który ogarnął na przykład całe młode Niemcy i Francję.” [K: AA, t. II, s. 254]. W ujęciu sędziego Wilhelma melancholia, stanowiąca grzech *letniości*, *połowiczności*, polegający na egoistycznej asekuracji jednostki przed pełnym odsłonięciem i ryzykiem otwarcia, odgrywa również znaczącą rolę w dialektyce stadiów egzystencji, gdzie ujawnia się za każdym razem, gdy jednostka pozostając w niewłaściwym stosunku do samej siebie, zaprzecza własnemu duchowi, uniemożliwiając samej sobie osiągnięcie przejrzystości: „Czym więc jest melancholia? W życiu ludzkim zdarza się taka chwila, w której bezpośredniość dojrzewa, kiedy duch domaga się przyobleczenia w wyższą postać, aby siebie samego móc ująć jako ducha. Bezpośredniość ducha wiąże człowieka z całym życiem doczesnym, a teraz duch chce się z tego stanu rozproszenia wydostać, aby wyjaśnić samego siebie; osobowość dąży do samoświadomości swego wiecznego znaczenia. Jeżeli tego nie osiągnie, dochodzi do zastoju, duch zostaje przytłumiony i wówczas daje o sobie znać melancholia.” [K: AA, t. II, s. 253]. Sędzia Wilhelm stwierdza również, że niemożliwe jest ostateczne wyleczenie się z melancholii, niezależnie od formy, jaką ona przybierze (egoistycznej lub sympatetycznej), gdyż melancholia, polegająca na nieprzejrzystości egzystencjalnej (w ostatniej instancji związanej z tajemnicą grzechu) sprawia, że jednostka „zawsze zachowa odrobinę melancholii, co związane jest z głębszymi przyczynami, a mianowicie z grzechem pierworodnym, który powoduje, że człowiek nigdy nie jest przejrzysty sam dla siebie.” [K: AA, t. II, s. 255]. Frater Taciturnus natomiast w rozprawce *Winny/Niewinny?* zawartej w *Stadiach na drodze życia* przyznaje, że trapiącym go schorzeniem jest nieuleczalna melancholia i wyjawia, iż: „Prawdą jest, że moją prawdziwą naturą jest melancholia, lecz dzięki niech będą Moccy, która mnie nią przeklęła za to, że w zamian dała mi pewien awantaż. [...] Jest nim umiejętność zwodzenia, która w moim przypadku polega na zdolności ukrywania własnej melancholii. Im głębsza jest moja melancholia, tym głębsza staje się moja zdolność zwodzenia. Ćwiczyłem się w niej całe lata, dzień po dniu.” [K: SLF, s. 188]. Stwierdza ponadto, że w pełni grzeszna tajemnica melancholii ujawnia się jedynie w samotności: „O każdej porze doby potrafię schować swą melancholię, a raczej przywdziać maskę, ale moja melancholia czeka na mnie za każdym razem, kiedy tylko zostaję sam. Kiedy tylko ktoś znajduje się w mojej obecności, obojętne kto, nigdy nie jestem tym, kim naprawdę jestem.” [K: SFL, s. 189]. Anti-Cliamcus natomiast wiąże rozmiar melancholii z hierarchią duchową jednostek wskazuje na jej analogiczną do rozpaczki ambiwalencję: „bowiem im wyższa godność, tym większy smutek.” [K: WCH, s.

działaniami w świecie, ma za zadanie zakomunikować to, co samo u niego znalazło *zdwojenie* w egzystencji, a na co współczesna mu epoka, przeniknięta bądź spekulatywnym roztopieniem jednostki w abstrakcyjnej myśli, bądź w mieszczańskim konformizmie, pozostawała zaślepiona, a więc na *poszczególną egzystencję* i niezbywalną wolność samookreślenia jednostki wobec tego, kim sama jest. W *Powtórzeniu* pisał, że „wyjątek objaśnia zarówno siebie, jak i ogół, rozmyślając nad własną sytuacją. Działa dla dobra ogółu, zmieniając siebie.” [K: P, s. 134]³⁵¹. Rola „uprawnionego wyjątku” polega bowiem na tym, iż badając wnikliwie siebie oraz innych ludzi, odsłania to, co pozostaje skryte przed zaaferowanym działaniami w świecie spojrzeniem, dlatego też Kierkegaard pisał o sobie w *Dzienniku*: „Ośmielam się również ręczyć za to, że ledwie znalazłby się jakiś dyplomata, który rozumiałby tak dobrze epokę, stojąc obok na ulicy i widząc każdy szczegół jak ja.” [K: D, s. 49]. Przy czym realizacja egzystencjalnego zadania wydobywania na jaw tego, co na gruncie nowoczesnej niwelacji pozostaje ukryte, polegać ma, w oczach Kierkegarda (inaczej niż u Nietzschego), powtórzmy to z całą mocą, nie na dążeniu do przemian, lecz na rozjaśnieniu sytuacji egzystencjalnej i transformacji wewnętrznej jednostek, które zechcą poszukiwać na przekór światu nowoczesnej niwelacji redukującej jednostkę do rzędu egzemplarza podporządkowanego społecznej „całości”, punktu odniesienia dla wewnętrznego konstytuowania się w rozpoznawanej przez siebie prawdzie³⁵²: „Mój pogląd jest taki: w naszych czasach prawdziwe zadanie nie polega na

72]. W *Dzienniku* natomiast Kierkegaard zanotuje, że melancholia ma ścisły związek z niewiarą, gdyż w chwili wiary, a więc przejrzystości jednostki przed Bogiem, to demoniczne schorzenie znika: „Chrześcijaństwo z pewnością nie jest melancholią – przeciwnie, jest to radosna nowina dla tych, którzy są w melancholii.” [K: D, s. 117]. Na temat melancholii jako fundamentalnego klucza do życia i twórczości Kierkegarda oraz źródła jego niezwykle przenikliwej diagnozy nowoczesności, por. niedoścignioną monografię autorstwa Fergusona: H. Ferguson, *Melancholy and the Critique of Modernity*. *Søren Kierkegaard's Religious Psychology*, dz. cyt.

³⁵¹ Przy czy należy mieć stale na uwadze, że zmiana, o jaką chodziło Kierkegaardowi nie miała w żadnym razie polegać na kulturowym przewyciężeniu kryzysu nowoczesności, lecz od początku do końca zwracał się on do jednostki po to, by krytycznie przyswajając jego przesłanie, dokonała ona zwrotu ku temu, co dla niej *budujące*, czyli ku własnej prawdziwości egzystowania. Swoje zadanie pojmował jako zadanie religijne, wobec czego w *Czynach miłości* pisał, że „Chrześcijaństwo nigdy nie chce dokonywać zmian w tym, co zewnętrzne, nie chce ono znosić ani popędu, ani upodobania, chce tylko dokonać transformacji nieskończoności w tym, co wewnętrzne.” [K: CM, s. 147]. Sam natomiast wyznawał w *Uzbrojonej neutralności*, niezmiernie ważnym, obok *Punktu widzenia na moją działalność literacką*, świadectwie jego samorozumienia: „Twierdzę jednak, że z olbrzymią jasnością i pewnością wiem, czym jest chrześcijaństwo, czego można od chrześcijanina wymagać i co znaczy być chrześcijaninem. Mniemam, że posiadam dla przedstawienia tego wyjątkowe dane; jednocześnie sądzę, że jest moim obowiązkiem uczynić to.” [K: UN, s. 80].

³⁵² Kierkegaard w *Punkcie widzenia...* pisał bowiem o sobie i swoim zadaniu jednoznacznie: „byłem autorem religijnym, którego misją jest zwracanie się do <<Indywidualum>>, kategorii przeciwstawnej wobec <<publiki>>, wyrażającej w skrócie całą koncepcję życia i świata.” [K: PV, s. 67].

reformowaniu, lecz na wyjaśnieniu naszej obecnej sytuacji, tego, gdzie jesteśmy.” [K: D, s. 426]. W *Punkcie widzenia na moją działalność literacką*, opublikowanym już po śmierci Kierkegaarda, czyli w dziele, w którym najpełniej wyraża on samoświadomość własnego zadania z niezwykłą precyzją komentując własną drogę życiową, Kierkegaard nadaje sens własnemu przesłaniu jako *ofierze* złożonej przez życie w rezygnacji po to, by inni mogli zaczerpnąć z jego egzystencjalnej samowiedzy to, do czego mogliby dojść jedynie cierpiąc w samotności to, co musiał wycierpieć on sam, aby uzyskać tak głęboki wgląd w tajniki życia osobowości³⁵³:

Jak daleko sięgam pamięcią, myślałem, że każde pokolenie ma dwie bądź trzy osoby poświęcające się dla innych i przeznaczone do odkrycia w straszliwych męczarniach tego, z czego inni mogą czerpać korzyść; w ten sposób rozumiałem swoją melancholię i widziałem siebie przeznaczonym do tej roli. [K: PV, s. 101]

Celem, jaki ostatecznie stawiał sobie Kierkegaard, usiłując nadać znaczenie własnemu życiu (i właśnie w tym punkcie widzieć należy jego na wskroś egzystencjalną postawę, dzięki której uznany został on za ojca nowoczesnego egzystencjalizmu), była jednakże nie świetna diagnoza i analiza kultury nowoczesnej (tej dokonuje jakby mimochodem, w jednym, za to kardynalnej wagi dziełku, w *Recenzji literackiej*), lecz ukazanie na czym polegać może w świecie sceptycyzmu niwelacji walka o osobowy sens egzystencji, a tym samym o wolność jednostki, która w jego rozumieniu polegać miała na ukazaniu tego, co to znaczy „stawać się chrześcijaninem”: „Tak więc zadanie polegało i polega na tym, by przedstawić idealny obraz <<bycia chrześcijaninem>> w każdy możliwy sposób, dialektyczny, patetyczny (uwzględniając różne postaci patosu), psychologiczny i zmodernizowany, mając stale na uwadze współczesny świat chrześcijański i zamęt wywołany przez naukę.” [K: UN, s. 73]. Cały ciężar jego dzieła, w którym wyrazić usiłuje on niepowtarzalność życia osobowego i najkonsekwentniej spośród wszystkich bodaj myślicieli myśl jego dotyczy jednostki, polega więc na wskazaniu, absurdałnej z punktu widzenia nowoczesnego sceptycyzmu, drogi jednostkowego ocalenia przed niwelacją, czyli egzystencjalnego dążenia do wyzwolenia z rozpacz (na płaszczyźnie osobowej właśnie w rozpacz objawia się kryzys sensu), odnajdywanej w ofierze Chrystusa odkupującej grzech. Dialektyczne, patetyczne (czyli namiętne),

³⁵³Ustami refleksyjnego poety z *Albo-albo* Kierkegaard wyjawia źródło swojego psychologicznego wglądu odpowiedzialnego za egzystencjalny perspektywizm i eksperymentalizm, jaki odnajdziemy w jego twórczości: „Przekonany jestem, że muszę przecierpieć wszystkie możliwe nastroje, poczynić doświadczenia we wszystkich kierunkach.” [K: AA, t. I, s. 33].

psychologiczne oraz zmodernizowane opisanie chrześcijaństwa, nie ma na celu zmienienia czegokolwiek w biblijnej nauce (a tylko na niej, na przekór tradycji uznanej przezeń za zdradę ewangelijnego przesłania, Kierkegaard się opiera), lecz ukazanie wyzwania wiary na gruncie nowoczesnej nieskończonej, sceptycznej refleksyjności³⁵⁴. Kierkegaard pragnie ukazać więc trud wiary w warunkach refleksyjności, wykorzystując w tym celu refleksję do samoobalenia³⁵⁵ poprzez wskazanie na egzystencjalne konsekwencje sceptycyzmu i właściwy jej, nieskończony, asekuracyjny i tkwiący ostatecznie w indyferentyzmie (a zatem w zmysłowym egoizmie) instrumentalny charakter. Wiara zaś, jaką proponuje Kierkegaard nie ma – na tym właśnie polega wszelka wiara - żadnego oparcia w postaci dowodów, jawi się jako szaleńczy absurd i paradoks zdolny wskazać sens ściśle ludzkich fenomenów miłości oraz cierpienia, dlatego też można z pewnością powiedzieć, że jako nieoparta na żadnej bezpośredniej instancji³⁵⁶ i wymagająca ciągłego wysiłku przezwycięzania refleksji, staje się czymś trudniejszym pod względem egzystencjalnym niż budowanie systematycznej doktryny, w której zniesiona ma zostać fundamentalna ludzka niewiedza. Sokrates z Kopenhagi, dokonujący rozprawy zarówno z romantyzmem, jak i mającym swe społeczne przełożenie heglizmem, przeciwstawia więc ostatecznie jednej i drugiej formacji namiętność jednostkowego poszukiwania prawdy na temat własnej tożsamości³⁵⁷ i usiłuje obrócić nieskończony charakter refleksji w kierunku źródła, zdolnego nadać budujący kierunek ludzkiemu poszukiwaniu sensu, droga natomiast, jaką

³⁵⁴ „W różnych epokach występowali prawdziwi nauczyciele chrześcijaństwa, którzy w prostocie trzymali się wiary. Ale ci nauczyciele nie byli w ścisłym znaczeniu dialektykami. Teraz nauka rozwija się coraz szybciej, stąd ci prości ludzie nie są się w stanie przebić.” [K: D, s. 224].

³⁵⁵ Miejszem, w którym Kierkegaard z całą właściwą sobie precyzją formułuje swe zadanie, jest następujący passus *Dziennika*: „Stale myślano, że refleksja jest naturalnym wrogiem chrześcijaństwa i niszczy je. Z pomocą Bożą mam jeszcze nadzieję pokazać, że bojąca się Boga refleksja znów może zadzierzgnąć węzły, które powierzchowna refleksja tak długo niszczyła. Boski autorytet Biblii i wszystko, co do niej należy, zostało zniesione; wygląda na to, jakby oczekiwano ostatniej części refleksji, by rzecz zakończyć. Ale patrz, refleksja przychodzi, by oddać przysługę przeciwną, by ponownie ustawić sprężynę w tym, co chrześcijańskie, tak by mogło się ono utrzymać – w opozycji do refleksji. Oczywiście chrześcijaństwo pozostaje niezmiennie to samo, ani jedna jota nie zostaje zmieniona. Ale walka przybiera inną postać: dotąd między refleksją, a tym, co bezpośrednio, było proste chrześcijaństwo – teraz [walka toczy się] pomiędzy refleksją a prostotą uzbrojoną w refleksję. Wierzę, że w tym jest sens. Zadaniem nie jest zrozumienie chrześcijaństwa, lecz zrozumienie, że nie można go zrozumieć.” [K: D. s. 231-232].

³⁵⁶ W *Uzbrojonej neutralności* Kierkegaard pisze, że wiara w świecie nowoczesnym musi pozostać kwestią najściślej osobistą, a więc jednostka musi wyłącznie we własnym wysiłku dążyć do nadania sensu własnemu cierpieniu : „Nietrudno się zorientować, że nie jest moim zamysłem, ani uzbrojonej neutralności, zniesienie męczeństwa albo uczynienie męczeństwa czymś niemożliwym – ja jedynie przesuwam je za pomocą refleksji do sfery życia wewnętrznego.” [K: UN, s. 78].

³⁵⁷ „Cała refleksja kierkegaardiańskiej filozofii człowieka obraca się wokół jednej, podstawowej potrzeby człowieka, którą jest pragnienie poznawania czy też rozpoznawania siebie.”, A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, dz. cyt., s. 167.

obrał oraz żelazna konsekwencja poświadczana całym życiem sprawiły, że twórczość jego stanowi niewątpliwie jeden z najważniejszych, a z pewnością już najbardziej konsekwentny wyraz nowoczesnego indywidualizmu.

5. Max Stirner: Indywidualizm sive egoizm

W roku 1844, a więc w rok po opublikowaniu przez Kierkegaarda *Albo-albo*³⁵⁸, Johann Kaspar Schmidt, wydaje pod pseudonimem Maxa Stirnera książkę *Jedyny i jego własność*, będącą manifestem skrajnego immoralistycznego indywidualizmu. Dzieło Stirnera, w znacznej mierze wpisujące się w ramy ruchu lewicy heglowskiej³⁵⁹, dokonującego radykalizującej się krytyki Hegla oraz idealizmu niemieckiego, bez wątpienia zdradza silną inspirację pozostałościami romantyzmu w niemieckiej myśli tamtej doby³⁶⁰, a przede wszystkim fichteanizmu. Na początek przyjrzyjmy się wątkom o ściśle Fichteńskim rodowodzie, które bez trudu odnaleźć można w Stirnerowskiej koncepcji *Jedynego*:

Gdy Fichte mówi: „Ja jest Wszystkim”, to zdaje się to doskonale harmonizować z moją tezą. Lecz owo Ja nie jest Wszystkim, ale Wszystko *niweczy*; tylko *samounicestwiający*, nigdy nie istniejący Ja, Ja *skończony* jest rzeczywistym Ja. Fichte mówi o Ja „absolutnym”, Ja mam na myśli Ja przemijające. [Stir: JW, s. 212].

U podstaw Stirnerowskiego wyobrażenia o *Jedynym* tkwi więc fundamentalna dla Fichteńskiej *Teorii wiedzy* „zasada Ja”. Jednakże w przeciwieństwie do Fichtego, wyprowadzającego z Ja transcendentalnego całą rzeczywistość, Stirner fundamentem własnej koncepcji jednostkowości czyni skończone, konkretne, indywidualne i empiryczne „ja”, oznaczające poszczególnego człowieka, w czym zbliża się do Kierkegaarda (przy czym jest to jedyny punkt zbieżności między ich koncepcjami). O ile Ja Fichteńskie *samoustanawia* siebie, czyli konstytuuje siebie samo w oparciu o przewyżczanie wywodzącej się z niego sfery nie-Ja, a zatem w drodze do samopotwierdzania się we

³⁵⁸ „Teza Stirnera o Jedynym jest chronologicznie zbieżna z podstawowym pojęciem filozofii Kierkegaarda – z pojęciem <<jednostki>>, która <<przed Bogiem>> zadowala się sobą. Obaj nie dowierzają już człowieczeństwu współczesnej ludzkości oraz chrześcijańskiemu wymiarowi nowoczesnego chrześcijaństwa.”. K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego*, dz. cyt., s. 385.

³⁵⁹ Należy zgodzić się z opinią Panasiuka, że „w jego osobie ruch młodoheglowski dokonał aktu swej teoretycznej autodestrukcji.”, R. Panasiuk, *Lewica heglowska*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1969, s. 10.

³⁶⁰ „Nieprzypadkowo Stirner odwołuje się więc do zaczerpniętej od romantyków koncepcji twórczej nicości” s. 120, M. Chmieliński, *Max Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006, s. 120.

własnej wolności pokonywać musi opór biernej zasady rzeczywistości, o tyle *Jedyny* Stirnera tworzy siebie w oparciu o *nicość*: „Zresztą nie jestem jakąś tam zwykłą pustką, lecz twórczą Nicością, z której Sam, jako Stworzyciel, Wszystko tworzę.” [Stir: JW, s. 5]. Ugruntowanie podmiotowości Jedynego w „twórczej nicości”³⁶¹ oznacza w pierwszym rzędzie, że nie istnieją dlań żadne aksjologiczne normy ani wyznaczniki, które determinować miałyby akt jego wolnego samostanowienia³⁶². Jedyny Stirnera, „Ja, owa Nicość” [Stir: JW, s. 279], staje się jedyną miarą rzeczywistości, twórcą samego siebie³⁶³ a także kreatorem sensu dla zewnętrznego świata: „Wyrażając to zwięźle, stwierdzam, że to nie Człowiek jest miarą wszechrzeczy, lecz Ja sam.” [Stir: JW, s. 423].

Stirner, usiłujący wyartykułować radykalną jednostkowość, czyni to w opozycji do specyficznego dla ruchu młodoheglowskiego (od Feuerbacha począwszy, przez Bauera, Rugego, po Marksa) antropocentryzmu, w ramach którego „Człowiek”³⁶⁴, rozumiany jako istota gatunkowa, wyniesiony został do rangi nowego idola, zastępującego heglowskiego „ ducha absolutnego”. Dla Stirnera, który zajmuje skrajnie nominalistyczne stanowisko, w idei „człowieka” zawiera się jedynie to, co powszechne, a więc abstrakcyjne, nie mające nic wspólnego z istnieniem pojedynczej jednostki. Stirner zmierza zatem do zastąpienia antropocentrycznego punktu widzenia młodoheglistów uniwersalizacją „egoizmu” jako ostateczną podstawą dla oceny rzeczywistości ludzkiej: „Człowiek oznacza to, co powszechne. Toteż teraz Ja i to, co egoistyczne, stają się tym, co naprawdę powszechne, albowiem każdy jest egoistą i siebie stawia ponad wszystkim.” [Stir: JW, s. 211]. W ujęciu Stirnera tym, co jedynie istniejące, jest rzeczywistość konkretna, jednostkowa, zaś

³⁶¹Znamienne są słowa zamykające wywód Stirnera w *Jedynym i jego własności*: „Mówi się o Bogu: <<nie ma dla Ciebie imienia>>. To jednakże odnosi się do Mnie: nie wyraża Mnie żadne *pojęcie*; nic, co się uważa za moją istotę nie wystarcza, by Mnie określić – wszystko to tylko nazwy. Mówi się o Bogu, że jest doskonały, i nie ma żadnego powołania, by dążyć do doskonałości. Również i to odnosi się tylko do Mnie. Jestem *Właścicielem mojej Mocy*, a jestem nim wówczas, gdy uznaję się za *Jedynego*. Jako *Jedyny*, Właściciel powraca do swej twórczej Nicości, z której się zrodził. Każda wyższa istota nade mną – Bóg czy Człowiek – osłabia uczucie mej Jedyności, błędnie jednak w słońcu tego przeświadczenia. Skoro nie obchodzi Mnie nic poza Mną, Jedynym, to wszystko zależy ode Mnie, Przemijającego, śmiertelnego Stwórcy, który sam siebie unicestwia; i wówczas mogę powiedzieć: <<Swoją sprawę oparłem na Nicości.” [Stir: JW, s. 440].

³⁶²Znane motto, jakie obrał Stirner - „Swoją sprawę oparłem na nicości” [Stir: JW, s. 3] – oznacza wszakże potoczny idiom „mam wszystko w nosie” czy też „gwizdę na wszystko”, w czym dopatrzyć można się związku zachodzącego pomiędzy absolutyzacją egoizmu a wolnością negatywną, czyli samowolą jako teoretycznym fundamentem koncepcji Jedynego.

³⁶³„Nie zakładam Siebie z góry, ponieważ w każdej chwili ustanawiam siebie tworzę, i wyłącznie dzięki temu jestem, że nie jestem założony, lecz ustanowiony, i na nowo ustanowiony jedynie w tym momencie, gdy Siebie ustanawiam, tzn. gdy jednocześnie jestem twórcą i dziełem.” [Stir: JW, s. 178].

³⁶⁴Dla Stirnera „Człowiek” młodoheglistów jawi się jako całkowita, wyzbyta odniesienia do realności, abstrakcja: „Uważa się, że nie można być czymś więcej niż Człowiekiem. Raczej nie można być czymś mniej!” [Stir: JW, s. 158].

wszystko, co wykracza poza nią, co miałoby mediatyzować jednostkę w medium tego, co ogólne, okazuje się abstrakcją. Stirner stwierdzał bowiem, że „Ja jestem człowiekiem i Ty jesteś człowiekiem, ale <<Człowiek>> jest wyłącznie pojęciem, ogólnikiem; ani Ja, ani Ty nie jesteśmy wyrażalni, jesteśmy *niewysłowni*, gdyż tylko *pojęcia* można wyrazić i wysłowić.” [Stir: JW, s. 374]. Skrajnie nominalistyczne stanowisko zajmowane przez Stirnera, sprawia, że wyczulony staje się on na wszelką mediatyzację tego, co jednostkowe w tym, co ogólne, które na każdym kroku okazuje się zaledwie *ideą* zakorzenioną bez reszty w języku. To zaś, będąc nośnikiem abstrakcji, okazuje się każdorazowo niewystarczalne do wyrażenia konkretnego, jakim jest *Jedyny*. Stąd Stirner stwierdzał, że „mowa jest zbyt uboga, aby Mnie określić, a <<Słowo>>, *logos*, jest dla Mnie <<pustym słowem>>.” [Stir: JW, s. 214]. Jedyny afirmować może siebie jedynie w różnicy, w tym, co jawi się jako partykularne i niesprowadzalne do żadnej nadrzędnej całości umożliwiającej zakorzenienie jego pojedynczości w przekraczającej go sferze, gdyż wówczas, Stirner pozostaje tu nieprzejednany, oznaczałoby to pozbawienie Jedynego jego swoistości i unikalności na rzecz roztopienia ich w zhomogenizowanym porządku abstrakcyjnego ideału, krępującego jego niczym nieograniczoną, gdyż wspartą na „nicości” wolność. Pomiędzy tym, co ogólne a tym, co jednostkowe wykopana zostaje tym samym przepaść, a ten teoretyczny zabieg w jak najściślejszym stopniu ma swoje praktyczne przełożenie. Stirner stwierdza bowiem, że „nasza słabość nie tkwi w tym, że różnimy się od innych, ale w tym, że nie różnimy się w każdym calu, tzn. nie jesteśmy do końca *oddzieleni* od innych, lecz poszukujemy <<wspólnoty>>, <<więzi>> i w nich widzimy ideał.” [Stir: JW, s. 245]. Stirner, radykalizując do granic krytykę młodoheglistów, zwraca ją przeciwko ich koncepcji „człowieka gatunkowego” i jednoznacznie artykułuje niezmediatyzowaną odrębność Jedynego w kategoriach społecznych i immoralnych, dopatrując się we wszelkim *ideale* „więzi” jedynie „więzów” krępujących jego „twórczą nicość”, gdyż na gruncie jego teorii „jednostka jest nieprzejednanym wrogiem wszelkiego *ogółu*, wszelkiej *więzi*, tj. wszelkich krępujących więzów.” [Stir: JW, s. 254]. Jedyną postacią wspólnoty, która możliwa staje się do zaakceptowania przez Jedynego, to oparte na rachunku i obopólnym interesie *zrzeszenie egoistów*, w którym Jedyny ma afirmować samego siebie i zyskiwać całkowitą odeń niezależność³⁶⁵ w każdym punkcie, który ograniczałby jego

³⁶⁵ „Zainteresowanie czymkolwiek, jeśli nie potrafię odeń uciec, czyni ze Mnie niewolnika, i nie jest już moją własnością, lecz Ja jego. Dlatego przyjmijmy wskazanie krytyki, by żadna część naszej własności nie zawładnęła Nami, i abyśmy czuli się dobrze jedynie – *unicestwając*.” [Stir: JW, s. 168].

pragnienia:

Dlatego też pozostajemy oboje – Państwo i Ja – wrogami. Mnie, egoście, nie leży na sercu dobro tego <<ludzkiego społeczeństwa>>, niczego mu nie poświęcam i tylko ciągnę z niego korzyści; lecz, aby móc wykorzystać je całkowicie, zamieniam je raczej w moją własność i mój twór, to znaczy, unicestwiam je i zamiast niego zakładam *Zrzeszenie Egoistów*.” [Stir: JW, s. 209].

Jak zaznaczaliśmy, Stirnerowska koncepcja *Jedynego* ma za swój polemiczny kontekst funkcjonujące w kręgu młodohegrowskim ujęcie człowieka jako istoty gatunkowej, u Feuerbacha posunięte aż do absolutyzacji abstrakcyjnego *Człowieka* i usytuowanie go na miejscu pozostawionym po Bogu³⁶⁶. Tymczasem Jedyny, jako istota oparta na nieskończonej, twórczej nicości (Fichteańskiej wolności negatywnej) w dążeniu do absolutnej wolności w żadnym razie ma nie redukować się do roli „lennika ludzkości, jedynie egzemplarza gatunku” [Stir: JW, s. 348]. Stirner, śledząc zakamuflowane pozostałości myśli metafizyczno-religijnej w ateistycznie nastawionym kręgu młodoheglistów³⁶⁷, dochodzi do przekonania, że „nasi ateści to pobożni ludzie.” [Stir: JW, s. 216], gdyż wciąż, pomimo zmiany idola podporządkowują oni jednostkę *upiorowi* czy – jak również ujmuje to Stirner – *widmu* ideału, w którym to, co jednostkowe ma zostać zniesione i w którym wciąż nie ma miejsca na wolność Jedynego z uwagi na to, że jego autonomicznemu samostanowieniu zakreślona zostaje granica w postaci rozmaitych *powinności*, mających za zadanie przystosować go do abstrakcyjnej normy moralnej. Dla Stirnera jednak „moralna wiara jest równie fanatyczna co religijna!” [Stir: JW, s. 52], dlatego też zarówno rzekomi ateści młodohegrowscy, podobnie jak i chrześcijanie okazują się w jego oczach na równi *pobożnymi ludźmi*, to znaczy niwelującymi wolność jednostki w medium abstrakcyjnego *widma* ideału³⁶⁸: „wszyscy ci słudzy wyższej istoty razem wzięci to pobożni ludzie: najbardziej zagorzały ateista nie mniej niż najgorliwszy chrześcijanin.” [Stir: JW, s. 44]. Zagorzały ateista, którego odpowiednikiem jest dla Stirnera nowoczesny liberał, pozostaje człowiekiem wiary, wiary w abstrakcyjny humanizm oparty na klasycznej metafizycznej koncepcji człowieka jako istoty rozumnej,

³⁶⁶ Stirner ironicznie zauważa, że Feuerbachowski kult *Człowieka* stał się w świecie nowoczesnym jeszcze bardziej opresywny niż dawna wiara w Boga: „To, jak dręczył Nas Bóg, jest niczym w porównaniu z tym, jak do czego zdolny jest <<Człowiek>>.” [Stir: JW, s. 203].

³⁶⁷ Stirner stwierdzał, że „choć Bóg jako człowiek stał się przesądem, to powstała nowa wiara w ludzkość czy też wolność.” [Stir: JW, s. 169].

³⁶⁸ Tymczasem dla Stirnera „Ja nie jestem ani Bogiem, ani *Człowiekiem*, ani najwyższą istotą, ani też Moją istotą, i dlatego w gruncie rzeczy jest mi obojętne, czy ta istota jest we Mnie czy poza Mną.” [Stir: JW, s. 37].

która w związku z tym, by wypełnić swoje ludzkie powołanie, podporządkować musi się powszechnemu, jednako wspólnemu całemu gatunkowi ludzkiemu rozumowi. Rozum ten jednakże jawi się Stirnerowi jako kolejny z fetyszy ograniczających wolność samostanowienia, dlatego też „liberałowie to *fanatyczni wyznawcy* nie wiary czy Boga, lecz właśnie *Rozumu*, który jest ich Panem.” [Stir: JW, s. 125].

Stirner, zdemaskowawszy we współczesnej mu epoce różne postacie ukrytej wiary w *ideal*, których cechą wspólną okazuje się niwelacja jednostki i jej niezbywalnej wolności w nadrzędnej strukturze bądź teologicznej (Bóg), bądź humanistycznej (Człowiek), dąży do wyartykułowania absolutnej wolności i niesprowadzalności Jedyne do czegokolwiek, co miałyby go przekraczać i tym samym odbierać mu jego wolność, czy raczej, jak formułuje to Stirner, *swojość*. Stirner bowiem, dopatrując się w nowoczesnym kulcie wolności resztek myśli metafizyczno-religijnej, co przejawia się w uczynieniu z wolności kolejnego z *widm* mających za zadanie podporządkować jednostkę całości, przeciwstawia wolność, w której dopatruje się prywatywnego charakteru, własnemu pozytywnemu rozumieniu wolności jako *swojności* „<<Wolność>> jest i pozostaje *tęsknotą*, romantycznym głosem skargi, nadzieją i *tęsknotą* na tamten świat i przyszłość; <<Swojność>> to rzeczywistość, która *sama z siebie* usuwa z waszej drogi wszelką niewolę.” [Stir: JW, s. 191]. Wolność, w oczach Stirnera polegająca na niwelacji jednostki, która podporządkowana zostać musi idealnemu wzorcowi, by wypełnić powołanie istoty gatunkowej, nabiera znaczenia tylko wtedy, gdy z instancji opresywnej przekształcona zostaje w źródło *siły* i przejawia się pod postacią *swojności*, czyniącej z jednostki Właściciela: „Moja wolność stanie się dopiero wtedy doskonałą, gdy będzie moją *siłą*. Dzięki niej przestaję być jedynie wolny, a staję się właścicielem.” [Stir: JW, s. 194]. *Swojność* bowiem, będąc projektem Jedyne, a więc pozostając uzależnioną od jego sensotwórczej perspektywy, służyć ma zaspokojeniu jego *interesu*, a więc z narzędzia zniewolenia stać ma się instrumentem podporządkowanym jego woli. *Swojności* Jedyne nic może ograniczać nic poza jego samowolną decyzją, w każdej chwili możliwą do odwołania i zanegowania, w ramach której nadaje on, podobnie jak Ja Fichtego, sens niesamoistnym zjawiskom. Jedyne w swojej *swojności*, która w ostatecznej instancji uzależniona jest od jego kaprysu i pozostaje równie zmienna jak on, ujmowana jest przez Stirnera w zasadniczo utylitarystycznej perspektywie³⁶⁹ i jej miarą staje się skala, na jaką

³⁶⁹Swojność w rozumieniu nadanym mu przez Stirnera oznacza siłę, jaką dysponuje Jedyne i służyć ma

umożliwia ona jednostce podporządkowanie sobie świata, czyli w jakiej zdolny ona jest za jej sprawą wziąć w *posiadanie* rzeczywistość jako nieograniczony³⁷⁰ przez nic z zewnątrz Właściciel: „Wolność wobec świata zapewniam Sobie w takim stopniu, w jakim Sobie ten świat przywłaszczam, tzn. <<zdobynam i pozyskuję>> dla Siebie, przemocą, siłą perswazji, prośbą, kategorycznym rozkazem, ba, nawet obłudą i oszustwem. Środki, jakie stosuję, są odpowiednie dla kogoś takiego, jak Ja.” [Stir: JW, s. 193]. Jak widać, Stirnerowska *swojość* opiera się na wolności negatywnej, oznaczającej samowolę, która w zdążaniu do realizacji wytyczonego sobie przez Jedyne go celu, sięga po wszelkie dostępne środki. Bez trudu dopatrzyć można się w tak rozumianej *swojności*, struktury wolności charakteryzującej Ja Fichteańskie, które samo tworzy siebie i przewyższa opór rzeczywistości, lecz w koncepcji Stirnera Fichteańskie Ja, opiera się już bez reszty na podstawie skończonego egoizmu, które w *przywłaszczaniu* sobie rzeczywistości okazuje się całkowicie immoralny³⁷¹: „Ja sam jednak daję Sobie prawo, by zabijać, jeśli tylko Sobie tego nie zabraniam, jeśli nie przeraża mnie mord jako <<bezprawie>>. [...] Nie mam prawa wyłącznie do tego, do czego brak Mi odwagi, tzn. do czego *sam* się nigdy nie uprawniam.” [Stir: JW, s. 222]. Stirnerowska koncepcja jednostki i wolności ma więc na oku ostatecznie jedynie „egoistę, który flirtuje z rzeczami i myślami według własnego widzimisię, interes osobisty stawiającego ponad wszystko.” [Stir: JW, s. 15].

W koncepcji Stirnera bowiem istnieją dla jednostki tylko dwa człony relacji, zawierające się już w tytule, czyli podmiot (Jedyny) zmagający się ze światem rzeczy (własność), sam przez to redukujący się do tej drugiej sfery. Jedyną postacią relacji z rzeczywistością pozostaje dla Jedyne go tylko i wyłącznie stosunek rzeczowy³⁷², w którym

zaspokojeniu jego potrzeb. Jedyny ma bowiem być panem własnej wolności, nie zaś jej niewolnikiem. Przy czym zauważyć można, że w Stirnerowskim rozumieniu wolności ogranicza się ona do *posiadania*, a zatem sytuuje Jedyne go, jako Właściciela w kręgu wyznaczonym przez rzeczy: „Potrzebna Ci raczej taka wolność, byś mógł rozkoszować się wybornymi potrawami i puchowym łóżem.” [Stir: JW, s. 181]. Dlatego należy zgodzić się z tezą Chmielińskiego, że Jedyny Stirnera to wypadkowa statycznego, substancjalistycznego rozumienia człowieka, które zaczerpnął on z koncepcji utylitarystycznych oraz dynamicznego, tworzącego *ex nihilo* podmiotu, zaczerpniętej z kolei z tradycji romantycznej i Fichteańskiego idealizmu. Por. M. Chmieliński, *Max Stirner*, dz. cyt., s. 10.

³⁷⁰ Stirner pisał: „Uprawniony czy nieuprawniony – to Mnie nie obchodzi; jeśli tylko jestem *silny*, to Sam sobie *biorę władzę* i nie potrzeba mi żadnego pełnomocnictwa lub uprawnienia.” [Stir: JW, s. 247].

³⁷¹ „Nie jestem ani dobry, ani zły. Dla Mnie obydwa słowa nie znaczą nic.” [Stir: JW, s. 6].

³⁷² „Gdzie świat wchodzi Mi w drogę – a wchodzi Mi w drogę wszędzie – tam go pożeram, by zaspokoić głód mego egoizmu. Nie jesteś dla Mnie niczym innym jak tylko strawą, tak jak i Ja jestem przez Ciebie spożywany i pochłaniany. Stosunek, który istnieje pomiędzy Nami, to stosunek *użyteczności*, *pożyteczności*, korzyści. Nie jesteśmy *Sobie nawzajem nic dlužni*, albowiem to, co wydaje się, iż jestem Tobie winien, co najwyżej jestem winien Sobie.” [Stir: JW, s. 356].

wszystko – w tym relacje międzyludzkie³⁷³ – zawężone zostaje do płaszczyzny trywialnego, utylitarneho posiadania³⁷⁴. Oznacza to, że w koncepcji Jedynego nie ma miejsca na jakiegokolwiek osobowe relacje ze światem, a dzieło jego nie ma w istocie wiele wspólnego z egzystencjalnym rozumieniem jednostki, podobnie jak sam Jedyny pozbawiony jest osobowości³⁷⁵. Na gruncie myśli Stirnera, w której kondycja Jedynego w każdej chwili wyznaczana jest przez jego siłę, a zatem sumę *możliwości*, jakie może on zużyć, nie ma bowiem miejsca na osobowość, która *staje się* zmierzając w określonym kierunku kształtowania siebie. Jedyny, ograniczając się do pełnego samozadowolenia³⁷⁶ z tego, kim aktualnie jest³⁷⁷, a więc biernie spoczywając na zastanych właściwościach³⁷⁸, o

³⁷³Dobrym przykładem na to, w jaki sposób Stirner z obrony poszczególności ludzkiego istnienia wywodzi teorię ograniczoną do egotyzmu i całkiem reifikacyjną, jest następujący fragment: „Dla Mnie znaczysz tylko tyle, ile to, czym dla Mnie jesteś, tzn. *mym* przedmiotem: a skoro *mym* przedmiotem – to i mą własnością.” [Stir: JW, s. 164]. Analogicznej redukcijnej reifikacji ulegają w jego koncepcji również uczucia ludzkie: „Moja miłość stanie się mą własną dopiero wtedy, gdy całkowicie wesprze ją sobkowski i egoistyczny interes, tzn., kiedy obiekt mej miłości stanie się faktycznie *mym* obiektem czy też mą własnością. Mej własności nic nie jestem winien i nie mam wobec niej żadnych zobowiązań” [Stir: JW, s. 352].

³⁷⁴„Jakież cel mego obcowania ze światem? Chcę go używać, zdobyć, by stał się mą własnością. Nie chcę wolności i równości ludzi, chcę tylko *mojej* nad nimi władzy; chcę, by się stali moją własnością, bym mógł ich *używać*.” [Stir: JW, s. 383].

³⁷⁵U Stirnera jednostka redukuje się jedynie do sumy popędów, dla których zaspokojenia nie istnieje żadna granica: „<<Czymże Ja jestem?>> - każdy z Was zapyta. Otchłanią bezładnych i dzikich popędów, żądz, pragnień i namiętności; chaosem bez światła i gwizdy przewodniej!” [Stir: JW, s. 189]. Stąd rację ma Chmieliński, gdy powiada, że „Jedyny nie dba o podmiotowość” M. Chmieliński, *Max Stirner*, s. 123. Redukcja osobowości do rzędu rzeczy ujawnia się u Stirnera w wielu miejscach, jak choćby w poniższym fragmencie: „Nad podwojami naszej epoki nie widnieje apollońskie hasło: <<Poznaj samego Siebie>>, ale *Używaj Siebie*.” [Stir: JW, s. 378]. Jedynym celem Jedynego staje się więc tylko „używanie siebie” zaś życie jest dlań tylko „zużyciem”.

³⁷⁶„Wszyscy jesteście doskonali! W każdej chwili bowiem jesteście wszystkim, czym być możemy i nigdy nie potrzebujemy być niczym więcej. Nie ma w Nas żadnej wady, a więc i grzechy nie mają sensu.” [Stir: JW, s. 431]. Gromczyński, w świetnym artykule *Egzystencjalistyczne interpretacje Stirnera*, przekonująco broni tezy, że olbrzymią pomyłką jest traktować koncepcję Stirnera jako egzystencjalizm, albowiem dzieło jego jedynie z pozoru wygląda na manifest egzystencjalnego rozumienia jednostki. Brak bowiem w jego myśli szeregu kluczowych wątków, takich jak choćby kwestia egzystencjalnej odpowiedzialności, wolności jako dążenia do nadania kierunku rozwoju własnej osobowości poprzez zakorzenienie jej w sferze spersonalizowanych wartości czy opór wobec świata faktyczności i rzeczy, sprawiający że jednostka do nich się nie redukuje. Ma też rację Gromczyński, że w koncepcji Stirnera nie ma miejsca na jakiegokolwiek realne samostanowienie Jedynego, jako że „w każdej chwili stanowi on wobec świata i siebie kompletne, doskonałe istnienie”, por. W. Gromczyński, *Egzystencjalistyczne interpretacje Stirnera*, „Studia Filozoficzne” 1985, nr 7, s. 61.

³⁷⁷Osobowość nie jest dlań czymś, co wywalcza się w starciu i wysiłku, lecz czysto faktycznym stanem, bliższym rzeczy niż egzystencji: „Przenigdy natomiast nie mogłbym się Sobą cieszyć, gdybym uważał, iż mam dopiero odnaleźć me prawdziwe Ja [...] Nie chodzi już odtąd o to, jak można by wypełnić sobie życie, ale jak je roztrwonić, jak je użyć; nie o to, jak w sobie wykształcić prawdziwe Ja, lecz jak się wyżyć i unicestwić.” [Stir: JW, s. 397].

³⁷⁸Por. opinię Löwitha: „Co jednak czyni Ja od chwili, w której człowiek umarł? Jego postępowanie jak tylko chwilowym <<roztrwonieniem>> oraz <<zużytkowaniem>> jego samego i należącego doń świata. <<Moim>> zadaniem nie jest bowiem realizacja tego, co ogólnoludzkie, lecz poleganie na sobie samym. Człowiek jako Ja nie ma już żadnego <<powołania>>, już nie majaczy mu przed oczyma jakiegokolwiek <<cel>>, <<jest>> tym, czym *może* być w danym wypadku, ni mniej, ni więcej.” K. Löwith, *Od Hegla do*

których stanowi przypadek, pada ofiarą własnej samowoli, niezdolnej nadać jego doświadczeniu *ciągłości*³⁷⁹, gdyż opiera się jedynie na chwilowych pobudkach i kaprysach:

O przekłeta *stałości*! Mój twór, pewien wyraz mej woli, stałby się moim panem. A Ja, zniewolony, Ja, Stwórca, zostałbym powstrzymany w mym biegu, w zatraćaniu samego Siebie. [...] Albowiem wczoraj mi się chciało, a dzisiaj mi się nie chce, wczoraj ochoczy, dziś niechętny. [...] Jak to zmienić? Wystarczy, że nie będę uznawał żadnych *obowiązków*; tzn. nie będę się *wiżał*, ani pozwalał wiązać. Bo skoro nie mam żadnego obowiązku, to nie obowiązuje Mnie żadna ustawa. [Stir: JW, s. 230].

Trudno bowiem uznać za pozytywne rozumienie wolności takie, w którym, wolność redukując się jak obserwowana już *l'ame romantique* (podobieństwo występuje oczywiście dlatego, iż ich matrycę stanowi Fichteński model subiektywności) do szeregu znoszących się stanów, nie jest zdolna nadać jednostce konsolidacji wewnętrznej i światopoglądowej jednolitości³⁸⁰. Stirnerowska teoria jednostki kulminuje w teorii *egoizmu*, na gruncie której Jedyny, żyjąc wyłącznie w świecie podporządkowywanych sobie i zużywanych *rzeczy*, jako ich pan i Właściciel, sam cechuje się substancjalnym domknięciem bytu właściwym rzeczy, zaś Stirnerowska koncepcja wolności jako *swojości* opartej na *przywłaszczaniu* i posiadaniu, nie wznosi Jedynego ponad rangę konsumenta nastawionego wyłącznie na zaspokojenie za wszelką cenę, nawet mordu, własnych zmysłowych potrzeb. Jażn Jedynego jawić musi się więc jako anarchiczna samowola, ufundowana na wolności negatywnej złożonej z uległości wobec żądz i kaprysów, która jeśli zmienia się, to zgodnie z ich porządkiem, wobec czego nie może być mowy w przypadku Stirnera o rzeczywistej jednostce. Jego teoria jednostki w znacznie większej mierze antycypuje kontyngentną i zredukowaną do chwilowych pobudek jażn postmodernistyczną, niż rozumienie człowieka jako egzystencji. W Jedynym kulminuje bowiem autodestrukcja rozumienia człowieka jako osoby, a tym samym jako

Nietzschego, dz. cyt., s. 384.

³⁷⁹Należy zgodzić się z opinią Wasiewicza, że dzieło Stirnera „jest to proklamacja całkowitej nieciągłości i niestałości właściwej nie tylko wyznawanym przez siebie poglądom, lecz także, a może przede wszystkim, właściwej projektowi egzystencji Jedynego.”, J. Wasiewicz, *Oblicza nicości*, dz. cyt., s. 155.

³⁸⁰Jedyny Stirnera, podobnie jak romantyczny ironista, nie traktuje niczego poważnie (poza posiadaniem), stąd też jego oparta na kaprysie samowola doprowadza do tego, że w miejsce osobowościowej krystalizacji opartej na nadaniu sobie samemu prawa, Jedyny zmienia swe poglądy z taką łatwością, z jaką zmienia się ubranie: „Być może i Ja po chwili się rozmyślę i nagle zacznę postępować inaczej, lecz nie dlatego, że nie odpowiada to chrześcijaństwu, nie dlatego, że godzi w odwieczne prawa Człowieka, nie że przeczy idei ludzkości, człowieczeństwa i humanizmu, lecz dlatego, że już Mnie to nie bawi, nie sprawia przyjemności, gdyż zwątpiłem w moją poprzednią myśl i nie podoba mi się już dłużej to, co robię.” [Stir: JW, s. 430]. Tym zaś sposobem, wbrew własnym oczekiwaniom, Jedyny miast panować nad sobą, podpada pod zwyczajne prawo samowoli, a jego istnieniu brakuje ciągłości porządkującej doświadczenie.

wyznaczającej przestrzeń własnej autonomii jednostki.

ROZDZIAŁ VI

METAFIZYCZNY PESYMIZM JAKO PODŁOŻE PÓŻNOROMANTYCZNEGO INDYWIDUALIZMU

W rozdziale tym omówić chciałbym koncepcje pesymizmu o na wskroś metafizycznym rodowodzie, których dynamiczny rozwój miał miejsce w XIX stuleciu. Z łatwością bowiem można zaobserwować, że wraz z upadkiem wczesnoromantycznych projektów powszechnego *pojednania*, przejawiającego się w koncepcjach monistycznego panteizmu, optymizmu historiozoficznego oraz religii sztuki, po okresie Kongresu Wiedeńskiego, gdy w Europie nastały czasy reakcji oraz coraz szybciej postępującego sukcesu światopoglądu *realistycznego* (ujawniającego się również w literaturze, w filozofii natomiast występującego pod postaciami pozytywizmu, materializmu czy utylitaryzmu), romantyczny bunt zmanifestował się nie tylko w ewolucji tradycji romantycznej w wysoki i późny romantyzm, lecz również odnowiony został na gruncie koncepcji metafizycznego pesymizmu, który w miejsce charakteryzującej jenajczyków monistycznej wiary w świętą „całość” istnienia przechodzi na pozycje radykalnego, nieomal gnostyckiego dualizmu, miejsce historiozoficznych marzeń o złotym wieku zastępuje koncepcjami bądź to negującymi istotność dziejów, bądź to fatalizmem i katastrofizmem, dzieląc z wczesnymi romantykami co najwyżej jedynie kult sztuki. Innymi słowy, zamierzam skoncentrować się na zachodzącej jeszcze przed połową XIX wieku i wpływającej bez reszty na kondycję modernizmu metamorfozę tradycji romantycznej, która z afirmatywnej wiary w pogodzenie jednostki i świata, marzenia i rzeczywistości oraz pozostałych postaci przeorywającego nowoczesność dualizmu, ostatecznie sankcjonuje ów dualizm, doprowadzając do radykalizacji samoświadomości nihilistycznej kondycji kultury europejskiej, stając się zarówno teoretyczną podbudową światopoglądu dekadentckiego, jak i historycznym łącznikiem pomiędzy wczesnym romantyzmem, a jego późną odsłoną – modernizmem.

1. Pesymizm Schopenhauera jako filozoficzne ugruntowanie modernistycznego nihilizmu

Schopenhauer, twórca systemu metafizycznego pesymizmu³⁸¹, znajdował się (zwłaszcza w czasach młodości) pod głębokim wpływem wczesnego romantyzmu³⁸² oraz formacji niemieckiego idealizmu, mającej swe początki w filozofii transcendentalnej Kanta. Dlatego też dzieło jego, *Świat jako wola i przedstawienie*, w którym wyłożył on swe poglądy i za sprawą którego wywarł głęboki wpływ na cały modernizm, ma „przekazać jedną jedyną myśl.” [Schop: ŚWP, t. I, s. 3]³⁸³, a mianowicie przekonanie, że

³⁸¹ Znaczący filozof Schopenhauera, Jan Garewicz, twierdzi, że Schopenhauer był pierwszym – i pozostaje do dziś nieprześcignionym – twórcą „pesymizmu ontologicznego”, gdyż pojawiające się wcześniej w dziejach koncepcje pesymizmu miały charakter bądź pesymizmu psychologicznego, bądź kulturowego i nigdy nie opierały się całkowicie na metafizycznym gruncie. Por. J. Garewicz, *Wolność woli i wina. Uwagi o etyce ontologicznej Schopenhauera* [w:] Tenże, *Wokół filozofii niemieckiej. Wybór pism*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 23.

³⁸² Zagadnienie analizy związków zachodzących między myślą Schopenhauera a tradycją niemieckiego idealizmu oraz romantyzmu podjął się Garewicz w swej pracy doktorskiej, w której już na wstępie pisał: „„Podejmujemy [...] stary spór o przynależność Schopenhauera do formacji myślowej pierwszej połowy XIX wieku, przede wszystkim, o jego pokrewieństwo z Heglem i romantyzmem”, J. Garewicz, *Rozdroża pesymizmu. Jednostka i społeczeństwo w koncepcji Artura Schopenhauera*, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1965, s. 10. Garewicz wskazuje, że Schopenhauer nie tylko zaznajomiony był z większą częścią literatury romantycznej, lecz że w latach 1813-1818, a więc w czasie formowania się jego poglądów wyłożonych w *Świecie jako woli i przedstawieniu*, utrzymywał on osobiste kontakty z romantykami (szczególnie z Tieckiem), zaś w salonie jego matki prowadził liczne konwersacje z braćmi Schległami oraz Grimmem, por. Tamże, s. 21, 30. Zarazem jednak Garewicz utrzymuje, że „w sprawach nader istotnych dla romantyzmu: w ocenie tradycji, w ujęciu stosunku jednostki do narodu i państwa, Schopenhauer zajmuje stanowisko wręcz przeciwstawne romantyzmowi.” (Tamże, s. 32), stwierdzając, że „termin <<indywidualność>> odnosi się też u Schopenhauera wyłącznie do jednostki, a nigdy do zbiorowości; pod tym względem różni się on zasadniczo od romantyzmu.” Tamże, s. 120. Należy zauważyć, iż Garewicz nie definiuje zbyt precyzyjnie romantyzmu i że spod jego rozumienia przeziiera późny romantyzm, heidelberski, nie zaś wczesny romantyzm jenajski, jako że wyklądania relacji zachodzącej pomiędzy jednostką a zbiorowością charakterystyczna jest wyłącznie dla tego pierwszego i nie może obejmować całości niemieckiego romantyzmu. Ponadto, Garewicz słusznie zauważa, że Schopenhauer okazuje się „łącznikiem między Nietzschem a romantyzmem”, Tamże, s. 27. Na związki Schopenhauera z romantyzm uwagę zwraca również Safranski, który wykazuje znajomość przez Schopenhauera takich utworów wczesnoromantycznych jak pisma Wackenrodera oraz Tiecka, Matthiasa Claudiusa, *Straże nocne* Bonawentury, *Mowa...* Jean Paula czy twórczość Hölderlina, por. R. Safranski, *Schopenhauer. Dzikie czasy filozofii*, przeł. M. Falkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 73. Safranski zwraca również uwagę na głęboki wpływ tradycji romantycznej na Schopenhauerowską metafizykę sztuki: „Romantyczna religia nie opierała się bowiem na pokorze i wierze w objawienie, lecz na autoafirmacji – była jedną z wielu postaci wyzwolonej wyobraźni. Trzeba uchwycić wewnętrzną dynamikę romantycznej religijności, którą całkowicie konstituował entuzjizm dla sztuki, jeśli chce się zrozumieć, w jaki sposób i dlaczego odnosił się do niej Schopenhauer. [...] Romantyczna religijność i religia sztuki (w szczególności metafizyka muzyki Wackenrodera) torują drogę Schopenhauerowi.” Tamże, s. 74-75. Na temat metafizycznego statusu twórczości artystycznej (a zwłaszcza muzyki) w koncepcji Schopenhauera jako wpływu tradycji romantycznej, por. M. Trzęsiok, *Pieśni drzemią w każdej rzeczy. Muzyka i estetyka wczesnego romantyzmu niemieckiego*, Monografie FNP, Wrocław 2009, s. 452-463.

³⁸³ Oto indeks literatury źródłowej cytowanej w niniejszym rozdziale [A: DI] H. F. Amiel, *Dziennik intymny*, przeł. J. Guze Czynnik, Warszawa 1997; [L: DM] G. Leopardi, *Dzielnica moralna*, przeł. S. Kasprzysiak,

„<<świat jest moim przedstawieniem>> [...] Jeśli można jakąś prawdę wypowiedzieć *a priori*, to jest nią ta właśnie” [Schop: ŚWP, t. I, s. 30]; myśl ta natomiast swymi korzeniami sięga do systemu kantowskiego idealizmu³⁸⁴. Tezę, że „świat jest moim przedstawieniem”, a zatem, że na gruncie refleksji podmiot poznający nie może wykroczyć poza własne przedstawienia świata, czyli dotrzeć do „rzeczy samej w sobie”, jako że wszelka rzeczywistość dana jest jedynie w przedstawieniu, przejmuje Schopenhauer od Kanta i czyni podstawą swojego własnego systemu filozoficznego – jest to dlań jedyna prawda, jaką wiedzieć można *a priori*. Rozwinięciem tej tezy, wykraczającym już zdecydowanie poza kantowską inspirację, jest dokonane przez Schopenhauera utożsamienie niepoznawalnej na gruncie *Krytyki czystego rozumu* „rzeczy samej w sobie” z „wolą”, stanowiącą istotę rzeczywistości. Przekonanie, że u podstaw świata spoczywa jedna wola, przejawiająca się pod postacią dążenia i chcenia, nie stanowi już dlań prawdy danej *a priori*, lecz aposterioryczne wnioskowanie o istocie rzeczywistości na podstawie wniknięcia podmiotu we własne akty, objawiające się przede wszystkim w ciele jako manifestacji (Schopenhauer mówi tu o „uprzedmiotowieniu woli”) woli, gdzie chcenie ujawnia się jako fundamentalny akt, rzutowany z kolei *per analogiam* na rzeczywistość w oparciu o - uznaną przezeń za fundamentalną z zasad poznania – metafizycznie zinterpretowaną zasadę racji dostatecznej. Tak więc na drodze introspekcji³⁸⁵ docieramy do

Oficyna Literacka, Kraków 1998; [L: M] G. Leopardi, *Myśli*, przeł. S. Kasprzysiak, Oficyna Literacka, Kraków 1997; [M: MU] P. Mainländer, *Metafizyka unicestwienia*, przeł. G. Sowinski, w: *Wokół nihilizmu* red. G. Sowinski, Wydawnictwo A, Kraków 2001; [Schop: PP] A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. II, przeł. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002; [Schop: ŚWP] A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I-II, przeł. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994-1995; [Schop: PM] A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, przeł. Z. Bassakówna, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.

³⁸⁴Dla Schopenhauera jedyną postacią filozofii może być idealizm: „Nie ma bowiem nic bardziej pewnego niż to, że nikt nie przeskoczy sam siebie, by utożsamić się bezpośrednio z odrębnymi od siebie rzeczami; natomiast wszystko, o czym posiada wiedzę pewną, czyli bezpośrednią, leży w obrębie naszej świadomości.” [Schop: ŚWP, t. II, s. 7]. Filozofię pojmował natomiast Schopenhauer w dużej mierze na modłę oświeceniową, ściśle racjonalistyczną, w ramach której ma ona stanowić pełny system racjonalistycznie wyrażonej wiedzy o rzeczywistości: „Filozofia jako nauka nie ma bynajmniej nic wspólnego z tym, w co powinno się lub wolno wierzyć, lecz tylko z tym, co powinno się wiedzieć. [...] Wiara jest bowiem dlatego wiarą, że uczy, czego wiedzieć nie można. Gdyby można to było wiedzieć, wiara byłaby niepotrzebna i śmieszna, tak jakby ustanowiono jakąś wiarę w stosunku do matematyki.” [Sch, PP, t. II, s. 313].

³⁸⁵Schopenhauer tym samym pojmuje człowieka, podobnie jak i całą rzeczywistość, w pierwszym rzędzie wolicjonalnie, jako aktywną i dynamiczną siłę: „przede wszystkim w naszej własnej świadomości wola występuje zawsze jako pierwsza i podstawowa, i ma przewagę nad umysłem, który okazuje się całkowicie wtórny, podporządkowany i zależny. Ten dowód potrzebny jest tym bardziej, że przede mną cała filozofia, od początku do końca, traktowała jako właściwą istotę lub jądro człowieka świadomość poznającą i wobec tego ujmowała i pokazywała jaźń, a wielokrotnie jego transcendentną hipostazę, zwaną duszą, jako przede wszystkim i z istoty poznającą lub zgola myślącą, a dopiero na skutek tego wtórnie i

drugiej strony tezy, że świat jest przedstawieniem, mówiącej, że świat również, w istocie swej jest wolą, natomiast „poza wolą i przedstawieniem nie znamy niczego ani nie możemy sobie nic pomyśleć.” [Schop: ŚWP, t. I, s. 181].

Wola, będąca w systemie Schopenhauera bez reszty pojęciem metafizycznym, w istocie swej stanowi niepodzielną jedność wyznaczoną przez (analogię z Fichtem nasuwają się tu same) „nieskończone dążenie”, które jako takie nie ma kresu, celu ani sensu³⁸⁶. Zawarte w woli aktywne dążenie sprawia, że wola popada w „samouprzedmiotowienie”³⁸⁷, a zatem ze sfery jedności przechodzi w wielość konstytuującą z kolei świat zjawisk. Dany nam zaś w doświadczeniu świat zjawisk pojmuje Schopenhauer nie tylko jak Kant, a więc jako intersubiektywną płaszczyznę gatunkowego doświadczenia, lecz wykracza również poza niego, stwierdzając już jednoznacznie, że świat wielości, czyli uniwersum *principii individuationis*, w porównaniu do wiecznej, czyli też ahistorycznej³⁸⁸ woli, jest

pochodnie jako c h c a c a. Ten prastary, nie znający wyjątków zasadniczy błąd, ten olbrzymi *proton pseudos* i to fundamentalne *hysteron proteron* trzeba usunąć przede wszystkim, uświadomić zaś sobie w pełni naturalny charakter sprawy.” [Schop: ŚWP, t. II, s. 284].

³⁸⁶Podobnie jak w systemie Fichtego aktywności Ja nie towarzyszy żaden cel poza samym przekraczaniem i znoszeniem własnych samoustanowień, tak też u Schopenhauera chcenie jako takiego nie ma żadnego celu: „Brak wszelkiego celu, wszelkich granic należy rzeczywiście do istoty woli, która jest bezkresnym dążeniem.” [Schop: ŚWP, t. I, s. 267]. Kategoria celu sytuuje się jedynie w świecie zantagonizowanych uprzedmiotowień woli, a więc w świecie jednostek, z których każda dąży do przetrwania kosztem innej, natomiast nie zawiera się w samym „bezkresnym dążeniu”. Stąd Schopenhauer powiada, że „każdy akt z osobna ma cel, całe chcenie nie ma żadnego” [Schop: ŚWP, t. I, s. 268].

³⁸⁷W wola Schopenhauer dopatruje się nieustającego dążenia do obiektywizacji, eksterioryzacji, za sprawą której tworzy świat wielości opartej na złudzeniu *principium individuationis*. Na gruncie systemu Schopenhauera wola jako taka pozostaje niepoznawalna, podobnie jak kantowska *Ding an sich*, natomiast wykraczając poza siebie, dokonując uprzedmiotowienia, owocującego światem wielości, który dany jest w doświadczeniu i którego część jednostka stanowi, pierwszy szczebel jej przechodzenia w wielość stanowi pozaczasowy świat idei. Idee, sytuujące się poza czasem i przestrzenią (są to formy naoczności), cechują się jednością i niezmiennym charakterem. Dotrzeć do nich można w aktywności poznawczej, a także kontemplacyjnej i twórczej, przy czym ta pierwsza, jako że operuje ścisłymi pojęciami, zdolna jest wyrazić ją najpełniej. Można zatem powiedzieć, że pomiędzy nieznanym światem woli oraz światem przedstawienia, istnieje pośredniczący świat idei, do którego dostęp ma bądź filozof, bądź święty, bądź artysta. O statusie idei Schopenhauer pisał następująco: „I d e a jest jednością, która dzięki czasowej i przestrzennej formie naszego intuicyjnego spostrzegania rozpada się na wielość; natomiast p o j ę c i e jest jednością przywróconą znowu wielości za pomocą abstrakcji naszego rozumu” [Schop: ŚWP, t. I, s. 364].

³⁸⁸Dlatego też Schopenhauer, podobnie jak Kierkegaard, przeciwstawiał się historyzmowi, stanowiącemu konsekwencję heglizmu. Pisał on, że „jesteśmy bowiem zdania, że od filozoficznego poznania świata o sto mil oddalony jest jeszcze każdy, kto sądzi, że istotę jego można jakoś uchwycić h i s t o r y c z n i e” [Schop: ŚWP, t. I, s. 419]. Dla Schopenhauera bowiem przekonanie, że w historii realizują się jakiekolwiek istotne treści, jawi się jako jedno z największych złudzeń, o które oskarża współczesny mu, poheglowski optymizm ile historia uczy, że w każdym czasie było coś innego, o tyle filozofia stara się pomóc nam pojąć, że we wszystkich czasach było, jest i będzie stale to samo.” [Schop: ŚWP, t. II, s. 632]. Z tego względu Schopenhauer, podobnie jak później Baudelaire, szczególnie zaciekle negował będzie nowoczesną wiarę w postęp, przenosząc mówienie o nim do sfery wewnętrznego rozwoju jednostki, czyli stopniowego wyzbywania się przez nią złudzeń. Dla Schopenhauera bowiem, w świecie fikcji, jaką jest świat przedstawienia, będący skutkiem rozpadu jedności i wieczności świata woli na szereg znoszących się i walczących z sobą jej uprzedmiotowień, realne jest tylko istnienie jednostkowe: „Skoro bowiem tylko

złudzeniem³⁸⁹.

Schopenhauer, określając wolę na modłę romantyczną, a więc jako „bezkresne dążenie”, które z konieczności musi uprzedmiotowić samo siebie i doprowadzić w ten sposób do wyłonienia się świata wielości³⁹⁰, który sam w sobie jest złudzeniem. Schopenhauer zauważa jednak, że skoro wola sama w sobie nie zawiera żadnego celu, lecz jawi się jako ślepy, nieustanny pęd, który rozpadając się na wielość swych obiektywizacji, powołał do istnienia szereg partykularnych ucieleśnień woli, antagonistycznie do siebie nastawionych i zmuszonych do permanentnego konfliktu, owocującego ślepą i krwawą walką o przetrwanie, to u człowieka wola osiąga możność „z a s t a n o w i e n i a” się nad samą sobą, czyli wniknięcia w swą pozbawioną sensu i celu istotę. Wraz z tym refleksyjnym zwróceniem się woli ku samej sobie, w całej przyrodzie następuje „punkt zwrotny”, a wówczas nieświadome siebie, instynktowne i „bezkresne dążenie” nabywa przejrzystości, w której „nasuwa się pytanie, skąd i po co to wszystko, przede wszystkim zaś, czy zysk wynagradza trudy i nędze życia ludzkiego: *le jeu vaut-il bien la chandelle?*” [Schop: ŚWP, t. II, s. 818].

Zanim poddamy analizie odpowiedź udzieloną przez Schopenhauera na to fundamentalne, jako że decydujące o sensie życia tudzież jego braku pytanie, przyjrzyjmy się Schopenhauerowskiej analizie struktury samego „chcenia”, uznawanego zarówno za podstawę metafizycznej rzeczywistości, jak i fundamentalny akt wyznaczający istotę jednostki. Przede wszystkim zauważyć należy, że podstawowym stwierdzeniem Schopenhauera pozostaje teza mówiąca, iż wola, ujawniająca się w wolicjonalnych aktach jako chcenie, ma całkowicie prywatny charakter, a zatem że pożądanie nie wynika z nadmiaru, lecz w istocie swej jest brakiem. Schopenhauer utrzymuje, że „wszelkie c h c e n i e wynika z potrzeby, czyli z braku, czyli z cierpienia. Kres kładzie mu spełnienie” [Schop: ŚWP, t. I, s. 309]. Dla niego człowiek to „konkret złożony z tysiąca potrzeb” [Schop: ŚWP, t. I, s. 475], który w dążeniu do potwierdzania własnej woli, przejawiającej się w nim jako instynktowna wola życia, nastawiony jest na zaspokojenie owego

jednostka, a nie rodzaj ludzki ma naprawdę bezpośrednią jedność świadomości, to jedność dziejów ludzkich jest po prostu fikcją. [...] w rodzie ludzkim realne są tylko jednostki” [Schop: ŚWP, t. II, s. 634].

³⁸⁹ „Albowiem tak jak na wzburzonym morzu, bezkresnym w każdym kierunku, na którym wznoszą się i walą góry wodne, siedzi w czółnie żeglarz, ufając słabemu statkowi, tak pojedynczy człowiek siedzi spokojnie pośrodku świata pełnego cierpień, ufnie zawierając *principium individuationis*, czyli sposobowi, w jaki jednostka poznaje rzeczy jako zjawiska.” [Schop: ŚWP, t. I, s. 534].

³⁹⁰ Schopenhauer pisze, że „wola musi karmić się sobą samą, bo niczego poza nią nie ma, jest wolą głodną. Stąd gonitwa, lęk i cierpienie.” [Schop: ŚWP, t. I, s. 253].

fundamentalnego braku. Brak ten natomiast tożsamy jest dla Schopenhauera z cierpieniem, analogicznie więc, zaspokojenie go oznaczało będzie to, co ludzie określają mianem szczęścia. W ujęciu Schopenhauera więc wszelka postać szczęścia, a zatem wszelka radość i przyjemność ma na wskroś prywatywną naturę, oznacza bowiem nie pozytywny i trwały stan, lecz jedynie chwilowe zaspokojenie braku. Zaspokojenie go może być jedynie chwilowe dlatego, że dopóki człowiek ulega podszeptom konstytuującej go woli życia, źródłowy brak wpisany w jego naturę co rusz się odnawia wymagając kolejnych zabiegów mających na celu jego wygaszenie: „Albowiem każde dążenie wynika z braku, z niezadowolenia ze swego stanu, jest więc cierpieniem, póki nie zostanie zaspokojone; ale żadne zaspokojenie nie jest trwałe, jest ono raczej zawsze tylko punktem wyjścia dla nowego dążenia. Wszędzie widzimy dążenie wielorako zahamowane, wszędzie w walce, zawsze więc jako cierpienie: dążenie nie ma ostatecznego celu; a więc nie ma też miary ani celu cierpienie.” [Schop: ŚWP, t. I, s. 471]. Tak więc Schopenhauer dochodzi do przekonania, że życie ludzkie stanowi nieprzerwane pasmo cierpienia z wyjątkiem chwil, w których negatywne z gruntu zaspokojenie na moment pozwala zapomnieć o stale odnawiającej się udręce pożądania. Dlatego za alegorię losu człowieka obiera on obraz męki Tantała: „Tak podmiot woli wpleciony jest zawsze w obracające się koło Ixiona, zawsze czerpie wodę sitem Danaid, jest wiecznie umęczonym, łaknącym Tantalem.” [Schop: ŚWP, t. I, s. 310]³⁹¹. Schopenhauer, uznając że wszelkie szczęście wynika jedynie z zaspokojenia potrzeb, a zatem ma całkowicie prywatywny charakter³⁹², stwierdza, że jest ono bez reszty pozorne, przemijające, czcze i chwilowe. Schopenhauer wyciąga więc wniosek, że życie ludzkie, przeniknięte od podstaw ślepą i irracjonalną wolą życia, nie mającą żadnego celu poza ciągłym odnawianiem się pragnienia domagającego się zaspokojenia, oscyluje więc nieprzerwanie pomiędzy pożądaniem rodzącym cierpienie a znośnym je na moment zahamowaniem pragnienia³⁹³, które z kolei, gdy tylko utrzymuje się nieco dłużej, przekształca się w nudę³⁹⁴. Schopenhauer więc, ujmując życie jako

³⁹¹Schopenhauer dodaje, że ów ruch wahadłowy pomiędzy cierpieniem i jego zaspokojeniem „powtarza się to w nieskończoność, nigdzie ostatecznego zaspokojenia, nigdzie spoczynku.” [Schop: ŚWP, t. I, s. 471].

³⁹²„Wszelkie zaspokojenie lub coś, co zazwyczaj zwie się szczęściem, jest właściwie i z istoty zawsze tylko n e g a t y w n e, a bynajmniej nie pozytywne.” [Schop: ŚWP, t. I, s. 485].

³⁹³Schopenhauer pisał, że „Między pragnieniem i jego zaspokojeniem upływa w całości życie ludzkie. Pragnienie jest, zgodnie ze swą naturą, bolesne; zaspokojenie szybko rodzi przesyt; cel był pozorny: posiadanie dobra odbiera mu urok; pragnienie, potrzeba pojawia się w nowej postaci; jeśli nie, następuje monotonia, pustka, nuda, walka z którą jest taką samą udręką, jak walka z nędzą.” [Schop: ŚWP, t. I, s. 477].

³⁹⁴W rzeczy samej dla Schopenhauera, podobnie jak wcześniej już dla romantyków czy Kierkegaarda, później zaś dla Baudelaire'a i modernistów, egzystencjalne doświadczenie nudy staje się zagadnieniem na

nieprzerwaną i na dodatek bezcelową oscylację pomiędzy cierpieniem a przesysiem, dochodzi więc do jednoznacznej konkluzji, w której odnajdziemy istotę jego pesymizmu: „dla poznania bowiem obłędne jest stanowisko pełnej a f i r m a c j i w o l i ż y c i a” [Schop: ŚWP, t. I, s. 436], a zatem że „życie jest przedsięwzięciem, którego wyniki dalece nie pokrywają kosztów”, gdyż „trudy i plagi życia nie pozostają w żadnym stosunku do jego osiągnięć i zysków.” [Schop: ŚWP, t. II, s. 509].

Przyjrzyjmy się Schopenhauerowskiej argumentacji na rzecz konsekwentnej obrony tej tezy, w której streszcza się istota jego metafizycznego pesymizmu. Schopenhauer stwierdza, że „ten ludzki świat jest królestwem przypadku i błędu”³⁹⁵

wskroś filozoficznym, u Schopenhauera zaś wręcz kwestią metafizyczną. Przyjrzyjmy się w tym miejscu rozważaniom Schopenhauera na temat nudy, jako że stanowią one doskonałą egzemplifikację jego metafizycznego pesymizmu. Schopenhauer stwierdza, że „tym więc, czym zajmują się wszyscy żyjący i co wprawia ich w ruch, jest dążenie do istnienia. Ale kiedy istnienie mają zapewnione, nie wiedzą, co z nim począć; dlatego drugim, co ich wprawia w ruch, jest dążenie do pozbycia się ciężaru życia, znieczulenia na nie, <<zabicia czasu>>, tj. ucieczki przed nudą. Zgodnie z tym widzimy, jak prawie wszyscy ludzie, kiedy już zabezpieczeni tak przed nędzą i troską zwalili z siebie wszystkie inne ciężary, są teraz ciężarem sami dla siebie i traktują jako zysk każdą spędzoną godzinę, czyli każde odejście od tego właśnie życia, dla zachowania którego wyteżali dotąd wszystkie swe siły. Nuda jest jednak złem, którego nie wolno lekceważyć; maluje się w końcu prawdziwą rozpaczą na twarzy. Sprawia, że istoty tak mało się kochające jak ludzie szukają się gwałtownie nawzajem i przez to stają się źródłem towarzyskości.” [Schop: ŚWP, t. I, s. 476]. Dla Schopenhauera zatem nuda, „malująca się rozpaczą na twarzy” stanowi niezbywalny element życia, ukazujący jego czczość, efemeryczność i marność, jako że „każde życie ludzkie miota się między cierpieniem a nudą” [Schop: ŚWP, t. I, s. 479]. Nudę wiąże Schopenhauer jak najściślej z zagadnieniem czasu, stwierdzając, że „podobnie uświadamiamy sobie czas, gdy się nudzimy, lecz nie podczas rozrywki. Jedno i drugie dowodzi, że nasze życie jest najprzyjemniejsze wtedy, gdy je najmniej odczuwamy; wynika stąd, że byłoby najlepiej, gdyby nie było go wcale.” [Schop: ŚWP, t. II, s. 823]. Dlatego też Schopenhauer, antycypując Baudelaire'owski imperatyw *Upijajcie się!* napisze: „Całkiem szczęśliwym nie może czuć się w teraźniejszości żaden człowiek, chyba pijany.” [Schop: PP, t. II, s. 256].

³⁹⁵U Schopenhauera zaobserwować można niezwykle podobne do kantowskiego rozumienie relacji pomiędzy koniecznością a wolnością. Wola pojęta noumenalnie jest całkowicie „wolna”, lecz manifestując się pod postacią własnych obiektywizacji, podpada pod całkowitą konieczność, ujawniającą się na każdym szczeblu rzeczywistości (pod postacią praw przyrody ujmowanych w oparciu o zasadę racji dostatecznej, ale też w doświadczeniu jednostki pod postacią jej charakteru, czyli osobowości determinującej podstawowe pobudki jej motywów): „cokolwiek się zdarza, błahe czy konieczne, zdarza się bezwzględnie k o n i e c z n i e. Zgodnie z tym w każdej chwili stan wszystkich rzeczy bez wyjątku jest dokładnie i ściśle określony przez bezpośrednio poprzedni – i tak w nieskończoność, w przód i w tył.” [Schop: ŚWP, t. II, s. 459]. Wolność, jako transcendentálna właściwość woli w życiu ludzkim polega na, podobnie jak u Kanta, akceptacji konieczności wewnętrznej w postaci narzucenia sobie własnego prawa i dalszego egzekwowania go w działaniu, dzięki czemu czyn jednostki staje się jej „własnym czynem”, czyli czynem „samodzielnym” [por. Schop: ŚWP, t. II, s. 460]. Schopenhauer stwierdza też, podobnie jak Kant w swej teorii transcendentálnej jedności apercepcji, że jednostce w każdym przedstawieniu towarzyszy świadomość tego, iż jest to jej przedstawienie, a więc na każdym kroku towarzyszy mu kartezjańska zasada „ja myślę”, wyznaczająca jej tożsamość. Zarazem zaś ciągłość istnienia jednostki opiera Schopenhauer na pamięci dokonującej subsumpcji i zjednoczenia wielości doświadczeń i to na niej opiera się niezmienna właściwość, jaką jest indywidualny i niepowtarzalny charakter człowieka: „Późny wiek, choroba, uszkodzenie mózgu, obłęd mogą odebrać nam zupełnie pamięć. Lecz tożsamość osoby wraz z tym nie ginie. Polega ona na i d e n t y c z n o ś c i i na jej niezmiennym charakterze. One też właśnie powodują niezmienną wyrazu oczu. Człowiek tkwi w s e r c u, nie w głowie.” [Schop: ŚWP, t. II, s. 343]. Na gruncie myśli Schopenhauera, jak u Kierkegaarda, realne istnienie przysługuje tylko jednostce, lecz nie jest on zdolny na gruncie swego systemu ugruntować nieredukowalnej autonomii osobowości. Dlatego też uznaje on jej istnienie, lecz jednocześnie stwierdza, iż

[Schop: ŚWP, t. I, s. 492], jako że wola rozumiana jako ślepy i w nieskończoność odnawiający się pęd³⁹⁶ popadający w chroniczną sprzeczność z samą sobą owocującą wzajemnym niszczeniem się zantagonizowanych jednostek³⁹⁷, nie może mieć żadnego wyższego celu ani sensu. Schopenhauer bowiem dokonuje zrównania pomiędzy życiem a cierpieniem nieodłącznym w świecie pokawałkowanej woli, rozpadłej na wielość walczących o przetrwanie form i stwierdza, że wraz z komplikacją żywego organizmu, ściśle skorelowaną ze wzrostem zdolności poznawczych, a zatem z samouświadamianiem się sobie woli samej jako wola, wzrasta jego podatność na cierpienie³⁹⁸, szczyt swój osiągająca w gatunku ludzkim, zwłaszcza zaś w wybitnych jednostkach zdolnych na bądź refleksyjnie i pojęciowo (filozofowie), bądź intuicyjnie (święci oraz artyści) wniknąć w ciężar przeniknięcia złudny *principii individuationis* konstytuującej świat zjawisk i wniknięcia w nicość (czyli bezcelowość i bezsens) wszelkiego dążenia³⁹⁹.

„niewytłumaczalna jest specyficzna i właściwa tylko danemu człowiekowi indywidualność” [Schop: ŚWP, t. II, s. 767]. Pisał również w opozycji do Hegla, że „narody są właściwie tylko abstrakcją; naprawdę istnieją tylko jednostki. - Tak więc ma się panteizm do etyki.” [Schop: ŚWP, t. II, s. 846]. Słusznie zauważa Garewicz, że u Schopenhauera mamy ekwiwokacyjne rozumienie jednostki, odpowiedzialne za rozdarty charakter jego systemu, a tym samym, niekonsekwencję w ugruntowaniu zasady indywidualności: „Schopenhauer nadaje kategorii indywiduum sens wieloznaczny. Dotychczas wskazywaliśmy, że Schopenhauer traktuje jednostkę jako element zbioru, że jest to dla niego egzystencja jednostkowa, która nie różni się od innych. Obok tego znaczenia występuje jednak inne. Zgodnie z tradycją romantyczną Schopenhauer traktuje jednostkę jako zjawisko specyficzne i niepowtarzalne. Ten drugi sens wystąpi dopiero w estetyce. Cała schopenhauerowska metafizyka ma na celu pogodzenie dwóch odmiennych koncepcji jednostki.”, J. Garewicz, *Rozdroża pesymizmu*, dz. cyt., s. 114.

³⁹⁶W *Uzupełnieniach do nauki o nicości istnienia* z *Parergi i paralipomeny*, Schopenhauer z całą dobitnością wyraził pozbawiony sensu wieczny wariabilizm rzeczywistości: „W takim świecie, w którym niemożliwa jest jakiegokolwiek rodzaju stabilność, jakkolwiek trwały stan, lecz wszystko tkwi w nieukojonym wirze i przemianie, wszystko pędzi, leci, utrzymuje się w pionowej pozycji na linie, idąc i poruszając się wciąż naprzód, szczęście nie daje się nawet pomyśleć.” [Schop: PP, t. II, s. 253].

³⁹⁷Schopenhauer, polemizując z nowoczesnymi, postoświeceniowymi odmianami naiwnego optymizmu, o czym będzie jeszcze dalej mowa, pisał: „I do tego świata, tej areny istot udręczonych i przerażonych, które trwają tylko dlatego, że jedna pożera drugą, gdzie zatem każde żywe zwierze jest żywym grobem tysięcy innych, a zachowanie przez niego życia jest łańcuchem męczeńskich śmierci, gdzie następnie razem z poznaniem rośnie zdolność doznawania bólu, która osiąga wobec tego najwyższy stopień u człowieka, tym wyższy, im większa jest jego inteligencja – do tego oto świata chciano przypasować system o p t y m i z m u – i zademonstrować go nam jako świat najlepszy z możliwych. Jest to krzyczący absurd.” [Schop: ŚWP, t. II, s. 831].

³⁹⁸„Albowiem im doskonalszy przejaw woli, tym bardziej jawne staje się cierpienie.” [Schop: ŚWP, t. I, s. 472].

³⁹⁹Analogicznie do Kierkegaarda, który w swej dialektyce stadiów egzystencji wymieniał trzy obszary życia ludzkiego (estetyczny, etyczny oraz religijny), tak też w swej pozytywnej nauce Schopenhauera, a więc w celu, do jakiego ma zdążyć człowiek wnikający w pustkę rzeczywistości, którym jest „nauka o zaprzeczeniu woli życia”, wyróżniał on trzy drogi umożliwiające zniesienie *zastony Mai*, a więc iluzji *principium individuationis* na drodze bezinteresownego wglądu w atemporalny świat idei, odsłaniający ostatecznie nicość. Dla Schopenhauera jednakże typami tymi będzie artysta (odpowiednik estetycznego stadium), dzięki intuicji i geniuszowi wnikający w ostateczną nicość i ujawniający ją w dziele artystycznym, święty (odpowiednik stadium etycznego), który na drodze etycznego przewycięzania siebie przekracza zasadę ujednostkowienia w litości do powszechnego cierpienia jedna się z prabólem istnienia oraz najwyższy dlań

Schopenhauerowska nauka o nicości istnienia⁴⁰⁰ w pierwszym rzędzie wskazuje na nietrwałość oraz przemijalność⁴⁰¹ i skończoność wszelkich cząstkowych form życia, które narodziły się ze ślepej konieczności jedynie po to, by cierpieć i przeminąć. Schopenhauer za podstawowe medium, w którym ujawnia się marność istnienia uznaje jego nieredukowalną temporalność. Dla Schopenhauera czas „jest formą, za której pośrednictwem nicość rzeczy przejawia się jako ich przemijanie, na skutek czego bowiem wszystkie nasze przyjemności i radości rozplývają się w nicość” [Schop: ŚWP, t. II, s. 820]. Spośród trzech wymiarów czasowości, jako zdecydowanie uprzywilejowany przez Schopenhauera jawi się czas teraźniejszy, gdyż jedynie on ma aktualną realność, przy czym jego trwałość ogranicza się do przemijającej chwili, co sprawia, że Schopenhauer, ukazujący obracanie się wszelkich pojedynczych chwil w nicość, utożsamia proces życia

(odpowiednik stadium religijnego, lecz tylko z uwagi na to, że sytuuje się dla Schopenhauera na szczycie jego gradacji) wgląd w pustkę życia, jaki ma filozof, refleksyjnie i w postaci systematyczno-pojęciowej opisujący i tym samym rozjaśniający wgląd identyczny do artysty i świętego. Nietrudno zauważyć, że Schopenhauer, przypisujący sztuce rolę metafizycznego poznania (jak pamiętamy, za najwyższą ze sztuk, odbijającą „rzecz samą w sobie” bez pośrednictwa przedstawienia, uzna on muzykę), w bardzo wielkim stopniu zbliża się do romantyków, w tym do Schellinga. Natomiast etyczna sfera rozważań Schopenhauerowskich zbliża go bez reszty do konkluzji płynącej z nauki chrześcijańskiej oraz, bardzo bliskiej samemu Schopenhauerowi, który podobnie jak Schlegel, zafascynowany był orientalizmem, nauki buddyjskiej. Pisał bowiem, że „etyka moja pokrywa się na wskroś z etyką chrześcijańską, i to z jej tendencją najwyższą” [Schop: ŚWP, t. II, s. 928], a zatem intencją mistyczną, polegającą na destrukcji indywiduum i pojednaniu go z absolutem na drodze zniszczenia zasady egoizmu, czyli refleksyjnego ja. Dla Schopenhauera bowiem wszelka kontemplacja ma na celu pozbycie się jednostkowości [por. Schop: ŚWP, t. I, s. 589], etyka natomiast, stanowiąc praktyczny wyraz wypływający z wnikięcia w istotę świata, przejawia się pod postacią etyki litości, czyli dążenia do dezindywidualizacji: „człowiek taki, który w każdej istocie rozpoznaje siebie, swe najgłębsze i prawdziwe Ja, musi też traktować bezkresne cierpienie wszystkiego, co żyje, jako cierpienie własne i w ten sposób przyswoić sobie ból całego świata.” [Schop: ŚWP, t. I, s. 571]. Etyka dla Schopenhauera tkwi w sferze nie czynów, lecz intencji i dotyczy w jednostce tego, co jest właściwością najściślej ją konstytuującą, a więc chcenia, które musi zostać przewyciężone, aby mogła ona wyzwolić się z egoizmu: w etyce nie chodzi o działanie i sukces, lecz o c h c e n i e, a chcenie ma miejsce tylko u jednostki.” [Schop: ŚWP, t. II, s. 846]. Dlatego też za zbieżne z własną nauką o konieczności „zaprzeczenia woli życia” uzna Schopenhauer doświadczenie mistyków chrześcijańskich, tyle, że stwierdza on, iż stanowi ono postać doświadczenia, niemożliwego do dyskursywnego zakomunikowania: „Gdyby mimo to ktoś się upierał się, że można uzyskać jakąś wiedzę pozytywną o tym, co filozofia może wyrazić tylko negatywnie jako zaprzeczenie woli, to nie pozostałoby nic innego prócz wskazania na stan, jakiego doświadczyli wszyscy, którzy osiągnęli pełne zaprzeczenie woli, a który nazwano ekstazą, zachwyceniem, iluminacją, zjednoczeniem z Bogiem, ale stanu tego nie należy właściwie poznaniem, bo nie ma już formy podmiotu i przedmiotu, a ponadto dostępny jest tylko własnemu doświadczeniu, którego dalej przekazywać nie można.” [Schop: ŚWP, t. I, s. 618-619].

⁴⁰⁰ „Nicość ta wyraża się w całej formie istnienia, w nieskończoności czasu, w stosunku do skończoności jednostki w obu, w bezgranicznej teraźniejszości jako jedynym sposobie istnienia rzeczywistości, w zależności i względności wszystkich rzeczy, w stałym stawaniu się bez bytu, w stałym pragnieniu bez zaspokojenia, w stałym pohamowaniu dążenia, na którym polega życie, póki wreszcie dążenie to nie zostanie przewyciężone. [...] Czas jest tym, dzięki czemu wszystko w każdej chwili rozplýwa się w naszych rękach w nicość – tracąc przez to doprawdy wszelką wartość.” [Schop: PP, t. II, s. 252].

⁴⁰¹ „W życiu wszystko świadczy, że szczęście doczesne ulegnie zniweczeniu lub okaże się złudzeniem. [...] Życie okazuje się nieustannym oszustwem tak na małą, jak na wielką skalę. Obietnic nie dotrzymuje, chyba jeno by pokazać, jak mało warte były pragnienia.” [Schop: ŚWP, t. II, s. 819].

rozgrywający się w czasie z nieustającym umieraniem⁴⁰²: „Tak więc życie teraźniejszości, nawet rozpatrywane tylko od strony czysto formalnej, jest nieustannym obsuwaniem się teraźniejszości w martwą przeszłość, nieustannym umieraniem.” [Schop: ŚWP, t. I, s. 473]. A skoro analogiczną strukturę ma każda kolejna chwila, skazana na przeminięcie już w momencie pojawienia się, to życie rozpięte między nieodwracalną i na zawsze pogrzebaną przeszłością oraz wiecznie niepewną przyszłością⁴⁰³ ma jedynie pozorne i efemeryczne trwanie, które jest zewsząd zagrożone, a zatem jako istnienie w czasie ukazuje swoją bezsensowność i daremność. Z tego powodu Schopenhauer uznaje, że jedyną sprawą w życiu, które zawiera w sobie możliwość refleksji nad samym sobą, okazuje się „świadomość nicości wszystkich dóbr i cierpienia we wszelkim, a nie tylko we własnym życiu, wynikająca z poznania” [Schop: ŚWP, t. I, s. 598]. Oznacza to, że życie jawi się jedynie pod postacią *nihil negativum*, nieodwołalnej nicości, rozumianej jako brak jakichkolwiek oznak trwałości, stabilności, ładu, porządku, sensu, celu, dobra, piękna oraz prawdy innej niż przekonanie, że „żadne dobra nie mają wartości, świat jest bankrutem od początku do końca, a życie przedsięwzięciem, które nie pokrywa kosztów.” [Schop: ŚWP, t. II, s. 820], jako że w tym „efemerycznym i rozplywającym nam się w rękach istnieniu” [Schop: ŚWP, t. II, s. 829], „uszcześliwić w pełni nie może nic na świecie” [Schop: ŚWP, t. II, s. 827]. Nauka młodzieńczego Schopenhauera konkluduje więc w tezie, że „przed nami pozostaje tylko pusta nicość” [Schop: ŚWP, t. I, s. 620]⁴⁰⁴, zaś ostatnie słowa opublikowanego w 1817 roku *opus magnum* Schopenhauer kończą się następującą konkluzją:

My natomiast wyznajemy otwarcie: to, co pozostaje po całkowitym zniesieniu woli, jest wprawdzie niczym dla wszystkich, których jeszcze przepelnia wola. Ale i na odwrót: dla tych, u których wola dokonała zwrotu i się zaprzeczyła, jest ten nasz tak bardzo realny świat ze wszystkimi swoimi słońcami i mlecznymi drogami – niczym. [Schop: ŚWP, t. I, s. 621].

Zauważyć można, że myśl Schopenhauera cechuje się od początku do końca godną podziwu konsekwencją, albowiem wyłożywszy w postaci spójnej teorii zasadniczy zrąb

⁴⁰²Pisał również, że „życie naszego ciała jest tylko stale hamowanym umieraniem, stale odsuwaną śmiercią; wreszcie ruchliwość naszego ducha jest stale spychaną na bok nudą.” [Schop: ŚWP, t. I, s. 474].

⁴⁰³„Teraźniejszość jest więc zawsze niewystarczająca, natomiast przyszłość niepewna, a przeszłość nieodwracalna.” [Schop: ŚWP, t. II, s. 820].

⁴⁰⁴„Przed nami pozostaje tylko nicość. Ale tym, co wzdraga się w nas przed takim rozplynięciem się w nicości, naszą naturą, jest przecież właśnie tylko wola życia, którą my sami jesteśmy, tak jak jest nim nasz świat. Jeśli tak bardzo wstrętna jest nam ta nicość, to jest to tylko inny wyraz tego, że tak bardzo chcemy żyć i nie jesteśmy niczym innym poza tą wolą i niczego nie znamy prócz niej właśnie.” [Schop: ŚWP, t. I, s. 619].

swych poglądów już jako młodzieniec, z biegiem wieku jedynie uzupełniał, rozwijał oraz wyrażał ze wzrastającą dobitnością sądy, do których doszedł już wcześniej. Drugi tom *Świata jako woli i przedstawienia*, podobnie jak pisane przez niego rozprawy oraz dwa tomy *Parergi i paralipomeny*, rozszerza jedynie konkluzje zawarte już w pierwszym dziele. Rozpoczyna się on tymi słowy:

W nieskończonej przestrzeni miliardy kul ognistych, wokół każdej koło tuzina mniejszych, oświetlonych, wewnątrz rozpalonych, na zewnątrz okrytych zastygłą, zimną skorupą, na której warstwą pleśni osiadły żywe, poznające istoty – oto prawda empiryczna, rzeczywistość, świat. Nie do pozazdroszczenia to jednak dla myślącej istoty sytuacja, kiedy stoi na jednej z owych licznych kul, swobodnie unoszących się w przestrzeni, i nie wie, skąd się bierze ani dokąd dąży, i jest tylko jedną z niezliczonych, podobnych do siebie istot, które cisną się, pędzą, dręczą, szybko powstają, szybko giną – i tak bez wytchnienia, przez wieczność bez początku ni końca; a przy tym nic trwałego prócz materii i wiecznego powrotu tych samych, najrozmaitszych form ograniczonych ustaloną, zaistniałą już drogą, ustalonym, zaistniałym kanałem. [Schop: ŚWP, t. II, s. 5].

Jak powiedzieliśmy, późny Schopenhauer nie mówi w istocie już nic nowego, jako że poglądy swe zdołał skonsolidować i ustalić na trwałe w swym pierwszym dziele, lecz wraz z wiekiem zaobserwować możemy dokonującą się w jego twórczości, charakterystyczną również dla tradycji romantycznej metamorfozę, akcentującą metafizyczno-religijny dualizm istnienia w miejsce wczesnoromantycznego monizmu⁴⁰⁵. Ujawnia się ona w języku, jakim posługuje się na wyrażenie nicości istnienia wczesny Schopenhauer, a różnicą rejestru językowego późnych dzieł. I tak, o ile nicość stanowiła dlań w pierwszym tomie racjonalną konkluzję na temat *nihil negativum*, o tyle już w drugim tomie dzieła swego życia, zauważymy niezmiernie charakterystyczną radykalizację wypowiedzi Schopenhauera na temat świata, odsłaniającą „gnostycko-chrześcijańskie” wartościowanie istnienia w kategoriach radykalnego zła właściwego immanencji oraz „niedosiędnego” dobra jawiącego się jako nicość, a także pogłębiającą obcość jednostki w

⁴⁰⁵Schopenhauer, podobnie jak Kierkegaard, za jeden z głównych punktów ataku uznaje światopogląd „panteistyczny”, czyli charakterystyczny zarówno dla wczesnych romantyków, jak i dla Hegla, którego ma on akurat na myśli. Krytyka jego ma jednak metafizyczny charakter, nie zaś jak u Kierkegaarda egzystencjalno-religijny, albowiem przez panteizm rozumie on optymizm: „<<panteiści nie wstydzą się mówić, że życie jest, jak to zwą, <<celem samym w sobie>>” [Schop: PP, t. II, s. 255]. Pisał podobnie jak on, choć artykułował te myśli w odmiennym języku, że heglowska refleksja, znosząc zasadę sprzeczności, a więc *albo-albo* relatywizuje wartości etyczne i w swym niwelacyjnym działaniu jawi się jako ideologia właściwa mieszczaństwu: „Dlatego na skutek odnowienia spinozizmu, czyli panteizmu, etyka upadła w naszych czasach tak nisko i stała się tak trywialna, że przekształciła się jedynie we wskazówkę do pocziwego życia w państwie i w rodzinie, jako że na nim, czyli na metodycznym, doskonałym, używającym życia i wygodnym filisterstwie ma jakoby polegać ostateczny cel ludzkiego istnienia.” [Schop: ŚWP, t. II, s. 845].

świecie⁴⁰⁶. Na gruncie pesymizmu późnego Schopenhauera nie ma możliwości nie tylko odnalezienia sensu dla świata, ale również „odkupienia” go, jak że „zbędny jest w gruncie rzeczy w ogóle spór, czy na świecie więcej jest dobra czy zła⁴⁰⁷, bo sprawę rozstrzyga już samo istnienie zła, nie wymaże go bowiem istniejące obok niego lub po nim dobro, a zatem nie można go też wyrównać.” [Schop: ŚWP, t. II, s. 824]. Schopenhauerowi więc świat zaczyna jawić się w gnostyckim, lecz jakże już przy tym nowoczesnym kolorycie⁴⁰⁸ jako „bezwzględne przeciwieństwo teofanii” [Schop: ŚWP, t. II, s. 846] i wbrew leibnizjańskiemu oraz heglowskiemu optymizmowi, jako świat najgorszy z możliwych, albowiem zdominowany przez nie dające się usunąć ani zmniejszyć zło⁴⁰⁹: „Otóż świat ten jest tak urządzony, że z wielką biedą mógłby się ostać; gdyby jednak był tylko trochę gorszy, to nie mógłby już istnieć.” [Schop: ŚWP, t. II, s. 835]. Ostatecznym zaś słowem jego dojrzałej nauki stanie się pesymizm analogiczny do starogreckiej mądrości zawartej w nauce o sylenie i królu Midasie bądź do oceny istnienia zawartej w u Eklezjasty: „Za cel naszego istnienia nie można uznać nic innego prócz poznania, że lepiej, gdyby nas nie

⁴⁰⁶Wspomina o tym Garewicz, lecz dodać można, że dwa wzmiankowane przezeń opozycyjne człony, wśród których ukonstytuować ma się jednostka, pozostają zgodne z diagnozą Kierkegaarda, a wyznaczają je solipsystyczny kryzys jaźni romantycznej oraz heglowskie roztopienie jednostki w całości (systemu refleksji oraz państwa, będącego jej wcieleniem): „W samowiedzy szukał zatem ratunku zarówno przed solipsyzmem, jak i przed panlogizmem. Widzieliśmy, że zdanie: <<ja jestem wolą>> oznaczało indywidualny byt podmiotu. Zarazem jednak oznacza ono, że podmiot odnajduje się w świecie, który jest mu obcy.” J. Garewicz, *Rozdroża pesymizmu*, dz. cyt., s. 110.

⁴⁰⁷Zło konstatawał późny Schopenhauer nie tylko na płaszczyźnie metafizycznego namysłu, lecz odnajdywał je – jak i zainspirowani nim moderniści, czego dobrym przykładem będzie Baudelaire – również jako *signum temporis* własnej epoki, jej najgłębszą cechę, w związku z czym, choć nie koncentrował się on nigdy na rozważaniach historiozoficznych, to ilekroć wypowiadał się o XIX stuleciu, czynił to w takich oto epitetach: „W dzisiejszej epoce, duchowo bezsilnej i wyróżniającej się kultem zła każdego rodzaju” [Schop: PP, t. II, s. 254]. Natomiast w rozprawce *O podstawie moralności* opisywał współczesne sobie czasy podobnie do Kierkegaarda, a więc jako czasy niwelacji jednostki, odnosząc się również do Hegla: „Niektórzy niemieccy pseudofilozofowie naszej sprzedanej epoki chcieliby zeń uczynić [tzn. z państwa – A. L.] jakąś instytucję wychowawczo-umoralniającą-budującą; chęci te kryją [...] zamiar zniesienia wolności osobistej i zatamowania indywidualnego rozwoju jednostki w tym celu, aby zamienić ją na kółeczko jakiejś chińskiej maszyny państwowej i religijnej.” [Schop: PM, s. 101].

⁴⁰⁸Na temat radykalniejszego niż gnostycki, jako że niedopuszczającego już wiary we właściwe gnostykom akosmiczne dobro, pesymizmu Schopenhauera, por. opinię Garewicza: „Totalny pesymizm znajduje więc u Schopenhauera uzasadnienie metafizyczne. Koncepcja jego wykracza poza manicheizm. Zło nie tylko zawsze jest w świecie obecne, lecz jest też pierwotne w stosunku do wszelkiego dobra. Dobro bowiem daje się pojąć tylko jako brak zła, ściślej: jako jego zawieszenie, gdyż usunąć go w ogóle nie można.” J. Garewicz, *Schopenhauer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1970, s. 69-70.

⁴⁰⁹Por. następujące zdanie Garewicza: „Tutaj tkwi jednak uzasadnienie schopenhauerowskiego pesymizmu. Ponieważ źródłem zła jest skłócenie wolnej samej przez się woli, istoty świata, jest ono ponadczasowe i nieusuwalne. Świat jako przedstawienie, czyli świat naszego doświadczenia, jest beznadziejnie zepsuty, bez widoków na kolektywne zbawienie. Idea postępu, jeśli się przez nią rozumie nie postęp techniczny lub naukowy, lecz moralny, jest iluzją.” J. Garewicz, *Schopenhauera filozofia wolności* [w:] Tenże, *Wokół filozofii niemieckiej*, dz. cyt., s. 14-15.

było.” [Schop: ŚWP, t. II, s. 866]⁴¹⁰, którego katartycznym celem okazuje się „bezgraniczna tęsknota za utraconym rajem niebytu” [Schop: ŚWP, t. II, s. 666].

2. Mäinlander: *filozofia zbawienia* jako radykalizacja metafizycznego pesymizmu Schopenhauera

W roku 1876 Philipp Batz publikuje pod pseudonimem Philippa Mäinlandera swe jedyne dzieło, o znaczącym tytule *Philosophie der Erlösung*, stanowiące egzystencjalny oraz filozoficzny manifest najradykalniejszego z możliwych pesymizmu metafizycznego; natomiast tuż po wydaniu swej filozofii *zbawienia*, popełnia on, w myśl wyłożonej tam teorii, samobójstwo i z tej racji Urbankowski określił go mianem „jedynego konsekwentnego nihilisty”⁴¹¹. Mäinlander w wieku 19 lat, podobnie jak niewiele później Nietzsche, przeczytawszy *Świat jako wolę i przedstawienie*, uzna Schopenhauera za swego mistrza⁴¹², lecz już niebawem postanowi rozwinąć jego naukę i wyciągnąć pełne konsekwencje z prawdziwego pesymizmu. Warto nadmienić, że w trakcie swego pobytu we Włoszech zapoznał się on też z twórczością Leopardiego i niezmiernie go podziwiał. Pesymizm zawarty w *Filozofii zbawienia* bez wątpienia jest radykalniejszy niż Schopenhauerowski, zaś elementem, który je łączy, jest oparcie obu tych koncepcji na gruncie metafizycznym.

Dla Mäinlandera, podobnie jak dla Schopenhauera, punktem o kardynalnym znaczeniu staje się wyjaśnienie zaistnienia świata, a więc momentu, w którym jedność przeszła w wielość, czyli udzielenie odpowiedzi na jedno z fundamentalnych dla

⁴¹⁰ Za największą naiwność uzna on przekonanie, iż człowiek stworzony został do czerpania z życia radości: „J e d e n jest tylko błąd przyrodzony: mianowicie, że istniejemy po to, byśmy byli szczęśliwi.” [Schop: ŚWP, t. II, s. 912].

⁴¹¹ B. Urbankowski, *Myśl romantyczna*, dz. cyt., s. 75.

⁴¹² O wpływie lektury Schopenhauera na całokształt swojego życia Mäinlander pisał następująco: „W lutym 1860 roku nadszedł wielki, najbardziej znaczący dzień mojego życia. Wstąpiłem do księgarni i wertowałem nowo przybyłe z Lipska książki. Wtedy natknąłem się na *Świat jako wola i przedstawienie* Schopenhauera. Schopenhauer? Tego nazwiska nigdy nie słyszałem. Zacząłem przerzucać stronicę tego dzieła, czytałem o zaprzeczeniu woli życia, znalazłem liczne znane mi cytaty, które swego czasu zauroczyły mnie bardzo. Zapomniałem o Bożym świecie i całkowicie zatopiłem się w lekturze. [...] Schwytalem mój skarb i popędziłem jak szalony do domu, gdzie w gorączkowym pośpiechu rozciąłem pierwszy tom i zacząłem czytać od początku. Czytałem bez przerwy całą noc, był już jasny dzień, gdy skończyłem. - Byłem poruszony i czułem się jak nowo narodzony. [...] Przeczuwałem, że z tym Schopenhauerem wejść w najbardziej zażyłe stosunki, że oto w moim życiu pojawiło się coś o niewyobrażalnym znaczeniu.”, cyt za: J. Wasiewicz, *Oblicza nicości*, dz. cyt., s. 238.

klasycznej metafizyki zagadnień. Mäinlander buduje jednak przy tym odmienny, znacznie mroczniejszy światopogląd pesymizmu metafizycznego niż Schopenhauer, gdyż jego koncepcję należałoby określić jako system dyfuzyjnego, entropijnego panteizmu, na gruncie którego zaistnienie świata jawi się jako rezultat czarnej teofanii. Mäinlander utożsamia Schopenhauerowską wolę z Bogiem, którego charakteryzuje na modłę neoplatońską (zaznaczmy zarazem, że z neoplatońskiego schematu *proodos-epistrophe* pozostaje u Mäinlandera jedynie pierwszy człon relacji, a więc stopniowy rozkład światła w świecie, jako że niemożliwy jest dlań „powrót” do boskiej zasady, gdyż celem jest absolutna nicość), a zatem jako „nadbycie”, którego istnienie wyobrazić sobie możemy jedynie jako prostą i niepodzielną jedność. Natomiast podobnie do teologów negatywnych, utrzymuje Mäinlander, że o Bogu nie można powiedzieć ponadto, że „prosta jedność istniała: więcej nie możemy o niej orzec.” [M: MU, s. 36]. Istnienie Boga, poprzedzające logicznie i ontologicznie istnienie świata, który znamy, a który jawi się rezultatem „rozpadu jedności w wielość” [M: MU, s. 37], jest niepoznawalne z tej racji, że istniejemy już w świecie owego rozpadu, w uniwersum wielości, a zatem nie mamy żadnej możliwości dostępu do rzeczywistości ją poprzedzającej, czyli do – Mäinlander sięga tu do klasycznego języka metafizyki – transcendencji. Rozpad jedności w wielość, stanowiący w koncepcji Mäinlandera centralny moment w dziejach świata tożsamy jest bowiem z przejściem transcendencji w immanencję, czyli oznacza „śmierć Boga i narodziny świata” [M: MU, s. 37]. „Śmierć Boga” równoznaczną z „narodzinami świata”, rozumie Mäinlander dosłownie - jako dokonane przez Boga „samobójstwo”:

Dla Boga był zatem możliwy tylko jeden jedyny czyn - w o l n y czyn, ponieważ Bóg nie znajdował się pod żadnym przymusem. Mógł równie dobrze dokonać, jak i nie dokonać swego czynu, który polegał na wejściu w nicość, w *nihil negativum*, to znaczy na całkowitym unicestwieniu. [M: MU, s. 39].

Samobójstwo Boga, skutkujące wyłonieniem się świata, Mäinlander uzasadnia nie tylko przekonaniem, że dla Boga był to jedyny możliwy „wolny” czyn, lecz również tezą, że Bóg, stanowiący byt wszechmocny i doskonały nie mógł już istnieć na inny sposób, a zatem, skoro nie zawierał się w jego prostej jedności żaden brak, to jedyna *zmiana* w jego istocie polegać mogła wyłącznie na wyborze samounicestwienia. Boga pojmuje również Mäinlander jako istotę wszechmocną, jako że nie jest on ograniczony przez nic z zewnątrz, natomiast wszechmoc ta nie dotyczy Go jako istoty nieskończonej, w związku z czym boskie „samobójstwo” nie może dokonać się w jednym akcie, lecz rozłożone musi zostać

na etapy stopniowego procesu przechodzenia z „nadbycia” ku *nihil negativum*, owocujące wyłonieniem się znanego nam świata jako rezultatu postępującego rozkładu Boga⁴¹³. Mäinlander, konsekwentnie twierdząc, że nie mamy poznawczego dostępu do obszaru transcendentnego i poprzedzającego wszechświat „nadbycia”, dochodzi do przekonania, że nie możemy mieć wiedzy udzielającej odpowiedzi na pytanie dlaczego Bóg nie mógł w jednym akcie dokonać samozagłady i w związku z tym wspomina o mglistej „przeszkodzie”⁴¹⁴, uniemożliwiającej Mu ów akt. W znanym fragmencie swego dzieła Mäinlander wyraża zasadniczy trzon swojej myśli następująco:

Teologowie wszystkich epok bez wahania przydawali Bogu predykat wszechmocy, to znaczy: uznawali go za moc, która może zrealizować wszystko, co zechce. Lecz żaden nie pomyślał, że Bóg może zechcieć stać się nicością. Nigdy nie rozważano takiej możliwości. [...] Jedyny czyn Boga, rozpad w wielość, ukazuje się zatem jako realizacja czynu logicznego, d e c y z j i o niebyciu czy też, innymi słowy: świat jest ś r o d k i e m do niebycia jako c e l u – j e d y n y m możliwym środkiem do tego celu. Bóg poznał, że tylko dzięki p o w s t a n i u realnego świata wielości, tylko poprzez dziedzinę immanentną może przejść z n a d b y c i a w n i e b y c i e. [M: MU, s. 40].

Zwróćmy też uwagę na fakt, że Mäinlander, utrzymując, że cały świat jawi się jako środek wiodący do samounicestwienia Boga, w swej osobliwej koncepcji nie tylko jest nowatorem na gruncie teologii, lecz również antropologii, gdyż dlań „życie jest jedynie przejawem woli śmierci” [M: MU, s. 45]⁴¹⁵, w związku z czym zaprzecza on podstawowemu jej dogmatowi, mówiącemu iż samozachowanie stanowi pierwszy i podstawowy impuls każdej istoty żyjącej⁴¹⁶, co znalazło swój najdobitniejszy wyraz w

⁴¹³ „Jak stwierdziliśmy, nad naturą od początku panowało, panuje i będzie panować, aż do jej unicestwienia, jako jedyne, wielkie prawo: prawo słabnięcia siły.” [M: MU, s. 59].

⁴¹⁴ Stwierdza on, że „natychmiastowe unicestwienie było niemożliwe dzięki jakiejś p r z e s z k o d z i e” [M: MU, s. 39].

⁴¹⁵ „Reasumując: w s z y s t k o w świecie jest w o l ą ś m i e r c i, wolą, która w królestwie organicznym, mniej czy bardziej przesłonięta, występuje jako wola życia. Roślina dzięki czystemu popędowi, zwierzę dzięki instynktowi, wreszcie człowiek demonicznie i świadomie chce życia, ponieważ w ten sposób s z y b c i e j zostaje osiągnięty cel całości, a tym samym cel każdego indywiduum.” [M: MU, s. 49]. Mäinlander określając się mianem konsekwentnego „filozofa immanentnego” widzi wolę śmierci na każdym szczeblu rzeczywistości: Ale u podstaw filozof immanentny w całym wszechświecie dostrzega jeno tęsknotę, najgłębszą tęsknotę za absolutnym unicestwieniem i słyszy jakby wołanie przenikające wszystkie sfery niebieskie: Wybawienia! Wybawienia! Śmierć naszemu życiu! I pocieszającą na nie odpowiedź: W s z y s t k i e znajdziecie unicestwienie i doznacie wybawienia.” [M: MU, s. 50].

⁴¹⁶ Nie miejsce tu, aby omawiać dokładnie szczegółowy zarys systemu Mäinlandera wraz z etapami przechodzenia Boga w nicość, która dokonuje się na każdym szczeblu, począwszy od stanu gazów dążąc ku wyższemu stopniu komplikacji przez powstanie cieczy, materię nieorganiczną, świat roślinny, zwierzęcy, aż wreszcie – ludzki. Zaznaczymy tylko, że wola nicości, w swym ostatecznym odniesieniu odsyłająca do boskiej decyzji o samounicestwieniu, manifestuje się jego zdaniem wszędzie: „Czy roślina mogłaby umrzeć, gdyby w najgłębszym jądrze swej istoty nie c h c i a ł a umrzeć? Postępuje jedynie za swym podstawowym popędem, który całe swe dążenie zaczerpnął z tęsknoty Boga za niebyciem.” [M: MU, s. 46]. Również świat zwierzęcy jest jedynie środkiem do osiągnięcia celu, czyli ostatecznego unicestwienia. Dla Mäinlandera ostatecznie wszelkie „życie prezentuje się jako środek do celu c a ł o ś c i” [M: MU, s. 49].

spinozjańskiej zasadzie *conatus essendi*. U podłoża człowieka odnajduje Mäinlander dokładnie ten sam, tyle że maskowany⁴¹⁷, popęd samounicestwienia, który przenika całą rzeczywistość, postrzeganą jako ruch od sfery „nadbycia”, przez poddane entropii istnienie, po ostateczny cel, jakim jest „niebycie”. Podobnie jak u Schopenhauera, również u Mäinlandera, ocenę życia ludzkiego jako punktu o kardynalnej wadze w istnieniu, tożsamego z wykształceniem się refleksji, zmierzającej do przełamania popędu, albowiem „człowiek, który tłumi swój popęd płciowy, toczy walkę, dzięki której sumaryczna siła we wszechświecie słabnie s k u t e c z n i e j niż wtedy, gdy człowiek w pełni oddaje się życiu.” [M: MU, s. 54]. Mäinlander jest bowiem zdania, że choć w ostatecznym rozrachunku pozostaje to bez znaczenia, gdyż wcześniej czy później świat i tak osunie się w absolutną nicość⁴¹⁸, to jednak życie ludzkie, jako najbardziej skomplikowane, a tym samym będące skupiskiem największej ilości boskiej energii, odgrywa kluczową rolę w dyfuzyjnym procesie rozkładu Boga w świecie, gdyż w gestii człowieka, mającego możliwość wykroczenia poza zdeterminowanie przez instynkty, czyli przez powściągnięcie instynktu rozmnażania, spoczywa możliwość przyśpieszenia całego procesu neantyzacji rzeczywistości. Schopenhauerowska nauka o zaprzeczeniu woli życia, u Mäinlandera objawia się jako zarys gnostyckiej z ducha nauki o rozmnażaniu jako największej z przewin⁴¹⁹, którą Mäinlander określa jako jedynie godną mędrca i człowieka drogę „dziewictwa” [por. M: MU, s. 53], czyli zmierzania jak najszybszą drogą ku finalnemu stanowi istnienia, jakim jest absolutna nicość. Mędrzec bowiem, choć zdaje sobie sprawę z fatalizmu konieczności⁴²⁰ ciążyącej na istnieniu, może osiągnąć stan ostateczny, a zatem

⁴¹⁷ „U człowieka zatem wola śmierci – popęd jego najgłębszej istoty – jest już nie tylko przesłaniany przez wolę życia, jak u zwierzęcia, lecz całkowicie ginie w głębinach, gdzie tylko od czasu do czasu przejawia się jako głęboka tęsknota za spokojem. Wola całkowicie traci swój c e l i c h y t a się s r o d k a.” [M: MU, s. 49].

⁴¹⁸ „Nie może być inaczej: jest to nieubłagany, niezmienny los ludzkości, szczęśliwej, gdy tonie w objęciach śmierci.” [M: MU, s. 56].

⁴¹⁹ W oczach Mäinlandera mędrzec „powstrzyma się, jak Humboldt, przed skazaniem o b c e j istoty na męki, którymi musiałaby ona może przez osiemdziesiąt lat okupywać kilka minut jego rozkoszy, i słusznie uzna płodzenie dzieci za z b r o d n i ę.” [M: MU, s. 62].

⁴²⁰ Na gruncie systemu Mäinlandera, podobnie jak ma to miejsce u Schopenhauera, wolność istnieje jedynie w świecie jedności, czyli w świecie Boskim (lub w „rzeczy samej w sobie” - woli), natomiast istnienie, pojęte przezeń jako „przejście z dziedziny transcendentnej w immanentną” (u Schopenhauera było to „uprzedmiotowienie woli”) nacechowane jest nieubłaganą koniecznością. Mäinlander powiada, że „wszystko w świecie działa się, dzieje się i będzie się dziać z k o n i e c z n o ś c i. Każde wydarzenie, znane nam czy nieznane, zaszło z konieczności i miało konieczne następstwa. Wszystko zaś działa się i dzieje się, mówiąc obrazowo, ze względu na jedne cel – niebycie.” [M: MU, s. 56]. Omawiane zagadnienie, a więc relację pomiędzy wolnością a koniecznością Mäinlander rozstrzyga analogicznie do Schopenhauera: „Wreszcie teraz godzą się ze sobą w o l n o ś ć i k o n i e c z n o ś ć. Świat jest w o l n y m aktem przedświatowej jedności; ale w świecie panuje tylko konieczność, w innym razie cel n i g d y nie mógłby zostać osiągnięty. Wszystko

unicestwiające *zbawienie*, znacznie szybciej niż śmiertelnicy, którzy, zniewoleni przez ślepy instynkt afirmacji życia, powracają do niego w nowej formie, jako że boska energia odnawia się za ich pośrednictwem i ulatuje z istnienia znacznie wolniej. Dla człowieka afirmacja woli życia oznacza, że więzi sam siebie w istnieniu, gdyż po swej fizycznej śmierci „człowiek ten rozpoczyna swą nową, mozolną wędrówkę, na drodze, której długości nie sposób określić.” [M: MU, s. 53]. Mędrzec natomiast „z daleka od szerokiego g o ś c i n c a, którym do wybawienia podąża s t a d o, kroczy on krótką ś c i e ż k ą wybawienia: w złotym świetle widzi on przed sobą wysokość, którą osiągnie.” [M: MU, s. 60] – czyli dokonuje realnego zaprzeczenia woli życia realizowanego za pomocą samobójstwa⁴²¹, a więc postępuje zgodnie z tym, jak postąpił sam Bóg. Zaznaczyć należy, że Mäinlander nie zamierza dokonywać moralnej oceny istnienia ani też potępiać oddających się złudzeniu woli życia ludzi, lecz zaznacza, że nie jest to punkt widzenia godny mędrca, który wniknął w prawdziwą nicość istnienia: „Filozofia immanentna nie ma prawa nikogo potępiać; filozofia immanentna nie może nikogo potępiać. Nie wzywa do samobójstwa; ale służąc prawdzie i tylko prawdzie, musiała rozprawić się z motywami, które ze straszliwą mocą przemawiają przeciw samobójstwu.” [M: MU, s. 63]. Filozofia immanentna ma, w oczach służyć jedynie prawdzie⁴²², ta zaś kulminuje w następującym objawieniu:

Najpierw zginęła dziedzina transcendentna – teraz przeminęła (w naszej myśli) dziedzina immanentna; z przerażeniem bądź głębokim zadowoleniem, zależnie od swego światopoglądu, patrzymy w absolutną nicość, absolutną pustkę, w *nihil negativum*. Spełniło się! [M: MU, s. 58].

Dlatego też dla Mäinlandera „mędrzec stale i radośnie spogląda w oczy a b s o l u t n e j n i c o ś c i” [M: MU, s. 71], nim dokona ostatecznego wyboru boskiej *nihil negativum*.

z konieczności zajął się ze wszystkim, wszystko układa się ze wszystkim ku jednemu celowi.” [M: MU, s. 68-69].

⁴²¹Warto zaznaczyć, że Mäinlander w tym punkcie wykracza poza naukę Schopenhauera, który na gruncie swego systemu metafizycznego pesymizmu, następująco bronił się przed konkluzjami Mäinlandera: „Albowiem istotą zaprzeczenia nie jest odrzucenie cierpień, lecz odrzucenie rozkoszy życiowych. Samobójca pragnie życia, niezadowolony zaś jest tylko z warunków, jakie przypadły mu w udziale. Dlatego nie wyrzeka się bynajmniej woli życia, lecz tylko samego życia, niszcząc pojedyncze zjawisko.” [Schop: ŚWP, t. I, s. 601].

⁴²²Mäinlander wyraża ostateczną nicość również w następujący sposób: „Poza światem nie znajdujemy ani miejsca spokoju, ani miejsca męki, lecz jedynie – nicość.” [M: MU, s. 64].

3. Leopardi: metafizyczny pesymizm w poetyckiej odsłonie południowej melancholii

Giacomo Leopardi, włoski literat, który zarówno w wierszach, poematach prozą, jak i w spisywanym przez całe życie dzienniku (prowadził go z równą skrupulatnością, co Kierkegaard⁴²³) artykułował, poręczony osobistym doświadczeniem jednej z najcięższych postaci melancholii, światopogląd pesymizmu metafizycznego, zdecydowanie należał do grona najprzenikliwszych myślicieli, jakich odnaleźć możemy wśród poetów i, jak zobaczymy, w odmiennej formie ekspresji wyraża w istocie stanowisko pesymizmu z pewnością nie mniej konsekwentnie przemyślanego niż ten, który odnaleźć można na kartach *Świata jako woli i przedstawienia*. Zauważmy przy tym, że Leopardi stanowi wyjątek nie tylko w obrębie swojego narodu, gdzie z trudem odnaleźć można jednostki o pokrewnej mu naturze, lecz również, że był on erudytą i samoukiem czerpiącym swą wizję istnienia z doświadczenia własnej melancholii, wobec czego wszelkie wpływy innych autorów na jego dzieło, jawią się jako zdecydowanie wtórne. Przyjrzyjmy się głównym tematami i wątkom metafizycznego pesymizmu, jakie pojawiają się wydanych przezeń poematach prozą, zatytułowanych *Dzielka moralne*.

W pierwszym z poematów prozą, w mowie Jowisza zawartej w *Dziejach rodu ludzkiego*, Jowisz charakteryzuje ludzi następująco „nie może wystarczyć ludziom – jak mogłoby wystarczyć innym stworzeniom – życie wolne od wszelkiego cierpienia i bólu cielesnego, gdyż pragną oni zawsze i w każdych okolicznościach tego, co niemożliwe, a nawet dręczą się tym więcej owym pragnieniem, im mniej gnębi ich inne zło” [L: DM, s. 7]. Pragnienie tego, co niemożliwe, oznacza to, co jest dla nich zupełnie niedostępne, a więc pragnienie nieśmiertelności⁴²⁴, wypływające z lęku przed własną skończonością.

⁴²³Tłumacz dzieł Leopardiego, Stanisław Kasprzysiak, w swym eseju o Leopardim zauważył olbrzymie pokrewieństwo Leopardiego oraz Kierkegaarda: „powinowactwo Leopardiego z Kierkegaardem wydaje się niemal p o w t ó r z e n i e m, jakąś identycznością losu”, S. Kasprzysiak, *Pomnik swój z genialności stopionej z rozpaczą* [w:] [L: DM, s. 280].

⁴²⁴Dla Leopardiego, podobnie jak dla romantyków, źródłowym pragnieniem człowieka jest „pragnienie nieskończoności”, jednakże – inaczej niż u nich, a identycznie jak w późnej odmianie romantyzmu, jaką była modernistyczna dekadencja – jawi się ono jako absolutnie niemożliwe. Leopardi określa ludzi jako „wciąż niezmiennie niczego nie pojmujących, a spragnionych nieskończoności” [L: DM, s. 12]. Leopardi dąży równocześnie do podkreślenia obcości dla człowieka stanu nieśmiertelności. W *Rozmowie Fizyka z Metafizykiem*, Metafizyk powiada: „Pomyśl przeto: jeśli nieśmiertelność nudzi się nawet bogom, jak odnieśliby się do niej ludzie?” [L: DM, s. 67]. Natomiast w *Rozmowie sprzedawcy kalendarzy z przechodniem*, antycypując pytanie Nietscheańskiego demona wiecznego powrotu („A gdyby przyszło ci powtórzyć całe życie, jakieście przeżyli, ni mniej, ni więcej tylko takie samo ze wszystkimi radościami i udrękami, jakie zaznaliście?”), odpowiada jednoznacznie: „Tego bym nie chciał.” [L: DM, s. 223].

Niemożliwość zaspokojenia tęsknoty za nieskończonością⁴²⁵ stanowi w oczach Leopardiego największą niedolę człowieka, jako że oddaje go we władanie niszczycielskiej prawdy, mówiącej że wszystko, co w nędzy jego życia mogłoby natchnąć go nadzieją, okazuje się najzwyczajniejszą iluzją⁴²⁶. Niedola ta, skazująca go na pogłębianie się niechęci do życia, gdyż pozwala oglądać je w zwierciadle czegoś wyższego, lecz nieistniejącego, poprzez co potęguje jedynie poczucie bezwartościowości istnienia, jawi się Leopardiemu, podobnie jak Schopenhauerowi, jako nieusuwalna skaza w bycie, wpisana w kondycję ludzką: „ta niedola nie jest jedynie owocem nieprzychylnego trafu, ale jest czymś, czego żadnym wysiłkiem i żadnym sposobem nie można uniknąć, ani też nigdy – póki trwa życie – przerwać” [L: DM, s. 12]. Mowa Jowisza, streszczająca dzieje rodu ludzkiego kończy się motywem na wskroś romantycznym, lecz jakże już przy tym odmiennie usytuowanym i za sprawą sceptycyzmu⁴²⁷ podważonym, a mianowicie w uznaniu Miłości (przeciwstawionej Prawdzie o nicości istnienia) za najwyższe z ludzkich dążeń z uwagi na to, że nadaje życiu sens i umożliwia odradzanie się nadziei (w czym Leopardi zgadza się z romantykami), przy czym Miłość uznana zostaje jednoznacznie, wbrew wczesnoromantycznej *Glauben und Liebe* za największe ze złudzeń [por.: L: DM, s. 14]⁴²⁸. Z kolei w innym z poematów, w dialogu o tytule *Rozmowa Malambruna z*

⁴²⁵Joanna Ugniewska, znawczyni twórczości Leopardiego słusznie utrzymuje, że pojęcie nieskończoności „splata się ściśle z poczuciem nicości i pustki, a więc i z rolą wyobraźni dającej złudzenie ich przekroczenia dzięki iluzji, zacierającej rzeczywiste granice i tworzącej fikcję”, J. Ugniewska, *Giacomo Leopardi*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991, s. 69.

⁴²⁶Ugniewska, w swej pracy doktorskiej poświęconej zagadnieniu kryzysu oświeceniowej koncepcji ładu w twórczości Leopardiego słusznie wiąże jego krytycyzm z wątkiem, którego nie dostrzegali romantycy, a zatem z koncepcją nie naśladowczej, lecz stwórczej wyobraźni: „Kryzys pojęcia ładu odpowiada więc kryzysowi tradycyjnego pojęcia natury ludzkiej, która z roli <<odtwórczej>> odszyfrowującej wieczne wartości tkwiące w ładzie, transcendentne w stosunku do człowieka, przechodzi do roli kreacyjnej, autonomicznej, tworząc wartości w procesie historycznym, cywilizacyjnym.”, J. Ugniewska-*Dobrzańska*, *Oświeceniowy kryzys pojęcia ładu w twórczości Leopardiego*, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1976, s. 10.

⁴²⁷Ugniewska twierdzi, że „jego podstawowa charakterystyka to stała skłonność do rewizji i wątpienia, uparcie powracające głoszenie sceptycyzmu”, Tamże, s. 41. Leopardi, w *Rozmowie Tymandra z Eleandrem*, konkluduje ze ścisłością godną Pascala czy Kierkegaarda: „ostateczny wniosek, do jakiego dochodzi filozofia prawdziwa i doskonała, brzmi, że nie należy w ogóle filozofować.” [L: DM, s. 190].

⁴²⁸Severino zauważa, że „na pół wieku przed Nietzschem Leopardi był już przekonany, że jeśli chce się żyć, trzeba pokonać prawdę. To stwierdzenie odwraca radykalnie i świadomie podejście tradycji filozoficznej do związków prawdy z życiem.”, E. Severino, *Przeraźliwe oblicze nagiej prawdy* [w:] [L: M, s. 32]. Również Ugniewska pisze, że jednym z naczelných dążeń Leopardiego staje się „zastąpienie pytań o zagadkę bytu poszukiwaniem fikcji zdolnych uczynić życie znośnym.”, J. Ugniewska, *Giacomo Leopardi, dz. cyt.*, s. 119. W *Rozmowie Torquata Tassa z jego rodzinnym duchem opiekuńczym*, duch opiekuńczy poucza go następująco: „Wiedz, że między prawdą a snieniem nie ma innej różnicy prócz tej jednej, iż snienie niekiedy może być aż tak bardzo piękne i słodkie, jak prawda nie może być nigdy.” [L: DM, s. 74], gdyż dla człowieka „żyć z natury swej oznacza: przeżywać stan rozdarcia” [L: DM, s. 76]. Leopardi, antycypując Baudelaire'owski poemat prozą *Upijajcie się!*, a także przewrotne konkluzje zawarte w *Sztucznych rajach*,

Farfarellem, drugi z tytułowych bohaterów, w którego mocy jest spełnienie życzenia Malambruna, na jego prośbę „uczyn mi na chwilę szczęśliwym”, z całą stanowczością odpowiada: „nie mogę” [L: DM, s. 39], gdyż szczęście pozostanie na zawsze obce skazanemu na śmierć rodzajowi ludzkiemu. Malambruno, dochodzący więc do wniosku, że dla skażonego refleksją skorelowaną ze świadomością śmierci człowieka, szczęście jawi się jako niemożliwe („Nigdy, kiedy przytomnie przeżywamy życie”), słyszy potwierdzającą odpowiedź Farfarella: Nigdy.” [L: DM, s. 40].

Konkluzje, jakie wyciąga z metafizycznego pesymizmu Leopardi nie odbiegają zaledwie od tych, jakie odnaleźć możemy w twórczości Schopenhauera. Również i on uważa, że życie ludzkie oscyluje między dwoma biegunami: nudy⁴²⁹ oraz cierpienia, w związku z czym wszelka radość i szczęście mają prywatną naturę. Leopardi w swej twórczości podejmuje identyczne, co Schopenhauer czy Mäinlander, nieuniknione na gruncie tak radykalnego pesymizmu pytanie o samobójstwo. Kwestię tę rozważa bodaj najwyraźniej w *Rozmowie Plotyna z Porfiriuszem*, mającej za swą podstawę realny fakt znany z przekazu tradycji, a mianowicie dialog, jaki odbył mistrz ze swym uczniem, w którym usiłował odwieść go od podjętej w skrajnej melancholii decyzji o odebraniu sobie

wkłada w usta ducha wypowiedź, w której stwierdza on, że jedynymi środkami na uśmierzanie nudy oraz bólu są „sen, opium i ból. Ten ostatni jest środkiem ze wszystkich najsukuteczniejszym, człowiek bowiem, gdy cierpi, nie nudzi się w najmniejszej mierze.” [L: DM, s. 77], natomiast na pytanie Tassa „powiedz, gdzieś zwykł przebywać?”, odpowiada z ładu Baudelaire’owskim morałem: „Jeszcze o tym nie wiesz? W każdym szlachetnym trunku.” [L: DM, s. 79]. Podobnie też we *Fragmentach o samobójstwie*, utrzymuje Leopardi w duchu Schopenhauera i Baudelaire’a, że „cały plan natury dotyczący życia ludzkiego wspiera się na wielkim planie dostarczania nam rozrywek, złudzeń i zapomnienia. Im bardziej prawo to traci na sile, tym bardziej świat się zatracza.” [L: DM, s. 257]. Zasadne jest więc dopatrywanie się w twórczości Leopardiego, jak czyni to Ugniewska „zapowiedzi zmysłowo-dekadentkiej wrażliwości Baudelaire’a i Prousta”, J. Ugniewska, *Giacomo Leopardi, dz. cyt.*, s. 163.

⁴²⁹Leopardi, podobnie jak Schopenhauer, w wielu miejscach zastanawia się nad zagadnieniem wybitnie nowoczesnym, jakim jest nuda, dochodząc przy tym do podobnych konkluzji i uznając ją za jedną z największych plag trapiących życie ludzkie. W *Myślach*, czyli we fragmentach z prowadzonego przez całe życie dziennika (*Zibaldone*), pisze on: „niezbyt słusznie utrzymuje się, że nuda jest udręką powszechną. Powszechny jest raczej brak zajęć, a więc, ściśle mówiąc, próżnowanie, a nie nudzenie się. Nudy doświadczają jedynie ci, w których duch jest sprawą istotną. Im rozleglejsze możliwości ma w kimś duch, tym częstsza, dotkliwsza i przeraźliwsza jest w nim nuda. Ludzie w większości sądzą, że wystarczy im zajmować się czymkolwiek i że wystarczającą przyjemność znajdują w jakimkolwiek błahym zajęciu, a kiedy są całkiem bezczynni, nie sprawia im to większej przykrości. Z tej przyczyny ludzie wrażliwych niezbyt się rozumie, gdy mówią o nudzie, a w pospólstwie czasami wywołują zdumienie, a czasami rozbawienie, kiedy, mówiąc o nudzie, uskarżają się na nią słowami tak solennymi, jak te, jakich używa się do nieszczęśliwości życia poważniejszych i bardziej nieuchronnych.” [L: M, s. 70]. Dlatego też Leopardi ujmuje nudę jako „nuda również jest namiętnością, nie inaczej niż cierpienie i radość” [L: DM, s. 77] i określa ją mianem rozpaczliwej wynikającej z „przesytu życia” [L: DM, s. 63]. W *Rozmowie Plotyna z Porfiriuszem* wkłada w usta drugiego następującą wypowiedź, w której wyniszczającemu stanowi nudy przypisana zostaje najwyższa z możliwych ranga poznawcza, jako że otwiera ona na prawdę o pustce rzeczywistości: „Jedynie nuda, która zawsze rodzi się z marności rzeczy, nigdy nie jest pustką, nigdy złudzeniem i nigdy nie polega na pomyłce. Można więc powiedzieć, że skoro wszystko inne jest daremne, to do nudy sprowadza się i na niej się wspiera wszystko, co w życiu jest istotne i realne.” [L: DM, s. 207].

życia. W usta rozważającego samobójstwo Porfiriusza wkłada Leopardi wypowiedź, która stanie się jedną z kardynalnych myśli Ciorana⁴³⁰ dotyczącą idei samobójstwa jako stojącej przed jednostką otworem *możliwości*, za sprawą której koszmar istnienia jawi się jako mniej nieznośny: „jeśli nawet człowiek nie decyduje się w końcu na porzucenie życia, to sama myśl, że może, kiedy tylko zechce, wymknąć się z owej niedoli, jest już taką pociechą i taką ulgą w każdym nieszczęściu, iż dzięki niej wszystko wydaje się łatwe do zniesienia.” [L: DM, s. 211]. Samobójstwo stanowi jednakże w oczach Leopardiego, inaczej niż u jego teoretyka, Mäinlandera, działanie najbardziej sprzeczne z naturą, lecz zarazem jawi się ono Leopardiemu jako manifestacja wolności ludzkiej i czyn usprawiedliwiony w ramach sztuczności i denaturalizacji, w jaką popadł człowiek: „Wobec tego również akt zabijania siebie, uwalniający nas od nieszczęśliwości, jaka spadła na nas na skutek zepsucia, wcale nie jest godny potępienia, chociaż przeciwny naturze, gdyż jest niezbędnym lekarstwem nienaturalnym na zło nienaturalne.” [L: DM, s. 215].

Denaturalizacja człowieka stanowi dla Leopardiego, podobnie jak w oczach Rousseau⁴³¹, zarówno wynik refleksji, wraz z pojawieniem się której, wypaczone zostały ludzkie instynkty, jak i jej rezultat, jakim jest sztuczna cywilizacja nowoczesna⁴³². O ile w przypadku Schopenhauera czy Mäinlandera nie mieliśmy do czynienia z refleksją

⁴³⁰ Pesymizm Leopardiego zasadnie zestawiać można ze skalą negacji Ciorana jako że w jego twórczości odnaleźć możemy antycypację większej ilości refleksji kojarzonych z XX-wiecznym rumuńskim nihilistą, takich jak choćby przekonanie, że najlepszym z możliwych dla człowieka rozwiązań byłoby nigdy się nie narodzić (Leopardi wyraził tę myśl w *Godnych zapamiętania sentencjach Filipa Ottonieriego*: „Zapytywany, po co rodzą się ludzie, odpowiadał żartobliwie: aby zrozumieć, o ile byłoby dla nich lepiej nigdy się nie urodzić.” [L: DM, s. 138]) czy myśl, że najlepiej dla człowieka, skoro już zaistniał byłoby być nie najwyższej, lecz najniższej zorganizowanym bytem, gdyż wówczas cierpienie staje się mniejsze. W *Rozmowie Natury z Duszą*, na pytanie Duszy dlaczego jest tak nieszczęśliwa, Natura odpowiada w klasycznie umoralniającym, humanistycznym duchu, iż uczyniła ją taką, gdyż wielkość cierpienia odpowiada zajmowanej w porządku duchowym godności. Natura dodaje ponadto: „świećność duszy nadaje większej siły przeżyciom, a to znów wzmacnia poczucie własnej nieszczęśliwości [...] Na dodatek, twój subtelny umysł i żywa wyobraźnia pozbawiają cię w znacznej części wrodzonej ci mocy. [...] Ale dusze tobie bliźniacze, nieustannie nad sobą pochylone i jakby zniewolone wielkością własnych talentów, a zarazem niezdolne nad nimi zapanować, trwonią wiele czasu na wahania tak w rozważaniach, jak w działaniu; i to jest jedna z największych udręk, jakie trapią życie ludzkie.” [L: DM, s. 43]. Dusza natomiast, zamyka dialog z naturą następującą prośbą: „Umieść mnie wobec tego, jeśli mnie kochasz, w zwierzęciu najmniej doskonałym, a jeśli tego uczynić nie możesz, pozbaw mnie tych złowrogich darów, które mnie uszlachetniają, i uczyn równą najgłupszej i najmniej wrażliwej ze wszystkich istot ludzkich, jakie kiedykolwiek stworzyłaś na ziemi.” [L: DM, s. 46]. Natura, odpowiadając że nie może tego uczynić, zostaje finalnie poproszona duszę o unicestwienie.

⁴³¹ Na temat wpływu Rousseau na Leopardiego por. J. Ugniewska-Dobrzańska, *Oświeceniowy kryzys pojęciaładu w twórczości Leopardiego*, dz. cyt., s. 19-51.

⁴³² Na temat Leopardiego jako refleksyjnego poety nowoczesności, żywego wcielenia opisaną już przez Schillera poezji sentymentalnej, por. uwagę Ugniewskiej: „Sztuka współczesna rodzi się dlań pod znakiem dystansu i nostalgii. Neoklasyczne marzenie o wskrzeszeniu form antycznych w ich nietkniętej postaci skazane jest na klęskę, gdyż przedział między intelektem a wrażliwością okazuje się nie do pokonania; możliwa jest tylko poezja ukazująca wewnętrzne rozdarcie, poczucie utraconej niewinności, stan świadomości nieszczęśliwej.”, J. Ugniewska, *Giacomo Leopardi*, dz. cyt., s. 61-62.

historyczną (u tego pierwszego akcydentalnie, u drugiego zaś w ogóle), o tyle Leopardi, podobnie jak Kierkegaard, był bardzo surowym i bezkompromisowym krytykiem nowoczesności⁴³³. Ironiczna krytyka nowoczesności, pełna uwrażliwienia na wiele jej specyficznych symptomów, takich jak moda, alienacja⁴³⁴, wyłanianie się niwelacyjnego społeczeństwa nowoczesnego czy diagnoza kresu i wyczerpywania się twórczych możliwości cywilizacyjnych, które odnaleźć mogliśmy już u Kierkegaarda, a które wejdą w krwiobieg pesymizmu *fin de siècle*'u, wyrażanych jest *explicite* przez Leopardiego. Choćby w *Rozmowie mody ze śmiercią* Leopardi dotkliwie drwin prymitywnych złudzeń nowoczesności. W dialogu tym Moda, a więc najnowszy z wynalazków, prowadzi polemikę ze śmiercią, a więc najbardziej archaicznym z lęków, przyznając, że jest jej siostrą („Jestem Modą, twoją siostrą.” [L: DM, s. 24]), zaś na zarzuty tamtej odpowiada: „Mówisz tak, jakbym nie była nieśmiertelna.” [L, DM, s. 23]. Leopardi błyskotliwie konkluduje, że wiek XIX, za sprawą sztuczności mody separującej człowieka od źródeł istnienia, należałoby określić mianem „wieku śmierci” oraz całkiem zautomatyzowanego „wieku machin”⁴³⁵, albowiem życie w nim stało się już całkiem machinalne [por.: L: DM, s. 28]. Moda udowadnia swe pokrewieństwo ze Śmiercią tymi oto słowy: „wniosłam na świat takie potrzeby i takie zwyczaje, że samo życie, zarówno pod względem ciała, jak i

⁴³³ Należy przyznać rację Ugniewskiej, która stwierdza, że w przypadku Leopardiego „pesymizm historyczny i pesymizm kosmiczny tworzą jednolitą całość, wykluczającą możliwość jakiegokolwiek pozytywnego przesłania.”, J. Ugniewska, *Giacomo Leopardi, dz. cyt.*, s. 180.

⁴³⁴ Wątek ten znakomicie rozwija Ugniewska wiążąc zagadnienie alienacji u Leopardiego z odnajdywaną już u Rousseau utratą przez jednostkę autentyzmu oraz właściwą nowoczesności atomizacją społeczną, odpowiadającą za samotność nowoczesnego indywiduum. Pisze ona, że „naczelnym zarzutem staje się u Leopardiego zafałszowanie ludzkich stosunków, utrata autentyczności”, J. Ugniewska-Dobrzańska, *Oświeceniowy kryzys pojęcia ładu w twórczości Leopardiego, dz. cyt.*, s. 22. Nowoczesność cechuje się bowiem komplikacją warunków życia deprawujących relację między ludźmi, co ma z kolei swe przełożenie na deprawację wnętrza jednostki: „Ta komplikacja stosunków zewnętrznych idzie w parze z deprawacją wewnętrzną, rodzi bowiem egoizm – pasję porównywania się z innymi.”, Tamże, s. 25. Doskonale również śledzi ona wątki homogenizacji w dokonywanych przez Leopardiego krytycznych analizach nowoczesności, których rewersem okazuje się alienacja jednostki: „Społeczeństwo, wciągając jednostkę w sieć skomplikowanych stosunków społecznych i wzajemnych zależności, dokonuje uniformizacji, a jednocześnie izoluje ją w zamkniętym świecie egoizmu. Tę sprzeczność, tkwiącą głęboko w każdej strukturze społecznej, odczuwał Leopardi z równą ostrością co Rousseau. [...] Dawna jedność i różnorodność ustąpiły miejsca zrównaniu i osamotnieniu.”, Tamże, s. 23. Wydobywa ona także fundamentalny w twórczości Leopardiego wątek samotności, odnosząc go wprost do analizy nowoczesności: „Samotność jest dla Leopardiego pojęciem nowoczesności, nie znał jej człowiek podporządkowany niezmiennym prawom natury ani obywatel greckiej <<polis>>, który uczestnicząc w życiu publicznym, miał poczucie wpływu na jego losy, a jednocześnie świadomość, że ta zamknięta społeczność wyznaczyła mu trwałą rolę w swym kręgu. Samotność jest dopiero sytuacją człowieka współczesnego, rzuconego w bezład wiecznie zmieniających się stosunków międzyludzkich”, Tamże, s. 23.

⁴³⁵ „Jest to więc przeżycie epoki współczesnej jako czasu kryzysu, starości, końca procesu degeneracji, a nie początku nowej, wspaniałej ery rozumu. W poezji Leopardiego jest to więc <<wiek martwy>>, <<zmierzch ludzkich rzeczy>>.”, J. Ugniewska-Dobrzańska, *Oświeceniowy kryzys pojęcia ładu w twórczości Leopardiego, dz. cyt.*, s. 30.

ducha, bardziej jest martwe niż żywe, i to do tego stopnia, że naszemu wiekowi można doprawdy nadać nazwę wieku śmierci.” [L: DM, s. 26]. Dlatego też Moda, usiłując udowodnić swą wyższość nad Śmiercią, powiada do niej: „Możesz przeto być pewna, że w człowieku dzisiejszym, ktokolwiek by to nie był, nie ma nawet cząsteczki, która by nie była martwa” [L: DM, s. 27]⁴³⁶. Kpinę z niwelacyjnych tendencji świata nowoczesnego odnajdziemy również w najbardziej wstrząsającym z dialogów, w którym zawiera się sedno pesymizmu Leopardiego, w *Rozmowie Tristana z przyjacielem*. Tristan ironicznie wyznaje przyjacielowi: „Wierzę w głęboką filozofię gazet⁴³⁷ i sprzyjam jej, gdyż dzienniki, zabijając wszelką literaturę i wszelkie studiowanie, zwłaszcza poważne i uciążliwe, stały się nauczycielami i całym oświeceniem w dobie dzisiejszej. Nieprawdaż?” [L: DM, s. 230]. I w swej drwinie z zaślepienia świata nowoczesnego, dla którego równość tożsama jest z bezlitosnym zrównaniem wszelkich różnic między jednostkami, czyli z niwelacją, powiada: „Dajmy działać masom; a co one mogą uczynić bez jednostek, skoro z jednostek się składają, pragnąłbym się dowiedzieć i mam nadzieję, że wyjaśnią mi to ci, którzy znają się na jednostkach i na masach i którzy dziś oświecają świat.” [L: DM, s. 231]. Tristan, uznając nędzę istnienia ludzkiego za uniwersalną, właściwą wszystkim bez wyjątku epokom, przyznaje jednak, że niwelacja osiągnęła w świecie nowoczesnym wymiary dotąd niespotykane: „We wszystkich wiekach, podobnie jak i w naszym, człowiek wybitny był kimś rzadkim; ale w stuleciach poprzednich górowała przeciętność, a w naszym góruje nijakość.” [L: DM, s. 232].

W ustach Tristana, będącego najwyraźniej zarysowaną spośród rozmaitych postaci stanowiących *alter ego* Leopardiego, który wyznaje „czuję się najbardziej jak tylko być można nieszczęśliwym i za takiego też się uznaję”, nad możliwość zyskania wszelkiego możliwego szczęścia na ziemi przedłożone zostaje pragnienie śmierci: „Gdyby mi dano do wyboru powodzenie i sławę Cezara czy Aleksandra, niczym nie zmaćoną, albo możliwość,

⁴³⁶ Analogiczny sąd odnajdziemy we *Fragmencie o samobójstwie*, gdzie Leopardi dokonuje porównania starożytności ze sztucznymi warunkami nowoczesności. Powiada on: „wówczas nawet umierając żyło się, a teraz jest się umarłym żyjąc” [L: DM, s. 258]. Natomiast w *Rozmowie Fizyka z Metafizykiem* Leopardi przyznaje wyższą godność śmierci niż życiu, które w nowoczesności jedynie symuluje prawdziwe życie: „Gdyż ostatecznie życie musi być żywe, to znaczy musi być prawdziwym życiem, inaczej bowiem śmierć przerasta je niezrównanie swą wartością.” [L: DM, s. 71].

⁴³⁷ Ugniewska zauważa, że Leopardi „w zadziwiający sposób zapowiada cechy kultury masowej XX w., takie jak <<filozofia gazet>>, dobrobyt materialny idący w parze ze standaryzacją, alienacja jednostki, kult mas, encyklopedyczne pojmowanie wiedzy. [...] Lecz to właśnie całkowite poczucie obcości Leopardiego wobec mitów jego czasów dało mu zdolność przenikliwego widzenia tkwiących w nim niebezpieczeństw, niedostrzegalnych dla współczesnych.”, J. Ugniewska, *Giacomo Leopardi, dz. cyt.*, s. 135.

bym umarł dziś jeszcze, to – gdybym musiał na zawołanie wybierać – powiedziałbym, że chcę umrzeć dziś jeszcze i nie prosiłbym nawet o chwilę czasu do namysłu.” [L: DM, s. 235]. Tristan również wyraża rdzeń pesymizmu Leopardiego oraz właściwą mu, niezłomną i heroiczną postawę, która spotęgowaniem rozpacz i zwątpienia odróżnia go głęboko od naiwnej w porównaniu z jego porażeniem sceptycyzmem formacji wczesnych romantyków. Tristan, podsumowując filozofię Leopardiego, powiada:

jednako depczę tchórzostwo ludzkie, wyrzekam się wszelkiego pocieszenia i wszelkich dziecinnych złudzeń i mam odwagę utrzymywać, że pozbawieni jesteśmy wszelkiej nadziei, oraz wpatrywać się nieustraszenie w pustynię życia, nie ukrywając przed sobą żadnej części jego niedoli ani nieszczęśliwości ludzkiej i godzić się na wszystkie następstwa wynikające z takiej filozofii – bolesnej, ale prawdziwej. [L: DM, s. 227].

4. Amiel: ucieleśnienie „nieskończonej refleksji”

Twórczość Henri-Frédérica Amiela, autora, którego w zasadzie jedynym dziełem był pisany przez całe życie monumentalny dziennik, interesować będzie nas jedynie w wąskim wymiarze. Jest on bowiem żywą egzemplifikacją, niejako ucieleśnieniem nieskończonej nowoczesnej refleksyjności, czy – dokładniej, jej wstrząsającą ofiarą. Amiel bowiem, jako niezrównany wirtuoz życia wewnętrznego, człowiek o niezmiernie subtelnym zmyśle psychologicznym, który obrócił on przeciwko samemu sobie, by dokonywać nie znającej ograniczeń „fenomenologii samego siebie” [A: DI, s. 125], stając się tym samym przykładem egzystencjalnego unieruchomienia i rozproszenia, do jakiego doprowadzić musi bezgraniczny ruch myśli, będący cechą dystynktywną wyzwolonej w świecie nowoczesnym refleksji.

Amiel z niezwykłą precyzją określał siebie samego jako „świadomość świadomości” [A: DI, s. 54], ukazując, że całe jego istnienie od początku do końca przeniknięte jest refleksją, której monstrualna wręcz hipertrofia nie pozostawia wiele miejsca na cokolwiek innego niż ona sama. Już jako młodzieniec, w roku 1848, a zatem na najwcześniejszych etapach pisania swego dziennika, z precyzją dorównującą Kierkegaardowi, wytyczył ścisły cel dalszego swojego życia i bez reszty mu się podporządkował. Celem tym było pozbawione wytchnienia studiowanie własnego umysłu. Uznał bowiem, że „w gruncie rzeczy jest tylko jeden przedmiot studiów: formy i przemiany umysłu. Wszystkie inne przedmioty sprowadzają się do tego studium.” [A: DI,

s. 25]. Cały dziennik, a może nawet życie⁴³⁸ Amiela można potraktować bez przesady jako dążenie do realizacji tak wyznaczonego zadania, czyli do prowadzonych bez ustanku na samym sobie eksperymentów poznawczych dotyczących form i przemian umysłu, których zgłębianie przynieść powinno najgłębszą postać wiedzy na temat osobowości, czyli rozjaśnić ma tajniki życia wewnętrznego indywiduum.

Jeden z najbardziej zdumiewających i rozwiniętych talentów psychologicznej analizy ucieleśnił się w Amielu pod postacią fenomenu, który nazywał on zdolnością „obiektywizacji bezosobowej”, a którą Brzozowski w swej lekturze i interpretacji jego *Dziennika*, podążając tropami Bourgeta oraz Nietzschego, określił jako zadziwiającą rozwiniętą zdolność „myślenia przedmiotowego”⁴³⁹. Amiel pisał⁴⁴⁰:

Moja zdolność metamorfozy zdumiewała nieraz przyjaciół, nawet najsubtelniejszych. Pochodzi ona niewątpliwie z wielkiej łatwości obiektywizacji bezosobowej, która wywołuje z kolei trudności, jakie odczuwam, aby być jedynie poszczególnym człowiekiem z numerem i etykietką. Powrót do własnego ciała zadawał mi się zawsze rzeczą ciekawą, arbitralną i umowną. Wydawałem się sobie jakimś naczyniem fenomenów – miejscem wizji i percepcji, osobą bezosobową, pozbawioną określonej indywidualności, czymś do zdeterminowania i sformalizowania. [A: DI, s. 134].

Amiel ma jasną świadomość tego, że wzmiankowaną zdolność „obiektywizacji bezosobowej”, dzięki której potrafi on z taką intensywnością empatycznie partycypować w nastrojach, uczuciach i myślach innych indywiduów, zawdzięcza nieustannemu sondowaniu pokładów własnej wrażliwości: „Bo też jeśli postrzegam ludzi trochę

⁴³⁸Maria Janion zwróciła uwagę na egzystencjalne konsekwencje wpływające z Amielowskiego pomnożenia właściwości analitycznych: „Podkreślano niejednokrotnie, że Amiel w końcu – poza *Dziennikiem* – niczym innym się nie zajmował. Nawet własnym życiem. Wszystko przerobił na dziennik. Miał napisać wielkie Dzieło literackie – zrezygnował. Miał się ożenić i wydać na świat potomka – zrezygnował. Ciągłe przygotowywał się do czegoś, co nie mogło się dokonać.”, M. Janion, *Dobry książkę* [w:] [A: DI, s. 6]. Sam Amiel wyznawał: „W działaniu czuję się obco; moim prawdziwym środowiskiem jest kontemplacja.” [A: DI, s. 135].

⁴³⁹„Punktem wyjścia Amiela, źródłem, z którego wszystko u niego wypływa i wszystko się tłumaczy, jest niezwykle rozwinięta zdolność przedmiotowego myślenia. Zdolność ta pozostaje w ścisłym związku z inną zdolnością: pojmowania i odtwarzania w sobie uczuć innych istot, choćby najbardziej obcych i odległych.”, S. Brzozowski, *Henryk Fryderyk Amiel* [w:] *Głosy wśród nocy. Studium nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2007, s. 132-133. Brzozowski dodawał przy tym, że „zdolność ta jednak odtwarzania w sobie cudzych myśli i uczuć, która może się stać źródłem wielu istotnych objawień historycznych lub psychologicznych, dla samego osobnika przez nią uprzywilejowanego, stanowi wielkie niebezpieczeństwo. Niewątpliwie działa ona rozkładowo na jego własną osobowość, na jego własny sposób czucia i myślenia.”, Tamże, s. 136.

⁴⁴⁰W *Dzienniku intymnym* Amiela odnajdziemy również następującą autoanalizę: „Czuję się kameleonem, kalejdoskopem, Proteuszem podlegającym modyfikacjom wszelkich rodzajów, płynnym, wirtualnym, w konsekwencji utajonym, nawet w tym, w czym się przejawiam, nawet w tym, co ukazuję. Uczestniczę, żeby tak powiedzieć, w wirze molekularnym, który nazywa się życiem indywidualnym; doznaję, jestem świadom tej przemiany stałej, nieodpartego ruchu istnienia dziejących się we mnie; czuję jak uciekają, odnawiają się, przekształcają wszystkie cząstki mojej istoty, wszystkie krople mojej rzeki, każde promieniowanie mojej siły jedynej.” [A: DI, s. 125].

subtelniej, to zawdzięczam to ciągłej analizie samego siebie.” [A: DI, s. 124], albowiem, jak słusznie zauważa, ostatecznie „każdy rozumie to tylko, co znajduje w sobie.” [A: DI, s. 51]. Tymczasem Amiel, jak niewielu innych myślicieli, ma świadomość, że rozrost właściwości analitycznych, a zatem radykalne spotęgowanie zdolności refleksji, oznacza trwale rozszczępienie integralności osobowej, niezdolnej już do skonsolidowania wciąż rozszerzających się koncentrycznych kręgów promieniowania „obiektywizacji” empatycznej, gdyż zagarniając coraz szersze obszary, oddala ona myśl od egzystencjalnego konkretności⁴⁴¹. Dlatego też Amiel w samym rdzeniu osobowości dostrzega fundamentalny konflikt i rozdarcie pomiędzy sferą indywidualizującego uczucia oraz depersonalizującej refleksji - w jego własnej osobie z całą gwałtownością zderzonych: „Twoja indywidualność, skrajnie subiektywna przez uczucie i obiektywna przez myśl, polega na bezosobowości, a kłopot na obowiązku bycia indywidualnym.” [A: DI, s. 215]. Dlatego też, jak czynił to już Rousseau, Amiel przeciwstawiając refleksję bezpośredniości, powie że „nadmiar refleksji, który sprowadza niemal do zera spontaniczność, poryw, instynkt, a tym samym odwagę i ufność.” [A: DI, s. 65] stanowi czynnik dewastujący osobowość, dlatego że „analiza zabija spontaniczność. Ziarno zmielone na mąkę nie wszędzie ani nie wyrośnie.” [A: DI, s. 232]. Refleksja bowiem kulminować musi w niszczycielskim sceptycyzmie, na gruncie którego niemożliwe okazuje się jakiegokolwiek jednoznaczne zaangażowanie egzystencjalne; z tego powodu Amiel napisze o sobie: „pozwoleń inteligencji krytycznej zniszczyć swe zdolności twórcze” [A: DI, s. 152]. Refleksja wykorzenia zdolności twórcze i wraz ze swym postępem skazuje na obojętność z tego

⁴⁴¹Ma to jak najściślej przełożenie również na rozpad światopoglądowy, a zatem niezdolność do konsolidacji osobowości na wąskim kręgu przeświadczeń, albowiem nadmiar teoretycznych możliwości, które jawią się jako w równie mierze zasadne i pociągające, uniemożliwia wybór konkretnego zespołu możliwych treści: „Moja dusza waha się między dwiema, czterema, sześcioma koncepcjami ogólnymi i antynomicznymi, ponieważ jest posłuszna wszystkim wielkim instynktom natury ludzkiej i zmierza do absolutu, możliwego tylko przez następstwo przeciwieństw.” [A: DI, s. 135]. Amiel doskonale wie, że niemożliwość osiągnięcia wewnętrznej integralności bezpośrednio związane jest z hipertrofią zdolności analitycznych: „Ta jedność wewnętrzna, jedność przekonania jest tym trudniejsza, im bardziej umysł wyróżnia, rozkłada na części, przewiduje. Wolność winna wrócić do prostej jedności instynktu.” [A: DI, s. 33]. Z tego względu Amiel może poruszać się jedynie wśród bardziej bądź mniej prawdopodobnych hipotez: „Filozof to sceptyk, który szuka hipotezy wiarygodnej, żeby wyjaśnić całość swych doświadczeń. Wyobrażając sobie, że odnalazł ten klucz, proponuje go innym, ale nie narzuca.” [A: DI, s. 179]. Dlatego też umysł o subtelności Amiela popaść musi w ostateczne rozczarowanie, gdyż nie będzie zdolny nigdy oprzeć się na żadnym z częściowych doświadczeń, ani też wykroczyć poza obszar własnej refleksji dopatrując się we wszystkim jedynie jej wytworu, ani też zrezygnować z maksymalizmu namiętnego dążenia do prawdy, jako że jest to jego jedynym celem. Innymi słowy, Amiel boleje nad tym, że nigdy nie będzie potrafił traktować niczego poważnie, albowiem nic nie będzie zdolne zaspokoić jego ideału, wiedząc przy tym równocześnie, że ideał ów stanowi dzieło jego własnej refleksji: „Nie potrafiłbym traktować serio struktury przypadkowej, o wartości tylko relatywnej. Kiedy raz dotknęło się absolutu, wszystko inne zdaje się obojętne.” [A: DI, s. 198-199].

powodu, że podkopuje niezbędne do życia oraz działania iluzje, których źródłem są wyobrażenia oraz uczucie. Amiel doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że „zupełny brak iluzji oznaczałby absolutną nieruchomość” [A: DI, s. 161], a niepowstrzymana refleksja zmierza do absolutnej petryfikacji życia wewnętrznego. Z uwagi na jasną świadomość ograniczeń refleksji, Amiel, choć stał się jej okrutną ofiarą, nie redukuje swego postrzegania osobowości jedynie do warstwy refleksyjnej⁴⁴².

Rozwoju refleksji nie wiąże Amiel jedynie z życiem jednostkowym, lecz również obserwuje jej niszczycielski, rozkładowy postęp dokonujący się w dziejach, odpowiedzialny za dewaluację idei niegdyś zdolnych nadać życiu znaczenie, w jego epoce natomiast okazujących się już zaledwie iluzjami: „tak toczy się świat - kolejno ulegają rozkładowi zawsze lepsze idee.” [A: DI, s. 178]⁴⁴³. Amiel ma wyraźną świadomość, że mimo odosobnienia, w jakim spędził całe życie, jest nieodrodnym dzieckiem własnych czasów i właściwy mu sceptycyzm⁴⁴⁴, jak i zdolność „obiektywizacji”, rozwinęły się w nim tak bujnie za sprawą jego przynależności do rzeczywistości nowoczesnej⁴⁴⁵. I właśnie

⁴⁴²Amiel, choć stanowił ucieleśnienie „świadomości świadomości” wielokrotnie wskazywał, że „głębiej niż nasza świadomość kryje się nasza istota, nasza substancja, nasza natura.” [A: DI, s. 59] czy że „to, co w nas najcenniejsze, nie objawia się nigdy, nie znajduje ujścia; tylko po części dociera do naszej świadomości.” [A: DI, s. 70].

⁴⁴³Nadana słusznie wiąże sceptyczny kryzys Amiela z doświadczeniem nowoczesnego historyzmu: „Sam historyzm wydaje się zaś utożsamiony z nihilizmem o tyle, o ile ten, kontekstualizując wartości, ukazując ich historyczną zmienność i względność, podmywa wiarę w ich absolutne źródło, a zatem także w ich obowiązywalność, uniemożliwiając tym samym jednostce jednoznaczne, niepodatne na zwątpienie zaangażowanie w realizację jakiegokolwiek z nich. Historyzm jest tu rozumiany jako światopogląd, który odbiera jednostce psychologiczną zdolność do <<brania wartości na serio>>, a co za tym idzie – także możliwość zbudowania charakteru: wahanie się co do rzeczywistej wartości uniemożliwia przecież wewnętrzną stałość i konsekwencję.” K. Nadana, *Amielowskie trucizny – nihilizująca lektura Dzienników Amiela i Maine de Birana w Kłopotcie z istnieniem Henryka Elzenberga* [w:] *Nihilizm i historia. Studia z literatury XIX i XX wieku*, pod redakcją M. Sokołowskiego i J. Ławskiego, Białystok-Warszawa 2009, s. 530. Amiel wielokrotnie opisuje skutki radykalnego sceptycyzmu będącego owocem historycznej hipertrofii świadomości: „Absurd jest cechą życia; istoty realne są działającym nonsensem, ożywionym i wędrującym błędnym rozumowaniem. [...] Życie jest wieczną walką, która chce, czego nie chce, i nie chce, czego chce.” [A: DI, s. 217]. Dlatego też z perspektywy świadomości tak wyostrzonej jak Amiela, ostateczną konkluzją, do jakiej dotrzeć może poznanie, jest rezygnacja: „Życie daremne. Wiele bieżaniny i bazgraniny po nic. Wszystko razem: *Nada!*” [A: DI, s. 209].

⁴⁴⁴Sceptycyzm Amiela zwraca się przeciwko wszelkiej postaci pewności. Nic dziwnego więc, że odniósł on go również do wiedzy i jako kolejny z omawianych myślicieli wyraził tezę o *dialektyce oświecenia*, systematycznie opracowaną przez Adorna i Horkheimera: „Może należy powiedzieć: wiara rządzi światem, ale wiara dzisiejsza nie jest w objawieniu ani w kapłanie; jest w rozumie i wiedzy.” [A: DI, s. 217].

⁴⁴⁵„Kultura nowoczesna jest środkiem bardzo subtelnym, o smakach skonstrastowanych i kolorach złamanych, które mniej można określić i dozować niż odczuć. Złożoność, złączenie przeciwności, umiejętnie przemieszanie stanowią jej wyższość. Człowiek dzisiejszy, przesiąknięty wpływami historycznymi i geograficznymi z dwudziestu krain i trzydziestu wieków, wyćwiczony i ukształtowany przez wszystkie nauki i sztuki, wysubtelniony przez wszystkie literatury jest nowym produktem. Wszędzie znajduje filiacje, pokrewieństwa, analogie, skupia i streszcza, co rozproszone wszędy.” [A: DI, s. 231].

z tej racji dokonuje on krytyki własnej epoki z nie mniejszą surowością niż samego siebie. Bez trudu zauważyć można w krytyce Amiela szereg osobliwych analogii zachodzących pomiędzy jego fenomenologicznym opisem własnej jaźni⁴⁴⁶, a oskarżeniem epoki o niwelację⁴⁴⁷ indywiduum i rozpad osobowości w zreifikowanym⁴⁴⁸ świecie nowoczesnym⁴⁴⁹:

Czas wielkich ludzi mija; nadchodzi epoka mrowiska i pomnożonego życia. Jeśli zwycięży równość abstrakcyjna, wiek indywidualizmu bardzo ryzykuje, że nie ujrzy prawdziwej indywidualności. Przez ciągle zrównywanie i podział pracy społeczeństwo stanie się wszystkim, a człowiek niczym. [A: DI, s. 36].

Amiel nie wahał się wyciągnąć egzystencjalnej konkluzji z własnego życia poddanego nieprzerwanej „fenomenologii” i autoanalizie, ukazującej pełen rozmiar niebezpieczeństw nowoczesnej refleksji, ujawniających się zwłaszcza, gdy refleksja ta nie będzie asekuracyjnie uciekać przed samą sobą, lecz postanowi odważnie zwrócić spojrzenie na samą siebie, aby przeniknąć własną istotę. Pisał bowiem, że „studiowanie siebie jest niebezpieczne, jeśli płaci się za nie sobą” [A: DI, s. 238], a związane jest to z egzystencjalną ceną, jaką ponosi się za rewers zdolności do „obiektywizacji bezosobowej”, będący jak najściślejszą „interioryzacją”, doprowadzającą do tego, że jaźń nie rozmywa swych konturów w rozszerzającym jej granice wczuwaniu się w coraz to nowe uczucia i przedmioty, lecz przeciwnie, zwraca się ku samej sobie i dokonuje analitycznej wiwisekcji, w ruchu której pokawałkowaniu, a ostatecznie uśmierceniu ulegają wszelkie naturalne powiązania zachodzące w obrębie osobowości, zaś ona sama gaśnie w unieruchomieniu wszelkich spontanicznych porywów. Testamentem Amiela wydaje się być przeto następujące ostrzeżenie, w którym po raz kolejny ujawnia się istota nowoczesnej refleksji ,

⁴⁴⁶ Zdawał sobie świetnie sprawę z tego, że nowoczesna refleksja opiera się na wolności negatywnej: „Nie przesadzajmy, moja wolność jest tylko negatywna.” [A: DI, s. 252].

⁴⁴⁷ „Żyje się znakami albo nawet znakami znaków, nigdy nie sprawdzwszy rzeczy. [...] Prawdziwe <<ja>> w większości zniknęło w zapożyczonej formie.” [A: DI, s. 225].

⁴⁴⁸ „Statystyk zarejestruje rosnący postęp, a moralista stopniowy upadek; postęp rzeczy, upadek dusz. [...] Spleen będzie chorobą wieku równości.” [A: DI, s. 36].

⁴⁴⁹ Amiel zanotował również: „Nosimy w sobie sprawy o wiele większe, ale jesteśmy mniejsi. Dziwny rezultat: cywilizacja obiektywna stworzyła wielkich ludzi nie szukając ich; cywilizacja subiektywna tworzy lichych i niepełnych – w dokładnym przeciwieństwie do swych pragnień i misji.” [A: DI, s. 49]. Jego krytyka nowoczesności jawi się jako radykalna i konsekwentna. W oczach Amiela „era egalitarna jest triumfem miernoty” [A: DI, s. 139] zaś u podłoża kondycji człowieka nowoczesnego dopatruje się on pełnego pychy zaślepienia na własną skończoność i wypływającą z urazy nienawiść do wszystkiego, co przekracza jego małość: „W gruncie rzeczy człowiek nowoczesny ma ogromną potrzebę, żeby się ogłuszyć, i utajony wstręt do wszystkiego, co go pomniejsza; dlatego wieczne, nieskończone, doskonałe budzi w nim przerażenie. Chce siebie uznać, podziwiać, być z siebie zadowolonym i w konsekwencji odwraca oczy od każdej przepaści, która przypomina mu jego nicość.” [A: DI, s. 115].

a także rozmiar groźby, jaką stanowi ona dla jednostki: „Promieniowanie z zewnątrz przysparza nam zdrowia; nazbyt ciągła i n t e r i o r y z a c j a prowadzi nas do nicości. [...] Przekreśliłem siebie przez analizę.” [A: DI, s.91].

ROZDZIAŁ VII

CHARLES BAUDELAIRE: DEKADENCJA JAKO PÓŻNOROMANTYCZNA ODSŁONA NOWOCZESNEGO INDYWIDUALIZMU

Charles Baudelaire, ojciec poetyckiej dekadencji doby *fin de siècle'u*, a przy tym, jak zobaczymy, poeta o zdecydowanie metafizycznym i religijnym fundamencie światopoglądowym, jest - podobnie jak Amiel - niezrównanym psychologiem⁴⁵⁰, który swój własny sceptycyzm oraz nadmiernie rozwinięte zdolności krytyczno-analityczne zwrócił przeciwko sobie. Jest także kimś, kto zarówno we własnej teorii piękna nowoczesnego, jak i sztuki romantycznej, okazuje się artystą łączącym tradycję romantyczną z modernistycznym⁴⁵¹ doświadczeniem całkowitego kryzysu sensu⁴⁵². W

⁴⁵⁰ Jean Duval stwierdza, że „Baudelaire poczynił decydujący krok w historii poezji, albowiem wprowadził ją na drogi, gdzie miała wiele do odkrycia, nade wszystko zaś, w domenę introspekcji.” J. Duval, *Pages sur Baudelaire* [w:] „Europe” nr 456-457, 1967, s. 40. Z tego powodu rację ma badacz twórczości Baudelaire, Shanks, gdy stwierdza, że Baudelaire'owi, podobnie jak Amielowi „życie nie pozostawiło ostatecznie nic poza auto-analizą.” L. P. Shanks, *Baudelaire. Flesh and Spirit*, Honolulu 2006, s. 159. Dodawał również, że sceptycyzm Baudelaire'a, zwracający się przeciwko samemu sobie, doprowadził do tego, że „zniszczył on siebie swą analizą, rozproszył nią swą osobowość i siłę woli.” Tamże, s. 238.

⁴⁵¹ Paul Bourget, w swym znakomitym eseju poświęconym Baudelaire'owi pisał, że „był on dekadentem – i stał się teoretykiem dekadencji. Niewykluczone, że jest to najbardziej niepokojąca cecha tej niepokojącej postaci. Być może wtórnie dzięki temu uwiódł tak przewrotnie duszę współczesną.” P. Bourget, *Essais de Psychologie Contemporaine*, Paris 1883 s. 24. W swej charakterystyce dodawał też, że Baudelaire „ogłosił się dekadentem i poszukiwał, wiadomo, z jaką dozą brawury, tego wszystkiego, co tak w życiu, jak i w sztuce natury prostszemu wydawało się chorobliwe i sztuczne.” s. 29.

⁴⁵² Wielokrotnie rozpatrywano twórczość Baudelaire'a na tle tradycji romantycznej, słusznie czyniąc ją podstawowym kontekstem dla odczytania jej sensu. I tak Seigel słusznie stwierdza, że Baudelaire „dostarczył ciągłości między romantyzmem początku XIX wieku i szkołą symbolizmu oraz dekadencją, które miały początek w wieku dwudziestym.” J. Seigel, *Bohemian Paris. Culture, Politics, and the Boundaries of Bourgeois Life, 1830-1930*, New York 1987, s. 77. Marić widzi w dziele Baudelaire'a wielką sumę romantyzmu: „Baudelaire tworzy coś na kształt *summae romanticae* oczyszczony z wszystkich cech przypadkowych. [...] W istocie nie chodzi tylko o niektóre tematy, lecz o całość spraw istotnych, o wizję świata romantycznego, którego Baudelaire był syntezą.” S. Marić, *Jeźdźcy Apokalipsy, dz. cyt.*, s. 198. Kijowski ukazuje, bardziej konkretnie niż Marić, twórczość Baudelaire'a jako zakorzenioną w specyfice francuskiego romantyzmu: „Baudelaire, wchodząc do literatury, zastawał więc trzy formy romantyzmu: arystokratyczną Chateaubrianda, republikańską Wiktora Hugo i estetyczną Teofila Gautiera; z każdą łączyło go tyle, ile dzieliło.” A. Kijowski, Grymas Baudelaire'a [w:] [B: SR, s. 11], ukazując – omawiane przez mnie dalej – właściwe Baudelaire'owi rozumienie romantyzmu: „wedle jego własnego, późniejszego określenia, romantyzm jest postacią współczesnej wrażliwości.” Tamże, s. 12. Friedrich wskazuje zaś, że „to, co po romantyzmie odziedziczył – a było tego niemało – stało się dlań doświadczeniem tak ciężkim, że w porównaniu z nim romantycy zachowują się jak komedianci.” H. Friedrich, *Struktura nowoczesnej liryki*, przeł. E. Feliksiak, PIW, Warszawa 1978, s. 65. Walter Benjamin, radykalizując tezy Friedricha odnotowuje jako podstawową różnicę pomiędzy romantykami a Baudelairem wzrastającą sceptyczną refleksyjność, która odpowiedzialna jest za przeistoczenie romantycznej afirmacji w doświadczenie *spleenu*: „Postępujące pustoszenie życia wewnętrznego. Z nie kończącego się regresu refleksji, która w epoce romantyzmu jakby od niechcenia zataczała coraz szersze kręgi, poszerzała przestrzeń życiową, jednocześnie wciskając w coraz ciaśniejsze ramy, Baudelaire'owi pozostało tylko *tête-à-tête sombre et limpide* z samym sobą”, W. Benjamin, *Pasaż*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 385. Z kolei biograf Baudelaire'a, Marcel Ruff stwierdza zatem, że „jego romantyzm nie jest już wynikiem spontanicznego porywu, czymś

jego twórczości widać więc jak na dłoni zachodzącą w obręb tradycji romantycznej metamorfozę, w ramach której pod wpływem niweczącego sceptycyzmu, będącego skutkiem między innymi wzrastającej atomizacji oraz alienacyjnego⁴⁵³ charakteru rzeczywistości nowoczesnej, wczesnoromantyczne nadzieje na *powszechne pojednanie* człowieka i świata przekształcają się w nieodwołalny, radykalny dualizm⁴⁵⁴ metafizyczno-egzystencjalny, doprowadzający do ruiny⁴⁵⁵ panteistyczno-monistyczne wyobrażenia na temat zakorzenienia jednostki w rzeczywistości na rzecz bezkompromisowej apologii denaturalizującego kultu *sztuczności* i *nowości* jako remedium na pustkę świata urzeczowionego. Baudelaire bowiem zarówno za sprawą swojej twórczości, jak i własnej postawy egzystencjalnej, słusznie uważany jest za „pierwszego poetę nowoczesności”⁴⁵⁶ - teza ta jest zasadna, o ile zauważymy, iż ma on pełne prawo do tego miana z uwagi na to,

bezpośrednim w całym sensie tego słowa. Jest to romantyzm świadomy, zamierzony i zdemaskowany – a zatem przewyciężony.”, M. Ruff, *Baudelaire*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, PIW, Warszawa 1967, s. 64. Tymczasem A. Gogröf-Voorhees, autorka świetnej książki, w której zestawia ona poglądy Nietzschego i Baudelaire'a na romantyzm, nowoczesność, dekadencję oraz sztukę Wagnera ukazuje Baudelaire'owską koncepcję dandyzmu na tle tradycji romantycznej: „Baudelaire'owska koncepcja dandysa jest istotną częścią jego krytyki romantyzmu (nadmiaru uczuć sentymentalności, kultu natury, wiary w doskonałość człowieka). Wyraża także jego rozumienie i stosunek do dekadencji jako wrażliwości estetycznej przeciwstawnej wobec progresywnego optymizmu dziewiętnastego stulecia.”, A. Gogröf-Voorhees, *Defining Modernism. Baudelaire and Nietzsche on Romanticism, Modernity, Decadence, and Wagner*, New York 1999, s. 57. Podobnie relację pomiędzy romantyzmem a Baudelairem zarysowuje błyskotliwy analityk nowoczesności, Calinescu: „W oczach Baudelaire'a, romantyzm to nie tylko «najnowsza, najbardziej współczesna postać piękna» lub także – i ten punkt zasługuje na podkreślenie – jest substancjalnie odmienny od wszystkiego, co zostało uczynione w przeszłości. Świadomość tego niepodobieństwa jest rzeczywistym punktem wyjścia dla poszukiwania *nowości*.”, M. Calinescu, *Five Faces of Modernity*, Durham 1987, s. 47.

⁴⁵³ Por. precyzyjną tezę Benjamina: „Moją intencją jest pokazać, jak głęboko Baudelaire tkwił w XIX wieku. Piętno, jakie na nim odcisnął, musi zarysować się równie wyraźnie i czysto, jak ślad po głazie leżącym przez dziesiątki lat w jakimś miejscu, z którego nagle go odtoczono. Niepowtarzalne znaczenie Baudelaire'a polega na tym, że jako pierwszy i w sposób najbardziej konsekwentny ustalił – w podwójnym sensie tego słowa: samoidentyfikacji i opancerzenia przeciwko urzeczowionemu światu – człowieka wyobcowanego względem samego siebie.”, W. Benjamin, *Pasaże*, dz. cyt. s. 354.

⁴⁵⁴ Świetnie skalę przemiany postawy jednostki wobec świata natury, obrazującą bardzo dobitnie jedno z najgłębszych przekształceń tradycji romantycznej ukazuje Benjamin: „Przechodząc od wszystkich tych romantycznych poetów do Baudelaire'a przechodzimy od sztafażu natury do sztafażu z kamienia i ciała. [...] Nabożna trwoga przed naturą, u romantyków będąca elementem ich z nią zażyłości, u Baudelaire'a stała się nienawiścią do natury.”, Tamże, s. 281.

⁴⁵⁵ De Jonge, który z kolei zestawia twórczość Baudelaire'a z doświadczeniem Dostojewskiego, wzmiankuje o metamorfozie, jaka zaszła w ujęciu klasycznych tematów romantycznych, gdy ujęte zostały przez Baudelaire'a: „Dzieła Baudelaire'a są komentarzem do romantyzmu. Zawierając zarówno romantyczne wyrzeczenie się świata, jak i tęsknotę za ucieczką, porusza te pokrewne tematy w nowy sposób. Zamiast uczynić je podstawą bezpośredniego wyrazu uczuć – nadawania kształtu i projektowania fantazji czy *Sehnsucht* – poeta opisuje ich nacisk na psychikę i daje krytyczne zestawienie psychologicznych obrazów, jakie one zadają.”, A. De Jonge, *Dostoevsky and the Age of Intensity*, s. 46. **UZUPEŁNIĆ!**

⁴⁵⁶ Por. opinię Friedricha: „mowa jest o poecie «nowoczesności». Można to bardzo łatwo uzasadnić. Baudelaire jest bowiem jednym z twórców tego słowa. Używa go on w roku 1859 i usprawiedliwia się z racji jego nowości, jest mu ono jednak niezbędne do wyrażenia specyfiki nowoczesnego artysty: zdolności dostrzegania w pustyni wielkiego miasta nie tylko upadku człowieka, ale także i jej nieodkrytego dotąd tajemniczego piękna.”, H. Friedrich, *Struktura nowoczesnej liryki*, dz. cyt., s. 57.

że jako pierwszy bez reszty interioryzuje ów kryzys i nadaje mu niezrównany wyraz poetycki⁴⁵⁷.

1. Baudelaire'owska ocena romantyzmu i teoria piękna nowoczesnego

Zaznaczymy, że Baudelaire nie tylko był poetą, lecz wraz z poetyckim talentem łączył w sobie zdolności krytyczne; uważał, że nowoczesny artysta na równi musi być krytykiem, aby móc tworzyć poezję w sposób świadomy. Dlatego też w spuściźnie Baudelaire'a, zawartą zarówno w wierszach jak i poematach prozą, objętościowo znacznie górują rozważania krytyczne, poświęcone w głównej mierze współczesnej mu literaturze oraz malarstwu, ale zawierające przy tym niezwykle wyostrzony krytyczny ogląd świata nowoczesnego, którego nieodrodnym synem Baudelaire się czuł⁴⁵⁸, i którego teorię estetyczną budował⁴⁵⁹, usiłując wyrazić specyfikę piękna nowoczesnego, piękna odnajdywanego już nie w naturze, lecz w ruinie i upadku duszy zagubionej w zdeprawowanych realiach pustyni nowoczesnego miasta. Dlatego też poetyka Baudelaire'a bez reszty jest poetyką przeciwstawionej realiom wyobraźni.

Jak wspominaliśmy, Baudelaire głęboko zanurzony był w immanentnych przekształceniach tradycji romantycznej – i miał tego wyraźną świadomość; przyjrzyjmy się jego rozważaniom nad romantyzmem, albowiem stanowić będą one dogodny

⁴⁵⁷Pieniążek, w znakomitym artykule śledzącym (nie do końca uświadomione) uwikłanie Baudelaire'a w historiozofię nowoczesności, nazywa go „najbardziej spekulatywnym artystą dekadencji”, P. Pieniążek, *Rozpacz Baudelaire'a: zło nierozpoznane* [w:] „Festiwal Filozofii”, tom 5, *Pesymizm, sceptycyzm, nihilizm, dekadentyzm – kultura wyczerpania?*, pod. Redakcją E. Starzyńskiej-Kościszko, A. Kucnera, P. Wasyluka, Olsztyn 2013, s. 39.

⁴⁵⁸„Baudelaire pojmuje poezję i sztukę jako postaciujące przetwarzanie losu epoki.”, H. Friedrich, *Struktura nowoczesnej liryki*, dz. cyt., s. 58. De Jonge z kolei słusznie spostrzega, że Baudelaire w „postaciującym przetworzeniu losu epoki” dąży do wyrażenia, podobnie jak wcześni romantycy, poetyckiej *nowej mitologii* świata nowoczesnego (zobaczmy w jak wielkim stopniu tworzona przezeń apokaliptyczna mitologia odbiega od romantycznego snu o powszechnym pojednaniu natury i ducha). De Jonge pisał, że Baudelaire „Wymagał, by artysta wyraził ducha wieku za pomocą swej twórczej wyobraźni; by ukształtował jego mitologię”, A. De Jonge, *Dostoevsky nad the Age of Intensity*, dz. cyt., s. 33. Dodawał przy tym, że „Sztuka jest więc dla Baudelaire'a czymś więcej niż wyrażaniem siebie. Usiłował uchwycić psychologiczny klimat swego wieku.” Tamże, s. 33. De Jonge słusznie wiąże tak zarysowany, psychologiczny program poetycki Baudelaire'a z dążeniem do wyrażenia specyfiki duchowego istnienia człowieka nowoczesnego: „*Les Fleurs du Mal* w sposób świadomy opisują prawo stawiania się sobą nowoczesnego człowieka.”, Tamże, s. 130.

⁴⁵⁹„Baudelaire, obrońca nowoczesności w estetyce, był w tym samym czasie niemal doskonałym przykładem alienacji nowoczesnego artysty ze społeczeństwa i oficjalnej kultury swej epoki. Arystokratyczne credo poety w czasach egalitaryzmu, jego egzaltacja indywidualizmem oraz jego religia *sztuki* rozwinięta aż po kult *sztuczności* (dandys staje się bohaterem i świętym, makijaż wychwalany jest jako «wzniosła deformacja natury», etc.) określa jego gorzką wrogość wobec powszechnie panującej cywilizacji klasy średniej, w której jedynymi niepodważalnymi standardami są merkantylne i utylitarne.”, M. Calinescu, *Five Faces of Modernity*, dz. cyt., 55.

kontrapunkt dla artykulacji jego własnej teorii piękna nowoczesnego. Na ponad dziesięć lat przed publikacją *Kwiatów zła*, w *Salonie 1846* zawarł Baudelaire wiele istotnych uwag dotyczących sztuki romantycznej. Już na samym wstępie swych rozważań nad kondycją sztuki współczesnej, dokonuje on utożsamienia romantyzmu z nowoczesnością: „Kto mówi romantyzm, mówi sztuka nowoczesna, to znaczy intymność, uduchowienie, kolor, lot ku nieskończoności, wyrażone wszystkimi środkami, jakimi rozporządza sztuka.” [B: RE, s. 78]⁴⁶⁰ Znamienne przy tym jest, że Baudelaire jednoznacznie wiąże typowo romantyczne pragnienie nieskończoności z intymnością i uduchowieniem, a zatem już na samym wstępie swych rozważań lokuje je konsekwentnie w porządku subiektywnego doświadczenia, nadając im introwertycznego na wskroś charakteru. Z uwagi na ów akt introwersji, czyli radykalnej subiektywizacji nieznaney romantykom, stwierdza on że: „romantyzm nie polega ani na wyborze tematów, ani na dosłownej prawdzie, ale na sposobie odczuwania. Szukali na zewnątrz, gdy znaleźć go można tylko w sobie. Dla mnie romantyzm jest najnowszym i najbardziej współczesnym wyrazem piękna.” [B: RE, s. 78]. Dla Baudelaire’a więc sztuka romantyczna jawi się jako „najnowszy i najbardziej współczesny wyraz piękna”, piękna właściwego zdegenerowanemu światu urzeczowionej rzeczywistości właśnie dlatego, że jest sztuką zakorzenioną w porządku wewnętrznym, a zatem – na gruncie dualizmu Baudelaire’a polegającego na całkowitej separacji porządku wewnętrznego i zewnątrz (do wątku tego przyjdzie nam jeszcze wrócić) – jest od początku do końca dziełem ducha, nie zawiera żadnych obcych, kontyngentnych przymieszek, dzięki czemu wyraża najściślej wolę samoświadomego artysty. W *Salonie 1846* Baudelaire utożsamia więc sztukę romantyczną ze sztuką nowoczesną, w związku z czym stwierdza (i w tym punkcie wyraźnie już zarysowuje się jego modernistyczny punkt widzenia), że skoro sztuka romantyczna wyrażać ma całą ambiwalencję *doświadczenia nowoczesności*, czyli aktualności jako żywiołu duchowego stawania się poety, to w żadnej mierze nie może ona (jak miało to miejsce w rozmaitych, reakcyjnych odsłonach późnego

⁴⁶⁰ Oto indeks cytowanych dzieł Baudelaire’a: [B: KZ] Ch. Baudelaire, *Kwiaty zła*, tłum. różni, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1990; [B: MOS] Ch. Baudelaire, *Moje obnażone serce* [w:] Tenże, *Sztuka romantyczna. Dzienniki poufne*, przeł. A. Kijowski, słowo/ obraz terytoria, Warszawa 1971; [B: MŻN] Ch. Baudelaire, *Malarz życia nowoczesnego* [w:] Tenże, *Rozmaitości estetyczne*, przeł. J. Guze, słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2000; [B: O] Ch. Baudelaire, *Opiożerca*, przeł. R. Engelking [w:] Tenże, *Sztuczne raje*, Gdańsk 2009; [B: PS] Ch. Baudelaire, *Paryski splin*, przeł. R. Engelking, Łódź 1993; [B: RE] Ch. Baudelaire, *Rozmaitości estetyczne*, przeł. J. Guze, słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2000; [B: SR] Ch. Baudelaire, *Sztuka romantyczna. Dzienniki poufne*, przeł. A. Kijowski, Warszawa 1971; [B: SzR] Ch. Baudelaire, *Sztuczne raje*, przeł. R. Engelking, słowo/ obraz terytoria Gdańsk 2009.

romantyzmu, któremu Heine zarzucał już „niechęć do teraźniejszości” i podszytą bezsilnością eskapistyczną ucieczkę w przeszłość) odwracać wzroku od nędzy świata nowoczesnego, lecz jej zadaniem jest wydobyć z niej wszystko, co poetyckiego zawiera się w upadku⁴⁶¹. Baudelaire wyraźnie pisał, że „nazywać siebie romantykiem i nieustannie spoglądać w przeszłość to przeczyć samemu sobie.” [B: RE, s. 77].

Romantyzm jako podłoże sztuki nowoczesnej zostaje jednakże przez Baudelaire’a w wielu kluczowych punktach przewartościowany do tego stopnia, że jawić musi się on jako zaprzeczenie cech dystynktywnych sztuki romantycznej, w takim kształcie, jaki mieliśmy okazję poznać przy okazji omawiania twórczości romantyków. Kardynalnej wagi punktem, w którym wpływ Baudelaire’a na dekadencję okazał się kluczowy, a w którym do czynienia mamy z radykalnym odwróceniem wręcz wartościowań romantycznych, jest jego wynikający z oparcia sztuki tylko i wyłącznie na wyobraźni⁴⁶² jako władzy wskazującej na twórcze moce ducha wyzwającego się na tej drodze z domeny rzeczy skończonych, antynaturalizm⁴⁶³ i wiążący się z nim ściśle kult *sztuczności*⁴⁶⁴.

⁴⁶¹ Por. opinię Friedricha: „Ale pojęcie nowoczesności ma u Baudelaire’a także i drugą stronę. Jest ono pełne dysonansów, z rzeczy negatywnych czyni zarazem fascynujące. To, co nędzne, rozpadające się, złe, mroczne, sztuczne – jest źródłem podniet czekających na wykorzystanie w poezji.”, H. Friedrich, *Struktura nowoczesnej liryki*, dz. cyt., s. 67.

⁴⁶² Baudelaire swoje rozważania na temat wyobraźni jako podstawowej władzy duszy ludzkiej zawarł przede wszystkim w znanym *Salonie 1859*. Jednakże w całym jego dziele odnaleźć można z łatwością ślady, w których odzwierciedla się teoria wyobraźni wyłożona w *Salonie*. I tak, przykładowo, w *Nowych notatkach o Edgarze Poe* pisał, że „wyobraźnia to nie fantazja; to także nie wrażliwość, choć trudno byłoby przedstawić sobie człowieka z wyobraźnią, który by nie był wrażliwy. Wyobraźnia jest uzdolnieniem właściwie boskim, które od razu, niezależnie od metody filozoficznej, przenika wewnątrznie ukryte i tajemne związki, odpowiedniki i analogie.” [B: SR, s. 347].

⁴⁶³ W krytyce estetycznej zawartej w *Salonie 1859* Baudelaire *explicite* wyraża swoją ocenę romantycznej tęsknoty za metafizycznym pojednaniem jednostki i całości, która swoje najpełniejsze odzwierciedlenie znalazła w charakterystycznym dla romantyków kulcie natury jako boskiej zasady istnienia: „w tym głupim kulcie natury, ani wytłumaczonej, ani wyobraźnią dostrzegam widomy znak ogólnego upadku.” [B: RE, s. 287]. Natomiast ustami swego *potre parole*, Samuela Cramera, bohatera nowelki *Panna Fanfarlo*, Baudelaire tak oto streszcza własną modernistyczną estetykę, która jak zobaczymy, zakorzenienie swe odnajduje (podobnie jak wczesnoromantyczna teoria *Poesie*) w porządku doświadczenia metafizycznego: „Z przyjemnością przemalowałby chmurę i niebo, a zatrudniony przez Pana Boga przy projektowaniu natury, byłby ją pewno spartaczył. Chociaż Samud miał doszczętnie zepsutą wyobraźnię, a może właśnie dlatego, miłość była dlań nie tyle sprawą zmysłów, co mózgu. Była przede wszystkim kontemplacją i pożądaniem piękna [...] i ten bezwzględny naturalizm bliski był najczystszo idealizmu.” [B: SZR, s. 314]. Friedrich zauważa, że „rozważania Baudelaire’a dotyczące wyobraźni stanowią jego największy wkład w rozwój nowoczesnej liryki i sztuki.” H. Friedrich, *Struktura nowoczesnej liryki*, dz. cyt., s. 83

⁴⁶⁴ Sartre pisał, że „tej «naturalności», jakże przez niego znienawidzonej, Baudelaire pozbawiony jest zupełnie: wszystko jest sztuczne, ponieważ wszystko jest nadzorowane, najmniejsza zmiana nastroju, najdrobniejsze pragnienie rodzą się podglądane, rozszyfrowywane. [...] u podstaw wyjątkowości Baudelaire’a leży fakt, iż jest on człowiekiem pozbawionym bezpośredniości.”, J. P. Sartre, *Baudelaire*, przeł. K. Jarosz, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 20. Sartre rozwija swą tezę poprzez związanie odrazy Baudelaire’a wobec natury z jego kultem indywidualności, która (podobnie jak

Antynaturalizm Baudelaire'a, będący konsekwencją radykalnie dualistycznego postrzegania rzeczywistości obcego wrażliwości wczesnoromantycznej, stanowić ma w jego oczach rękojmię niezbywalnej wolności ludzkiej, świadectwo duchowego powołania człowieka, który jedynie dystansując się wobec natury, zredukowanej przez Baudelaire'a do tego, co agresywne, ślepe, instynktowne i zwierzęce w człowieku⁴⁶⁵ (a zatem do nieświadomego siebie zła), konstituować może siebie zgodnie z własną wolą, a więc w sposób wolny⁴⁶⁶. Antynaturalizm właściwy Baudelaire'owi stanowi więc jeden z najważniejszych składników jego teorii estetycznej, w ramach której usiłuje on wyrazić niepowtarzalną specyfikę piękna właściwego rozdarłej i pogrążonej w złą nowoczesności. Baudelaire, który zdąża do skonstruowania estetycznej teorii nowoczesności, zauważa że piękno ma nieuchronnie dwoisty charakter, składa się z dwóch komponent, z których jedna ma charakter niezmienny i absolutny, druga natomiast na wskroś historyczny⁴⁶⁷, złożony z

Fichteańskie ja), aby zasłużyć na to miano i wykazać swą duchową przewagę nad światem, jawić musi się jako stwórca samego siebie, nie zaś istota podlegająca zewnętrznym, instynktownym determinacjom: „Albowiem natura w nas to zaprzeczenie tego, co rzadkie i wykwintne, to wszyscy. Jeść jak wszyscy, spać jak wszyscy, spółkować jak wszyscy: cóż za niedorzeczność! Każdy z nas dokonuje w sobie wyboru, spomiędzy swoich części składowych wybiera sobie te, o których powie: to ja. Inne ignoruje. Baudelaire postanowił, że nie będzie naturą, że będzie bezustanną, napiętą odmową na swoją «naturalność».”, Tamże, s. 76.

⁴⁶⁵ Píše o tym Hess wskazując na gnostyckie podłoże duchowe Baudelaire'a oraz wydobywając jego ambiwalentną ocenę natury: „Baudelaire niewątpliwie był wrażliwy na piękno natury, jego dzieła jednoznacznie na to wskazują, ale na płaszczyźnie moralnej potępił ją bezlitośnie.” L. Hess, *Sztuczna świętość, ohydna natura. O gnostyckiej wrażliwości Charlesa Baudelaire'a*, [w:] *Odcienie gnozy*, pod redakcją M. Piroga, Wydawnictwo Kos, Katowice 2007, s. 186-187. Słusznie zauważa on też, że „w każdym też wypadku sztuka jest tym, co przeciwne naturze. Rzecz w tym, że te przeciwność rozumieć można dwojako: to, co «nienaturalne» może oznaczać w jednym wypadku to, co idealne (a więc po platońsku bardziej rzeczywiste niż natura) a w drugim to, co zmyślane (czyli mniej rzeczywiste) bądź wypaczone (sprzeczne z *lex naturalis*). Baudelaire może więc waloryzować bądź idealne wartości jak Dobro czy Sprawiedliwość, bądź wytwory fantazji albo niegodziwości. Za każdym razem chodzi jednak o to, by sprzeciwić się naturze. Ta dialektyka tłumaczyć może liczne sprzeczności, na jakie natykamy się czytając *Kwiaty zła*, gdzie uwielbienie piękna, estetyzm, klasycyzm niemal, miesza się z turpizmem i fascynacją złem.”, Tamże, s. 191-192.

⁴⁶⁶ Baudelaire w *Malarzu życia nowoczesnego* pisał: „Przyjrzyjcie się, zanalizujcie wszystko, co naturalne, wszystkie czyny i pragnienia nieskażonego człowieka natury, a odkryjecie same potworności. Wszystko, co piękne i szlachetne, płynie z rozumu i kalkulacji. Zbrodnia, której smak zwierzę ludzkie poznało w łonie matki, jest naturalna od początku. Cnota natomiast jest sztuczna, nadnaturalna, skoro wszystkim narodom we wszystkich czasach trzeba było bogów i proroków, by jej nauczali zezwierzęconą ludzkość; człowiek, sam, nie potrafiłby jej odkryć. Zło czyni się bez wysiłku, naturalnie, z przeznaczenia; dobro zawsze jest owocem jakiegoś kunsztu. Wszystko, co powiedziałem o naturze jako złej doradczyni w materii moralnej i rozumie jako prawdziwym odkupicielem i reformatorze, można odnieść do porządku piękna.” [B: MŻN, s. 338]. Doskonale wątek ów w twórczości Baudelaire'a komentuje Gogroff-Voorhees: „Idea, że natura nie uczy niczego poza złem, jest u Baudelaire'a bezpośrednio związana z obsesją grzechu pierworodnego, który spoczywa na dnie ludzkiej kondycji i który nadaje dziwaczne kolory wszelkim doświadczeniom człowieka. Dla Baudelaire'a prawdziwą cywilizacją nie jest, rzecz jasna, ta oparta na materialnym dobrobycie, lecz ta, która zdradza duchowe wyrafinowanie, artystyczną twórczość i odkrywczość.”, A. Gogroff-Voorhees, *Defining Modernism*, dz. cyt., s. 71.

⁴⁶⁷ Słusznie zauważa Walter Benjamin, że „dziewiętnastowieczny historyzm jest tłem, na którym odcina się

unikatowych właściwości sytuacji duchowej będącej analogią porządku duchowego jednostek, a wyrażającą się w modzie, obyczaju i oddziaływaniu czasu na ducha ludzkiego. W *Malarzu życia nowoczesnego*, krótkim eseju Baudelaire'a poświęconym postaci nowoczesnego karykaturzysty, Constantina Guysa, który jawi mu się na równi z Delacroix (wspomnieć też można, że ideałem muzyka nowoczesnego staje się dla niego Wagner) artystą nowoczesnym *par excellence* z uwagi na to, że potrafi w historycznej chwili uchwycić alegoryczne streszczenie piękna wiecznego⁴⁶⁸, wyłożył on w sposób najbardziej spójny swą teorię dwoistego⁴⁶⁹ piękna⁴⁷⁰:

Oto świetna okazja do ustalenia racjonalnej i historycznej teorii piękna, przeciwstawiającej się torii piękna jedynego i absolutnego; do wykazania, że piękno zawsze i nieuchronnie składa się z dwóch elementów, choć wrażenie, jakie wywiera, jest jedno; trudność bowiem rozpoznania zmiennych elementów piękna w jednoświ wrażeń nie wyklucza konieczności zmian w jego kompozycji. Piękno składa się z elementu wiecznego, niezmiennego, którego ilość jest nadal trudna do określenia i elementu zmiennego, zależnego od okoliczności, takich jak moda, moralność, namiętność, wzięte oddzielnie lub wszystkie razem. Bez tego drugiego elementu, który jest niby opakowanie niebiańskiego przysmaku, zabawne, podniecające i zaostrzające apetyt, pierwszy byłby niestrawny, nie dający się ocenić, niewłaściwy i obcy naturze ludzkiej. Wątpię, czy można by znaleźć jakikolwiek przykład piękna nie składającego się z obu elementów. [B: MŻN, s. 311]

Baudelaire'owska *recherche de la modernité*", W. Benjamin, *Pasaże*, dz. cyt., s. 283. I ma rację również, gdy powiada, że historiozofia Baudelaire'a, o ile może o niej w ogóle być mowa, ogranicza się do statycznego przeciwstawienia dawnego porządku nowoczesności: „Korespondencja pomiędzy starożytnością a nowoczesnością jest u Baudelaire'a jedynie konstruktywną koncepcją historii. Dzięki swej sztywnej budowie wykluczyła ona wszelki element dialektyczny.” Tamże, s. 371.

⁴⁶⁸ Baudelaire pisał o Guysie, że „szuka czegoś, co pozwolimy sobie nazwać nowoczesnością; nie widzę bowiem lepszego słowa, aby wyrazić myśl, o którą mi chodzi. Z mody chciałby wydobyć wszystko, co poetycznego zawiera się w historycznym, wieczne odsłonić w przemijającym.” [B: MŻN, s. 319].

⁴⁶⁹ Teoria dwoistości piękna wyrażona przezeń nie na płaszczyźnie historiozoficznej, lecz poetycko, swój najpełniejszy wyraz znalazła w wierszu *Hymn do piękna*, gdzie dwoistość elementu zmiennego i wiecznego w ostatecznej instancji odsłania się jako antagonizm elementu boskiego i szatańskiego: „Czy jesteś, Piękno, z nieba czy też z piekła rodem?/ W tym spojrzeniu anielskim i szatańskim płynie/ Cnota mącona zbrodnią, przesyta truty głodem./ Możesz przejrzeć się w sobie jak pragnienie w winie [...]/ Nieważne, czy przybywasz z nieba czy też z piekła,/ Jeśli, monstrum genialne z marzenia i błota,/ Do tej nieskończoności, która mnie urzekła/ Tajemnicą wieczysta otworzysz mi wrota./ Nieważne czy się począł Bóg czy bies w otchłani,/ Czy lśnią welurem oczu wstydy czy bezwstydy, / Jeśli ujmiesz, jedyna królowo i pani,/ Choć trochę nędzy życiu, a światu ohydy.” [B: KZ, s. 61]. Por. również ujęcie piękna w *Miłości kłamstwa*: „Wiem, są oczy z wyrazem czystej melancholii, / Choć nie kryje tajemnie ich głębia zazdrośna,/ Sanktuarium bez bóstwa, szkatułka bez kłóli, / Bardziej puste i głębsze niż wy, o niebiosie! / Czyż olśnieniu nie starczy, abyś była złudą? / Serce me gardząc prawdą przed pozorem klęknę./ Czyż jest obojętnością, głupotą czy nudą, / Maską czy sztychem – witaj! Wielbię cię w twym pięknie.” [B: KZ, s. 261].

⁴⁷⁰ Baudelaire wyłożył swoją teorię estetyczną nie tylko w *Malarzu życia nowoczesnego*, choć tam znalazła ona najpełniejszą artykulację, lecz rozwijał ją znacznie wcześniej. Na ślady podobnego ujęcia natrafić bowiem możemy już w *Salonie 1846*, gdzie pisał on: „A ponieważ sztuka jest zawsze pięknem wyrażonym przez uczucie, namiętność i marzenie człowieka, to znaczy jest różnorodnością w jednoświ czy też rozmaitymi twarzami absolutu, krytyka co chwila zahacza o metafizykę. Każdy naród i każda epoka umiały znaleźć wyraz dla swojego piękna i swej moralności; jeśli przez romantyzm zechcemy rozumieć najnowszy i najbardziej współczesny wyraz piękna, dla myślącego i namiętnego krytyka najwyższym artystą będzie ten, kto wyżej podany warunek – prostotę – potrafi połączyć najpełniej z romantyzmem.” [B: RE, s. 77].

Piękno, które byłoby pięknem niezmiennym, a więc piękno poszukiwane przez klasycyzm (Baudelaire żywi jeszcze większą pogardę wobec teorii klasycystycznych niż zbuntowani przeciw niemu ironiści romantyczni), pozostać musi obce naturze ludzkiej. Dzieje się tak dlatego, że odniesienie do Ideału, jakim jest dlań piękno (podobnie rzecz się ma u Kierkegaarda), możliwe staje się dla skończonej jednostki jedynie za sprawą namiętności i dlatego Baudelaire wymaga, by wszelka krytyka była wyrazem indywidualności, a więc by nie stroniła od stronniczości, bez reszty subiektywnego i zaangażowanego punktu widzenia. To właśnie namiętność, dochodząca do głosu w uczuciu i marzeniu sprawia, że człowiek – istota skończona – zyskuje dostęp do porządku przekraczającego historyczną relatywność: „Każdy rodzaj piękna, podobnie jak wszelkie zjawisko, zawiera w sobie element wieczny i element zmienny – absolut i jakąś szczególność. Absolutne i wieczne piękno nie istnieje lub raczej jest abstrakcją, zbierającą się niczym śmietanka na powierzchni każdego rodzaju piękna. Element szczególny piękna płynie z namiętności, a ponieważ mamy nasze szczególne namiętności, mamy i nasze piękno.” [B: RE, s. 145-146]⁴⁷¹. W oczach Baudelaire’a bowiem „nowoczesność jest przemijająca, ulotna, przypadkowa, to połowa sztuki; druga połowa jest wieczna i niezmienna.” [B: MŻN, s. 20]. Baudelaire’owi chodzi więc o to, by sztuka, będąca wszak tworem samoświadomej indywidualności, nadającej znaczenie akcydentalności i zmienności własnego doświadczenia jako istoty skończonej, odarta została z elementu, który duchowi jawi się jako obcy i zagrażający, a więc z tego, co kontyngentne, zdarzające się jedynie na mocy przypadku i przekształcona zostać musi w *los*⁴⁷² za sprawą nadania mu autonomicznego i suwerennego znaczenia. Sens ten, który u Baudelaire’a ewidentnie już jawi się nie jako romantyczne *odkrywanie* w świecie gotowych znaczeń, lecz jako *inwencja* przytomnego ducha, jest dziełem poetyckiej wyobraźni, która (w tym akurat punkcie Baudelaire za pośrednictwem lektury mistycznych pism Swedenborga i przyswojenia jego mistycznej teorii odpowiedników okazuje się zbieżny z dążeniami wczesnych romantyków) rozczytuje rzeczywistość jako alegoryczny język *hieroglifów*, tajemne pismo domagające się rozświecenia przez krytyczny umysł artysty.

⁴⁷¹ Słusznie zauważa Sartre, że „Piękno u Baudelaire’a jest zawsze poszczególne, czy też raczej upaja go pewna doza konkretności i wieczności, w której wieczność wyziera zza konkretności.” J. P. Sartre, *Baudelaire*, s. 122.

⁴⁷² „Z uporczywą, metodyczną gruntownością przemierza w sobie wszystkie fazy, powstałe pod naporem nowoczesności: strach, bezwyjściowość, załamanie się gorąco upragnionego, ale wymykającego się w próżnię ideału. Mówi o swojej obsesji przyjmowania każdego losu. «Obsesja» i «los» - to jego dwa kluczowe słowa.”, H. Friedrich, *Struktura nowoczesnej liryki*, dz. cyt., s. 60.

W tym miejscu docieramy do znanej teorii odpowiedników, powszechnej analogiczności istnienia, która swój spektakularny wyraz znalazła w sonecie *Correspondences*, rychło stającym się dla symbolistów wręcz objawieniem⁴⁷³. Baudelaire na gruncie wyznawanej przez siebie doktryny uniwersalnej *analogia entis*, która stała się dla niego podstawową metodą tworzenia poezji, usiłuje (jak się okaże – bezskutecznie) odnaleźć w świecie zmysłowego i zmiennego doświadczenia więź z porządkiem wieczności, a tym samym zakopać przepaść skrajnego dualizmu pomiędzy wnętrzem a zewnątrz, duchem a materią, czasem a wiecznością, dualizmu o charakterze metafizyczno-religijnym dorównującym swą bezkompromisowością temu znanemu z wizji gnostyckich. Baudelaire pisał bowiem, że „poezja jest tym, co najbardziej rzeczywiste, tym, co okazuje się absolutnie prawdziwe dopiero na tamtym świecie. Ten świat – słownik hieroglifów.” [B: SR, s. 88]. Mistyczna teoria powszechnej analogii, widząca w każdym z poszczególnych doświadczeń alegoryczny skrót i streszczenie sytuacji wiecznej⁴⁷⁴, którą intuicja poety odczytuje pod postacią domagającego się deszyfracji języka hieroglifów ma

⁴⁷³ Taki charakter miał on nie tylko dla Mallarmégo, największego teoretyka symbolizmu, ale również dla młodego geniusza dekadencji, Rimbauda, którego „alechemia słowa” (wyrażona zwłaszcza w znanym sonecie *Samogłoski*, zawierającym synestetyczną koncepcję doświadczenia poetyckiego), polegająca na wynalezieniu nowego języka zdolnego przemienić zastaną rzeczywistość (zgodnie z wyrażeniem z poematu o tytule *Włóczędzy*, zawartego w *Iluminacjach* powołaniem poety jest „przywrócić pierwotną naturę syna Słońca” [R: SP, s. 101] upadłemu człowiekowi), pozostaje nie do pomyślenia bez głębokiego wpływu Baudelaire’a. Zarazem jednak w przypadku Rimbauda, wraz z którego zamknięciem następuje teoretyczny kres dekadencji francuskiej i literatura zmierza już w kierunku poszukiwań, jakie czyniły awangardy artystyczne początku wieku XX, mamy do czynienia z rozpadem Baudelaire’owskiego wyobrażenia poety jako samoświadomego twórcy, tożsamego z sobą i dążącego do konsolidacji własnego doświadczenia na rzecz afirmacji dążeń dezindywidualizacyjnych. Najpełniejszy wyraz gloryfikowanego przez Rimbauda wizerunku poety, którego inicjacja polegać ma na zataceniu tożsamości i rozbiciu integralności poprzez „systematyczne rozprężenie wszystkich zmysłów”, odnaleźć możemy w jego słynnych „listach *jasnowidza*” zawierających streszczenie jego poetyckiego programu. Rimbaud w liście do swego nauczyciela Georges’a Izambarda z 13 maja 1871 roku pisał: „Teraz łajdacę się, jak tylko mogę. Dlaczego? Chcę być poetą i pracuję nad tym, aby stać się j a s n o w i d z e m : Pan tego nie rozumie, a ja nie umiałbym Panu wytłumaczyć. Idzie o to, by dojść do niewiadomego poprzez rozprężenie w s z y s t k i c h z m y s ł ó w. Cierpienia są ogromne, ale trzeba być silnym, trzeba urodzić się poetą, ja zaś uznałem się za poetę. Nie ponoszę za to bynajmniej winy. Niesłusznie jest mówić: Ja myślę. Należałoby powiedzieć: Mnie myślą. Przepraszam za grę słów. JA to ktoś inny.” [R: JKI, s. 57]. Jeszcze wyraźniejsze sformułowanie własnego rozumienia poetyckiej drogi, charakterystycznego dla dekadentów, dokonał on w liście wysłanym dwa dni później do swego przyjaciela, Paula Demeny’ego, w którym pisał: Poeta czyni się j a s n o w i d z e m przez długotrwałe, bezmierne i świadome r o z p r z ę z e n i e w s z y s t k i c h z m y s ł ó w. Wszystkie formy miłości, cierpienia, szaleństwa; sam szuka i wyczerpuje w sobie wszystkie trucizny, by zachować z nich tylko kwintesencję. Nieopisana tortura, w której trzeba mu całej wiary, całej nadludzkiej siły, w której staje się wśród wszystkich wielkim chorym, wielkim przestępcą, wielkim przeklętym – i najwspanialszym Uczonym! Bo dociera do n i e z n a n e g o ! [...] Dociera do nieznanego i kiedy, oszalały, ma już utracić zrozumienie swych wizji – zobaczył je! Niechaj kona w swoim skoku przez rzeczy niesłychane i nie do nazwania: przyjdą inni straszliwi pracownicy; rozpoczną od horyzontów, w których zwał się tamten.” [R: JRK, s. 60].

⁴⁷⁴ „W niektórych, prawie nadprzyrodzonych, stanach duszy głębia życia objawia się w całej pełni w najzwyczajszym widowisku, jakie się ujrzy. Staje się ona Symbolem.” [B: SR, s. 261].

za zadanie przerzucić pomost pomiędzy wyobcowaną, skazaną na samotność samoświadomością człowieka nowoczesnego, a rzeczywistością ducha, czynnie objawiającą się w symbolicznym porządku życia, dostępną jednak w pełnej swej odsłonie dopiero w doświadczeniu śmierci⁴⁷⁵. Baudelaire powiedział: „Lubiłem zawsze szukać w zewnętrznej i widzialnej naturze przykładów i metafor, które by mi posłużyły do scharakteryzowania radości i wrażeń rzędu duchowego.” [SR, s. 136] i praktyka ta stała się jedną z głównych metod jego poetyki. Jak zaznaczaliśmy, poetyka Baudelaire’a opiera się w całości na przejętej w znacznej mierze od Poego koncepcji twórczej wyobraźni⁴⁷⁶ i to wyobraźnia umożliwia poecie percypowanie w rzeczywistości świata widzialnego duchowych odpowiedniości⁴⁷⁷. W optyce powszechnej analogii wyczulającej na mistyczną jedność świata, nie ma bowiem miejsca na podkreślany przy każdej okazji przez Baudelaire’a otchłanny dualizm ducha i natury, albowiem tutaj duch na każdym kroku przejawia się w świecie materialnym i w całości go przenika: „Stosunki wzajemne między tym, co nazywamy duszą, a tym, co nazywamy ciałem, wyjaśniają doskonale, jakim sposobem wszystko, co jest materialne lub wypływa z tego, co duchowe, ukazuje i zawsze ukazywać będzie ducha, z którego pochodzi.” [B: MŻN, s. 321]. Tym samym piękno, które odkrywa poeta wizualizuje się w świecie, będącym symboliczną manifestacją ducha i obejmuje sobą zarówno wewnętrzny świat artysty, jak i rzeczywistość. W *Sztuce filozoficznej* Baudelaire pytał: „czym jest sztuka wedle koncepcji nowoczesnej?” i udzielał następującej odpowiedzi: „tworzeniem sugestywnej magii, w której zawiera się przedmiot i podmiot zarazem, świat zewnątrz artysty i on sam.” [B: RE, s. 225]. Jednakże, jak

⁴⁷⁵ „To ten cudowny, ten nieśmiertelny instynkt Piękna każe nam uważać ziemię i jej widoki za szkic nieba, za jego odpowiednik. Nienasycone pragnienie wszystkiego, co jest ponad nami i co życie nam objawia, jest najwyższym dowodem naszej nieśmiertelności. To w poezji i przez poezję, w muzyce i przez muzykę dusza ogląda wspaniałości, które znajdują się za grobem; i kiedy przepiękny poemat wyciska łyżę z oczu, te łyżę nie dowodzą nadmiaru rozkoszy, lecz są raczej świadectwem podrażnionej melancholii, odzwierciedleniem natury wygnanej w niedoskonałość, która chciałaby od razu, już na ziemi, zawładnąć objawionym rajem.” [B: SR, s. 121]. Rację ma zatem Shanks, gdy stwierdza, że ostatecznie „duchowość Baudelaire’a może zwrócić się tylko ku śmierci, ku pojedynczej śmierci, która pozostaje jedynie nieznaną nieskończonością. Jedynie śmierć może nadać miłości tego, czego brakowało jej na ziemi, poza grobem, gdzie tylko odnaleźć można mistyczną namiętność, za którą tęsknił.” L. Piaget Shanks, *Baudelaire. Flesh and Spirit*, dz. cyt., s. 136.

⁴⁷⁶ Calinescu zauważa, że „historycznie, Baudelaire, jeden z pierwszych artystów przeciwstawiających nowoczesność estetyczną nie tylko tradycji, lecz także praktycznej nowoczesności cywilizacji mieszczańskiej.” M. Calinescu, *Five Faces of Modernity*, dz. cyt., s. 4. Por. Też jego uwagę, że „od Baudelaire’a estetyka nowoczesności była konsekwentnie estetyką wyobraźni, przeciwstawną wszelkim rodzajom realizmu.” Tamże, s. 55.

⁴⁷⁷ Baudelaire pisał bowiem, że „cały formularz prawdziwej estetyki da się wyrazić następująco: świat widzialny jest tylko zbiorem obrazów i znaków, którym wyobraźnia wyznacza pewne miejsce i wartość; jest to rodzaj pokarmu, jaki ona ma przetrawić i przetworzyć. Wszystkie zdolności duszy ludzkiej winny być podporządkowane wyobraźni; powołuje je do działania, wszystkie jednocześnie.” [B: RE, s. 127].

zobaczymy, piękno nowoczesne, które odkrywał Baudelaire w upadku współczesnej sobie epoki, polegające na świadomym złu moralnym i związane z refleksyjnym spotęgowaniem ludzkiej przewrotności, nie odnajduje swego miejsca na gruncie stworzonej przez niego doktryny odpowiedników i pochodzenie jego wyjaśniać należy na innej drodze. W myśl Baudelaire'a, skrajnie dualistyczną, co rusz wdziera się bowiem sceptyczne wątplenie i na gruncie własnego poczucia wyobcowania nieustannie kwestionuje on ideał harmonijnego pojednania natury i ducha w wyobraźni poetyckiej, do jakiego dążyli również poeci romantyczni. Aby wyjaśnić rozdzielenie myśli Baudelaire'a, zmuszające go do podważenia omawianej teorii odpowiedników, przyjrzyjmy się dokonywanej przez Baudelaire'a krytycznej analizie nowoczesności, albowiem właśnie w konstatowanym na każdym kroku złu epoki, odnajduje on przesłanki uniemożliwiające mu odnalezienie dla człowieka nowoczesnego zakorzenienia w jakiegokolwiek przekraczającej go całości, co odpowiada za to, że adekwatnego wyrazu dla nowoczesnego piękna będzie on poszukiwać w będącym zaprzeczeniem realności *spleenie*, czysto duchowym i stąd jawiącym się jako „niemożliwy” *Ideale*.

2. Baudelaire'owska diagnoza nowoczesności i próba estetycznego przezwyciężenia nihilizmu

Jak widzieliśmy, Baudelaire, jako „poeta nowoczesności”, stawiał sobie za zadanie odkrycie oraz wyrażenie unikalnego piękna, jakie stanowi *signum temporis* nowoczesności. Z tego więc względu prześledźmy jego analizę kultury nowoczesnej, gdyż tam poszukiwać należy odpowiedzi na pytanie dlaczego wrażliwość Baudelaire jest wrażliwością dekadencją, ujmującą nowoczesność w apokaliptycznych barwach⁴⁷⁸ oraz dlaczego zgodnie z ustaleniem zawartym w poemacie *Confiteor artyście* „zglobienie piękna to pojedynek, w którym artysta krzyczy w przerażeniu zanim zostanie pokonany.” [B: PS, s. 11].

⁴⁷⁸ „Świat się skończy. Jedynym powodem, dla którego mógłby trwać, jest to, że już istnieje. Jakże słaby jest ten powód, gdy się go porówna z jego przeciwieństwami, zwłaszcza z tym, co świat ma dzisiaj do zrobienia? Zakładając bowiem, że miałby on nadal istnieć materialnie, czy byłaby to egzystencja godna tej nazwy i miejsca w słowniku historycznym? [...] Mechanika nas w tym stopniu zamerykanizowała, postęp w tym stopniu znieczulił duchową część naszej natury, żeśmy pod tym względem przeszli najbardziej krwawe, bluźniercze czy anty naturalne rojenia utopistów. Każdego człowieka myślącego proszę, aby mi wskazał to, co pozostało z życia. Myślę, że nie warto wspominać religii i szukać jej resztek, ponieważ jedynym zgorszeniem, jakie można wywołać w tej dziedzinie, jest trud, który sobie zadamy, aby dowieść, że Boga nie ma.” [B: SR, s. 266-267].

Dla Baudelaire'a rzeczywistość nowoczesna to świat nieodwołalnego rozpadu i alienacji⁴⁷⁹, w którym następuje nieporównywalna z wcześniejszymi dziejami degradacja duchowa człowieka, zawężonego jedynie wulgarnej zmysłowości⁴⁸⁰, działającej już tylko w oparciu o najniższe pobudki i instynkty. W cywilizacji rozwijającego się kapitalizmu i idącego z nim w parze industrializmu, których nośnik stanowi w oczach Baudelaire'a znienawidzone przezeń, podszyte hipokryzją mieszczaństwo, nie ma miejsca na wartości innego rodzaju niż utylitarne⁴⁸¹, zaś człowiek nowoczesny degraduje się w niej do tego stopnia, że spada poniżej zwierzęcia, czyli redukuje się do rzeczy⁴⁸².

Punktem, który podsumowuje dokonywaną przez Baudelaire'a krytykę nowoczesności, jest jego stały i ponawiany atak na teorię postępu, nieprzerwanie od czasów Oświecenia świecącą triumf, tylko że teraz w pozytywistycznej odsłonie jako główny czynnik konsolidacji mieszczańskiej ideologii. Baudelaire brutalnie i bez litości napada na rzeczników dziejowego progresu. W *Salonie 1859* stwierdza, że „przez postęp rozumem wzrastającą wciąż przewagę materii”⁴⁸³ [B: RE, s. 245] i przeciwstawia mu

⁴⁷⁹ W *Moim obnażonym sercu* notował: „Świat toczy się tylko przez nieporozumienie. Przez powszechne nieporozumienie świat dochodzi do zgody. Albowiem gdyby na nieszczęście można było się zrozumieć, nigdy nie można by się pogodzić.” [B: MOS, s. 293].

⁴⁸⁰ Baudelaire piętnuje „zachłanność tego społeczeństwa, które odzęgało się od wszelkiej duchowej miłości i które zapominając o swym wnętrzu, troszczy się tylko o swoje wnętrze.” [B: SR, s. 96].

⁴⁸¹ W kategoriach radykalnego buntu przeciwko mieszczańskiemu należy postrzegać liczne zapiski Baudelaire'a, w których dokonuje on radykalniejszej znacznie niż bohaterowie Schległowskiej *Lucyndy* apologii próżniactwa oraz kultu tego, co nieużyteczne, co znalazło ostateczny swój wyraz i uwznioślenie w jego ideale egzystencji poetyckiej właściwej dandysowi.. W *Moim obnażonym sercu* notował: „Zawsze zdawało mi się, że to ohyda być człowiekiem użytecznym.” [B: MOS, s. 273] i dodawał: „We wszelkiej funkcji jest coś prostackiego. Dandys nie robi nic. Wyobrażacie sobie dandysa przemawiającego do ludu? Chyba dla kpiny.” [B: MOS, s. 277]. Stąd rąę ma Bataille, który w eseju poświęconym Baudelaire'owi rozpatruje jego bunt na tle tradycji romantycznej i właściwego jej buntu przeciwko realistycznej redukcji człowieka do wymiaru mechanistycznego oraz utylitarne: „Romantyzm w sposób bezpośredni nadawał konkretną formę temu, co znosi redukcję człowieka do wartości użytkowych.”, G. Bataille, *Literatura a zło*, przeł. M. Wodzyńska-Walicka, Oficyna Literacka, Kraków 1992, s. 51. Słusznie też wiąże on kształt nowoczesnego indywidualizmu, kształtującego się w poetyckiej negacji rzeczywistości z reakcją zachodzącą w świecie nowoczesnym reifikację: „Poetyka, tytaniczna forma indywidualizmu, stanowi skrajną odpowiedź na utylitarne rachunek, jest to jednak jakaś odpowiedź; pod swoją uśmiechniętą formą romantyzm nie był niczym innym niż antyburżuazyjną wersją burżuazyjnego indywidualizmu. Rozdarcie, negacja samego siebie, tęsknota za tym, czego się nie ma, wyrażają niepokój burżuazji, która weszła do historii pod znakiem odmowy odpowiedzialności.”, Tamże, s. 52.

⁴⁸² „Jeśli w tej szczęsnej epoce będą jeszcze istniały sądy, odbiorą prawo obywatelstwa tym, którzy nie będą umieli zrobić majątku. [...] Córką twoją, jako dzieckiem już dojrzałym, marzyć będzie w kołysce, że sprzeda się za milion, a ty sam – o Mieszczaninie, który staniesz się jeszcze mniej poetycznym niż jesteś dzisiaj! - nie będziesz umiał nic przeciw temu powiedzieć; nie pożałujesz niczego. Albowiem jest w człowieku coś, co wzmacnia się i rozwija, i coś, co jednocześnie wątleje i maleje; i tak z czasem całe twoje wnętrze stanowić będą tylko bebechy. Ten czas jest już może bliski; kto wie nawet czy nie nadszedł i czy nasza gruboskorność jest jedyną przeszkodą nie pozwalającą rozpoznać środowiska, w którym żyjemy?” [B: SR, s. 267-268].

⁴⁸³ Pisał również drwiąco: „Teoria prawdziwej cywilizacji. To nie gaz ani para, ani stoliki wirujące, to zacieranie śladów grzechu pierwotnego.” [B: MOS, s. 287].

własne (analogiczne do Kierkegaarda) jego rozumienie: „Prawdziwy postęp (prawdziwy – to znaczy moralny) może dokonać się tylko w jednostce i dzięki jednostce.” [B: MOS, s. 273]⁴⁸⁴. Postęp, przez który Baudelaire rozumie wzrastającą wulgaryzację człowieka, będącą skutkiem redukcji ducha do materii⁴⁸⁵, w oczach Baudelaire’a nie tylko skrywa w sobie źródłową ambiwalencję⁴⁸⁶, wykształcającą wprost proporcjonalnie do rozwoju możliwości podatność na cierpienie, lecz – przede wszystkim – okazuje się wewnętrznie sprzeczny:

Zostawiam na boku kwestię, czy nieograniczony postęp, wydelikacując ludzkość w stosunku do nowych korzyści, jakie jej przynosi, nie byłby najbardziej wymyślną i okrutną torturą; czy zaciekle negując sam siebie, nie stałby się rodzajem wciąż powtarzanego samobójstwa; czy zamknięty w ognistym kole boskiej logiki nie upodobiłby się do skorpiona, który sam się przebija strasznym ogonem – postęp skazany na wieczną pogoń za *desideratum* i wieczną stąd rozpacz? [B: RE, s. 208].

Postęp dla Baudelaire’a nie tylko okazuje się pojęciem sprzecznym i dwuznacznym, lecz jego zdaniem musi doprowadzić do powszechnej zagłady⁴⁸⁷, u szczytu cywilizacyjnego procesu spychając człowieka poniżej hobbesowskiego stanu *bella omnium contra omnes*, jako że, jak widzieliśmy, postęp duchowy idzie ręką w rękę z postępem materialnym, gdy więc u kresu swego rozwoju pod wpływem urzeczowienia zanegowany zostanie w człowieku duch, wówczas pozostanie samo zło, tyle że zło będące efektem już nie nieświadomego, zwierzęcego egoizmu, lecz zło świadome⁴⁸⁸, właściwe jedynie rozwiniętemu człowiekowi, polegające na perwersyjnej negacji ducha. Nowoczesność, widziana w realnym stawaniu się, jawi się więc Baudelaire’owi jednoznacznie jako czas

⁴⁸⁴ „Dla niego nie ma innego postępu jak postęp moralny i, co za tym idzie, jednostkowy, bez żadnej gwarancji i ciągłości.”, M. Ruff, *Baudelaire, dz. cyt.*, s. 209.

⁴⁸⁵ W *Sztucznych rajach* Baudelaire pisał: „To właśnie w zwyrodnieniu zmysłu nieskończoności leży, moim zdaniem, przyczyna wszelkich nagannych nadużyć.” [B: SZR, s. 55].

⁴⁸⁶ W *Sztucznych rajach* notował: „Czyż to nie jest dziwne, że wszystkich umysłów nie olśniewa tak prosta myśl, że postęp (jeśli postęp istnieje) udoskonala cierpienie proporcjonalnie do tego, jak rafinuje rozkosz, i że, o ile naskórek ludzki staje się coraz delikatniejszy, ludzie oczywiście ścigają tylko *Italiam fugientem*, dokonują podbojów, tracąc je z każdą minutą, osiągają postęp, który wciąż sam sobie zaprzecza?” [B: SR, s. 343].

⁴⁸⁷ O katastrofie niechybnie czekającej rozkładającą się cywilizację nowoczesną, pisał on: „Stanie się to przez zdziczenie dusz. Czyż trzeba mówić, że ostatki życia politycznego zostaną zdławione przez ogólne rozbestwienie i że rządy staną się okrutne, a rządzący, by utrzymać się przy władzy i stworzyć złudny pozór porządku, będą uciekać się do środków, które przejęłyby dreszczem nawet dzisiejszą ludzkość, już tak zahartowaną?” [B: SR, s. 267].

⁴⁸⁸ W eseju *O istocie śmiechu i komizmu w sztukach plastycznych* Baudelaire zapisał: „Element anielski i element diaboliczny działają równolegle. Ludzkość się rozwija i w dziedzinie zła i rozumienia zła zyskuje się proporcjonalną do tej, którą pozyskała w dziedzinie dobra. Dlatego nie uważam za dziwne, że my, dzieci prawa lepszego niż religijne prawa antyczne, my, uprzywilejowani uczniowie Jezusa, posiadamy więcej elementów koniecznych niż pogańska starożytność. Jest to nawet warunek naszej siły intelektualnej.” [B: RE, s. 156].

apokaliptycznego upadku, którego podstawowym symptomem jest niwelacja jednostki⁴⁸⁹, całkowita atomizacja więzi międzyludzkich oraz reifikacyjne tendencje przenikające ją na każdym kroku⁴⁹⁰.

Ponadto, kulturę nowoczesną określa Baudelaire jako kulturę wyczerpania, schyłku oraz kresu. Kolejną z jej właściwości okazuje się prowadzący do uwiędnięcia twórczych sił epigonizm, eklektyzm oraz synkretyzm⁴⁹¹, w którym Baudelaire dopatruje się relatywizmu będącego wynikiem kosmopolitycznego zacierania się wszelkich różnic, a także sprokurowanej postępującą specjalizacją odpowiadającej za fragmentaryzację zarówno jednostki, jak i całej przestrzeni kulturowej⁴⁹². Rozpowszechnienie się takich postaw wiąże on jak najściślej z dokonującą się w nowoczesnych społeczeństwach homogenizacją oraz uniformizacją⁴⁹³ jednostki – i w tym właśnie punkcie dopatrzeć możemy się sedna Baudelaire'owskiego ataku na nowoczesność. Jego obrona indywidualności, oznaczającej niepowtarzalność osobowości i charakteru, przybierająca u niego, podobnie jak u Nietzschego, odsłonę arystokratycznego, heroicznego indywidualizmu⁴⁹⁴, za zadanie ma

⁴⁸⁹ Benjamin bardzo celnie zauważa, że „fermentem nowym, przenikającym do *taedium vitae* i przekształcającym je w spleen, jest samoalienacja.” W. Benjamin, *Pasaże, dz. cyt.*, s. 385. Jest to właśnie doświadczenie, które stało się świadomym udziałem Baudelaire'a, a którego nie znali wcześnie romantycy.

⁴⁹⁰ Na temat znienawidzonych przez siebie Stanów Zjednoczonych z ich bezlitosnym utylitaryzmem pisał: „Ten zgłęb kupujących i sprzedających, ta rzecz bez barwy, ten potwór bez głowy deportowany za ocean – to ma być Państwo! Proszę bardzo, jeśli ogromną knajpę, gdzie każdy włazi, aby przy brudnym stoliku w ordynarnym rozgardiaszu załatwiać swoje interesy, można porównać do salonu w takim znaczeniu, jakiego używaliśmy niegdyś, to znaczy do republiki ducha pod przewodnictwem piękności!” [B: SR, s. 345].

⁴⁹¹ W *Salonie 1846*, gdzie dokonuje ironicznej napaści na mieszczaństwo, następująco charakteryzował świat nowoczesny: „ogromny tłum miernot, mała różnorodność ras, chwiejny lud mieszkańców, którzy co dzień przechodzą z jednego kraju do innego, czerpią z każdego obyczaju, jakie im odpowiada, i usiłują wyrobić sobie charakter w oparciu o system sprzecznych zapożyczeń.” [B: RE, s. 144].

⁴⁹² Podobnie do wczesnych romantyków, Baudelaire piętnuje spowodowane nowoczesnym podziałem pracy rozbitcie integralności przestrzeni kulturowej: „Ta gloryfikacja jednostki stworzyła konieczność nieskończonego podziału terytoriów sztuki. Absolutna, odmienna wolność każdego, podział wysiłków i rozbitcie woli ludzkiej zrodziły słabość, zwątpienie i ubóstwo inwencji; kilku dziwaków, wzniosłych i cierpiących, kiepsko nagradza tę mrówczą krzątaninę miernot. Indywidualność, ta drobna własność, pochłonęła kolektywną oryginalność.” [B: RE, s. 145].

⁴⁹³ W *Salonie 1859* pisał: „Nie ulega wątpliwości, że przeciętność panowała we wszystkich czasach; lecz jest faktem tyle prawdziwym, co przygnębiającym, że dziś rządzi bardziej niż kiedykolwiek, triumfuje i zawadza.” [B: RE, s. 239].

⁴⁹⁴ Pod tym względem rację ma Benjamin, który przenikliwie zauważa, że heroizm Baudelaire porównywalny jest z odwagą właściwą Nietzschemu (przy czym nie chodzi nam, oczywiście, o Baudelaire'owską koncepcję dandyzmu): „Heroizm Baudelaire'a wykazuje pokrewieństwo z heroizmem Nietzschego. Jakkolwiek Baudelaire chętnie odwołuje się do katolicyzmu, to przecież jego doświadczenie historyczne jest tym samym, które Nietzsche zamknął w zdaniu <<Bóg umarł>>. U Nietzschego to zdanie uzyskuje projekcję kosmologiczną w tezie o niepojawianiu się niczego nowego. U niego akcent leży na wiecznym powrocie, któremu stawia czoło człowiek heroiczny. Baudelaire'owi chodzi raczej o to, by heroicznym wysiłkiem wyrwać <<nowe>> z <<wiecznie tego samego>>.” W. Benjamin, *Pasaże, dz. cyt.*, s. 372. Na temat wrażliwości mistycznej Baudelaire'a, która musiała pozostawić wrażenie dojmującej pustki w świecie pozbawionym Boga, pisał również Bourget: „Inaczej jest w przypadku duszy mistycznej – a taką była dusza Baudelaire'a. Kiedy bowiem wierzyła, nie zadowalała się wiarą w idee. Widziała Boga. A on był

przeciwstawić się procesom powszechnej niwelacji⁴⁹⁵, jakie dokonują się w świecie nowoczesnym. Arystokratyczny indywidualizm Baudelaire'a, skojarzony jednocześnie z najwyższą dlań możliwością egzystencji, z egzystencją poetycką, kulminację swoją osiąga w ideale dandysa jako jednostki wzniesionej ponad zhomogenizowany tłum, która kreuje siebie samą oraz otaczającą ją rzeczywistość, narzucając jej prawa własnego ducha⁴⁹⁶. Sam Baudelaire jednoznacznie wiązał wyłonienie się dandyzmu z przejściowym charakterem świata nowoczesnego⁴⁹⁷, kiedy dawna arystokracja zastąpiona zostaje demokratycznym zrównaniem wyłaniającym tłum zniwelowanych jednostek i z tej racji pisał, że „dandyzm jest zjawiskiem nowoczesnym i wywodzącym się z przyczyn najzupełniej nowych.” [B: RE, s. 147]⁴⁹⁸. Dandys reprezentować ma w oczach Baudelaire'a „arystokratyczną wyższość ducha” [B: RE, s. 334], opartą na hieratycznym nadawaniu sobie godności za sprawą rygorystycznego trzymania się duchowych zasad, które narzuca sam sobie, aby zyskać panowanie nad sobą, a tym samym wolność od tego, co w istnieniu ludzkim jawi się Baudelaire'owi jako pospolite, a więc nad własną naturą, a czyni to za sprawą

dla niej nie słowem, symbolem czy abstrakcją, lecz Bytem, w towarzystwie którego żyła ona tak, jak my żyjemy z ojcem, który nas kocha, zna i rozumie. Iluzja była tak słodka i tak potężna, że po jej odrzuceniu niepodobna już zastąpić jej czymś o mniejszej intensywności. Kiedy doświadczyliśmy upojenia opium, upojenie winem odstręcza i wydaje się marne. Zanikająca wiara pozostawiała w tych duszach szczelinę, przez którą wyciekają wszelkie przyjemności. Taki był los Baudelaire'a. Trzeba widzieć, z jaką pogardą – dość bezrozumną, przynajmniej jak każda pogarda – pomiata wierzącymi drugiego stopnia, którzy uczynili sobie Boga z Ludzkości czy Postępu. Czyż nie jest więc czymś naturalnym, że doświadcza pustki w obliczu tego świata, w którym daremnie szuka konkretnego ideału, odpowiadającego temu, co pozostało w nim z dążenia do jakiegoś poza? Aby wypełnić czy oszukać tę pustkę, może więc tylko desperacko poszukiwać podniet...”, P. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, s. 19-20.

⁴⁹⁵ „Narody wydają wielkich ludzi tylko wbrew samym sobie – tak jak rodziny. Robią wszystko, żeby ich nie mieć. I dlatego wielki człowiek musi posiadać dla przetrwania siłę uderzenia o wiele większą od siły oporu, jaką rozwijają miliony osobników.” [B: SR, s. 257].

⁴⁹⁶ „Ascetyzm dandysa, odzwierciedlony w absolutnej prostocie stroju oraz we własnym kodeksie zasad, jest dlań obietnicą przetrwania w społeczeństwie promującym etykę <<użytecznej>> pracy i pieniądza. Z tego punktu widzenie dandyzm jest pozytywną reakcją na pewne przekonania dziewiętnastowieczne – i twórczą obroną przeciw nim.”, A. Gogroff-Voorhees, *Defining modernism*. dz. cyt., s. 60.

⁴⁹⁷ Por. trafną opinię Seigel: „Nie arystokratyczna niezależność i niepodległość, lecz zderzenie wartości arystokratycznych, skoncentrowanych na kulcie indywidualnej osobowości z nadchodzącym światem moralności mieszczańskiej wyznaczyły przestrzeń, na której wyrósł francuski dandys.” J. Seigel, *Bohemian Paris*, dz. cyt., New York 1987 s. 104.

⁴⁹⁸ W znanym fragmencie *Malarza życia nowoczesnego* pisał: „Dandyzm pojawia się przede wszystkim w epokach przejściowych, kiedy demokracja nie jest jeszcze wszechwładna, zaś arystokracja na wpół tylko chwiejna i upodlona. W zamęcie tych epok kilku ludzi zdeklasowanych, zniechęconych i bezczynnych, lecz obdarzonych wrodzoną siłą, może powziąć myśl stworzenia nowej arystokracji, tym trudniejszej do złamania, że opartej na zdolnościach najcenniejszych, najbardziej niezniszczalnych, na darach niebios, których nie mogą dać praca i pieniądze. Dandyzm jest ostatnim błyskiem bohaterstwa w dekadencji” [B: MŻN [w:] RE, s. 335]. Shanks w ten oto sposób komentuje ów passus Baudelaire'a: „Dandys jest wrodzony wrogiem wulgarności, trywialności, ubogich ideałów demokratycznych: jest ostatnim możliwym bohaterstwem w wieku rozmiłowanym w równości i czystym naturalizmie.”, L.-P. Shanks, *Baudelaire: flesh and spirit*, dz. cyt., s. 229.

niweczenia bezpośredniości w cywilizacyjnym i zsekularyzowanym medium tego, co *sztuczne*⁴⁹⁹. Dlatego w znanych fragmentach Baudelaire wiąże figurę dandysa nie tylko z najwyższym typem egzystencji poetyckiej, lecz dopatruje się w niej wręcz elementów religijności oraz porównuje dandysowski brak zdziwienia (czyli brak naiwności, trudno odróżnialny od duchowego zblazowania) do stoickiej ataraksji. Dandys jednakże opanowany jest „palącą potrzebą oryginalności” [B: RE, s. 334], w czym zdradza się jego faktyczny brak suwerenności, uzależnienie od społeczeństwa, potwierdzające się nawet w jego żądzy duchowego panowania nad innymi za sprawą kreowania własnego stylu egzystencji, do którego inni biernie mają się dostosować. Dandys bowiem potrzebuje nie tylko jednego lustra, gdyż nie jego arystokratyczna wyższość natury nie oznacza zdolności wytrwania w samotności, lecz wielu luster, w których podziwiać on może swoją rzekomą duchową przewagę. Jego istnienie wpisuje się więc w zdiagnozowane przez Rousseau egzystowanie w modusie *paraître*, czyli rozplywa się w „cudzym spojrzeniu”, ujawniając swą zależność od innego już na najbardziej rudymmentarnym poziomie⁵⁰⁰. Wolność, jaką

⁴⁹⁹ Dekadencki ideał dandysa wrz z właściwym mu kultem sztuczności, który wypada, wbrew zamierzeniom autora, jako parodia Baudelaire'owskiej powagi, najdobitniej wyrażony został przez Huysmansa w jego powieści uznawanej za „brewiarz dekadencji”, o tytule *Na wspak* (1884), gdzie wcielony został w głównego jej bohatera, diuka Jane des Esseintesa. W wielu miejscach tej powieści Huysmans z rewerencją odnosi się do Baudelaire'a, twierdząc choćby, że jest on poetą opiewającym „rany zrujnowanych dusz, które torturuje teraźniejszość, przeszłość odpycha, a przyszłość trwoży i do rozpacz przywodzi.” [Huy: NW, s. 150]. Dzieło Huysmansa jednakże, będącego w trakcie jego pisania zakładnikiem naturalizmu, któremu za wszelką cenę usiłował się przeciwstawić, popada w przesadę sztuczności do tego stopnia, że mimowolnie okazuje się satyryczne. Diuk des Esseintes, zblazowany doszczętnie bogacz („Czegokolwiek by popróbował, gnębiła go przemożna nuda.” [Huy: NW, s. 44]), który w życiu nie zna wyższego celu ponad zaspokajanie swych fanaberii po to, aby wypełnić pustkę ujawniającą się w permanentnej nudzie, pogardą darzy zarówno społeczeństwo, jak i naturę: „Nie ma co wątpić, odwieczna ta nudziara wypompuwała już naiwny podziw prawdziwych artystów, nadszedł moment, kiedy należy ją zastąpić, na ile się tylko da, sztuką.” [Huy: NW, s. 57]. Dlatego też, sprowadzając całe swe życie do sztucznej dysymulacji, w pewnym momencie nudzi się własnymi kaprysami i stwierdza, że osiągnąć powinien zdwojone fałszerstwo, które udowodnić ma jego bezmierną subtelność smaku. W znanym fragmencie *Na wspak* Huysmans w swej pogoni za sztucznością pisze, że zblazowany diuk „porównywał chętnie sklep ogrodniczy do mikrokosmosu zapełnionego przedstawicielami wszelkich kategorii społeczeństwa [...] jego naturalna skłonność do sztuczności przywiodła go do poniechania prawdziwych kwiatów dla ich konterfektu, wykonanego wiernie dzięki cudom kauczuku i nici, perkaliny i tafty, bibulek i aksamitu. [...] Po kwiatkach sztucznych, małpujących prawdziwe, zapragnął kwiatów naturalnych, imitujących kwiaty fałszywe.” [Huy: NW, s. 109]. Inny wymiar sztuczności, który stymuluje resztki witalności diuka des Esseintesa polega na tym „aby sprowadzić halucynację i móc podstawić marzenie o rzeczywistości pod samą tylko rzeczywistość” [Huy: NW, s. 56-57], co wynika z „chęci przeżycia nowych wrażeń, a tym samym ucieczki od ekscesów umysłu, który oszalał się, mieląc pustkę.” [Huy: NW, s. 137]. Ostatecznie (jest to niezmiernie wymowny morał powieści), diuk des Esseintes, znudzony szkodzącym mu życiem pośród samotniczych i groteskowych ekstrawagancji, zamierza na powrót spróbować zakorzenić się w pogardzanym życiu społecznym, gdyż samotność zaczyna ciążyć nad jego pustym życiem.

⁵⁰⁰ Por. świetną analizę dandyzmu dokonaną przez Camusa: „Dandys koncentruje się, osiąga jedność nawet dzięki sile odmowy. Pozbawiony skalania jako jednostka bez reguły, uzyska spójność jako postać. Ale postać zakłada publiczność; dandys może się narzucić tylko w opozycji. O własnym istnieniu upewnia się z twarzy

dysponuje dandys, polegać ma na surowym przestrzeganiu narzuconego samemu sobie prawa, jednakże u jej podstaw tkwi właściwa światu nowoczesnemu wolność negatywna, zasadzająca się w ostatecznej instancji na kaprysie i samowoli, jako że dandysa nie determinuje nic poza irracjonalnie wybranymi regułami, którym postanawia się podporządkować. Jego istnienie nie wykracza więc poza obszar, który Kierkegaard zarezerwował dla „egzystencji estetycznej” i cała omawiana przezeń krytyka estetycznego stadium w pełni stosuje się do dandysa, który, poza idealistyczną projekcją Baudelaire’a nie ma wiele wspólnego z autentycznie religijnym szczeblem egzystowania, gdyż ogranicza się jedynie do teatralnej dysymulacji egzystencjalnej powagi.

Baudelaire przeciwstawia egzystencję dandysa istnieniu właściwemu zniwelowanemu tłumowi, ukazując, że jego samotność jest *samotnością w tłumie*⁵⁰¹ i nie ukrywa, że nowoczesna egzystencja poetycka ma za swą strukturalną przesłankę alienację artysty ze społeczeństwa⁵⁰². Koncepcja Baudelaire’a, czyli indywidualistyczno-estetyczna próba przezwyciężenia nihilizmu nowoczesności ukazuje więc, że na tej drodze odniesione zwycięstwo może być jedynie pozorne, to znaczy zaledwie „estetyczne”. Zarazem jednak Baudelaire, niezrównanie opisując alienację jednostki w świecie nowoczesnym, ponosząc *porażkę* i stając się (w opinii tak własnej, jak co wnikliwszych komentatorów)⁵⁰³ ofiarą nowoczesności (podobnie jak Rousseau, Hölderlin, Kierkegaard, Amiel czy Nietzsche),

innych. Inni są lustrem. Lustrem, które co prawda zaciemnia się szybko, ponieważ zdolność ludzkiej uwagi jest ograniczona. Trzeba ją wciąż budzić, podsycać wyzwaniem. Dandys musi więc zawsze zdumiewać. Jego powołanie jest w dziwności, jego doskonałość w podbijaniu ceny. Zawsze skłócony, zawsze na marginesie przez negowanie wartości innych, zmusza ich, by go stwarzali. Gra swoje życie, skoro nie może go przeżyć. Gra aż do śmierci prócz chwil, kiedy jest sam i bez lustra. Być samemu dla dandysa, znaczy być niczym. Romantycy dlatego mówili tak wspaniale o samotności, bo była ich prawdziwym i największym cierpieniem.”, A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, [w:] Tenże, *Eseje*, przeł. J. Guze, PIW, Warszawa 1971, s. 306.

⁵⁰¹ Wymowny pod tym względem pozostaje jego poemat prozą *Tłumy*. Czytamy tam: „Tłum, samotność: pojęcia równoważne i wymienne dla aktywnego i twórczego poety. Kto nie umie zaludnić samotności, nie potrafi być sam pośród tłumu. Poeta ma ten niezwykły przywilej, że według upodobania może być sobą i kimś innym. Jak dusza tułająca się w poszukiwaniu ciała, kiedy zechce wstępuje w dowolną osobę. Dla niego jedynego wszystko stoi otworem; a jeśli pewne regiony wydają się przed nim zamknięte, to dlatego, że w jego mniemaniu nie warto ich odwiedzać.” [B: PS, s. 41].

⁵⁰² U schyłku życia o sobie samym w *Dzienniku intymnym* Baudelaire pisał: „Zagubiony w tym chamskim świecie, potrącany przez tłum, jestem jak człowiek znużony, który za sobą, w otchłani lat, widzi tylko nadużycie i gorycz, a przed sobą burzę, która nie przynosi nic nowego; ani bólu nowego, ani doświadczenia.” [B: SR, s. 268].

⁵⁰³ Tak utrzymują choćby Friedrich oraz Pieniążek. Friedrich pisał: „Niemał wszystkie wiersze z *Fleurs du Mal* są wypowiedzią poetyckiego «ja». Baudelaire jest człowiekiem w pełni pochylonym nad sobą samym. A jednak ten skierowany do wnętrza człowiek, kiedy tworzy, niewiele zwraca uwagi na swoje empiryczne «ja». Mówi on o sobie o tyle tylko, o ile uważa się za ofiarę nowoczesności. Cięży ona nad nim jak przekleństwo. Niejednokrotnie mówił, że jego cierpienie nie jest tylko jego własnością.”, H. Friedrich, *Struktura nowoczesnej liryki*, dz. cyt., s. 60 oraz por. P. Pieniążek, *Rozpacz Baudelaire’a: zło nierozpoznane*, dz. cyt., s. 60.

powiedział o mrocznej stronie świata nowoczesności znacznie więcej niż ktokolwiek inny⁵⁰⁴. Jego bunt przeciwko uniwersum nowoczesnemu, realizowany właśnie za cenę porażki, pozostał bowiem nieprzejednany⁵⁰⁵. Przyjrzyjmy się Baudelaire'owskiej rzeczywistości *spleenu* oraz niemożliwej do osiągnięcia w świecie rozpadającego się w nowoczesności człowieczeństwa czystości duchowej, czyli *Idealu*, a także jego niezrównanemu opisowi wynikającego z rozpaczyny oraz głębokiej melancholii rozdzieleniu człowieka nowoczesnego.

3. Indywiduum nowoczesne jako *homo duplex*; eternizacja przepaści pomiędzy *spleenem* i *Idealem*

Z żadnym chyba zdaniem Baudelaire nie bywa częściej kojarzony niż z zawartym w *Moim obnażonym sercu* wyznaniem, wskazującym na najbardziej źródłowe rozdzielenie, do jakiego dojść może w samym sercu człowieka:

Każdy człowiek, o każdej godzinie, wzywa równocześnie Boga i Szatana. Wołanie do Boga, czyli duchowość jest pragnieniem posuwania się wzwyż; wołanie do Szatana, czyli zwierzęcość, radość poniżenia. [...] Uciechy, które pochodzą od tych dwóch miłości, dostosowane są do natury tych dwóch miłości. [B: MOS, s. 276].

Baudelaire, konstatując fundamentalną sprzeczność, dwoistość, tkwiącą u podłoża samoświadomości człowieka nowoczesnego⁵⁰⁶, a zwłaszcza u najwyższego jego typu, jakim jest artysta (dla niego wszak „artysta jest artystą tylko wówczas, gdy jest dwoisty i

⁵⁰⁴ Por. słuszne zdanie Gogroff-Voorhees na temat uniwersalności przesłania Baudelaire'a: „Zgłębiający nieskończoną dysharmonię pomiędzy samym sobą a światem, naznaczony chronicznym niespełnieniem, sięgający po wszelkie środki, aby uciec przed rzeczywistością, Baudelaire zdaje się egzemplifikować zarówno to, co ogólne, jak i poszczególnie.” A. Gogroff-Voorhees, *Defining Modernism*, dz. cyt., s. 157.

⁵⁰⁵ Słuszność ma Benjamin, gdy pisze, że „Baudelaire miał to szczęście, że był współczesnym burżuazji, która jeszcze nie potrafiła uczynić współnikiem swej dominacji typu tak społecznego jak on. Inkorporacja przez burżuazję nihilizmu do jej aparatu władzy zastrzeżona była dla wieku XX.”, W. Benjamin, Benjamin, *Pasażer*, dz. cyt., s. 428.

⁵⁰⁶ Verlaine, poeta najbliższy w swej praktyce Baudelaire'owi spośród dekadentów, lecz zarazem nie mający w sobie ani talentu, ani niezłomności Baudelaire'a, tak oto widział swego mistrza w chwili, gdy wydawał swój pierwszy tom o znamienym tytule *Sous le signe de Saturne*: „O głębokiej oryginalności Baudelaire'a stanowi to [...] że potrafi on z wielką siłą i celnością przedstawić człowieka nowoczesnego [...] Mam tu na myśli jedynie nowoczesność w sensie fizycznym [...] człowieka nowoczesnego z jego wyostrozonymi i rozwibrowanymi zmysłami, z umysłem boleśnie subtelnym, z mózgiem przesycanym nikotyną, z krwią przepaloną alkoholem. [...] Taką właśnie osobowość nadwrażliwca, by tak powiedzieć, Ch. Baudelaire [...] prezentuje w postaci typu czy też Bohatera, jeśli wolicie [...] Nigdzie, nawet u Henryka Heinego, nie znajdziecie jej nakreślonej tak wyraziście.”, cyt za: W. Benjamin, *Pasażer*, dz. cyt., s. 319.

świadom każdego przejawu swej dwoistej natury.” [B: RE, s. 166])⁵⁰⁷, stwierdza, że indywiduum nowoczesne rodzi się boleśnie sfragmentaryzowane. Sprzeczność tę, którą Baudelaire dostrzegał w sobie⁵⁰⁸ od najwcześniejszego dzieciństwa⁵⁰⁹, będącą znakiem jego dziedzicznej melancholii, odnajdywał on z kolei w dysonansowym ideale piękna (jego najwyższym wcieleniem stanie się dla Baudelaire’a, podobnie jak dla wielu romantyków, szatan), które uzna za właściwy apokaliptycznym czasom nowoczesności demoniczny urok piękna czerpanego z rozdwojenia i rozpadu, albowiem „dwoistość sztuki jest nieuniknioną konsekwencją dwoistości piękna.” [B: MŻN, s. 311]. Piękno to, jawiąc się jako wartość idealna, okazuje się natomiast niemożliwe⁵¹⁰ do odnalezienia w zanieczyszczonym świecie doświadczenia zmysłowego⁵¹¹, stając się intuicją i przecuciem poetyckiej tożsamości,

⁵⁰⁷ Ruff zauważa, że „tak samo jak dwukierunkowe jest dążenie ludzkie, tak samo sztuka płynie za źródeł zarówno szatańskich, jak i boskich.” M. Ruff, *Baudelaire, dz. cyt.*, s. 139.

⁵⁰⁸ Sartre następująco tematyzował omawiane rozdwojenie Baudelaire’a: Jego obsesja, żeby ukazywać człowieka bezustannie rozpiętego pomiędzy dwoma przeciwstawnymi ciężeniami, duszą i ciałem, strachem przed życiem i zachwytem nad życiem, jest przejawem rozdarcia jego umysłu. Ponieważ chciał zarazem być i istnieć, ponieważ bez wytchnienia ucieka przed egzystencją w byt, a przed bytem w egzystencję, jest żywą raną o otwartych brzegach a wszystkie jego czyny, każda myśl ma dwa znaczenia, dwie przeciwstawne intencje wzajemnie się wywołujące i znoszące. Podtrzymuje Dobro, żeby móc dokonać Zła, czyni Zło, aby złożyć hołd Dobru.” J. P. Sartre, *Baudelaire, dz. cyt.*, s. 57.

⁵⁰⁹ W *Moim obnażonym sercu* zanotował: „Kiedy byłem mały, doznałem dwóch sprzecznych uczuć: strachu przed życiem i zachwyty nad życiem. To normalne u nerwowego lenia.” [B: MOS, s. 272].

⁵¹⁰ Dlatego też Baudelaire w poemacie *Powołania z Paryskiego splinu*, poetycko wyrazi doświadczenie, które znamy już z *Emila* Rousseau: „Nigdy i nigdzie nie jest mi dobrze, i zawsze mi się zdaje, że tam, gdzie mnie nie ma, byłoby mi lepiej.” [B: PS, s. 139].

⁵¹¹ Z tego względu tak istotna jest rola nowoczesnej miłości zmysłowej, a więc erotyzmu w twórczości Baudelaire’a. Podobnie jak czynił to już Schlegel, a później Kierkegaard w swej twórczości pseudonimowej, Baudelaire w erotyzmie widzi Baudelaire nie tylko „uduchowioną namiętność”, ale ukazuje i jego odwrotną stronę – uprzedmiotowienie. Baudelaire pokazuje, że niemożliwe jest rzeczywiste wykroczenie ku innemu na drodze erotyzmu, gdyż komunikacja podpada pod nieuchronne prawo duchowego egoizmu i skazuje jednostkę na wcielenie się w jedną z dwóch ról: kata bądź ofiary. Baudelaire ukazuje, że w relacji erotycznej wszelkie wykroczenie jednostki poza nią samą okazuje się jedynie złudzeniem autentycznej komunikacji: „W miłości, jak we wszystkich prawie ludzkich sprawach, zgoda serc jest rezultatem nieporozumienia. Tym nieporozumieniem jest rozkosz. [...] Nieprzekraczalna otchłań, którą tworzy nieporozumienie, pozostaje nieprzekroczona.” [B: MOS, s. 286]. Dlatego też, w znanym fragmencie utożsamia on miłość międzyludzką z *prostytycją*: „Co to jest miłość? Potrzeba wyjścia poza samego siebie. Człowiek jest zwierzęciem wielbiącym. Wielbić to znaczy poświęcać się i prostytuować. Dlatego wszelka miłość jest prostytycją.” [B: MOS, s. 284]. Świetnie ambiwalencję towarzyszącą Baudelaire’owskiej teorii perwersyjnej zmysłowości wydobyl Robb, który wskazuje na jednoznaczną próbę zwrócenia przez Baudelaire’a erotyzmu ku transgresyjnie rozumianej religijności: „Ten smutny poeta, wprowadzający nas w swą <<atonię>>, odnosi się do poezji romantycznej, którą w równej mierze przemilcza, co <<radikalizuje>> nową witalnością. Ważny aspekt tradycji, które Baudelaire odświeża, składa się z wykorzystania motywów erotycznych w celu wyrażenia idei religijnych. Miłość boska wyraża się w miłości cielesnej, aż do stopienia się z nią w jedno. U Baudelaire’a erotyzm nie ma już dłużej niższego statusu.” G. Robb, *Érotisme et obscénité des „Fleurs du Mal”* [w:] „Europe” nr 760-761, 1992, s. 28. Z niezrównaną precyzją istotę napięcia między erotyzmem a religijnością wydobyl Paul Bourget, wskazujący na współwystępowanie w osobowości Baudelaire’a trzech typów wrażliwości (mistycznej, libertyńskiej oraz analitycznej): „Mimo tylu zbłądzeń, w których pragnienie nieskończonej czystości miesza się z nienasyconym głodem najpikantniejszych rozkoszy ciała, inteligencja analityka pozostaje bezwzględnie panią siebie. Mistyczność, podobnie jak libertynizm, ujęta zostaje w

która identyfikuje się z tym, co odnajduje w sobie jako najwyższy punkt samej siebie, a co z kolei wymusza na niej nieskończoną, „transgresywną”⁵¹² pogoń za osiągnięciem go i inkorporacją w porządek empirycznego doświadczenia. Dla Baudelaire’a fundamentalnym więc doświadczeniem odnajdywanym na każdym kroku w introspekcyjnym wglądzie, okazuje się więc doświadczenie chronicznego rozdwojenia, sięgającego samych podstaw ducha rozdarcia⁵¹³, które odnajduje on u podłoża konstytucji duchowej nowoczesnej jednostki: „Któż z nas nie jest *homo duplex*? Chcę mówić o tym, których umysł od dzieciństwa⁵¹⁴ był *touched with pensiveness*; zawsze podwójność, działanie i intencja, marzenie i rzeczywistość, zawsze jedno szkodzące drugiemu, jedno zagarniające część drugiemu.” [B: SR, s. 106].

Wzmiankowane rozdwojenie wewnętrzne stanowi źródło, z którego wyłania się antytetyczna wizja rzeczywistości rozbitej na dwa nieprzystające do siebie, wiecznie skonfliktowane porządki, czyli kardynalny dualizm w twórczości Baudelaire’a, objawiający się niemal w każdym z jego sformułowań i stanowiący oś konstrukcyjną

formuły w tym mózgu, który rozkłada swe wrażenia z precyzją pryzmatu rozszczepiającego światło. Rozumowania nigdy nie tamuje spalająca krew gorączka ani ekstaza ewokująca chimery. Trzy osoby równocześnie żyją w tym człowieku, jednocząc swe wrażenia, by tym silniej uchwycić serce i do ostatniej kropli wycisnąć z niego sok czerwony i ciepły. Te trzy osoby zaiste są nowoczesne, a jeszcze bardziej nowoczesne jest ich połączenie. Kres wiary religijnej, życie paryskie i naukowy duch czasów przyczyniły się do narodzin, a następnie do wymieszania tych trzech typów wrażliwości, niegdyś oddzielonych aż po wzajemną nieredukowalność, a teraz trwale związanych, przynajmniej w tej postaci bez odpowiednika we Francji przed XIX wiekiem, jaką był Baudelaire.”, P. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, dz. cyt., 7-8.

⁵¹² Pieniążek bardzo trafnie wiąże transgresywną duchowość nieskończonego samoprzekraczania opisywaną przez Baudelaire’a z właściwą tak samemu Baudelaire’owi, jak i samej nowoczesności hipertrofią refleksyjności: „I właśnie ta perwersyjna refleksyjność wyjaśnia transgresywny charakter mediatyzowanego złem dążenia do wieczności, stanowiąc matrycę jej złożonego, dysonansowego ruchu. Rządzi nim bowiem przymus bezkresnego samoprzekraczania świadomości, zawsze otwartej na pustą, ciągle oddalającą się nieskończoność, a zasadą tego samoprzekraczania okazuje się pogłębiające wrażliwość prawo samozużywania się świadomości – morderczy, oscylacyjny ruch od stępienia do nowej, silniejszej podniety.”, P. Pieniążek, *Rozpacz Baudelaire’a: zło nierozpoznane*, dz. cyt., s. 57. Sartre natomiast o transgresji u Baudelaire’a pisał w ten sposób: „Niespełnienie Baudelaire’a dokonuje transgresji dla samej transgresji. Jest bólem, ponieważ nic go nie wypełnia, nic go nie zaspokaja.” J. P. Sartre, *Baudelaire*, dz. cyt., s. 68. Wskazując na porażenie refleksją, jakie stało się udziałem Baudelaire’a, Sartre pisał: „Dla człowieka refleksyjnego każde przedsięwzięcie jest absurdałne: Baudelaire jest tą absurdałnością porażony.”, Tamże, s. 25. Nadmiar refleksji uniemożliwia działanie i Sartre również doskonale wydobyl ten aspekt Baudelaire’owskiego schorzenia: „Bo też nikt lepiej od niego nie poznał bezużyteczności swoich wysiłków. Jeśli już coś robi, czyni to – jak sam powiada – eksplozywnie, skokowo, gdy przez chwilę udaje mu się zmylić swoją przytomną świadomość.”, Tamże, s. 26.

⁵¹³ Ruff bez przesady zauważa, że „nikt w takim jak on stopniu nie był uczulony na dualizm natury ludzkiej.” M. Ruff, *Baudelaire*, dz. cyt., s. 21.

⁵¹⁴ W ramach dialektyki rozwoju wewnętrznego jednostki Baudelaire wyróżniał trzy etapy: dzieciństwa, dorosłości oraz – ideał wymagający osiągnięcia – geniuszu pojętego jako odzyskane świadomie dzieciństwo, a zatem synteza bezpośredniości i refleksji: „Geniusz to dzieciństwo odnalezione świadomie, obdarzone teraz, by mogło się wypowiedzieć, dojrzałością ciała i umysłu, zdolną do analizy, pozwalającą uporządkować sumę materiałów zgromadzonych bezwiednie.” [B: MZN, s. 316].

najbardziej zwartego tomu liryki w dziejach, dzieła życia Baudelaire'a – *Kwiatów zła*⁵¹⁵, a dualizmem tym jest żelazna i nieprzekraczalna opozycja *spleenu* (czasu i rzeczywistości⁵¹⁶) i *Idealu* (wieczności i marzenia). Świat Baudelaire'a to uniwersum odwiecznego dysonansu, jest to rzeczywistość, gdzie w każdej sekundzie „czyn marzeniu braterstwa zaprzecza” [B: KZ, s. 313], zaś na każdym kroku czyha przepaść: „Biada! Wszystko – przepaścią, czyn, żądza, marzenie” [B: KZ, s. 367], z której jedynym ratunkiem jest ucieczka w imaginacyjno-oniryczny świat marzenia⁵¹⁷ jako jedyny azyl przed nędzą⁵¹⁸ ograniczonego życia i nieuśmierzalną nudą jako odpowiedzią na pustkę rzeczywistości⁵¹⁹.

⁵¹⁵ Friedrich znakomicie wydobyl „architekturę” *Kwiatów zła*, czyli drogę eksperymentowania kolejnych etapów duchowego poszukiwania, które wkraczając w następujące po sobie, coraz głębsze (również w znaczeniu upadku) sfery rzeczywistości w poszukiwaniu *Idealu*, kończy się apologią nicości, Śmierci: „Po poprzedzającym całość wierszu wstępnym grupa pierwsza (*Spleen et Idéal*) przedstawia kontrast wzlotu i upadku. Grupa następna (*Tableaux Parisiens*) ukazuje próbę ucieczki w zewnętrzny świat wielkiego miasta, trzecia (*Le Vin*) usiłowaną ucieczkę do sztucznego raju. Ale i to nie przynosi uspokojenia. Wynika stąd oddanie się fascynacji siły niszczącej – jest to treść grupy czwartej, której tytuł brzmi identycznie z tytułem tomu (*Fleurs du Mal*). Konsekwencją tego wszystkiego jest szyderczy bunt przeciwko Bogu w grupie piątej (*Révolte*). Jako ostatnia próba pozostało szukanie spokoju w śmierci, w tym, co absolutnie nieznane – tak więc dzieło kończy się szóstą i ostatnią grupą, *La Mort*. Plan konstrukcyjny przejawia się jednak również w obrębie poszczególnych grup, jako rodzaj dialektycznego następstwa wiedzy.” H. Friedrich, *Struktura nowoczesnej liryki*, dz. cyt., s. 62-63. Na temat ucieczki przed „tyranią rzeczywistości” i znalezienia, choćby imaginacyjnego i chwilowego wytchnienia przed miazdzącą rzeczywistością, jako jednym z kardynalnych wątków w dziele Baudelaire'a pisze Engelking: „<<Tam>> jest siedzibą harmonii, piękna i wieczności. Toteż dla tych, którzy nie wpadli w sidła diabelskich pokus, istnienie zaświata odbiera światu wszelkie znaczenie. Ci poszukiwacze Idealu, głusi na muzykę życia, obojętni na wygody i uciechy ziemi, rozpaczliwie próbują wejść w kontakt z zaświatem, domyślić się go ze śladów, analogii i odpowiedników, dostępnych śmiertelnikom. Mają na to cztery sposoby, niedoskonałe i niepewne: ekstazę, pośrednio kobiety, modlitwę i sztukę; cztery zawodne sposoby, żeby zrzucić na krótko jarzmo czasu i splinu.”, R. Engelking, *Testament poety* [w:] [B: PS] s. 227-228.

⁵¹⁶ Por. opinię Shanksa: „Rzeczywistość może być tylko niższa od wizji poety. Świat jest dekadenski nawet w swym fizycznym pięknie: nie jest to świat Greków, w którym nie występowała sprzeczność między ciałem a duchem; jest to smutny, ohydny świat rządony przez nieubłagane bożka – Użyteczność.”, L. P. Shanks, *Baudelaire: Flesh and Spirit*, dz. cyt., s. 129.

⁵¹⁷ Baudelaire pisał, że „zdrowy rozsądek mówi nam, że byt rzeczy ziemskich jest dość wątpliwy, a prawdziwa rzeczywistość istnieje tylko w marzeniach.” [B: SR, s. 51], albowiem „W zestawieniu z czystym marzeniem, z wrażeniem niezanalizowanym, sztuka określona, sztuka konkretna jest bluźnierstwem.” [B: PS, s. 15]. Baudelaire dokonuje apologii marzycielstwa, gdyż głębia uzyskiwanego w nim pozoru operuje więcej niż pozbawiona tajemnicy, pusta rzeczywistość: „Marzenia! Zawsze marzenia! A im bardziej ambitna i delikatna dusza, tym dalej marzenia unoszą ją od rzeczywistości. Każdy człowiek ma w sobie porcję przyrodzonego opium, wciąż wydzielaną i wciąż się odnawiającą; a ile można – od narodzin do śmierci – naliczyć godzin wypełnionych realną przyjemnością, działaniem zdecydowanym i skutecznym?” [B: PS, s. 65].

⁵¹⁸ Właściwą Baudelaire'owi niesamowitą wrażliwość na ludzkie cierpienie, która na zasadzie buntu przeciwko dostrzeganemu na każdym kroku złu epoki i stąd kanalizowanemu pod maską immoralizmu, ukrywa pod swą powierzchnią głębokie współczucie dla niemego cierpienia i ofiar urzeczowionego świata nowoczesności, doskonale uchwycił skrupulatny biograf Baudelaire, Troyat: „Jego sztuka tnąca, drapieżna, promieniuje na równi makabrycznymi obrazami, co ewokacjami erotycznymi, satanicznymi, egzotycznymi, nostalgicznymi czy mistycznymi. Za tymi różnymi pejzażami jego umysłu, kryje się zawsze ogromne współczucie dla ludzkiej nędzy i wyziera spoza nich nieustanny bunt przeciwko społeczeństwu, które śmie

Marzenie nieustannie przeciwstawia się więc rzeczywistości, czy też raczej to rzeczywistość co rusz koroduje marzenie i swym natręctwem wyrывa marzyciela⁵²⁰ z jedyne go wybawienia, z realności *spleenu*, jakim jest eskapizm w ekstatyczne zapomnienie o sobie w fantazji. Tragedią Baudelaire'a jest ta sama tragedia, która, jak zobaczymy, dotknęła również Nietzschego, a stanowi ją świadomość, że wszystko, co nadaje życiu sens oraz wartość, jak i w ogóle wszystko, co czyni je znośnym, jest jedynie marzeniem⁵²¹, a więc pozorem zdiagnozowanym przez przytomną refleksję jako za ledwie przemijalny pozór⁵²². Baudelaire, powodowany ciągłą „niechęcią do tego, co rzeczywiste” [B: MŻN, s. 339] doskonale bowiem wie (a nie chcieli zdać sobie z tego sprawy wcześni romantycy⁵²³),

powoływać się na Chrystusa.” H. Troyat, *Baudelaire*, Paris 1994, s. 248.

⁵¹⁹ W wierszu zamykającym *Kwiaty zła*, w arcydziele, jakim jest *Podróż*, Baudelaire wyraził własne doświadczenie metafizycznej *l'ennui* w ten sposób: „Gorzką wiedzę wyciąga się z każdej podróży:/ Świat mały, monotonny, nigdy się nie zmienia./ Jak lustro, co nasz własny obraz nam powtórzy:/ To na pustyni nudy źródło przerażenia!” [B: KZ, s. 343]. Z kolei w wierszu otwierającym cały cykl, o tytule *Do czytelnika* nuda stanowi również punkt wyjścia: „To Nuda! Okiem ze snu łzowym patrzy na Cię/ I marząc o szafotach, swoją fajkę pali./ To delikatne monstrum zaraz najdoskonalej./ Obludny czytelniku! Mój bliźni. Mój bracie.” [B: KZ, s. 9]. Doświadczenie nudy, pojęte jako bez reszty profaniczny przeżywanie pustego czasu nowoczesności przenika całą wędrówkę „poetyckiego ja” *Kwiatów zła* i odnajdziemy je również w jednym z najważniejszych wiersz w samym centrum tomu, w *Spleenie*: „Nic nie da się porównać z dni chromych szeregiem./ Gdy pod ciężką zamiecią lat sypiących śniegiem/ Nuda, owoc smętnego braku ciekawości./ Obłęka się przed nami w kształt nieśmiertelności.” [B: KZ, s. 199].

⁵²⁰ Najbardziej dramatycznie kontrast pomiędzy marzeniem, otwierającym na dającą wytchnienie iluzję wieczności, a czasem, w który marzyciel musi upaść, wracając ohydnej do rzeczywistości świata nowoczesnego, wyraził Baudelaire w poemacie prozą *Dwoisty pokój*. Sztuczny raj, wywołany zażyciem „jedynej przyjaciółki poety” – fiołki laudanum, opisuje Baudelaire w ten sposób: „To, co powszechnie nazywamy życiem, nawet w chwilach najwyższych uniesień nie ma nic wspólnego z życiem absolutnym, które teraz poznałem i którym się syć minuta po minucie, sekunda po sekundzie!” [B: PS, s. 15]. Rychłe przebudzenie z chwil anestetycznego ukojenia kontrastuje on niezwykle ostro: „Ależ tak! Czas wrócił; Czas teraz znów panuje niepodzielnie; a wraz z tym obrzydliwym starcem pojawił się cały jego demoniczny orszak Wspomnień, Wyrzutów, Spazmów, Lęków, Niepokojów, Koszmarów, Gniewów i Neuroz. Zapewniam was, że sekundy są teraz odmierzane z namaszczeniem i z naciskiem, i że każda, wyskakując z zegara, mówi: – «Jestem Życiem, nieznośnym, nieubłagany Życiem!»” [B: PS, s. 17].

⁵²¹ W *Podróży*, stanowiącej smutne, lecz niezwykle konsekwentne zwięźcenie rozmaitych form rozczarowania, czytamy: „Byłe nędzną wysepka ujrzana z daleka/ Marzycielowi zda się Ziemią obiecaną!/ Wyobraźnia ją swoim czarem przyobleka, / lecz cóż – jedynie rafę znajduje się rano./ O biedny, zakochany w krajach swej chimery! [...] Jest jak stary włóczęga utyłany błotem./ Urzeczony marzeniem, od tęsknoty chorej:/ jego wzrok tam odkrywa gród kąpiący złotem,/ Gdzie łojówka oświeśla okno nędznej nory.” [B: KZ, s. 337]. Heroizm Baudelaire'a polega właśnie na niezłomnej i nieustraszonej apologii marzenia wbrew opresyjnemu porządkowi świata realnego, przy dogłębniej świadomości natury marzycielstwa.

⁵²² Sartre świetnie uchwycił istotę Baudelaire'owskiej refleksyjnej nieskończoności oraz jego jasnowzroczną przenikliwość: „Taka jest Baudelaire'owska nieskończoność: jest to coś, co jest, nie będąc dane, co definiuje mnie dzisiaj, a przecież zaistnieje dopiero jutro, to przewidywany, wymarzony cel ukierunkowanego ruchu a jednocześnie w chwili obecnej nieosiągalny. [...] Jednak pewnikiem jest, że od dawna już rozpoznał w tej nieskończoności wytwór świadomego umysłu.” J. P. Sartre, *Baudelaire*, dz. cyt., s. 29.

⁵²³ O różnicy między Baudelairem a wczesnymi romantykami trafnie pisze De Jonge: „U pisarzy takich jak Blake czy Novalis z prawdziwą nutą mistycyzmu, głęboką wiarą w możliwość osiągnięcia wieczności. Jest to możliwość, w którą Baudelaire zdaje się już nie wierzyć. Czuje, że całkowita ucieczka jest niemożliwa. Jest to, rzecz jasna, refleksja wywołana wzrastającym pesymizmem epoki. Jego poezja celebrowa nie samą wieczność, lecz szczególnie uprzywilejowany moment: ustanawia sprzeczne pojęcia okamgnieniowego

że poszukiwany przezeń na ruinach świata nowoczesnego *Ideal*, już z samej swojej definicji, jest nieosiągalny⁵²⁴ i wiecznie przekracza skończoność, w związku z czym ujawnia się pod postacią tego, co niewyraźne, nieobecne, niedostępne, sytuujące się *tam* i *poza* w przeciwieństwie do tego, co *tutaj* i *teraz*. Dlatego też *Ideal*, dany jedynie w marzeniu, zawsze wykraczając poza rzeczywistość, z punktu widzenia tego, co realnie istniejące, a w nowoczesności widzianej oczyma Baudelaire'a urzeczowienie człowieka sięga tak dalece, że na nic innego poza pustą realnością nie ma już miejsca, jawi się jako całkowita antyteza realności, czyli *nicość*⁵²⁵, dla której najdoskonalszą alegorię stanowi śmierć. I właśnie nieustraszonym spoglądaniem w śmierć⁵²⁶, w jedyną tajemnicę, pocieszycielkę i mglistą obietnicę *nowego*, utkwiony jest wzrok Baudelaire'a, albowiem śmierć stanowi ostatni etap *Podróży* zamykającej *Kwiaty zła*, analogicznie jak poematem wieńczącym *Paryski splin* miał być wstrząsający tekst zatytułowany *Anywhere out of the world*, w którym zawiera się jego testament⁵²⁷.

momentu wieczności, który ostatecznie znajduje się w czasie." A. De Jonge, *Dostoevsky and the Age of Intensity*, dz. cyt., s. 141.

⁵²⁴ Baudelaire ironicznie zauważał, już w *Salonie 1846*, a drogo go ta ironia kosztowała, że „poeci, artyści i cała ludzkość byłiby głęboko nieszczęśliwi, gdyby ideał – nonsens i niemożliwość – został wreszcie znaleziony. Cóż począłby wówczas każdy ze swym biednym ja – swoją linią krzywą?” [B: RE, s. 110].

⁵²⁵ W wierszu poświęconym nieprzypadkiem Pascalowi, jednemu Francuzowi dorównującemu głębią Baudelaire'owi, o znamienym tytule *Otchłań* (tak pierwotnie miały nazywać się *Kwiaty zła*), utożsamia on osaczającą skończoną jednostkę nieskończoność z nicością: „Już tylko nieskończoność widzę z wszystkich okien, / I mój mózg nawiedzany ciągłymi zawrotami / Zazdrośnie tęskni za nicością snem głębokim.” [B: KZ, s. 367]. Dlatego słuszność ma Bourget, gdy powiada, że Baudelaire „jest więc pesymistą, co odróżnia go wyraźnie od tkliwych sceptyków pokroju Alfreda de Musseta czy od nieustraszonych wojowników, takich jak Alfred de Vigny. Jako pesymista nosi fatalne znamię, skazę satanizmu jak orzekliby chrześcijanie: prerażenie Bytem i smak – szaleńcze pragnienie – Nicości. Hinduskiej Nirwany odnalezionej na dnie nowoczesnych neuroz, a następnie przywoływanej wszystkimi nastrojami nerwowymi człowieka.” P. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, dz. cyt., s. 17.

⁵²⁶ *Podróż*, sama składająca się z cyklu ośmiu wierszy, zakończona jest – jak i całe *Kwiaty zła*, tymi oto słowami: „O Śmierci, stary szyprze, odbijaj – dal woła! / Ten kraj nas nudzi. W drogę, do nowej przestrzeni! / Chociaż niebo i morze są czarne jak smoła, / Nasze serca – ty znasz je – są pełne promieni! / Twą krzepiącą truciznę wchłonimy z ochotą! / Pragniemy – tak ten ogień rozpala nam głowę – / Paść w głąb otchłani – Piekła? Nieba? Mniejsza o to, / Byłe znaleźć w Nieznanym coś, co będzie nowe!” [B: KZ, s. 345].

⁵²⁷ Poemat prozą *Anywhere out of the world* rozpoczyna się następująco: „Życie to szpital, w którym wszystkich chorych trawi pragnienie zmiany łóżka. [...] Zdaje mi się, że tam, gdzie mnie nie ma, byłbym zawsze szczęśliwy, i sprawa przeprowadzki jest przedmiotem ciągłych dyskusji z moją duszą.” [B: PS, s. 195]. Kończy zaś krzykiem zrozpaczonej duszy, nie mogącej nigdzie w skończonej rzeczywistości znaleźć miejsca umożliwiającego znośenie życia: „I wreszcie moja dusza wybudza się i krzyczy, jakże rozsądnie: «Gdziekolwiek, gdziekolwiek, byle poza ten świat!»” [B: PS, s. 197].

ROZDZIAŁ VIII

FRIEDRICH NIETZSCHE: APORETYCZNE SPEŁNIENIE DIALEKTYKI NOWOCZESNEGO INDYWIDUALIZMU

Wraz z postacią Nietzschego nowoczesny nihilizm historyczno-kulturowy nabiera coraz pełniejszej samoświadomości, a tym samym, opisywana w całej pracy dialektyka nowoczesnego indywidualizmu, wywodzącego się od Rousseau i właściwego tradycji romantycznej we wszystkich analizowanych jej odsłonach i metamorfozach, z jednej strony znajduje swoje aporetyczne spełnienie, z drugiej zaś – załamuje się pod naporem rozpętanej w świecie nowoczesnym sceptycznej refleksyjności, która staje się jasnowzroczna do tego stopnia, że światło to oślepia, uniemożliwiając znalezienie wyjścia umożliwiającego przezwycięzenie nihilistycznego uniwersum alienacji i pozoru. Nietzsche bowiem, ze względu że żył o całe stulecie później niż Rousseau, zinterioryzował w znacznie większym stopniu nowoczesny nihilizm, w związku z czym poddał go znacznie precyzyjniejszej tematyce. Jednakże, jak zobaczymy, podobnie jak jego krytykowany gwałtownie antenat – Rousseau, załamał się pod jego niszczycielskim naporem i zarówno jego dzieło, jak i osoba uległy obłędnemu przemieszaniu myśli i rzeczywistości, wskazując zarazem na najwyższy punkt natężenia sceptycznej myśli – bezwyjściowość refleksji w dążeniu do systematycznego ujęcia rzeczywistości w spekulatywnej myśli, poza którą na gruncie „nieskończonej” refleksji nie można wykroczyć.

1. Nietzscheańska krytyka sceptyczno-relatywistycznych tendencji nowoczesności

Na początek, przyjrzyjmy się dokonywanej przez Nietzschego⁵²⁸, niezwykle subtelnej i kompleksowej krytyce nowoczesności⁵²⁹, która stanowi stałą i nieprzerwaną

⁵²⁸ Oto wykaz cytowanych w niniejszym rozdziale dzieł Nietzschego: [N: A] F. Nietzsche, *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004; [N: EH] F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004; [N: J] F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, przeł. L. M. Kalinowski, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006; [N: L] F. Nietzsche, *Listy*, przeł. B. Baran, inter esse, Kraków 1994; [N: LA] F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyludzkie. Książka dla wolnych duchów*, przeł. K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa,

cechę jego pisarstwa od pierwszego, wyraźnie romantycznego dzieła⁵³⁰, jakim były *Narodziny tragedii*, przez antyromantyczny etap zaczynający się od *Ludzkiego, arcyludzkiego*, na publikowanych w przeczuciu obłędu ostatnich książkach

Kraków 2004; [N: NKW] F. Nietzsche, *Nietzsche kontra Wagner*, przeł. K. Kaśkiewicz [w:] *Tenże, Przypadek Wagnera*, tłumacze różni, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004 [N: NR] F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków, roku nie podano; [N: NT] F. Nietzsche, *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005; [N: PP] F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, inter esse, Kraków 2004; [N: PW] F. Nietzsche, *Przypadek Wagnera*, przeł. S. Gromadzki [w:] „Nowa Krytyka” nr 15; [N: RWB] F. Nietzsche, *Ryszard Wagner w Bayreuth*, przeł. M. Cumft-Pieńkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004; [N: WC] F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003; [N: WM] F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004; [N: WR] F. Nietzsche, *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004; [N: Z] F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra*, przeł. G. Sowinski, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005; [N: ZB] F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005; [N: ZGM] F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003; [PDZ] F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005; [N: N12] F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie t. 12 Notatki z lat 1885-1887*, przeł. M. Kopij, G. Sowinski, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012; [N: N13] F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie t. 13 Notatki z lat 1887-1889*, przeł. P. Pieniążek, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012.

⁵²⁹ Słusznie zauważa Jaspers, że „spojrzenie Nietzschego kieruje się na współczesną mu epokę: prawdziwym sensem całego jego myślenia historycznego jest dogłębne poznanie jej.” K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do jego filozofii*, przeł. D. Stroińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 185.

⁵³⁰ Zakorzenie *Narodzin tragedii* w tradycji romantycznej ujawnia się już w samym zadaniu, jakie stawia sobie w nim Nietzsche, a mianowicie w postulatcie, by „widzieć wiedzę przez optykę artysty, sztukę jednak przez optykę życia...” [N: NT, s. 7]. Rozprawa mająca dotyczyć istoty greckiej tragedii, w której Nietzsche wydobywa odkrytą już przez jenajskich romantyków opozycję metafizycznych żywiołów apollińskości oraz dionizyjskości, w istocie swej stanowi apologię sztuki Wagnera i za swój ostateczny punkt odniesienia ma nie antyczną Grecję, lecz poddawany gwałtownej krytyce świat nowoczesny> Nietzsche pisze bowiem, że „musimy teraz z wolnym spojrzeniem stanąć w obliczu analogicznych zjawisk teraźniejszości, musimy wejść w wir owych walk toczonych, jak to właśnie rzekłem, w najwyższych sferach naszego teraźniejszego świata między nienasyconym optymistycznym poznaniem a tragiczną potrzebą sztuki.” [N: NT, s. 71]. Apoteoza tragicznego pesymizmu przypisywanego Grekom ma za swoje podłoże więc optymizm cywilizacji nowoczesnej, dla której matrycę stanowi wzorzec „kultury aleksandryjskiej”. Ostatecznym zaś symbolem, na wskroś romantycznego dążenia do pojednania zasady bezpośredniości z zasadą refleksji, staje się w rozprawie Nietzschego obraz „uprawiającego muzykę Sokratesa”. Na temat zależności pomiędzy romantyzmem a Nietzschem, por. szczególnie rozprawy zawarte w tematycznym tomie „Nietzsche seminarium”, poświęconym Nietzschemu i romantyzmowi. Przede wszystkim artykuł Pieniążka, w którym doskonale analizuje on funkcjonowanie historiozofii romantycznej (wyłożonej przez Schillera oraz równoległe przez Friedricha Schlegla w jego *Studium-Aufsatz*) i Novalisa w jego rozprawie *Chrześcijaństwo, albo Europa*, a także artykuł Kucnera, który koncentruje się na pojawiających się w tradycji romantycznej antycypacjach Nietzscheańskiej diagnozy nihilizmu, jak również esej del Caro, gdzie ukazuje on Goetheańskie z gruntu podłoże ideału „dionizyjskiego klasycyzmu” (czy też „pesymizmu”) u Nietzschego. Por. P. Pieniążek, *Historia i nowoczesność. Nietzsche wobec historiozofii romantycznej (F. Schlegel i Novalis)* [w:] *Nietzsche i romantyzm*, pod red. M. i W. Kruszelnickich, Wydawnictwo DSW, Wrocław 2013, s.115-134; A. Kucner, *Nietzsche i romantyczne antycypacje nihilizmu* [w:]. Tamże, s. 50-68; A. del Caro, *Dionizyjski klasycyzm, czyli nietzscheańskie przyswojenie normy estetycznej*, przeł. A. Lewandowski [w:] Tamże, s. 163-180. Sam Nietzsche u schyłku życia, a więc u szczytu jego zmagania ze światem nowoczesnym i romantyzmem, od którego chciał się odżegnać, w liście do Brandesa z 23 marca 1888 roku, wyznawał: „obawiam się, że nazbyt jestem muzykiem, by nie być romantykiem. Bez muzyki życie byłoby dla mnie pomyłką.” [N: L, s. 358].

skończywszy⁵³¹. Właściwie rzecz biorąc, Nietzsche już od samego początku swej twórczości w duchu zgoła romantycznym oskarża kulturę nowoczesną w najgłębszym z możliwych znaczeń, jako że stwierdza, iż nowoczesność nie posiada kultury, lecz stanowi jedynie rozwiniętą postać cywilizacji. Na wstępie *Niewczesnych rozważań*, definiując kulturę następująco: „Kultura jest przede wszystkim jednością stylu artystycznego we wszystkich przejawach życiowych pewnego narodu.” [N: NR, s. 9], w kosmopolitycznej i eklektycznej⁵³² nowoczesności dopatruje się „barbarzyństwa, to znaczy: bezstylowości lub chaotycznego pomieszania wszystkich stylów.” [N: NR, s. 9]. Kultura nowoczesna to dla Nietzschego „kultura przemysłowa [...] w swym teraźniejszym kształcie jest w ogóle najbardziej prostacką formą istnienia, jaka dotąd istniała [...] rządzi nią prawo nędzy: jeżeli chce się żyć, to trzeba się sprzedać.” [N: WR, s. 55], która (romantyczno-dekadenski tembr krytyki pozostaje tu bez zmian) jako najwyższą postać wartości postrzega trywialną użyteczność⁵³³. U źródeł nowoczesnego kryzysu, który przejawia się w diagnozie Nietzschego podobnie jak u Kierkegaarda, a więc pod postacią niwelacji jednostki w zrównującym wszelkie różnice społeczeństwie nowoczesnym, dopatruje się on wyzwolonej i rozpętanej wolności negatywnej, jawiącej się z kolei na gruncie konstruowanej przez Nietzschego teorii sił i analizy popędowej jako wynik właściwej nowoczesności sprzeczności instynktów – rezultatu pomieszania rozmaitych wartościowań życia właściwym niegdyśjszemu społeczeństwu stanowemu⁵³⁴.

⁵³¹ Nietzsche daje właściwą wskazówkę odczytania jego późnych dzieł. W *Ecce homo o Poza dobrem i złem* pisze: „Książka ta (1886) jest we wszystkim, co w niej istotne, krytyką n o w o c z e s n o ś c i.” [N: EH, s. 63], natomiast zadanie *Zmierzchu bożyszc* oświecla następująco: „Z m i e r z c h b o ż y s z c z – po naszymu: stara prawda kona... [...] Nie tylko bożyszcza wieczne, również i najmłodsze, przeto najsłabsze życiowo. Na przykład «idee nowoczesne».” [N: EH, s. 67]

⁵³² Nietzsche, wpisując się w romantyczny schemat krytyki mieszczaństwa, określonego przez Nietzschego mianem „wyształconego filisterstwa”, krytykuje hipertrofię racjonalizmu właściwego cywilizacji nowoczesnej, która w ramach podziału pracy i specjalizacji wiedzy, uśmierca wszelką żywą myśl. Dlatego też odnajdziemy już w *Narodzinach tragedii* radykalną krytykę pustej erudycji świata zracjonalizowanej nowoczesności. Dla Nietzschego kulturalny człowiek nowoczesny to jedynie „korektor starych tekstów”, „przyrodniczy mikroskopik języka”, bądź „dziennikarz, papierowy niewolnik dnia” [N: NT, s. 89], który okazuje się „niewolnikiem trzech M: momentu, mniemań i módl. Im bardziej ktoś zadaje się z tą kulturą, tym bardziej będzie przypominał dziennikarza.” [N: WM, s. 227]. Analogicznie też do Baudelaire’a, do końca życia Nietzsche twierdził będzie, że „«Postęp» jest jeno ideą nowoczesną, to znaczy ideą fałszywą.” [N: A, s. 8]. Por. opinię Meyera-Sickendieck’a: „Nietzsche opisuje epigonizm swych współczesnych w terminach braku, niezdolności i korespondujących z jego tezą o «osłabieniu osobowości człowieka nowoczesnego»”, B. Meyer-Sickendieck, *Nietzsche's Aesthetic Solution to the Problem of Epigonism in the Nineteenth Century*, w: *Nietzsche and Antiquity, His Reaction and Response to the Classical Tradition*, ed. P. Bishop, Glasgow 2003. s. 320.

⁵³³ Dla Nietzschego natomiast (i tu odsłania się nowoczesna geneza jego słynnej, ahisterycznej typologii): „moralność niewolników z istoty jest moralnością pożyteczności” [N: PDZ, s. 181].

⁵³⁴ „W takich czasach jak dzisiejsze być zdaniem na swe instynkty jest jeszcze jednym nieszczęściem więcej.

Gdziekolwiek Nietzsche nie zwróci wzroku w swym sondowaniu nowoczesności, widzi „wszędzie pył, piach, drętwość i omdlenie” [N: NT, s. 89], natomiast kiedy przygląda się tworowi tej kultury, „człowiekowi nowoczesnemu”, u podłoża jego konstytucji diagnozuje rozpad na dwie nieprzystające do siebie sfery: *wnętrza* oraz *zewnątrza*⁵³⁵, czy też, Nietzsche ujmuje to również inaczej: jako kontrast *formy i treści*⁵³⁶. Nietzsche stwierdza, że „kontrast wnętrza i zewnątrz osłabia osobowość” [N: NR, s. 84], w związku z czym w jego oczach „człowiek współczesny stał się całkowicie pozorem.” [N: NR, s. 43]. Fundamentalną konstatacją Nietzschego pozostaje więc teza, że „człowiek nowoczesny cierpi na osłabienie osobowości” [N: NR, s. 85], a dzieje się to za sprawą zredukowania go do istoty gatunkowej, społecznej⁵³⁷, zmysłowej fałszywie moralnej⁵³⁸, a

Instynkty te wzajemnie sobie przeczą, przeszkadzają sobie, wyniszczają się między sobą; n o w o c z e s n o ś ć zdefiniowałem już jako fizjologiczną samo-sprzeczność. Rozumne wychowanie zmierzałoby do tego, by pod żelaznym naciskiem sparaliżowany został przynajmniej jeden z tych systemów instynktu, po to, by jakiś inny mógł nabrać sił, wzmocnić się, stać się panem. Dzisiaj należałoby jednostkę p r z y c i ą ć, aby ją dopiero uczynić możliwą: możliwą, to znaczy c a ł ą... Dzieje się coś przedziwnego: prawa do niezależności, do swobodnego rozwoju, do *laiser aller* domagają się najbardziej zagorzale właśnie ci, dla których żadne wodze nie b y ł y b y z a m o c n e – obowiązuje to *in politicis*, obowiązuje to w sztuce. Jest to wszakże symptom *décadence*: nasze nowoczesne pojęcie «wolności» jest jeszcze jednym dowodem zwyrodnienia instynktów.” [N: ZB, s. 79]. Por. również opinię Nietzschego: „W mniemaniu, że ucieka się do naturalności, wybrano tylko folgowanie sobie, wygodę i jak najmniejszą miarę przewycięzania siebie.” [N: NR, s. 82].

⁵³⁵ W niezmiernie ważnym fragmencie drugiego ze swych *Niewczesnych rozważań*, poświęconego krytyce nowoczesnego historyzmu, Nietzsche pisze: „Najwłaściwsza właściwość tego człowieka nowoczesnego: uwagi godne przeciwieństwo wnętrza, któremu nie odpowiada żadna zewnętrzność, zewnętrzności, której nie odpowiada żadne wnętrze, przeciwieństwo, którego nie znały narody dawne. Wiedza, która nadmiernie pochłonięta zostaje bez głodu, ba, wbrew potrzebie, nie działa już teraz jako przekształcający, na zewnątrz pędzący motyw i pozostaje ukryta w pewnym chaotycznym świecie wewnętrznym, który ów człowiek nowoczesny z dziwną dumą określa jako właściwą mu «wewnętrzność».” [N: NR, s. 80].

⁵³⁶ Na temat przeciwieństwa „być” i „wydawać się”, znanego już od czasów Rousseau, a określonego przez Nietzschego (identycznego określenia używa również Kierkegaard) jako sprzeczność maskującej treść formy, pisze on: „Bo taki jest związek modnej żądz pięknej formy i szkaradnej treści teraźniejszego człowieka: ona ma kryć, ta ma być ukryta.” [N: NR, s. 161].

⁵³⁷ Nietzsche za wszelką cenę usiłował uniknąć redukcji człowieka do społecznej „całości”, stąd bierze się jego drwina z etatystycznych iluzji świata nowoczesnego: „Polityczną iluzją, z której śmieję się tak, jak współcześni z religijnej iluzji wcześniejszych epok, jest przede wszystkim s e k u l a r y z a c j a, wiara w ś w i a t i wyrzucenie-z-myśli «zaświata» i «tamtego świata». Jego celem jest dobre samopoczucie **powierzchnowej** jednostki: dlatego jego owocem jest socjalizm, tzn. p o w i e r z c h o w n e **jednostki** chcą sobie zapewnić szczęście przez uspołecznienie [...] Chodzi o w i e c z n o ś ć!” [N: PP, s. 260]. Nietzschemu, któremu „chodzi o wieczność”, niwelacja jednostki w systemie społecznym jawi się jako jedno z największych zagrożeń. Konstatuje on dlatego, że nowoczesna jednostka, ukonstytuowana w oparciu o wyemancypowaną wolność negatywną, nie może stanowić już członka wspólnoty. Krótko mówiąc – ach, dość długo jeszcze będą to przemilczać! – to, czego się odtąd nie buduje, co zbudowanym być nie może – to społeczność w dawnym rozumieniu tego słowa: do budowania tej budowy brak wszystkiego, najpierw materiału. My wszyscy nie jesteśmy już wcale materiałem do społeczności: oto prawda, którą czas wyznać!” [N: WR, s. 199].

⁵³⁸ Właśnie w kontekście krytyki nowoczesności należy postrzegać dokonywaną przez Nietzschego, najradzykalniejszą w dziejach, krytykę moralności. „Stadny” charakter moralności, dostrzegany przez

zatem egoistycznej⁵³⁹, która uciekając przed prawdą na temat własnej skończoności, rafinuje wraz z postępującą wygodą życia nowoczesnego swoją wrażliwość i podatność na cierpienie, któremu – w obliczu nihilistycznej zapaści ideałów fundujących dotychczasową kulturę – nie jest on zdolny nadać już budującego znaczenia. Z tego powodu człowiek nowoczesny jawi się Nietzschemu jako artefaktowy twór „wydęty do wiecznej bezpodmiotowości” [N: NR, s. 88], który podlega bezwolnym *zmianom* wywoływanym w nim przez permissywny nacisk zatomizowanych imperatywów rządzących chaosem zewnętrznego świata⁵⁴⁰, niezdolny do odpowiedzialnego nadawania znaczenia własnej skończoności, czyli opartego na narzuceniu sobie samemu wiążącego, autonomicznego

Nietzschego niemal na każdym etapie dziejów, opiera się, zgodnie z tezą zawartą w znanym aforyzmie *O geniuszu gatunku*, na elementarnej interioryzacji przez jednostkę abstrakcyjnego i unifikującego języka [por. N: WR, s. 196]. Moralność ma więc, w oczach Nietzschego charakter reaktywny, gdyż ogranicza się najczęściej do biernej adaptacji jednostki do wspólnoty, co w oczach Nietzschego oznacza, że moralnym jest się o tyle, o ile „jednostka daje się przemienić w funkcję całości”. [N: WR, s. 44]. Jeszcze dobitniej wyraża to Nietzsche w następującym fragmencie: „Moralność wdraża jednostkę do roli funkcji stada i przypisywania sobie wartości tylko jako funkcja. [...] Moralność to instynkt stadny w jednostce.” [N: WR, s. 106]. Tymczasem, na gruncie dokonywanej przez Nietzschego krytyki metafizyki, opierającej się na tkwiących skrycie u jej podłoża wartościowaniach moralnych „nie ma w ogóle zjawisk moralnych, lecz tylko moralna interpretacja zjawisk.” [N: PDZ, s. 77]. Nie oznacza to, rzecz jasna, że Nietzsche, obwieszczający siebie jako immoralistę pozostaje jedynie na infantylnym etapie destrukcji moralności. Rzecz się ma wprost przeciwnie, tak moralność, jak i metafizykę, zamierza on nie wyrugować, lecz dokonać ich „przewartościowania”, a zatem zastąpić je najwyższymi z ich postaci. Ujawnia się tu, rzecz jasna, „romantyczna” z gruntu wiara Nietzschego, że możliwe jest przezwyciężenie kulturowe nowoczesności, którego nie podzielali przenikliwi pod tym względem Kierkegaard oraz Baudelaire.

⁵³⁹ Nietzsche atakuje bez osłonek utylitarystyczne podglebie nowoczesności: „Lecz nie ma to być zgola stulecie gotowych i dojrzałych, harmonijnych osobowości, jeno wspólnej, jak najpożyteczniejszej pracy. To znaczy przecież tylko: ludzi, których trzeba zaprawić do celów czasu, by jak najprędzej przyłożyli też ręki: mają pracować w fabryce powszechnych użyteczności zanim dojrzeją, ba, by wcale już nie dojrżeli, gdyż byłby to zbytek, który by rynkowi pracy odjął moc siły.” [N: NR, s. 98]. Nic też nie wywołuje większej pogardy Nietzschego niż redukcja człowieka do instrumentalizującego i reifikującego jego istnienie kalkulującego rozsądku, tkwiącego u podłoża pozornej (bo zaledwie ekonomicznej) integracji nowoczesnego społeczeństwa: „wyrokuje się: egoizm winien być bogiem naszym. W tej nowej wierze jest się gotowym z wyraźnym zamysłem budować przyszłą historię na egoizmie: tylko winien to być egoizm mądry, taki, który nakłada sobie kilka ograniczeń, by się trwale umocnić, taki, który historię studiuje właśnie po to, by poznać egoizm niemądry.” [N: NR, s. 113-114]. Nietzsche śledzi, podobnie jak Kierkegaard, dialektykę przekształcania się egoizmu naiwnego w refleksyjny i podszyty hipokryzją egoizm zhomogenizowanego człowieka nowoczesnego, pisząc że w nowoczesności istnieją już tylko „systemy egoizmów jednostkowych, zbratania w celu rabunkowego wyzysku nie-braci i podobne twory prostactwa utylitarne.” [N: NR, s. 112]. Z tego względu proroczco brzmią słowa Nietzschego, opisującego w istocie naszą późną nowoczesność: „Kiedy dojdziemy do tej powszechnej administracji ekonomicznej ziemi, co nas oczekuje nieuniknienie, wtedy ludzkość jako maszynieria ma o ż e odnaleźć w jej usługach swoje najlepsze znaczenie: jako olbrzymi system kół, złożony z coraz mniejszych i coraz subtelniej «dopasowanych» kółek, które coraz bardziej będą czynić zbytecznymi wszelkie pierwiastki panujące i rozkazujące, jako całość obdarzona niezmierną siłą, której oddzielne czynniki przedstawiają s i ł y i w a r t o ś c i m i n i m a l n e.” [N: WM, s. 282]. Nietzsche postrzega więc sztucznie zintegrowane społeczeństwo nowoczesne jako jednoznacznie opresywną instancję niwelacji, łamiącą wszelki indywidualny opór: „Że też ktoś pozwala sobie wmawiać, iż pogłębienie bezosobowości w trybach maszyny nowego człowieczeństwa może przemienić hańbę niewolnictwa w cnotę! A fe! Że też ktoś wyznacza cenę za to, że wyzbywa się osobowości i staje się śrubką!” [N: J, s. 140-141].

⁵⁴⁰ Nietzsche zauważał, że „przeżywamy okres atomów, atomistycznego chaosu.” [N: NR, s. 145].

sensu (na tym polega Nietzscheański immoralizm), wyznaczającego kierunek decydowania o stawianiu się tym, kim jest.

Właściwy światu nowoczesnemu chaos wyzwolonej „nieskończonej” refleksji, uwznioślanej przez Nietzschego w jego mitologii stającego się „nieskończonego”⁵⁴¹ dionizyjskiego kosmosu, ma w jego diagnozach swoje jednoznaczne kulturowe przyporządkowanie. Nietzsche, podobnie jak Kierkegaard, wiązał wykształcającą się w świecie nowoczesnym zasadę refleksyjności ze sceptycyzmem kulturowym, który jest efektem kryzysu nowoczesnej metafizyki (Nietzsche nie będąc zabiegu tego świadomym, rzutuje pokartejański dualizm nawet na Platona, nie mówiąc już o sferze mitu i wiary wykładanych przez pryzmat krytycznej diagnozy metafizyki i ostatecznie z nimi utożsamionych) i wiązał ją słusznie z rozpadem systemu heglowskiego, który zaowocował historyzmem redukującym wszelkie wartości absolutne do relatywnych form świadomości wykształcającej się w dziejach. W drugim z *Niewczesnych rozważań* protestuje „przeciw nadużyciom zmysłu historycznego. Przeciw nadmiernej żylce do procesów na koszt bytu i życia, przeciw nieprzytomnemu przesuwaniu wszystkich perspektyw” [N: NR, s. 112], albowiem hipertrofia krytycznej wiedzy niebezpiecznie podkopuje i nadweręża relację pomiędzy wiedzą a życiem, poznaniem a działaniem⁵⁴². Zgodnie z Nietzscheańską

⁵⁴¹ „Miara jest nam obca, przynajmniej to przed sobą; naszą podniętą jest podnięta nieskończonego, nieograniczonego. Niczym jeździć na parszającym w cwał rumaku, puszczać wodze przed nieskończonością, my nowocześni ludzie, my półbarbarzyńcy – i tam dopiero doznajemy naszej błogości, gdzie w największym jesteśmy niebezpieczeństwie.” [N: PDZ, s. 136] Czyż analogicznych słów nie mógłby wypowiedzieć Baudelaire i czy nie pobrzmiewa w sprzecznej i oksymoronicznej mitologii Nietzschego „nieskończoność” nie dionizyjska, lecz zgola inna, fichteańska?

⁵⁴² Nietzsche pokazuje, że wiedza w zinstrumentalizowanym świecie nowoczesności traci swą wartościotwórczą rolę, tracąc tym samym wpływ na rzeczywistość i poddając się presji utylitarnych wymogów świata nowoczesnego. Wykształcenie nowoczesne jest tylko „wewnętrzne”, nie determinuje już działania: „i tak jest całe wykształcenie nowoczesne w istocie swej wewnętrzne; zewnątrz wytłoczył na tym intrologator coś jakby «podręcznik wykształcenia zewnętrznego dla wewnętrznych barbarzyńców»” [N: NR, s. 81]. Dlatego też teoretyczny rozrost wiedzy doprowadza do niebezpiecznego epigonizmu i dewaluacji sfery *Bildung* do podporządkowania wszystkich wartości służbie chwili i rachunkowi utylitarnemu: „Wykształcenie maksymalnie powszechne, tj. barbarzyństwo, stanowi właśnie przesłankę komunizmu. Wykształcenie «na miarę epoki» przechodzi tu w skrajność wykształcenia wedle «potrzeb chwili», tzn. surowe uchwytowanie tego, co w danym momencie użyteczne. W wykształceniu upatruje się przede wszystkim tego, co przynosi pożytek; wkrótce to, co przynosi pożytek będzie myłone z wykształceniem. Powszechne wykształcenie przechodzi w nienawiść dla prawdziwego wykształcenia. [...] Jak więc pęd do możliwie największego upowszechniania edukacji ma źródło w całkowitej sekularyzacji, w podporządkowaniu kształcenia jako środka zyskowi, grubo rozumianemu ziemskiemu szczęściu.” [N: PP, s. 140]. Wiedza tak rozumiana staje się ideologią w rękach „oświeconego barbarzyństwa”, gdyż „nasze wykształcenie nowoczesne nie jest przeto właśnie niczym żywym [...] nie jest wcale wykształceniem prawdziwym, tylko pewnego rodzaju wiedzą o wykształceniu...” [N: NR, s. 80]. Warto dodać, że Nietzsche wprost utożsamia nosiciela tej ideologii – mieszczańską: „Wykształcenie historyczne i mieszczański surdut uniwersalny panują równocześnie.” [N: NR, s. 86]. Nadmiar wiedzy, wyzutej z zakorzenienia w porządku egzystencjalnym, doprowadza do jej uprzedmiotowienia, będącego

diagnozą XIX-wiecznego historyzmu „wszyscy cierpimy na trawiącą gorączkę historyczną i przynajmniej powinniśmy poznać, że na nią cierpimy.” [N: NR, s. 64], zaś gorączka ta ma zabójcze skutki zarówno dla integralności kultury⁵⁴³, jak i integralności jednostki⁵⁴⁴, albowiem kulminować musi w rozkładowym, relatywistycznym sceptycyzmie⁵⁴⁵, zrównującym wszelkie różnice i ujednolica wszelkie skale wartości w medium indyferentnego namysłu⁵⁴⁶, zdradzającego ostatecznie maskowaną ironię i niwelacyjny cynizm⁵⁴⁷. Sceptycyzm nowoczesny, opierający się na narcyzmie nieskończonej refleksji, jest szczególnie niebezpieczny dlatego, że relatywizując wszystkie treści do miary skończonego i względnego rozumu doprowadza do tego, że „Teraz już nie życie rządzi tylko i poskramia wiedzę o przeszłości: lecz obalono wszystkie pale graniczne i wszystko, co niegdyś było, wali się na człowieka. Jak daleko wstecz coś stało się, tak daleko wstecz, w głąb nieskończoności przesunęły się perspektywy.” [N: NR, s. 86]. Zwątpienie podminowujące nowoczesność okazuje się jednak w oczach Nietzschego na wskroś negatywne, ograniczone do reaktywnej krytyki i ujawnia się jako „szaleńczo nierozważne druzgotanie i rozbijanie wszystkich fundamentów, roztapianie ich w ciągle płynne i

wynikiem specjalizacji. Dlatego też w świecie nowoczesnym myśl realizuje się głównie pod postacią krytyki, zastępującej działanie i samodzielny sąd: „Nigdzie nie przychodzi do działania, lecz zawsze i ciągle tylko do «krytyki»; a krytyka sama nie wywiera znów żadnego działania, tylko doznaje znowu krytyki. [...] Nigdy jednak z krytycznego pióra ciebie nie przestaje, bo stracili moc nad nim” [N: NR, s. 89].

⁵⁴³ Dlatego też Nietzsche powiada, że tylko mit, czyli wiara zdolna jest nadać kulturze jednolitość, wyznaczającą jej siłę: „Prawdopodobnym jest jednak, że prawie każdy, przy ścisłym badaniu, czuje się tak rozprzęgnięty krytyczno-historycznym duchem naszego wykształcenia, że tylko na drodze naukowej, mocą pośredniczących abstrakcji, zdola uwierzyć w dawne istnienie mitu. Bez mitu jednak traci wszelka kultura swą zdrową twórczą moc naturalną; dopiero mitami obstawiony widnokrąg zamyka w jedność cały ruch kulturalny.” [N: NT, s. 99].

⁵⁴⁴ „I to jest prawo powszechnie: każdy twór żyjący może tylko w obrębie jednego widnokągu stać się zdrowym, silnym i płodnym; jeśli nie ma mocy zakreślić wokół siebie widnokągu, a zbyt jest samoistny, by w obrębie cudzego zamykać własną chwilę, ulega z wolna i gwałtownie wczesnej śmierci.” [N: NR, s. 66].

⁵⁴⁵ Sceptycyzm ten sam Nietzsche potęguje. W jego dziele co rusz natrafiamy na sprzeczności tak fundamentalne, jak choćby ta wydobyta przez Pieniążka w jego monumentalnej monografii o Nietzschem: „Nietzsche nie mógł nie zauważyć fundamentalnej sprzeczności między swoją krytyką myślenia opozycyjnego a stosowanymi przezeń do opisu dionizyjskiej wizji świata kategoriami spekulatywnymi, między swoim zakwestionowaniem dualizmu a restytuującą dualizm wolą mocy jako zasadą rzeczywistości.”, P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Wydawnictwo Toporzeł, Wrocław 2009 s. 459.

⁵⁴⁶ Doskonale podkreśla to Pieniążek w znakomitym posłowie do *Poza dobrem i złem*: „Kulturowy sens sceptycyzmu polega na neutralizmie, którego istotą jest niezdolność rozstrzygania między «Tak» lub «Nie».” [N: PDZ, s. 213].

⁵⁴⁷ Nietzsche pisał, że „nadmiar ten [przesyt refleksji – A. L.] wprawia pewne czasy w niebezpieczny nastrój ironii co do siebie, a następnie w jeszcze niebezpieczniejszy nastrój cynizmu; w tym nastroju dojrzewają one do mądrej egoistycznej praktyki, która paraliżuje i w końcu niszczy moce życiowe.” [N: NR, s. 85]. Dlatego Nietzsche zauważa również, że „obok dumy człowieka nowoczesnego stoi ironia względem samego siebie”, która zmusza go do postępowania według „kanonu cynicznego” [N: NR, s. 107].

rozplywające się stawanie się, nieznuzone rozskubywanie i historyzowanie wszystkiego, co się stało, przez człowieka nowoczesnego, wielkiego krzyżaka w węzle sieci wszechświata: ...” [N: NR, s. 108]. Winą za hipertrofię historycystycznego sceptycyzmu obarcza Nietzsche, jak Kierkegaard, Hegla, którego system, znoszący w pozorności ruchu logicznego wszelkie różnice i hierarchie⁵⁴⁸, doprowadza do „bałwochwalstwa faktów” [N: NR, s. 105], a zatem do postawy biernej, odtwórczej i beznamietnej, która wzniosłych treści historii potrzebuje jedynie do tego, by ukryć własną nędzę⁵⁴⁹. Tym samym Nietzsche stwierdza, że wskutek hipertrofii refleksji indywiduum „rozcieńczyło się do świadomości sceptycznej” [N: NR, s. 102] zaś „w największych i najwyżej rozwiniętych ludziach historycznych”, czyli wśród najbardziej kulturalnych jednostek swych czasów, odnajduje Nietzsche „często aż do ogólnego sceptycyzmu stłumioną świadomość” [N: NR, s. 101]. Właściwy sens sceptycyzmu, a więc jego kulturowe oraz egzystencjalne konsekwencje stają się dostrzegalne w dokonywanych przez Nietzschego mniej więcej od roku 1885, analizach kulturowego nihilizmu nowoczesności, którego szczególną egzemplifikację odnajduje Nietzsche u podłoża formacji romantyzmu, przechodzącego w czasach Nietzschego w dekadencję. Dlatego przyjrzyjmy się Nietzscheańskiej krytyce kulturowego romantyzmu i dekadentyzmu⁵⁵⁰, od których z całej siły będzie usiłował się uwolnić, aby

⁵⁴⁸ Nietzsche pisał, że „jeśli chcecie usunąć silne przeciwieństwa i różnice stopni, tedy usuwacie też silną miłość, wzniosłość myśli i poczucie samoistości” [N: WM, s. 286], a to właśnie czyni Hegel. Można również zapytać czy i Nietzsche, w ramach krytyki binarnego charakteru języka, sprowadzającego realne opozycje do struktury zaledwie językowych antynomii nie czyni, co prawda inną metodą, tego samego?

⁵⁴⁹ Rozwijając w *Poza dobrem i złem* zręby swej krytyki wyłożonej już w *Niewczesnych rozważaniach*, Nietzsche przewrotnie zauważa, że człowiek nowoczesny potrzebuje historii wyłącznie jako rekwizyty kostiumów, pod którymi skryć może własną nijakość: „Europejski mieszaniec – znośnie szpetny plebejusz, wszystko we wszystkim – potrzebuje bezwarunkowo kostiumu: potrzebuje historii jako magazynu kostiumów. Co prawda, dostrzega przy tym, że żaden dobrze na nim nie leży – zmienia więc i zmienia. Przyjrzyjmy się dziewiętnastemu stuleciu z uwagi na to pospieszne zamięlowanie i zmiany maskarad stylu: także chwile rozpacz z tego powodu, że «nic nie pasuje» [...], Na próżno paradować «romantycznie» czy klasycznie, czy po chrześcijańsku, czy po florencku, czy barokowo, czy «narodowo», *in moribus et artibus*: «nie jest do twarzy»! Ale «duch», zwłaszcza «duch historyczny», nawet w tej rozpacz dostrzega swą korzyść: ciągle próbuje się jakiegoś nowego kawałka dawnych czasów czy zagranicy, nakłada się go, zdejmuje, zapakuje, a przede wszystkim studiuje: jesteśmy pierwszą uczoną epoką *in puncto* «kostiumów», mam na myśli moralności, artykuły wiary, smak artystyczny i religie, przygotowane jak żadna jeszcze epoka, do karnawału w wielkim stylu, do najbardziej duchowych śmiechów zapustnych i swawoli, do transcendentalnych wyżyn największej nedorzeczności i arystofanicznego szyderstwa ze świata. Być może jeszcze tutaj odkryjemy jeszcze dziedzinę naszej wynalazczości, ową dziedzinę, w której także my możemy być jeszcze oryginalni, może jako parodysty historii powszechnej i pajace Boga [...]” [N: PDZ, s. 133-134.].

⁵⁵⁰ Ma rację Calinescu, gdy pisze: Bez dekadencji – bez prawdziwego zagrożenia – pojęcia moralnej (czy immoralnej) odwagi, dramatu, świadomości tragicznej i wiele innych kluczowych pojęć filozofii Nietzschego – zostają po prostu pozbawione znaczenia.”, M. Calinescu, *Five Faces of Modernity*, dz. cyt., s. 194.

przewyciężyć sceptyczny kryzys nowoczesności, doprowadzający do infekującego życie nowoczesne nihilizmu.

2. Nietzscheańska diagnoza nihilizmu na tle kulturowej krytyki romantyzmu

Nietzsche, poszukując w swych diagnozach źródła nihilistycznego kryzysu nowoczesności, za jej duchowego ojca nieomylnie uznaje myśliciela, który również w naszej pracy stanowił punkt wyjścia dla analizy dialektyki nowoczesnego indywidualizmu, Jeana Jacquesa Rousseau. W *Zmierzchu bożyszczy*, a więc u szczytu własnej konfrontacji ze światem nowoczesnym, o osobie Rousseau pisze on:

Rousseau, ten pierwszy człowiek nowoczesny, idealista i *canaille* w jednej osobie, który potrzebował <<godności>> moralnej, by znieść własny widok; chory z niepohamowanej próżności i niepohamowanej pogardy dla samego siebie. Również ów wyrodek, który ułożył się na progu nowych czasów, chciał <<powrotu do natury>> - dokąd, spytajmy raz jeszcze chciał wrócić Rousseau? [N: ZB, s. 84].

Nietzsche widzi w Rousseau piewę powrotu do natury, w którym Nietzsche dopatruje się egalitarnej konfabulacji, a więc wizji natury jako tak niemiłej Nietzsche „równości”, utożsamionej z kolei ze sprawiedliwością i przeciwstawionej całemu światu, jawiącemu się z tej perspektywy jako niemoralny⁵⁵¹. Nietzsche stwierdza, że Rousseau głęboko wpłynął na oblicze nowoczesności⁵⁵², szczególnie zaś na romantyzm, dlatego można zasadnie powiedzieć, że walka Nietzschego z nowoczesnością zaczyna się wraz z jego atakiem na Rousseau. W czym właściwie ogniskuje się punkt ciężkości Nietzscheańskiej nieprzejednanej krytyki Rousseau? Dla Nietzschego niewątpliwie Rousseau, jawiąc się jako ojciec nowoczesności, stanowi pierwsze wcielenie nowoczesnego indywiduum, które przeciwstawiając się całej rzeczywistości⁵⁵³, swoje

⁵⁵¹ Właśnie za hołdowanie moralności egalitarnej Nietzsche nie cierpi Rousseau i dopatruje się w nim zarówno ojca rewolucji francuskiej, jak i protoplastę romantyka nowoczesnego: „Moja walka przeciw r o m a n t y c e, w której jednoczą się ideał chrześcijański z ideałem Rousseau” [N: WR, s. 320]. Widzi on również w Rousseau ojca socjalizmu jako konsekwencji sekularyzacji chrześcijaństwa: „i d e a ł s o c j a l i s t y c z n y (tzn. przy residuum chrześcijaństwa i Rousseau w świecie odchryszianizowanym)” [N: WR, s. 322].

⁵⁵² Nietzsche pisał bowiem: „To, co u Rousseau było c h o r o b l i w y m, najbardziej podziwiane i n a ś l a d o w a n e.” [N: WM, s. 34].

⁵⁵³ Retorycznie zapytać można czy i Nietzsche nie powiela tu gestu Rousseau w swoim radykalnym rozbracie

subiektywne wartościowanie⁵⁵⁴ wynosi ponad nią i na jego gruncie dokonuje jej potępienia. Rousseau stanowi więc dla Nietzschego archetypowy model nowoczesnego idealisty, który w imię ideału wyniesionego ponad świat stawania się dokonuje nihilistycznej, a więc na gruncie genealogii Nietzschego, reaktywnej i wypływającej z „plebejskiej *rancune*” deprecjacji silnych i immoralnych instynktów, zarażając je swą oceną u samych korzeni. Nie wnikając w to czy Nietzscheńska ocena Rousseau jest trafna i czy w równej mierze nie odsłania tego, co problematyczne u oceniającego⁵⁵⁵, wystarczy powiedzieć, że dokonywana przez Nietzschego rozprawa z nowoczesnym romantyzmem, za punkt wyjścia ma postać Rousseau. Punktem dojścia na płaszczyźnie kulturowej są natomiast postaci Baudelaire’a⁵⁵⁶ (w poezji), Schopenhauera (w metafizyce oraz etyce), a nade wszystko⁵⁵⁷ – Wagnera (w muzyce).

Dlaczego w dokonywanej przez Nietzschego krytyce romantyzmu Wagner odgrywa kluczową rolę? Nietzsche udziela następującej odpowiedzi: „Wagner s t r e s z c z a a romantykę, niemiecką i francuską.” [N: WM, s. 50]⁵⁵⁸, stanowi więc, przynajmniej zdaniem Nietzschego, klucz⁵⁵⁹ do właściwego zrozumienia problemu kultury nowoczesnej,

z tradycją i przekonaniu, że przepoławia historię na dwoje?

⁵⁵⁴ „B ł ą d z a s a d n i c z y kryje się w tym, że świadomość – zamiast pojmować jako narzędzie i szczegół w całości życia – ustanawiamy jako miernik, jako najwyższy stan życiowy: jest to błędna perspektywa *a parte ad totum*.” [N: WM, s. 224].

⁵⁵⁵ Na temat pokrewieństwa i różnicy między postacią Rousseau i Nietzschego, por. błyskotliwą uwagę Löwitha: „Nietzsche jako krytyk zastanego świata był dla wieku XIX tym samym, kim Rousseau dla wieku XVIII. Jest on niejako rewersem Rousseau: wiąże go z nim jednakowo wnikliwa krytyka cywilizacji europejskiej, różni zaś to, że jego kryteria stanowią dokładną odwrotność idei człowieka Rousseau.” K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego*, dz. cyt., s. 316-317.

⁵⁵⁶ W oczach Nietzschego, który wstrząśnięty był po tym jak sprawdziły się jego intuicję odczytywania Baudelaire’a przez pryzmat Wagnera za sprawą przeczytaniu listu Wagnera do Baudelaire’a oraz jego jedynej rozprawy z zakresu krytyki muzycznej zatytułowanej *Ryszard Wagner i Tannhäuser w Paryżu*, Wagner jawi się jako streszczenie nowoczesności w dużej mierze za sprawą tego, że streszcza on późny romantyzm francuski, a więc dekadencję (utożsamiane przez Nietzschego z romantyzmem w ogóle, gdyż pominawszy drobne wzmianki w ostatnim tomie *Nachlassu* [por. N: N13, s. 380,408-409] Nietzsche nigdzie nie wypowiada się o wczesnych romantykach): „gdzie zaliczać Wagnera, w kim ma swych krewnych najbliższych – to późna romantyka francuska, ów górnołotny, wzwyż porywający rodzaj artystów, jak Delacroix, jak Berlioz, gdzie dnem choroby, nieuleczalność w istocie, wszystko fanatycy w y r a z u, wirtuozowie na wskroś... Kto był pierwszym inteligentnym zwolennikiem Wagnera w ogóle? Karol Baudelaire, ten sam, który pierwszy zrozumiał Delacroix, ów typowy *décadent*, w którym całe pokolenie artystów poznało się znowu – on był może też ostatnim...” [N: EH, s. 26-27].

⁵⁵⁷ Kopij słusznie zauważa, że „właściwie pomiędzy Nietzschego krytyką Wagnera a krytyką romantyzmu należałoby postawić znak równości.” M. Kopij, *Romantyzm Nietzschego*, dz. cyt., s. 60.

⁵⁵⁸ Por. opinię Calinescu: „Wgląd Nietzschego jest nieskończenie głębszy niż Nisarda i wszystkich poprzednich krytyków dekadencji. Perwersja muzyczna Wagnera nie przedstawia akcydentalnej dewiacji od specyficzności sztuki – jest ona wyrazicielką całego kryzysu nowoczesności, który sam manifestuje się w tym, co Nietzsche całkiem sugestywnie nazwał *teatrokacją*. Wagner jest «....», *aktorem*. Nie jest błędzącym muzykiem, ani też poetą, lecz tylko aktorem geniuszu.” M. Calinescu, *Five Faces of Modernity*, dz. cyt., s. 191.

⁵⁵⁹ W *Przypadku Wagnera* Nietzsche pisał: „Jest on złym sumieniem swojej epoki – przy tym musi posiadać

czy też nowoczesności jako problemu kulturowego: „neutralność spojrzenia, pozwala widzieć i może rozwiązać problem Wagnera w ogóle jako problem kultury” [N: PP, s. 443]. W Wagnerze dopatruje się Nietzsche z kolei wzorcowego wręcz dekadenta⁵⁶⁰ i stwierdzając, że nie przypadkiem odnalazł on aplauz we Francji, która była jedynym krajem rozumiejącym jego sztukę. Wagner, będący dla Nietzschego w latach młodości mistrzem, z biegiem czasu stający się w jego oczach *une nevrose* i histrionicznym komediantem⁵⁶¹ uwodzącym⁵⁶² masy, a zatem symulującym wzniosłość fałszerzem, który padł przed chrześcijańskim krzyżem⁵⁶³, w swojej osobie podsumowuje światopogląd

o niej najlepszą wiedzę. Gdzież jeśli nie w Wagnerze do labiryntu nowoczesnej duszy znaleźć bardziej doświadczonego przewodnika, wymowniejszego znawcę dusz? Przez Wagnera nowoczesność wypowiada się w swym *najintymniejszym* języku [...] Wagner *streszcza* nowoczesność.” [N: PW, s. 8].

⁵⁶⁰ „Niemniej, faktem pozostaje dla każdego znawcy europejskiego ruchu kulturalnego, że romantyzm francuski i Ryszard Wagner są najściślej ze sobą powiązani. [...] wszyscy utalentowani dalece ponad swój geniusz – na wskroś wirtuozi, z niesamowitymi predyspozycjami do wszystkiego, co uwodzi, nęci, zmusza, wstrząsa, urodzeni wrogowie logiki i linii prostej, pożądlivi wobec tego, co nieznanne, egzotyczne, niesamowite, wszystkich opiatów zmysłów i rozsądku, w całości zuchwale – odważny, pyszno-gwałtowny, górnołotny i do góry pracy rodzaj artystów, którzy s w o j ą epokę – a jest to wiek t ł u m u - nauczyć muszę najpierw pojęcia «artysta». Ale c h o r z y... [N: NKW, s. 132-133] por też N: PDZ, s. 171-172]

⁵⁶¹ „Wagner jest *nowoczesnym artystą par excellence*, Cagliostrem nowoczesności.” [N: PW, s. 16].

⁵⁶² Nietzsche pisał, że „Wagner wabi nas.” [N: PW, s. 9] natomiast jego sztuka to „sztuka uwodzenia” [N: PW, s. 15]. Por. opinię Klossowskiego: „Z kolei odkrywa u Wagnera wszystkie cechy fałszywego geniusza, który żeruje na nerwowej wrażliwości odbiorcy, Upojenie, ekstaza, tonalność duszy, eksces, szaleństwo, halucynacja – oto czego poszukuje, jak się wydaje, ów *Cagliostro*, ażeby uwodzić tłumy i rozjątrzać histerię swych słuchaczy. Groźniejsze jest jeszcze to, że owe wątpliwe środki stosowane są w imię tego, co jest złem *par excellence* współczesnego pokolenia: pseudomistycyzmu, «powrotu do Rzymu», czystości, a więc najgorszej rzeczy, jaką Nietzsche mógł kiedykolwiek potępić, darzyć nienawiścią i odrazą. Biorąc to pod uwagę, nazywa Wagnera *histrionem* i jednocześnie ewidentnym symptomem *dekadencji*.” s. 260.

⁵⁶³ „Ryszard Wagner, pozornie najbardziej zwycięski, w rzeczywistości zmurszały, zrozpaczony, *décadent*, upadł nagle bezsilny i rozbity przed chrześcijańskim krzyżem.” [N: NKW, s. 136]. Znamienne jest, że ostateczne rozstanie osobiste Nietzschego z Wagnerem miało miejsce wówczas, gdy wzajem przesłali sobie dzieła wyrażające na ówczesny moment ich antagonistyczne ideały, a więc gdy „skrzyżowały się szpady” *Ludzkiego*, *arcyludzkiego* i uwertury do *Parsifala*. Tymczasem Nietzsche, w chwili gdy po śmierci Wagnera zbiera się do frontalnego ataku na jego osobę, a więc o charakterze na wskroś prywatnym, w *Nachlassie* wyznaje coś, czego w opublikowanych pismach nie odnajdziemy żadną miarą, jako że Nietzsche pragnie za wszelką cenę stworzyć pozór, iż z chrześcijaństwem, romantyzmem, ani dekadencją nie ma nic wspólnego. Pisał bowiem: „Uwertura do *Parsifala*, największe dobrodziejstwo, jakiego od dawna nie zaznałem. Moc i surowość uczucia, nie do opisanego, nie znam [innego dzieła], które by tak głęboko ujmowało chrześcijaństwo i pozwalało je tak głęboko odczuć. Wzniosła i poruszona – żaden malarz nie namalował tak nieopisanie melancholijnego i tkliwego widoku jak Wagner; wielkość w ujmowaniu straszliwej pewności, z której wyrasta coś [takiego] jak współcierpienie: największe arcydzieło wzniosłości, jakie znam, moc i ścisłość w ujmowaniu straszliwej pewności, nieopisany wyraz wielkości we współcierpieniu z [jej] powodu; żaden malarz nie namalował tak ciemnego, melancholijnego widoku jak Wagner w ostatniej części uwertury. Dante też nie, Leonardo też nie. Jakby [po raz pierwszy] od wielu lat ktoś w końcu przemówił do mnie o zaprzatających mnie problemach, rzecz jasna nie z [tymi] odpowiedziami, które właśnie ja mam w pogotowiu, lecz z chrześcijańskimi odpowiedzi – które w ostatecznym rachunku były odpowiedzią dusz potężniejszych niż dusze, jakimi obrodziły dwa ostatnie wieki. Słuchając tej muzyki, odsuwa się protestanta na bok niczym nieporozumienie” [N: N12, 191-192]. W świetle tego wyznania dość osobliwie wypada przeciwstawianie

dekadencki, będący samą kwintesencją nowoczesnego nihilizmu. Wagner jest w oczach Nietzschego o niebezpieczny w tej mierze, w jakiej reakcję na rzeczywistość nowoczesną, świadczącą o własnej odeń zależności, zdolny jest dysymulacyjnie przekształcić w pozór postawy suwerennej i afirmatywnej, a jak pamiętamy, dla Nietzschego sztuka romantyczna stanowi jedynie podporę dla nieudanej rzeczywistości, a zatem wytwarza tylko estetyczny pozór przezwyciężenia nihilizmu nowoczesnego. Nietzsche zakorzenia ostatecznie swą krytykę Wagnera – jak i późnoromantycznej dekadencji w ogóle – w tworzonej przez siebie symptomatologii i typologii sił, a zatem zakorzenia je w swoistej „fenomenologii jaźni późnoromantycznej”, mającej swoje ugruntowanie w analizie popędowej⁵⁶⁴. Tym samym, sceptycyzm wyniszczający dekadenta, okazuje się być ugruntowany w fizjologicznej sprzeczności właściwej, zgodnie z naturalistyczną perspektywą redukcyjnych ocen Nietzschego, nowoczesności będącej owocem „przemieszania się ras i stanów”⁵⁶⁵ i stanowi fizyczny analogon mentalnej dezintegracji wynikającej z historycystyczno-sceptycznego relatywizmu⁵⁶⁶. Punktem o kardynalnej wadze w

Bizeta Wagnerowi, dokonywane przez Nietzschego w *Przypadku Wagnera*. Zresztą, przeciwstawienie to grzeszy arbitralnością właściwą wielu radykalnym napaściom Nietzschego, jako że wychwala on Bizeta dokładnie za to, za co potępia Wagnera. O Bizecie powiada bowiem, że „w jego lubieżnej melancholii samo nasze nienasycenie uczy się przesytu.” [N: PW, s. 10], a zatem opisuje „transgresywną nieskończoność” potępianą przezeń u dekadentów, tyle, że waloryzuje ją (podobnie jak wynaleziony przez siebie mit dionizyjski) pozytywnie, nie uzasadniając tej oceny.

⁵⁶⁴ Na gruncie własnej teorii popędów Nietzsche pisał o romantykach: „Oświecenie pogardza instynktem wierzy tylko w ... Romantykom instynktu brak: artystyczne iluzje nie pobudzają ich do czynu, pozostają oni w stanie pobudzenia.” [N: PP, s. 181]. Artystyczne iluzje nie motywują ich do czynu, albowiem jawiąc się jako reaktywne z gruntu reagowanie na rzeczywistość, rozprasza ją jaźń romantyka, uniemożliwiając hierarchizację mającą zawiązać je wokół centrum konsolidującego osobowość (dla Nietzschego, jak dla Kierkegaarda, jest nim namiętność). Nietzsche pisał, że „dla każdego i n s t y n k t u n a c z e l n e g o inne instynkty są jego narzędziami, dworakami, pochlebami.” [N: WM, s. 132]. „Instynktu naczelnego” jednak romantykom brak, w związku z czym stanowią oni dla Nietzschego niepełne i zniwelowane podmiotowości, zależne od chwilowych bodźców i stanów pobudzenia, a zatem od tego, co czyni z nimi przypadek. Defragmentaryzacja jaźni romantycznej ujawnia się we fragmentarycznej ekspresji romantyków, niezdolnych do syntetycznego wyrażenia „całości”, co Nietzsche opisuje przy okazji krytyki „stylu dekadencji”, gdzie przepisuje w zasadzie słowo do słowa Bourgeta: „Zatrzymam się teraz przy kwestii stylu. - Czym odznacza się każda literacka dekadencja? Tym, że całość pozbawiona jest już życia. Skoro staje się suwerenna i wyskakuje ze zdania, zdanie rozrasta się nadmiernie i zaciemnia sens strony, strona pozyskuje życie kosztem całości. - całość przestaje być całością. Jest to jednak znamień wszelkiego stylu dekadencji; każdorazowa analiza stanów, rozdział woli, «wolność indywiduum» - wszystko to, wykładane moralnie, podnosi do rangi teorii politycznej, «jednakowe prawa dla wszystkich». Życie, jednakowa żywotność, wibracja i obfitość życia ograniczone do najdrobniejszych tworów, reszta uboga w życie. Wszędzie paraliż, znój, zeszytnienie albo wrogość i chaos: obydwa elementy tym bardziej rzucające się w oczy, im wyższe formy organizacji się osiąga. W ogóle przestaje istnieć całość” [N: PW, s. 19]. Por. też. P. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, dz. cyt., s. 25.

⁵⁶⁵ Nietzsche uważał, że „europejski Weltschmerz, «pesymizm» dziewiętnastego stulecia, jest głównie wynikiem niedorzecznie nagłego pomieszania stanów.” [N: ZGM, s. 101].

⁵⁶⁶ Nietzsche już w *Narodzinach tragedii* kpi z „karnawału wszystkich bogów i mitów, który nagromadzili

Nietzscheańskiej krytyce romantyzmu staje się więc pytanie postawione już przez Goethego, tyle że nie wyrażone w postaci teorii, z którą mamy do czynienia w przypadku Nietzschego: „Czy poza owym przeciwieństwem między klasycznością i romantycznością nie kryje się przeciwieństwo aktywności i reaktywności?...” [N: WM, s. 263].

Wraz z tym pytaniem przechodzimy do samego centrum zmagania Nietzschego z nowoczesnym nihilizmem, który usiłował on przezwyciężyć poprzez związanie dwóch wykluczających się teorematów jego myśli, a więc woli mocy⁵⁶⁷ (wyrażanej w perspektywicznej teorii sił) oraz wiecznego powrotu (zakorzenionego w ekstatycznym objawieniu i odsyłającego do mglistej religijności Nietzschego, usiłującego wykroczyć poza czas i stawanie się w obrębie czasu i osiągnąć pojednanie, wymagające zatury jednostki⁵⁶⁸, z wiecznością obojętnego i przypadkowego kosmosu, a zatem z potraktowaną jak transcendencja immanencją). Dla Nietzschego bowiem romantyczny „sceptycyzm jest następstwem dekadentyzmu (słabość woli, potrzeba silnych środków podniecających...)” [N: WM, s. 54]⁵⁶⁹. Duchowy libertynizm diagnozowany przez Nietzschego u podłoża jaźni

romantycy, w oszołomieniu wymyślonych poetyckich mód i szaleństw” [N: NR, s. 13]. Zarazem zaś stwierdzić można, że gdyby Nietzsche lepiej poznał zarówno Rousseau, jak i wczesnych romantyków, a także mógł wyciągnąć konsekwencje z ich doświadczeń, które powieli na wyższym etapie samowiedzy nowoczesnej, wpadając w te same, co oni pułapki, być może dostrzegłby analogiczną zmienność własnego ideału dionizyjskości i Grecji, diagnozując w nim właśnie „artystyczny” mit, a nie spekulatywną prawdę mającą przezwyciężyć nowoczesność.

⁵⁶⁷ Wokół tego pojednania krąży cała stawka dojrzałej myśli Nietzschego, który, dopóki wierzył w ideę systematycznego wyłożenia swej doktryny wiecznego powrotu za pośrednictwem spekulatywnego języka metafizyki (popułnił on dokładnie ten sam błąd, tyle że na znacznie wyższym poziomie refleksyjności, co krytykowany przez Kierkegarda Adler czy Jacobi, usiłujący za pomocą argumentacji zmusić Lessinga do dokonania skoku). Nietzsche pisał bowiem: „Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości – tą formułą wyrażono ruch przeciwny pod względem zasady i zadania, ruch, który kiedykolwiek w przyszłości zastąpi ów nihilizm zupełny; który go jednak wymaga w założeniu logicznie i psychologicznie; który zgoda tylko po nim i z niego wyłonić się może.” [N: WM, s. 6].

⁵⁶⁸ Zauważyć też można, w jaki sposób Nietzsche, śledzący bacznie dokonującą się w dziejach dialektykę indywiduacji i walczący o „silną osobowość”, streszczoną w mglistym i rozpadającym się ideale nadczołowieka czy „człowieka syntetycznego”, nie jest w stanie na gruncie własnych założeń, redukujących osobowość bądź do języka, bądź do popędów, bądź do efektu kulturalnej, bądź wreszcie do „zwierzęcia nieustalonego”, które należy dopiero „wyhodować”, ugruntować samoistnego podmiotu – nieredukowalnego do rozmywających jego egzystencjalną swoistość mnogości znoszących się perspektyw. Nietzsche zbyt zinterioryzował krytyczny rozkład nowożytnej metafizyki, by móc wyzwolić się spod jego wpływu i ugruntować teorię jednostkowości, która nie roztopia ostatecznie się w tym, co „gatunkowe”. Innymi słowy, myśl Nietzschego stanowi dramatyczny wyraz tego, jak wraz ze „śmiercią Boga” nastąpiła równocześnie „śmierć człowieka”, doprowadzając do sytuacji rozpacz, w której Nietzsche w *Ecce homo*, dzieło na miarę *Wyznań* Rousseau, tworzy ostateczny i rozpaczliwie niespójny „obraz” siebie, wymyślając własną biografię w celu utrwalenia własnego wyidealizowanego wizerunku w „oczach innych”.

⁵⁶⁹ Nietzsche pisał również, że „sceptycyzm jest skutkiem *décadence*, podobnie duchowa *libertinage*” [N: PP, s. 408]. I opisywał dekadencją jaźń w takich oto kategoriach: „S y m p t o m y tego samoniweczenia się upośledzonych: wiwisekcja samych siebie, zatrucie się, odurzanie, romantyka [...] w o l a n i s z e n i a jako wola jeszcze głębszego instynktu, instynktu samozniszczenia się, p r a g n i e n i a n i c o ś c

dekadenckiej nie stanowi przecież niczego innego, jak wyzwoloną w świecie nowoczesnym samowolę, czyli wolność negatywną, pogłębiającą sprzeczność pomiędzy wnętrzem a zewnątrz⁵⁷⁰, a także myślą i życiem⁵⁷¹ oraz poznaniem i działaniem⁵⁷². Sprzeczności te owocują następującą konkluzją: „Ten antagonizm, polegający na tym, że tego, co pojmujemy, nie cenimy, tego zaś, co chcielibyśmy sobie skłamać, nie możemy już cenić, daje prawo rozkładu.” [N: PP, s. 367]⁵⁷³.

Sceptyczny rozkład świata nowoczesnego oznacza dla Nietzschego sytuację nihilizmu, a zatem kryzysu sensu, ujawniającego się jako dziejowa konieczność⁵⁷⁴ kryzysu wartości metafizycznych, które okazały się fikcją, a jako na fikcji zbudowane, utracić musiały swe normatywne uzasadnienie⁵⁷⁵: „N i h i l i z m: brak celu; brak odpowiedzi na pytanie «dlaczego?» - Co znaczy nihilizm? To, że n a j w y ż s z e w a r t o ś c i t r a c ą w a r t o ś ć.” [N: WM, s. 11]. Nihilizm jawi się więc jako zakwestionowanie metafizycznych kategorii sensu, celu⁵⁷⁶, całości, jak też i pozostałych pojęć organizujących metafizyczny horyzont poznawczy (kategorii takich jak podmiot, przedmiot, skutek,

i.” [N: WM, s. 19].

⁵⁷⁰ Nietzsche wyraża ostateczny rozpad między jednostką a całością (oba człony opozycji pozostają mgliste i sprzeczne na gruncie jego myśli): „W istocie człowiek traci wiarę w swą wartość, jeśli nie działa przez niego całość pełna bezkresnej wartości: tzn. wyobraził on sobie taką całość, by móc wierzyć w swą wartość.” [N: WM, s. 14].

⁵⁷¹ „Nihilista jest to człowiek, który sądzi o świecie, jaki jest, że być nie powinien, a o świecie jaki być powinien, że nie istnieje. Przeto istnienie, postępowanie, cierpienie, chcenie, czucie nie ma sensu: patos «daremnie!» jest patosem nihilistycznym, przy tym jeszcze jako patos n i e k o n s e k w e n c j ą nihilisty. Kto nie jest zdolny woli swojej kłaść w rzeczy, ten, kto jest dla woli i siły, ten wkłada w nie przynajmniej sens, tzn. wiarę, że wola się już w nich znajduje.” [N: WM, s. 197].

⁵⁷² „Pełne poznanie zabija działanie, a jeśli odnosi się do samego poznania, to zabija samo siebie. Nie można poruszyć żadnym z członków, jeśli chce się najpierw stwierdzić w sposób pełny, co cechuje poruszenia danego członka. Pełne poznanie wszelako jest niemożliwe i dlatego możliwe jest działanie. Poznanie jest śrubą bez końca: w każdym momencie jej zastosowania zaczyna się jakaś nieskończoność, dlatego nie może nigdy dojść do działania. Wszystko to dotyczy tylko poznania świadomego. Umrę, jeśli zapragnę wykazać ostateczne podstawy oddechu, zanim go wykonam.” [N: PP, s. 179].

⁵⁷³ W przedmowie do nieukończonego *Hauptwerk* Nietzsche wyrażał to również następująco: „Świta już przeciwieństwo między światem, który czcimy, a światem, który przeżywamy, którym jesteśmy. Pozostaje tylko albo uprzętnąć przedmioty naszej czci, albo siebie samych. To drugie jest nihilizmem.” [N: WM, s. 9].

⁵⁷⁴ „Dlaczego jednak pojawienie się nihilizmu jest obecnie k o n i e c z n e? Bo dotychczasowe wartości nasze same wyciągają go jako swój własny wniosek; bo nihilizm jest przemyślaną do końca logiką naszych wielkich wartości i ideałów, bo musimy wpierw przeżyć nihilizm, by przejrzeć nareszcie, jaka to właściwie była w a r t o ś ć tych «wartości»...” [N: WM, s. 6].

⁵⁷⁵ Już w *Ludzkim, arcyłudzkim* Nietzsche odnotowywał, że „wszystko, co twierdzenia metafizyczne czyniło dotychczas dla ludzi cennymi, przerażającymi, przyjemnymi, co je wytworzyło, jest namiętnością, błędem i oszukiwaniem siebie” [N: LA, s. 19]. Podejmując tę samą perspektywę w *Jutrzence*, a zatem perspektywę radykalizującej demistyfikację oświeceniowej racjonalizacji pytał: „Czyż zresztą rodzaj ludzki nie zdobywał się dotąd tylko na wielkie namiętności bez powodu? I czy jakiegokolwiek praktyczne obchody nie odbywały się na cześć nicości?” [N: J, s. 221].

⁵⁷⁶ „Oto pojmuję się, że w stawianiu się nie ma żadnego celu, że przez niego nic osiągniętym nie będzie” [N: WM, s. 13].

przyczyna, substancja, itd.) i myśl Nietzschego zmierzać ma do ostatecznej intensyfikacji nowoczesnego kryzysu po to, aby wcielając go w siebie, odnaleźć *kryterium* jego przewartościowania, a zatem znaleźć, mimo wszystko, na gruzach nowoczesnego świata *punkt archimedesowy* refleksji, na którym jej „nieskończony” ruch mógłby się zatrzymać. Nietzsche poszukuje go jednak na drodze refleksji (zamierzał wszak zbudować filozoficzny system), nie rozpoznawszy do końca, mimo jego zawrotnej przenikliwości, jej podstępного charakteru, „złej nieskończoności”, skazującej na nieredukowalną ambiwalencję⁵⁷⁷, którą Nietzsche miał nadzieję rozwiązać za sprawą złudzenia, że refleksję można wyczerpać i w jej ramach wznieść się ponad nią. Jest to złudzenie, które podziela on z idealizmem niemieckim oraz romantykami, choć znacznie głębiej wnika w istotę problemu⁵⁷⁸, w związku z czym powiedzieć można, że omawiana w niniejszej pracy dialektyka zatacza koło i u szczytu napięcia samowiedzy wraca do punktu wyjścia, tyle tylko że dokonuje się to na wyższym poziomie⁵⁷⁹.

Ostateczną i najwyższą perspektywą opisywanego przez Nietzschego nihilistycznego kryzysu nowoczesności, okazuje się pojawiająca się po raz kolejny⁵⁸⁰

⁵⁷⁷ Stąd biorą się permanentne wahania Nietzschego w ocenie jakiegokolwiek z fenomenów, które poddaje badaniu; w tym i samej ambiwalencji nihilizmu. Nietzsche pisał, że „Nihilizm jako zjawisko normalne może być symptomem wzrastającej m o c y lub wzrastającej s ł a b o ś c i: z jednej strony, że siła t w o r z e n i a, c h c e n i a tak wzrasta, iż nie potrzebuje już tej interpretacji ogólnej i wkładania z n a c z e n i a («zadania bliższe», państwo itd.); z drugiej strony, że siłą twórczą, budującą b y t słabnie i rozczarowanie staje się stanem panującym. Niezdolność do w i a r y w «byt», «niewiarą».” [N: WM, s. 198]. Por. też szereg jego innych wypowiedzi: „P r o b l e m d z i e w i ę t n a s t e g o s t u l e c i a. Czy słaba i silna jego strona należą wzajem do siebie? Czy jest wyciosany z jednego kawałka drzewa? Czy różność jego ideałów, których sprzeczność tkwi w jakimś zamiarze wyższym, uważać jako coś wyższego? - Albowiem mogłoby to być p r z e z n a c z e n i e m z g ó r y d o w i e l k o ś c i, wzrastać w tej mierze w silnym napięciu. Niezadowolenie, nihilizm mogłyby być d o b r y m z n a k i e m.” [N: WM, s. 38-39]; „Ale cały ten obraz byłby jeszcze d w u z n a c z n y m: mógłby być w z n o s z ą c y m s i ę lub też o p a d ą c y m ruchem życia.” [N: WM, s. 90]. Fundamentalną ambiwalencję, będącą ostatnim słowem zagubienia Nietzschego w zmultiplikowanym uniwersum nowoczesnej rzeczywistości pozorów jest następujący znak zapytania, który stawia najgłębsze pytanie o charakter nowoczesności: „O g ó l n y p o g l ą d: d w u z n a c z n y charakter naszego ś w i a t a n o w o c z e s n e g o, mianowicie te same symptomy mogłyby być oznaką u p a d k u i s i ł y.” [N: WM, s. 51].

⁵⁷⁸ Por. opinie Pieniążka: „Najogólniej mówiąc, w trudności wyrażenia przez Nietzschego jego pierwotnej wizji świata rozpoznajemy trudność całego idealizmu niemieckiego, dotyczącą uzgodnienia perspektywy transcendentalnej (u Nietzschego językowo sperspektywizowanej) i perspektywy metafizyczno-kosmicznej, a zatem wolności i konieczności.”, P. Pieniążek, *Suwerenność i nowoczesność*, dz. cyt., s. 459.

⁵⁷⁹ Z tego powodu przyznać należy rację Markowskiemu, który pisał: „W Nietzscheańskiej diagnozie śmierci Boga słyhać nie tylko klęskę romantycznego zebrania wszystkich rozproszonych znaczeń w jeden sens nadrzędny, ale też klęskę pragnienia, które w Księdze Natury odnajdywało nie tylko odbicie Absolutu, ale także replikę uduchowionego Ja.”, M. P. Markowski, *Nietzsche: filozofia interpretacji*, Wydawnictwo UNIVERSITAS, Kraków 2001. s. 368-369.

⁵⁸⁰ Ma całkowitą słuszność Calinescu, gdy powiada: „Owo nowe poczucie nowoczesności, zaczerpnięte z pojęcia zamierającego chrześcijaństwa wyjaśnia, dlaczego romantycy byli pierwszymi, którzy pojęli

diagnoza *śmierci Boga*⁵⁸¹, dokonywana w perspektywie genealogii historyczno-kulturowej⁵⁸², w ramach której konwulsje świata nowoczesnego związane są z rozkładem chrześcijaństwa, wcielającego się w swych coraz bardziej już rozmytych postaciach w demokratyczno-socjalistyczne zniwelowanie jednostki w społeczeństwie masowym, bądź w opozycyjnym wobec nich buncie romantycznego indywiduum, stanowiącego jedynie rewers świata niwelacji. Wśród dokonywanej przez Nietzschego typologii nihilizmu (odróżnia on nihilizm aktywny, bierny oraz pasywny), ten ostatni, jawiąc się jako punkt całkowitej atonii i atrofii woli, biernie uginający się pod ciężarem pesymistycznej⁵⁸³ etyki litości (Schopenhauer), właściwy jest światu nowoczesnemu, pogrążonemu w *décadence* oraz wyczerpanej kondycji „człowieka nowoczesnego”, niezdolnego już stworzyć fikcji nadającej jego cierpieniu jakikolwiek sens bądź też – stawiać pytanie o sens. Stawką myśli Nietzschego, interioryzującej kulturowe doświadczenie „śmierci Boga”, staje się wynalezienie remedium na apokaliptyczny kryzys świata nowoczesnego; w tym celu usiłuje on zakorzenić własne doświadczenie kryzysu sensu w historiozoficznej wizji

śmierć Boga i wcielili w swe dzieła to źródłowo nowoczesne doświadczenie na długo nim Nietzsche nadał mu centralne miejsce w profetycznej doktrynie Zaratustry.”, M. Calinescu, *Five Faces of Modernity*, dz. cyt., s. 61.

⁵⁸¹ Nietzsche wyraża ją po raz pierwszy w poetyckiej wizji w znanym aforyzmie *Więźniowie w Wędrowcu i jego cieniu* [N: WC, s. 169-170], później zaś w spektakularnym fragmencie *Człowiek oszalały z Wiedzy radosnej*, by uczynić to doświadczenie punktem wyjścia nauk Zaratustry, który stwierdza, że „gdy umierają bogowie, ich śmierć zawsze ma wiele postaci.” [N: Z, s. 252]. Przy czym przez *śmierć Boga* Nietzsche rozumie fakt wygasania i załamanie się historycznego wpływu chrześcijaństwa na kulturę, w związku z czym jego diagnoza dotyczy rozkładu racjonalistycznego ujęcia Boga, będącego produktem nowożytnej metafizyki, utożsamianej przez Nietzschego (błędnie) z chrześcijańskim wyobrażeniem osobowego Boga.

⁵⁸² Niezrównanie ów aspekt myśli Nietzschego wydobywa Pieniążek: „Odsyłając do zaniku światła, metafora zmierzchu prowadzi nas zatem do serca Nietzscheańskiej krytyki metafizyki – do tezy o śmierci Boga, dawcy światła (sensu), który znika teraz z horyzontu ludzkiego istnienia. Nietzsche mówi wszakże o zmierzchu bożyszcz, a nie jednego (chrześcijańskiego) Boga. Otóż śmierć Boga nie oznacza tu jednorazowego, historycznego zdarzenia detronizacji Boga chrześcijańskiego w kulturze europejskiej (za sprawą oświecenia – to kolejna metafora optyczna), lecz wskazuje na jedynie zainicjowany tym zdarzeniem proces wyczerpywania się siły światła, utraty sensu i jego wiążącej dla człowieka mocy – proces niepowstrzymanego odfundamentowania istnienia ludzkiego, zatem usuwania kolejnych podstaw, wznoszonych w pustce pozostałej po zniknięciu Absolutu chrześcijańskiego, i zastępowania ich nowymi (Natura, Ja transcendentalne, Człowiek, Historia, Społeczeństwo), coraz słabszymi, coraz bardziej podatnymi na ciosy bezlitosnej krytyki. Ów proces stopniowego wypalania się w kulturze Zachodu rozjaśniającej siły sensu Nietzsche określa – to właściwe znaczenie śmierci Boga – jako nihilizm, utratę przez wartości ich wartości. W zgodzie z jego ukrytą logiką, nieodmiennie sterowaną wrogością, resentymentem wobec życia, Nietzsche śledzi nihilistyczne przemieszczenia, metamorfozy i figury zanikającego sensu, pozornie zwrócone przeciwko starym, faktycznie zaś stanowiące ich coraz słabsze manifestacje, w których tropi ukryte przejawy platonizmu i chrześcijaństwa.”, P. Pieniążek, *Dekadencja, pozory, Dionizos*, dz. cyt., s. 98.

⁵⁸³ U Nietzschego pesymista od nihilisty różni się jedynie tym, że czerpie swą negację rzeczywistości z przeciwstawionego jej ideału, podczas gdy nihilista, dokonujący analogicznej negacji w działaniu, nie wierzy w *nic* (albo też wierzy w „refleksję” ukazującą mu nicość, czyli wierzy w niewiarę, albowiem na gruncie refleksji nie da się wyjść poza błędne koło tej konstatacji).

ukazującej epokę Nietzschego jako najwyższy punkt w dotychczasowych dziejach, a zarazem moment przejściowy, po to, by krytycznie ją przeświecając, a więc wydobywszy na światło dzienne właściwe jej złudzenia i iluzje, odciąć się od niej i w jej ramach wznieść ponad nią, ukazując możliwość żywiącego się jej rozkładem przewyciężenia go na drodze fantazmatycznego „przepełnienia historii na dwoje”.

3. Nietzscheńska próba przewartościowania nihilizmu

Już w *Niewczesnych rozważaniach* Nietzsche opisywał dialektyczny charakter historycznego zadania, jakie stoi przed sceptycznie spustoszonym światem nowoczesności w kategoriach konieczności samoprzewyciężenia historii w ramach historyczności⁵⁸⁴ po to, aby w obrębie stawania się uchwycić wieczność poprzez spotęgowanie możliwości zawartych w procesie dziejowym i tym samym osiągnąć najwyższy stopień rozwoju kultury, dla którego punktem odniesienia pozostaje charakterystyczny dla niemieckiego romantyzmu oraz idealizmu, śledzony po części w niniejszej pracy „mit Grecji”⁵⁸⁵ – w istocie stanowiący nostalgiczną projekcję⁵⁸⁶ świata nowoczesnego. Starożytna Grecja jawi się Nietzschemu, podobnie jak romantykom, jako zwierciadło⁵⁸⁷, w którym przegląda się wyobcowany człowiek nowoczesny, jako wzorzec kultury integralnej, gdyż opartej na micie. Jednakże wizerunek Grecji zmienia się w dziele Nietzschego ustawicznie i powiela jedynie w lustrzanej tafli obraz projektowany na Grecję przez Nietzschego⁵⁸⁸, a okazuje się

⁵⁸⁴ Pisał „historię musi się rozwiązać jako problemat historii samej, wiedza musi przeciw sobie samej zwrócić swój kołec” [N: NR, s. 103].

⁵⁸⁵ W *Niewczesnych rozważaniach* Nietzsche pisał: „Tak odsłoni mu się greckie pojęcie kultury – w przeciwieństwie do rzymskiej – pojęcie kultury jako nowej i poprawionej physis, bez wnętrza i zewnętrza, bez udawania i konwenansu, kultury jako jedności życia, myślenia, zdawania się i chcenia.” [N: NR, s. 122].

⁵⁸⁶ Morley retorycznie pyta: „Pozostaje pytanie: czy mit, o którym wiadomo, że jest tylko mitem, może nadal działać? [...] Czy idea Greków jest na tyle potężna, że można wyrzucić ją do góry nogami, przedstawić jako fantazję i nadal spełniać będzie swe zadanie?”, N. Morley, „Unhistorical Greeks”: Myth, History, and the Uses of Antiquity, w: *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, ed. P. Bishop, Glasgow 2003, s. 37.

⁵⁸⁷ Nie należy zapominać, że Nietzsche był filologiem, w związku z czym już sam profil jego wykształcenia predysponował go do uwypuklenia charakterystycznej dla kultury niemieckiej tęsknoty za „południem”, odnajdywanej w zdrowej i zmysłowej kulturze greckiej. Nietzsche pisał, że „tylko o tyle, o ile jestem wychowankiem stuleci dawniejszych, zwłaszcza greckich, doszedłem do tak nowoczesnych doświadczeń co do siebie jako dziecka czasów obecnych.” [N: NR, s. 64], wydobywając dialektyczne napięcie pomiędzy Grecją a nowoczesnością.

⁵⁸⁸ Nietzsche miał przebłyśki świadomości, którą miał Friedrich Schlegel, gdy pisał: „Kiedy mówimy o Grekach, mimowolnie mówimy jednocześnie o dziś i o wczoraj: ich powszechnie znana historia jest czystym zwierciadłem, które zawsze odbija coś, czego w samym zwierciadle nie ma. Korzystamy ze swobody mówienia o nich, żebyśmy mogli milczeć o innych – żeby oni sami mogli rozmyślającemu

on ściśle uzależniony od dokonywanej przez Nietzschego krytyki nowoczesności⁵⁸⁹, albowiem Hellada zawsze okazuje się posiadać to, czego brak konstataje Nietzsche we współczesnej sobie epoce⁵⁹⁰. Nietzsche wie jednak, że powrót do Grecji jawi się jako niemożliwy („Wielkość bowiem i zalety kultury starożytnej należą do przeszłości, a wykształcenie historyczne zmusza do wyznania, że już nigdy nie wróci ona do stanu świeżości: trzeba by tępoty nie do wytrzymania lub niezdolnego marzycielstwa, żeby temu przeczyć.” [N: LA, s. 31]), lecz, co więcej – jawi się on, podobnie jak już u Rousseau⁵⁹¹, jako niepożądany, gdyż Nietzsche zdaje sobie sprawę, że w Grecji nie znano tego, co wniosło na świat chrześcijaństwo⁵⁹², a mianowicie wizję człowieka jako osoby, albowiem jednostka⁵⁹³ redukowana się w Grecji do horyzontu właściwego *polis* (i tylko za tę cenę

czytelnikowi coś szepnąć do ucha. W ten sposób Grecy ułatwiają człowiekowi nowoczesnemu komunikowanie niejednej rzeczy trudnej i niebezpiecznej do zakomunikowania.” [N: WC, s. 80].

⁵⁸⁹ Słusznie spostrzega Wilkerson, że „nie powinniśmy być zaskoczeni faktem, że Nietzschego odkrywanie Greków jest przede wszystkim aktem krytyki jego własnych czasów”, D. Wilkerson, *Nietzsche and the Greeks*, London-New York 2006 s. 4.

⁵⁹⁰ O stałym punkcie w jego ocenie Grecji można mówić jedynie w odniesieniu do tego, czego poszukiwał we własnej tęsknocie za Grecją, a więc o afirmacji, zdrowiu i zakorzenieniu jednostki w świecie. Dlatego też przeciwstawiał Grecję nowoczesności w kontekście jego oceny, że „do sztuki wiodła ich rozkosz z samych siebie, naszych współczesnych wiedzie – udręka samymi sobą.” [N: WC, s. 62].

⁵⁹¹ Dodajmy, że Nietzsche nie znał gruntownie dzieła Rousseau i wyklada go, podobnie jak większość filozofów (np. Kanta, Hegla, itd.) w obiegowy sposób, dlatego też utrzymuje, że w koncepcji Rousseau chodzi o „powrót do natury”, tymczasem, jak widzieliśmy, wcale nie jest to takie jednoznaczne. Po części Nietzsche walczy więc z wiatrakami, gdy przeciwstawia mu własne rozumienie „powrotu do natury”: „Również ja mówię o «powrocie do natury», choć nie jest to cofanie się, lecz wznoszenie – ku wyższej, wolnej, nawet straszliwej naturze i naturalności, takiej, która igra, która może igrać wielkimi zadaniami...” [N: ZB, s. 84]. Tym, co odróżnia Nietzschego od Rousseau w omawianej materii to większa samowiedza Nietzschego wynikająca z odmiennej sytuacji historycznej ich obu, obrazująca przyrost samoświadomości kulturowej w świecie nowoczesnym. Nietzsche jednoznacznie twierdzi tam, gdzie Rousseau się waha: „Ale nikt nie może być rakiem. Nie ma rady, musimy iść do przodu, to znaczy, krok po kroku pogrążyć się w *décadence* (to moja definicja nowoczesnego «postępu»...). Można hamować ten rozwój i poprzez hamowanie tamować, skupiać, czynić bardziej gwałtownym, bardziej nagłym samo zwyrodnienie: więcej nie można.” [N: ZB, s. 79-80]. Nietzsche zbliża się do Rousseau również w punkcie, który, poza znacznie wyraźniejszą świadomością nihilizmu u Nietzschego, jako jedyne kryterium na gruncie sceptycznej myśli sprowadza się u niego do czysto subiektywnego *poczucia mocy*, tak jak kwestię autentyzmu Rousseau lokował w zmiennym i płynnym, równie subiektywnym „poczuciu istnienia”.

⁵⁹² Choć Nietzsche, rozpatrując wiarę nie jak Kierkegaard, na płaszczyźnie subiektywności, co wydaje się jedynym sensownym rozwiązaniem, lecz czyni to na płaszczyźnie refleksji (tam też usiłuje ugruntować swą teorię Dionizosa i wiecznego powrotu, co musiało niechybnie skończyć się niepowodzeniem, jako że są to treści niekomunikowalne) uważa ją za „błąd”, lecz przyznaje temu zbłądzeniu *głębię*, konstytuującą dopiero człowieczeństwo: „Błąd uczynił człowieka tak głębokim, delikatnym, wynalazczym, że mógł wyhodować takie kwiaty, jak religie i sztuki.” [N: LA, s. 35]. W *Genealogii moralności* natomiast przyznaje, przecząc wymowie całości dzieła, że „istotnie, z pewną słuszością można by też dodać, że dopiero na gruncie tej zasadniczo niebezpiecznej formy istnienia człowieka, formy kapłańskiej, stał się człowiek w ogóle zwierzęciem zajmującym, że dopiero tu posiadała dusza ludzka w pewnym wyższym znaczeniu głębi i stała się zła – a to są przecie dwie zasadnicze formy dotychczasowej wyższości człowieka nad resztą zwierząt!” [N: ZGM, s. 21].

⁵⁹³ „Jego tragiczna wielkość polega na tym, iż zdiagnozował i w pełni uświadomił sobie nihilizm epoki, a

zagwarantowaną miała prerefleksyjną integralność). Dlatego też Nietzsche stwierdza, że „musimy jako jednostki przebyć wielkimi krokami drogę ludzkości i wyjść poza dotychczasowy cel.” [N: PP, s. 241], a zatem na gruncie jego myśli, lokującej nadzieję na przewycięzenie nihilizmu w obrębie historii⁵⁹⁴, na płaszczyźnie kulturowej, *powszechna pojednanie* (jednostki i całości, jednostki i wspólnoty – u Nietzschego będzie to wizja *hodowli nadczłowieka*, *pana* wznoszącego się w artystycznej samokreacji nad zniwelowanym i zredukowanym do rzeczy *niewolnikiem* nie wchodząc przy tym z nim w reakcję (*patos dystansu*), bezpośredniości i refleksji, czasu i wieczności, niewinności i autonomicznego prawa, wolności i konieczności, słowem fantazmatu absolutnej syntezy⁵⁹⁵,) stać ma się, podobnie jak u jenajczyków, zadaniem przyszłości, które wyznaczyć ma kulturze zwiastujący nadczłowieka Nietzsche, „prawodawca przyszłości” mający odpowiednie kryterium⁵⁹⁶ oceny, ukazujące jego własne stanowisko jako „szczyt samowiedzy historycznej”⁵⁹⁷, a więc z nie mniejszą ambicją niż Hegel⁵⁹⁸.

zarazem bezskutecznie usiłował, nihilizm ów niejako eternizując, wskazać indywidualistyczny kierunek jego przewycięzenia.” P. Pieniążek, *Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 106.

⁵⁹⁴ „Czymże w końcu są te dwa tysiąclecia? Naszym najbardziej pociągającym eksperymentem, wiwiseksią samego życia...” [N: PP, s. 455], z których należy wyciągnąć konsekwencje, a zatem dzieje, choć jawią się jako wypaczenie, to posiadają dla Nietzschego poznawczy sens.

⁵⁹⁵ Por. słuszną uwagę Pieniążka: „Nietzschemu nie udało się na gruncie dionizyjskiej wizji świata przewyciężyć, czyli przewartościować nihilistycznie i transgresywnie definiowanej przez siebie nowoczesności, tak by połączyć (nowoczesną) zasadę indywidualizmu z kosmiczną immanencją istnienia, samoprzekraczanie ze spełnieniem, refleksyjne panowanie nad sobą z istnieniem spontanicznym, autonomię i istnienie żywiołowe, sferę wartości i sferę bytu, wolność i konieczność. Swą porażką, czy wręcz osobistą apokalipsą, Nietzsche potwierdził pogardzaną przez siebie nowoczesność, a wraz z nią historiozoficzny schemat klasyki niemieckiej, w którym umieścił późny, nihilistyczno-dekadenccki romantyzm wraz z myślą transgresji.”, P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność*, dz. cyt., s. 484.

⁵⁹⁶ Pisz o tym Pieniążek: „Problemem jest, czy kryterium to jest weryfikowalne, a tym samym, czy Nietzsche przewycięzył dekadencję i wyszedł poza stający się dlań coraz bardziej nieprzejrzyty świat nowoczesny, czy też zagubił się w jego udwuznaczającym wszystko labiryncie, w którym nie można już rozpoznać, co jest siłą, a co słabością, emancypacją i zniewoleniem, autentycznym i nieautentycznym, lecz w którym niemożność ta staje się jego skrytą siłą napędową i racją istnienia.”, P. Pieniążek, P. Pieniążek, *Nietzsche a dekadencja. Dylematy nowoczesności* [w:] *Wokół Nietzschego*, pod red. B. Banasiaka, P. Pieniążka i M. Bogusławskiego, s. 241.

⁵⁹⁷ „Nasza wyższość: żyjemy w epoce porównywania, możemy sprawdzać, jak jeszcze nigdy nie sprawdzano: jesteśmy samowiedzą historii w ogóle... Rozumiemy inaczej, cierpimy inaczej: porównywanie niesłychanej wielorakości jest naszą najinstynktowniejszą czynnością... Rozumiemy wszystko, przeżywamy wszystko [...] nasza uprzedzająca i prawie pełna miłości ciekawość rzuca się, nie zważając na nic, na rzeczy najniebezpieczniejsze...” [N: WM, s. 93]. Na temat nowoczesności jako „wieku porównywania”, czyli gruntu z którego wyrasta perspektywiczny eksperymentalizm Nietzschego, por. też tę oto wypowiedź: „Wiek porównywania – Im więcej ludzie są związani z tradycją, tym większa staje się wewnętrzna ruchliwość motywów, tym większy znosu odpowiadający temu zewnętrzny niepokój, wzajemne przenikanie się ludzi, *polifonia dążeń*. [...] Taki wiek nabiera znaczenia przez to, że można w nim porównywać i przeżywać różne poglądy na świat, obyczaje, kultury, co dawniej, przy zawsze lokalnym panowaniu danej kultury, było niemożliwe wskutek związku z miejscem i czasem

Nietzsche, stwierdzając że „należymy do czasów, w których kulturze grozi, że zginie od środków kultury.” [N: LA, s. 252], antycypuje los własnej myśli, która w dążeniu do przewyciężenia nihilizmu nowoczesności w wielu punktach niezwykle trafnie go diagnozuje, lecz właśnie na płaszczyźnie kultury, gdzie lokuje Nietzsche stawkę walki z nihilizmem, jako że chodzi mu w pierwszym rzędzie o nadanie znaczenia kulturotwórczemu działaniu jednostki, ponosi on porażkę. Nietzsche bowiem, zadając kardynalne na gruncie jego myśli pytanie: „Punkty widzenia dla moich wartości: czy z pełni, czy z pożądania?...” [N: WM, s. 314], a zatem czy działanie wynika z akcji czy reakcji, konfrontuje się z wypieranymi przez siebie romantyzmem i dekadencją, które potępia on drwiąco i bezlitośnie, oskarżając je o refleksyjną proliferację pozorów w świecie nowoczesnym, wskazującą na zależność od sceptycko-niwelacyjnych tendencji *modernitas*, podczas gdy własną myśl usiłuje ukazać jako wznoszącą się ponad nędzne uwarunkowania i z „lotu ptaka”⁵⁹⁹ dokonującą ostatecznej i „sprawiedliwej” (to znaczy niepodważalnej) jej oceny. Dlatego, wypierając swą zależność od potępianej rzeczywistości nowoczesnej⁶⁰⁰, do której odczuwa on wstręt i pogardę⁶⁰¹, a przy tym

wszelkich artystycznych rodzajów stylu. [...] Jest to wiek porównania! W tym jego duma – ale słuszne też cierpienie! Nie lękajmy się tego cierpienia! Dziś wzrost uczucia estetycznego będzie rozstrzygał, rozstrzygał ostatecznie.” [N: LA, s. 30].

⁵⁹⁸ Stąd też zasadne jest rozpatrywanie kryzysu nowoczesności na gruncie myśli niemieckiej jak czyni to Löwith, a więc jako logiczny proces immanentnych przemian następujących od Goethego i Hegla, zwińczenie swe zaś znajdujących w Nietzschem czy później, wychodząc poza optykę Löwitha, u Heideggera ponawiającego te same błędy. Innymi słowy, chodzi tu o, zgodnie z określeniem Heinego, problemy panteistycznej myśli jako „ukrytej religii Niemiec”, która na gruncie niemieckiej tradycji ze statycznej wizji absolutu jako całości (u Nietzschem będzie to dionizyjski kosmos, pozbawiony już celu i sensu, lecz „niewinny”), przekształca się w wizję historiozoficzną, czyli racjonalistycznie wyłożony proces realizowania się absolutu w dziejach, owocującą wydobytych przez Kierkegarda sprzecznościami.

⁵⁹⁹ Nietzsche pisał, że „cały krąg duszy nowoczesnej obieć, w każdym jej zakątku jakiś czas pobyc – oto moja ambicja, moja męka i szczęście moje.” [N: WM, s. 326]. I dodawał: „mam najrozleglejszą duszę, jaką kiedykolwiek człowiek posiadał” [N: PP, s. 454].

⁶⁰⁰ W kilku miejscach Nietzsche się do niej przyznaje – i w tym tkwi jego wielkość. Przykładowo już w *Niewczesnych rozważaniach* pisze: „Tropiąc niebezpieczeństwa historii, byliśmy najbardziej wystawieni na te niebezpieczeństwa; my sami objawiamy ślady owych cierpień, które skutkiem nadmiaru historii opadły ludzi czasów nowszych, i właśnie ta rozprawa wykazuje, w nieumiarkowaniu swej krytyki, w niedojrzałości swego człowieczeństwa, w częstych przeskokach z ironii do cynizmu, z dumy do sceptycyzmu, swój charakter nowoczesny, charakter słabej osobowości.” [N: NR, s. 115-116]. W *Genealogii moralności* spada z kolei Nietzschemu maska niewzruszonego „immoralisty”: „Prawdopodobnie i my jeszcze jesteśmy «za dobrzy» do naszego rzemiosła, prawdopodobnie jesteśmy i my jeszcze ofiarami, pastwą, chorymi tego przemoralnionego smaku czasu, chociaż byśmy się też czuli jego gardzielcami – prawdopodobnie zaraża on jeszcze i nas.” [N: ZGM, s. 108].

⁶⁰¹ Pogarda i wstręt, jako resentyment, były stałą groźbą Nietzschemu: „Są dni, kiedy nawiedza mnie uczucie, czarniejsze niż najczarniejsza melancholia – p o g a r d a l u d z i. I aby żadnej nie zostawić wątpliwości co do tego, c z y m pogardzam, k i m pogardzam: człowiekiem dzisiejszym, człowiekiem, któremu fatalnie jestem współczesny.” [N: A, s. 35].

fascynację, bezskutecznie dąży Nietzsche do odróżnienia jako swoje *proprium* i *ipssissimum* (czyli oryginalność) własnego sceptycyzmu „wolnego ducha”, sceptycyzmu „męskiego” od sceptycyzmu słabości dostrzeganemu na każdym kroku, podobnie jak nieznosna jest dla niego myśl, że jego własny „pesymizm dionizyjski”, „klasyczny” mógłby mieć swe lustrzane odbicie w „pesymizmie romantycznym”⁶⁰². Nietzsche, nawet na skraju obłędu uważający siebie za wzorzec najwyższego „zdrowia”, który w naprzemiennej oscylacji pomiędzy stanami zdrowia i choroby⁶⁰³, ma najgłębszy w historii ludzkości wgląd w kwestię wartości, i stąd nadając sobie prawo do wyrokowania o uniwersalnym sensie istnienia bądź jego braku (w czym przeczy własnej tezie perspektywizmu, że nie możemy oceniać „całości”, albowiem sami stanowimy jej część), nie różni się w istocie od Rousseau, stawiającego się za wzorzec *l’homme de la nature* z racji tego, iż przemierzywszy wszystkie stany społeczne, ma prawo do ich bezstronnej oceny. I Nietzsche i Rousseau jawią się jednakże jako tragiczne ofiary refleksji, a tym samym, jak słusznie utrzymują Jaspers oraz Pieniążek – ofiary nowoczesności.

Wracając jednak do kwestii kulturowej porażki myśli Nietzschego, która okazała się zwycięstwem w tej mierze, w jakiej za cenę ofiary zbłądzeń pozwala wyciągnąć konsekwencje z jego wstrząsającego doświadczenia⁶⁰⁴, czyli uwrażliwić na

⁶⁰² „Przeciwieństwem klasycznego pesymizmu jest pesymizm r o m a n t y c z n y, w którym wyraża się w pojęciach i w wartościowaniach słabość, znużone *décadence* ras: pesymizm na przykład Schopenhauera, a podobnie de Vigny, Dostojewskiego, Leopardiego, Pascala, wszystkich wielkich nihilistycznych religii (braminizmu, buddyzmu, chrześcijaństwa - można je nazwać nihilistycznymi, bo wszystkie one ubóstwiły jako cel, jako najwyższe dobro, jako «Boga» przeciwstawne życiu pojęcie, nicość).” [N: PP, s. 406]. Pesymizm Nietzschego ma być oznaką najwyższej siły, podczas gdy wszelki inny, jest to stała nuta we wszelkiej krytyce nowoczesności właściwej nieposkromionej *hybris* Nietzschego stanowi objaw zwyrodnienia i słabości: „Lecz istnieją dwojakiego rodzaju cierpiący, najpierw ci, cierpiący na nadmiar życia, którzy pragną dionizyjskiej muzyki, a także równie tragicznego ujęcia oraz rozumienia życia, a potem ci, cierpiący na zubożenie życia, którzy domagają się spokoju, ciszy, gładkiego morza albo też oszołomienia, spazmu, odurzenia przez sztukę i filozofię. Odwet na samym życiu – pożądliwy rodzaj oszołomienia dla tak zubożałych!... Podwójnej potrzebie tych ostatnich odpowiada zarówno Schopenhauer, jak i Wagner – negują oni życie, szkalują je, przez to są moimi antypodami.” [N: NKW, s. 130].

⁶⁰³ Nietzsche sądził, że „wartością wszystkich stanów chorobliwych jest to, że ukazują one przez szkło powiększające stany, normalne wprawdzie, ale takie, które jako normalne są mało widoczne...” [N: WM, s. 55]. Dialektyczną relację zdrowia i choroby doskonale opisuje Pieniążek w posłowniu do *Zmierzchu bożyszcz*: „Nietzsche chce rozpoznać dwuznaczną, kamuflującą chorobę grę symptomów nowoczesnego zdrowia jako symptomy pogłębiającej się przecież choroby, dostrzec dialektyczną grę przechodzących w siebie pozorów, skryty ruch nihilistycznej mistyfikacji.” P. Pieniążek, *Dekadencja, pozory, Dionizos*, [N: ZB, s. 99].

⁶⁰⁴ Znakomicie uchwycił znaczenie ofiary Nietzschego dla modernistycznej Europy Hesse w swym (z gruntu Nietzscheańskim) dziele *Wilk stepowy*, gdy pisał: „Prawdziwym cierpieniem, piekłem staje się życie ludzkie wówczas, gdy się przecinają dwie epoki, dwie kultury, dwie religie. [...] Otóż, bywają epoki, gdy całe generacje tak jakoś dostają się pomiędzy dwa czasy, dwa style życia, że zatracają wszelką oczywistość, wszelki zwyczaj, wszelkie bezpieczeństwo i niewinność. Oczywiście, nie każdy jednakowo

niebezpieczeństwo zagubienia się w „labiryncie”⁶⁰⁵ nieskończonej refleksji i subtelności jej ułud, przyjrzyjmy się kolejnemu z newralgicznych miejsc, w którym ujawnia ona swe pełne rozmiary. Otóż nie tylko tragiczny pesymizm Nietzschego jest nieodróżnialny od pesymizmu romantycznego, podobnie jak i sceptycyzm, ale też i cała koncepcja Dionizosa⁶⁰⁶, stająca się poetyckim *confession de foi* samego Nietzschego okazuje się w każdym calu identyczna z wrażliwością dekadencją. Nietzsche w następujący sposób opisywał „stan dionizyjski”, czyli afirmację przeciwstawioną czarnej negacji romantycznego pesymisty:

Natomiast w stanie dionizyjskim pobudzony i wzmożony zostaje cały system afektów: toteż wyładowuje on naraz wszystkie swoje środki wyrazu i zarazem uwalnia siłę przedstawiania, odtwarzania, transfigurowania, przeobrażania, wszelkiego rodzaju mimikę i aktorstwo. Istotna pozostaje trwałość metamorfozy, niezdolność niereagowania (jak u pewnych histeryków, którzy również na każde skinienie potrafią wejść w każdą rolę). [...] Wchodzi on w cudzą skórę, wnika we wszelkie uczucie: stale się przeistacza. Muzyka, taka, jak ją dziś rozumiemy, jest również całościowym pobudzeniem i wyładowaniem afektów, choć stanowi jedynie pozostałość znacznie pełniejszego świata ekspresji afektów, tylko rezydium dionizyjskiego histrionizmu. [N: ZB, s. 60].

Wrażliwość dekadencją, na gruncie Nietzscheańskiej typologii sił cechuje, jak pamiętamy, niezdolność do niereagowania, stan dionizyjski to całościowe wyładowanie afektów, czyli dylapidacja; potępiany ideał romantyczny to aktorstwo, ideał Nietzschego to „dionizyjski histrionizm”; sceptyczną świadomość „człowieka przedmiotowego” cechuje, jak Amiela, zdolność do wczuwania się w to, co inne, czyli wrażliwość, dionizyjski ekstazyk natomiast zachowuje *patos dystansu* tak wielki, że „wchodzi w cudzą skórę”. Wolność więc okazuje się w świetle stanu dionizyjskiego podległością wobec konieczności, a zatem realizuje się jako boski ideał *amor fati*, czyli przekładając go na język wyzbyty fantazmatycznego ornamentu, jawi się jako refleksyjnie przyswojona

silnie to odczuwa. Natura taka jak Nietzsche przecierpiała całą dzisiejszą nędzę o pokolenie naprzód. To, co Nietzsche musiał niegdyś wycierpieć w samotności i opuszczeniu, dziś stało się udziałem tysięcy.”, H. Hesse, *Wilk stepowy. Powieść*, przeł. J. Wittlin, PIW, Warszawa 1957, s. 26.

⁶⁰⁵ Labirynt ten jednakże nie jest labiryntem dionizyjskim z „galerii kostiumów” nowoczesności, choć zdradza nowoczesny charakter: „Gdybyśmy nabrali ochoty i odważyli się na architekturę zgodną z n a s z y m rodzajem duchowości (jesteśmy zbyt tchórzliwi na to!), wówczas wzorem byłby dla nas zapewne labirynt.” [N: J, s. 117]. Na temat labiryntu [por. też: N: PDZ, s. 129-130, ZGM, s. 123, ZB, s. 29, WM, s. 111].

⁶⁰⁶ Doskonale oksymoroniczny charakter Nietzscheańskiego wyobrażenia „nieskończoności” wydobywa Jaspers, wskazując, że musiało ono kulminować w nicości: „Nietzsche nie ogarnia tego, co pozytywne, w immanencji zamieniającej się w trywialną określoność, lecz przeciwnie, w nieokreślonym horyzoncie, w n i e o k r e ś l o n o ś c i b e z g r a n i c. Uwalniając się od wszelkich więzi, przełamując wszelkie ograniczające horyzonty, myśl jego zatracą się jednakże faktycznie w nicości.”, K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do jego filozofii*, przeł. D. Stroińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 345.

konieczność, będąca właściwym rozumieniem wolności na gruncie idealistycznej myśli niemieckiej – z Kantem i Heglem na czele. Jednakże szczytem zagubienia Nietzschego, zwiastującym już bezpośrednio obłęd pomieszaniem doświadczenia egzystencjalnego z porządkiem spekulatywnym, a zatem nowoczesną refleksję, która przechytrzyła Nietzschego okazuje się jego nałożenie się wytworu własnej wyobraźni – ideału Dionizosa – na postać Chrystusa, prowadzące od ich przeciwstawienia do całkowitego utożsamienia obu w pogrążającej się w mrok obłędu świadomości Nietzschego. Nietzsche ostatecznie więc nie jest zdolny wyciągnąć mogących go ocalić z zagubienia w labiryncie nowoczesnej refleksji konsekwencji własnej nauki tragicznej, czyli interioryzacji doświadczenia nihilizmu jako sceptycyzmu tak głębokiego⁶⁰⁷, że zmusza do zaakceptowania nieodróżnialności pozoru od prawdy⁶⁰⁸, albowiem ufając w możliwość wyczerpania nieskończonej refleksji, dąży do usankcjonowania własnego doświadczenia i rzutowania go na płaszczyznę uniwersalną, a więc metafizyczną. Innymi słowy, Nietzsche nie rozpoznaje z taką jasnością jak Kierkegaard rozpacz⁶⁰⁹ jako sytuacji na wskroś osobistej, egzystencjalnej i zbyt często myli ją ze „sceptycyzmem”, diagnozowanym przecież jako konsekwencja rozpadu nowożytnej metafizyki jako aktywności stadnej i gatunkowej. W przypadku Nietzschego niewysłowioną tragedią jest fakt, że rozpacz nierozpoznana może być tak jasnowzroczna, że całkowicie oślepia, zrywając nić powiązania między porządkiem *wnętrza* a *zewnątrzem*, że przy złudzeniu *patosu dystansu* zaciera różnicę między ja empirycznym a wyobrażonym⁶¹⁰, czyli wiedzie do

⁶⁰⁷ Ma słuszość Szestow, gdy zauważa: „Nietzschemu był i pozostał bliski jedynie język sceptycyzmu, i nie tego salonowego czy gabinetowego sceptycyzmu, który kończy się na werbalnej błyskotliwości lub wymyśleniu nowej teorii, lecz tego sceptycyzmu, który przenika całą duszę człowieka i na zawsze wykoleja go ze zwykłego życiowego toru.” L. Szestow, L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1987. s. 205. Słusznie też konstatuje on, że „Zwyczajni *libres penseurs* nie znieśliby nawet jednego dnia Nietzscheańskich doświadczeń, tego, co nazywał on swoim «szczęściem».” L. Szestow, *Dobro w nauczaniu hr. Tolstoja i F. Nietzschego. Filozofia i kaznodziejstwo*, przeł. J. Chmielewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006 s. 134-135.

⁶⁰⁸ „F i l o z o f p o z n a n i a t r a g i c z n e g o. [...] Odczuwa on w t r a g i c z n y sposób utratę podłoża metafizyki, ale nie może się zadowolić barwną grą naukowych zawirowań. Buduje na nowym życiu, zwraca sztuce jej prawa. [...] Musi się samemu p r a g n ą ć i l u z j i – na tym polega tragiczność.” [N: PP, s. 198].

⁶⁰⁹ Por. opinię Pieniżka: „Istotę nihilizmu Nietzsche upatruje bowiem w stopniowym wyczerpywaniu się sensogennych zasobów kultury zachodniej, w postępującym relatywizmie, w utracie poczucia sensu, dezintegracji osobowości ludzkiej i niezdolności do twórczego działania.” s. 451.

⁶¹⁰ Safranski zauważał, że „pisanie Nietzschego o samym sobie zakłada zdolność przeżywania siebie nie tylko jako «indywiduum», coś niepodzielnego, lecz jako «dywiduum», czyli coś podzielnego. Wielka tradycja mówi o «indywiduum» jako o niepodzielnym jądrze człowieka. Nietzsche natomiast już bardzo wcześniej zaczął eksperymentować z rozszczepieniem jądrowym indywiduum. [...] Zakochanie w samym

diagnozowanego przez wielu analityków nowoczesności solipsyzmu, owocującego rozpadem osobowości⁶¹¹, który w swym szaleństwie może równocześnie rzucić nieskończenie wiele światła⁶¹² w mrok świata już nieludzkiego i nieboskiego, lecz refleksyjnie urzeczowionego – i w tym ujawnia się, zdaniem piszącego te słowa, ofiara Nietzschego, jak też spełnia się dialektyka nowoczesnego indywidualizmu.

sobie i wrogość wobec siebie – musiały powodować rozłamy, musiały pojawić się euforie i zwątpienia, ułatwiające i wyzwajające samodzielenie się tego, co niepodzielne, czyli dywidualizację indywiduum.”, R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 2003. s. 16.

⁶¹¹ Jeden z najbliższych przyjaciół Nietzschego, doskonale go znający Franz Overbeck, pisze: „Nietzsche był geniuszem, ale jego genialność tkwiła w jego zdolnościach krytyka. Dla tego genialnego talentu krytycznego znalazł on jednak najniebezpieczniejsze zastosowanie, a mianowicie użył go wobec siebie samego, a tym samym w sposób prawdziwie śmiertelny p r z e c i w k o sobie. Kto jak on tak genialne uzdolnienia krytyczne tak niepodzielnie i z taką energią zwrócił ku samemu sobie, musiał skończyć w obłądzie i samozniszczeniu.”, F. Overbeck, *Nietzsche. Zapiski przyjaciela*, przeł. T. Zatorski, Słowo/ Obraz Terytoria, Gdańsk 2008. s. 6. Ma więc słuszość Harper, gdy twierdzi, że Nietzsche „Doświadczył nihilizmu na każdym poziomie.”, R. Harper, *The Seventh Solitude. Metaphysical Homelessness in Kierkegaard, Dostoevsky and Nietzsche*, Baltimore 1967. s. 84. Por. Też opinię Heideggera: „W doświadczeniu tego stanu rzeczy – bo nihilizm jest pewnym stanem rzeczy – zakorzeniona jest i z niego się wzbija cała filozofia Nietzschego. Ale jednocześnie dzięki jego filozofii doświadczenie nihilizmu po raz pierwszy staje się jasne i – na naszych oczach – przejrzyste w swoim zakresie i w swoich rozmiarach. Wraz z rozwojem poglądów Nietzschego rośnie głębia wglądu w istotę i we władzę nihilizmu, a zarazem narasta potrzeba i konieczność (*Not und Notwendigkeit*) jego przezwyciężenia.” M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, W. Werner, C. Wodziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 434-435.

⁶¹² Rację ma Jaspers, który pisze że K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do jego filozofii*, „K r y z y s E u r o p y k o n d e n s u j e s i ę w p o s t a c i N i e t z s c h e g o, p r z y b i e r a j ą c l u d z k ą p o s t a ć, która w takiej epoce nieuchronnie ponosi klęskę, mówiąc jednocześnie przenikliwie o tym, co jest, i przewidując to, co może się stać.” s. 12. Dlatego ma on również rację, gdy twierdzi, że „nicości epoki doświadcza jako własnej nicości, a nicości własnej jako nicości epoki.” K. Jaspers, *Nietzsche a chrześcijaństwo*, [w:] Tenże, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przeł. C. Piecuch, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991. s. 237.

ZAKOŃCZENIE

We współczesnej humanistyce zauważyć możemy radykalne nasilanie się fascynacji kulturowym romantyzmem, który, wydawałoby się, dawno nowoczesność już pozostawiła za sobą i odłożyła *ad acta*. Gdy zastanowimy się nad przyczynami tego zainteresowania nim, zwłaszcza wczesnym romantyzmem, mającego miejsce głównie na Zachodzie, lecz objawiającego się coraz to nowymi publikacjami rozmaicie go tematyzującymi również w Polsce, okaże się, że rewizja tradycji romantycznej dokonuje się nie tylko dlatego, że w zasadzie u progu XIX stulecia miał miejsce radykalny przełom w samoświadomości nowoczesnej, którego bezpośrednim owocem jest wyłonienie się wielu najistotniejszych kierunków filozoficznych oraz artystycznych XX wieku, takich jak hermeneutyka, egzystencjalizm czy filozofia życia z jednej strony, z drugiej natomiast perspektywizm, „estetyka fragmentu”, nowoczesny mit „filozofa-artysty”, rozmaite warianty namysłu historiozoficznego oraz radykalnej krytyki niwelacyjnych tendencji będących wynikiem rozkładu mitów (post)oświeceniowych. Być może „rewizja” romantyzmu i rekonstrukcja dokonywana z rozmaitych perspektyw i w imię różnorodnych celów jest dziś tak aktualna dlatego, że – jak wyraża to głośny ostatnimi czasy autor – Marshall Bermann:

Marks, Nietzsche i ich współcześni doświadczali życia nowoczesnego jako pewnej całości w momencie, gdy tylko niewielka część świata była naprawdę nowoczesna. Sto lat później, kiedy procesy modernizacji zarzuciły już sieć, z której nie wymknie się nikt, nawet w najdalszym zakątku świata, możemy się wiele nauczyć od tych pierwszych modernistów – i to nie o ich epoce, lecz o naszej. Straciliśmy panowanie nad sprzecznościami, które oni musieli z całych sił trzymać w ryzach, ażeby w ogóle móc żyć. Paradoksalnie, może się okazać, że pierwsi moderniści rozumieją nas – modernizację i modernizm, które konstytuują nasze życie – lepiej niż my sami⁶¹³.

Teza ta nabiera jeszcze pełniejszej mocy, gdy w odpowiedzi na palące pytanie o duchową formułę nowoczesności (o ile w ogóle posiada ją jeszcze ona do dziś) odniesiemy się nie do bezpośrednio do Marksa i Nietzschego, lecz do procesu, którego oni sami, jako twórcy ukształtowani (bardziej bądź mniej świadomie), a który zaowocował immanentnym rozkładem romantyzmu, idealizmu oraz heglizmu. Ich miejsce w dziejach nowoczesnej myśli nabiera właściwego znaczenia, gdy cofniemy się wstecz – do Rousseau oraz wczesnoromantycznych projektów przewyciężenia nihilizmu świata nowoczesnego i we

⁶¹³ M. Bermann, „*Wszystko, co stale, rozplywa się w powietrzu*”, dz. cyt., s. 45.

wzniesionych wówczas aporiach zakorzenimy ich twórczość. To bowiem u Rousseau oraz wczesnych romantyków, jak starałem się dowieść w niniejszej pracy, mamy do czynienia zarówno z narodzinami nowoczesności, wkraczającej do dyskursu kulturowego pod postacią samoświadomego problemu, jak i z wyłonieniem się problemu osobowości jako jednego z centralnych zagadnień, wokół którego humanistyka grawituje z tym większą mocą, im bardziej uzmysławia sobie i konstatuje jej rozpad, wydobyty już przez Rousseau, a powtórzony z jeszcze straszliwymi skutkami przez Nietzschego. Nie ulega bowiem wątpliwości, że dialektyka nowoczesnego indywidualizmu wyłania się na tle „dialektyki oświecenia” (jako jej rewers, a więc fantazmatyczna i wzniosła obrona jednostki przed konstатовaną coraz pełniej jej niwelacją w urzeczowionym, zatomizowanym, wyobcowanym i odartym z ludzkiego sensu świecie refleksyjnych pozorów). W samym sercu „wieku światła” rozpoczyna się proces samouświadamiania sobie rozmiaru niwelacji oraz skali spustoszenia ujawniony w próbie wydostania się z „żelaznej klatki kapitalizmu” przez Rousseau i nabierającej rozpędu wprost proporcjonalnie do uzmysławiania sobie przez sytuujących się w dziejowym procesie teoretyków „nowoczesnego indywidualizmu”, co ma swoje zobrazowanie w medium kulturowego przyrostu samowiedzy nowoczesności, konsekwencji „odczarowania” rzeczywistości, rozpoczynającego się już w dobie Oświecenia. Na gruncie znanych tez frankfurczyków, światło Oświecenia jest pozornym i zwodniczym światłem, ideologią manipulacji, która miała swego konkretnego nośnika – mieszczaństwo i która do dziś, tyle tylko że na znacznie głębszym poziomie niwelacji jednostki w społeczeństwie masowym, stającym się wirtualnym, a przy tym na wskroś realnym, absolutem świata (po)nowoczesnego, odzwierciedla się jako anonimowa siła, rozproszona, a dzięki temu skuteczniejsza (Foucault), gdyż bezszelestnie podporządkowująca jednostkę globalnemu procesowi akceleracji wirtualnego uniwersum ekonomicznego za sprawą kreowania w jednostkach sztucznych potrzeb wiążących je bez reszty z anonimowym aparatem rynku.

Usiłując sięgnąć do tradycji romantycznej jako remedium na nihilistyczny kryzys świata nowoczesnego trzeba mieć na uwadze historyczno-kulturowy fakt, którego pominięcie grozi olbrzymią naiwnością, a mianowicie to, że los subiektywności romantycznej, będącej niezwykle subtelną projekcją wyobraźni i głęboko ludzkiej wrażliwości i stanowiącej ekspresję reakcji jednostki na nowoczesny nihilizm jest, niestety, bez reszty brutalny i ironiczny – i to nie w znaczeniu, jakiego życzyliby sobie

bracia Schleglowie czy Nietzsche. Ironia ta ukazuje się jak na dłoni w efektach nie wykraczającego poza estetykę buntu romantycznego, „osadzonego” przez „przemysł kulturowy” we właściwych ramach jego rewolucyjnego potencjału, a przede wszystkim, ujawnia swe przerażające oblicze w pozostałościach „osobowości”, w obronie której omawiani twórcy ryzykując wszystkim, kim byli, w obecnym czasie zajęła zaszczytne miejsce „kapitału ludzkiego” o wartości wprost proporcjonalnej do tego, w jakiej klasie „zasobu ludzkiego” została zaszeregowana, a więc jaką wartość opałową ma, jako rzecz wśród rzeczy, na jedynej arenie jej „kulturotwórczego” zmagania – na rynku pracy i reakcji na niego równie „autonomicznie” przez nią wybieranej – w sektorze „nieskończonych” możliwości oferowanej pod postacią „rozrywki”, utożsamionej z kolei z kulturą. Z egzystencji pozostaje więc jedynie połowa wizji spekulatywnie uwznioślonej w myśli Nietzschego, rozdwojonej na XX-wieczny egzystencjalizm i filozofię życia żywiące się rozkładem jego dzieła. Rozkład ten przechodzi już na gruncie poststrukturalizmu, a bez osłonek ujawnia się już w postmodernizmie w nowy kult *całości* oznaczającej usankcjonowanie rezygnującej z pytania o sens niwelacji osobowości, zredukowanej bądź do sumy wypadkowych i kontyngentnych relacji z anonimowym *innym*, bądź do dylapidacyjnej eskalacji chaosu popędów, bądź też do tekstualistycznej fikcji, gdzie z napięcia, w którym spalał się Nietzsche pogrążając się w obłędzie wynikającym z przeżycia *śmierci Boga*, pozostał w XXI-wieku tylko kult zmysłowego (*u*)życia, bezrefleksyjnie i optymistycznie „afirmowany” jako *śmierć człowieka*. Samowiedza refleksyjnej historiozofii nowoczesności kulminuje ostatecznie z jednej strony w specjalizacyjnym oderwaniu myśli od życia, ograniczonej do „sparametryzowanej” wolności myśli, z drugiej natomiast, w realnym doświadczeniu społeczno-kulturowym, jej horyzonty wyznacza imperatyw dostosowania do interesów chwili bieżącej, podczas gdy faktycznie przeszłość jest „aktywnie zapominana” i jawić zaczyna się jako bezużyteczny balast, w dodatku mało „afirmatywnie” wyglądający. Nadmiar historyzmu, na który uskarżał się Nietzsche przechodzi świat (po)nowoczesności w zapomnienie tego, w co przekształcił się kult rozumu transcendentalnego w trakcie pochodu krwawej i niehumanitarnej historii XX-wieku, co faktycznie oznacza wyparcie horyzontu historycznego, wyznaczającego niegdyś integralność zarówno kultury, jak i jednostki w niej osadzonej. Dialektyka nowoczesnego indywidualizmu, postrzegana więc w perspektywie historyczno-kulturowej na każdym kroku ujawnia się jako porażka, porażka człowieka nowoczesnego,

któremu lokowanie się na rzekomym szczycie samowiedzy dziejów niewiele w istocie oferuje i wciąż niezbyt autorefleksyjnie pogłębia. Kryzys tożsamości kulturowej oraz jednostkowej pogłębia się jedynie w świecie (po)nowoczesnym, stanowiącym triumf niwelacyjnych tendencji cywilizacyjnego nihilizmu i sięgając do tradycji romantycznej wraz z właściwą jej wizją „estetycznego” przewyciężenia rzeczywistości, należy postawić sobie te pytania, które retorycznie zadałem, a które choć wydawać mogą się mało wyrafinowane pod względem spekulatywnej wirtuozerii i bynajmniej nie są nowatorskie, to wątpić można czy cechują się mniejszą naiwnością niż wiara w historyczno-kulturową możliwość przewyciężenia kryzysu nowoczesności, jaką żywiła się nadzieja romantyków. Przemyślenie tradycji romantycznego indywidualizmu na nowo ma bowiem sens jedynie wówczas, gdy wyciągnie się konsekwencje realne, czyli egzystencjalne, zreflektowane i odniesione do samego siebie w celu wydostania się poza obręb właściwych jej mistyfikacji, nie zaś po to, aby po raz kolejny bezwiednie powielić, zapominając w spekulatywnym roztargnieniu zarówno o sobie samym, jak i o realnie rozwijającym się w historii koszmarze niwelacji roztapiającej osobowość i dzieje w naiwnie estetycznej lub – co gorsza - cynicznie „refleksyjnej” dysymula

BIBLIOGRAFIA:

Literatura podmiotowa:

- Amiel H. F., *Dziennik intymny*, przeł. J. Guze, Czytelnik, Warszawa 1997.
- Baudelaire Ch., *Kwiaty zła*, tłum. różni, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1990.
- Baudelaire Ch., *Malarz życia nowoczesnego* [w:] Tenże, *Rozmaitości estetyczne*, przeł. J. Guze, Gdańsk 2000.
- Baudelaire Ch., *Moje obnażone serce* [w:] Tenże, *Sztuka romantyczna. Dzienniki poufne*, przeł. A. Kijowski, Warszawa 1971.
- Baudelaire Ch., *Opiożerca*, przeł. R. Engelking [w:] Tenże, *Sztuczne raje*, Gdańsk 2009.
- Baudelaire Ch., *Paryski splin*, przeł. R. Engelking, Łódź 1993.
- Baudelaire Ch., *Rozmaitości estetyczne*, przeł. J. Guze, słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2000.
- Baudelaire Ch., *Sztuczne raje*, przeł. R. Engelking, słowo/ obraz terytoria Gdańsk 2009.
- Baudelaire Ch., *Sztuka romantyczna*, słowo/ obraz terytoria tłum. różni, Gdańsk 2003.
- Baudelaire Ch., *Sztuka romantyczna. Dzienniki poufne*, przeł. A. Kijowski, Czytelnik, Warszawa 1971.
- Bonawentura (August Klingemann), *Straże nocne*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Żmigrodzka, Wydawnictwo UwB, Białystok 2006.
- Eckermann J. P., *Rozmowy z Goethem*, t. II, przeł. K. Radziwiłł i J. Zelter, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1960.
- Fichte J. G., *Teoria wiedzy*, t. I, przeł. M. J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, t. I-II, przeł. A. Landmann, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963, 1965.
- Hegel G. W. F., *Wykłady o estetyce*, t. I-III, przeł. J. Grabski i A. Landmann, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964-1967.
- Hölderlin F., *Co się ostaje ustanawiają poeci*, przeł. A. Libera, Słowo / Obraz Terytoria, Gdańsk 2009.
- Hölderlin F., *Pod brzemieniem mego losu. Listy-Hypreion*, przeł. A. Milska i W. Markowska, Czytelnik, Warszawa 1982.

- Jacobi F. H., *Do Fichtego*, przeł. M. Rutkowska, „Kronos”, nr 1/2011.
- Jean Paul, *Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana*, przeł. P. Graczyk, „Kronos”, nr 1/2011.
- Jean Paul, *Mowa wypowiedziana przez umarłego Chrystusa ze szczytu gmachu kosmicznego o tym, że nie ma Boga*, przeł. M. Żmigrodzka, „Kronos”, nr 1/2011.
- Kierkegaard S., *Albo-Albo*, tom I, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1981.
- Kierkegaard S., *Albo-Albo*, tom II, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1982.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982.
- Kierkegaard S., *Czyny miłości*, przeł. A. Szwed, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.
- Kierkegaard S., *Dziennik (Wybór)*, przeł. A. Szwed, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.
- Kierkegaard S., *Modlitwy*, przeł. J. A. Prokopski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.
- Kierkegaard S., *Nienaukowe zamykające post scriptum*, przeł. K. Topelitz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.
- Kierkegaard S., *O chrześcijaństwie*, przeł. A. Szwed, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.
- Kierkegaard S., *O pojęciu ironii*, przeł. K. Djakowska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Kierkegaard S., *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1988.
- Kierkegaard S., *Pisma mniejsze (Wybór)*, przeł. K. Toeplitz, Toruń 2007.
- Kierkegaard S., *Point de vue explicatif de mon œuvre*, w: Tenże, *L'École du Christianisme*, traduit par P. H. Tisseau, Paris 1963.
- Kierkegaard S., *Pojęcie lęku*, przeł. A. Szwed, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000.
- Kierkegaard S., *Powtórzenie*, przeł. B. Świdorski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1992.
- Kierkegaard S., *Recenzja literacka*, przeł. M. Domaradzki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.
- Kierkegaard S., *Uzbrojona neutralność*, przeł. K. Toeplitz [w:] *Aktualność Kierkegarda*, pod redakcją A. Szweda, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006.
- Kierkegaard S., *Wprawki do chrześcijaństwa*, przeł. A. Szwed, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- Leopardi G., *Dzielka moralne*, przeł. S. Kasprzysiak, Oficyna Literacka, Kraków 1998.

Leopardi G., *Myśli*, przeł. S. Kasprzysiak, Oficyna Literacka, Kraków 1997.
 Mainländer P., *Metafizyka unicestwienia*, przeł. G. Sowinski, w: Wokół nihilizmu red. G. Sowinski, Wydawnictwo A, Kraków 2001.
 Najstarszy program systemu idealizmu niemieckiego, przeł. R. Panasiuk [w:] R. Panasiuk, *Schelling*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987.
 Nerval, G. *Chrystus w gaju oliwnym*, przeł. przeł. J. Giszczak [w:] „Literatura na świecie”, nr 3-4/2008.
 Nietzsche F., *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
 Nietzsche F., *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
 Nietzsche F., *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, przeł. L. M. Kalinowski, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006.
 Nietzsche F., *Listy*, przeł. B. Baran, Kraków 1994.
 Nietzsche F., *Ludzkie, arcyludzkie. Książka dla wolnych duchów*, przeł. K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
 Nietzsche F., *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.
 Nietzsche F., *Nietzsche kontra Wagner*, przeł. K. Kaśkiewicz [w:] Tenże, *Przypadek Wagnera*, tłumacze różni, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004.
 Nietzsche F., *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
 Nietzsche F., *Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, inter esse, Kraków 2004.
 Nietzsche F., *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.
 Nietzsche F., *Przypadek Wagnera*, przeł. S. Gromadzki [w:] „Nowa Krytyka” (nr 15)
 Nietzsche F., *Ryszard Wagner w Bayreuth*, przeł. M. Cumft-Pieńkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004.
 Nietzsche F., *Tak mówił Zaratustra*, przeł. G. Sowinski, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.
 Nietzsche F., *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.

Nietzsche F., *Dzieła wszystkie t. 12 Notatki z lat 1885-1887*, przeł. M. Kopij, G. Sowinski, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012.

Nietzsche, *Dzieła wszystkie t. 13 Notatki z lat 1887-1889*, przeł. P. Pieniążek, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012.

Nietzsche F., *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.

Nietzsche F., *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.

Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.

Nietzsche F., *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.

Novalis (Friedrich von Hardenberg), Henryk von Ofterdingen, przeł. E. Szymani i W. Kunicki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2003.

Novalis, Hymny do nocy, przeł. K. Lipiński, „Pismo Literacko-Artystyczne”, nr 1/1989.

Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.

Pisma teoretyczne niemieckich romantyków, (wyb. i oprac. T. Namowicz), Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Kraków 2000.

Rousseau J. J., *Emil, czyli o wychowaniu*, I-II, przeł. F. Wronowski, Zakład imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1955.

Rousseau J. J., *Marzenia samotnego wędrowca*, przeł. E. Rzadkowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1983.

Rousseau J. J., *Nowa Heloiza*, przeł. E. Rzadkowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1962.

Rousseau J. J., *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956.

Rousseau J. J., *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do «Narcyza», List o widowiskach, List o opatrności, Listy moralne, List do Arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa*, tłum. różni, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.

Rousseau J. J., *Wyznania*, przeł. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków

2003.

Schelling F. W. J., *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, inter esse, Kraków 2003.

Schelling F. W. J., *System idealizmu transcendentalnego*, przeł. K. Krzemieniowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979.

Schiller F., *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. I. Krońska i J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1972.

Schlegel F., *Fragmenty*, przeł. C. Bartl, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

Schleiermacher F. D. E., *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.

Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I-II, przeł. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994-1995.

Schopenhauer A., *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. II, przeł. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

Schopenhauer A., *O podstawie moralności*, przeł. Z. Bassakówna, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.

Stirner M., *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

Wordsworth W., *Przedmowa do drugiego wydania Ballad lirycznych*, w: *Manifesty romantyzmu 1790-1830. Anglia, Niemcy, Francja*, wybór tekstów i opracowanie A. Kowalczykowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.

Literatura przedmiotowa:

Abrams M. H., *Formy wyobraźni romantycznej*, przeł. P. Graff, „Pamiętnik Literacki”, Rocznik LXIX, Zeszyt 3.

Abrams M. H., *Zwierciadło i lampa. Romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*, przeł. M. Fedewicz, Słowo / obraz terytoria, Gdańsk 2003.

Andrzejewski B., *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, PWN, Warszawa-Poznań 1989.

Baczko B., *Człowiek i światopoglądy*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1965.

- Baczko B., *Paradoksy russoistyczne* [w:] J. J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do <<Narcyza>>, List o widowiskach, List o opatrności, Listy moralne, List do Arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa*, tłum. różni, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.
- Baczko B., *Rousseau: samotność i wspólnota*, Słowo/ Obraz Terytoria, Gdańsk 2009
- Béguin A., *Romantycy niemieccy i nieświadomość*, przeł. J. Żurowska, w: *Szkoła genewska w krytyce. Antologia*, tł. różni, PWN, Warszawa 1998.
- Beiser F. C., *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*, Cambridge, Massachusetts, and London 2003.
- Benjamin W., *Pasaże*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005.
- Berlin I., *Korzenie romantyzmu*, przeł. A. Bartkiewicz, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2004.
- Berlin I., *Mag północy. J. G. Hamann i źródła nowożytnego irracjonalizmu*, przeł. M. Pietrzak-Merta, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000.
- Berman M., „*Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, przeł. M. Szuster, Universitas, Kraków 2006.
- Boroń D., *Zagadka Przemiany. Transformacja jaźni w dziele Sorena Kierkegaarda*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011.
- Bourget P., *Essais de Psychologie Contemporaine*, Paris 1883.
- Bowie A., *Aesthetics and Subjectivity: from Kant to Nietzsche*, Manchester 2003.
- Bowra C. M., *The Romantic Imagination*, London 1961.
- Brzozowski S., *Henryk Fryderyk Amiel*, w: *Głosy wśród nocy. Studium nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2007.
- Büchner G., *Lenc*, przeł. K. Iłakowiczówna, w: *Tenże, Utwory zebrane*, tł. różni, PIW, Warszawa 1956.
- Calinescu M., *Five Faces of Modernity*, Durham 1987.
- Cassirer E., *Filozofia oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.
- Cassirer E., *Rousseau, Kant, Goethe*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Słowo/ Obraz Terytoria, Gdańsk 2008.
- Chmieliński M., *Max Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006.

- Dehnel P., *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1998.
- Dehnel P., *Friedrich H. Jacobi i problem nihilizmu*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 2 (27), 2010. *Jacobi i inni*.
- Diderot D., *Kuzynek mistrza Rameau*, przeł. L. Staff, PIW, Warszawa 1979.
- Dietzsch S., *Od Bonawentury do Augusta Klingemanna. W poszukiwaniu autora* [w:] Bonawentura (August Klingemann), *Straże nocne*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Żmigrodzka, Wydawnictwo UwB, Białystok 2006.
- Dilthey W., *Novalis*, w: *Tenże, Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1982.
- Domaradzki M., *Kierkegaarda recenzja nowożytności*, w: *Aktualność Kierkegaarda. W 150 rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*, red. A. Szwed, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006.
- Domaradzki, *Refleksja Kierkegaarda jako hermeneutyczna krytyka kultury*, w: *Miłość i samotność. Wokół myśli Søren Kierkegaarda*, red. P. Busztyka, M. Kaczyński, M. Sosnowski i G. Uzdański, WUW, Warszawa 2007.
- Duval J., *Pages sur Baudelaire*, „Europe”, nr 456-457, 1967.
- Emden C. J., *The Invention of Antiquity: Nietzsche on Classicism*,...
- Emrich W., *Romantyzm a świadomość nowoczesna*, przeł. M. Łukasiewicz, „Pamiętnik Literacki”, Rocznik LXIX, Zeszyt 3.
- Fabre J., *Lumières et romantisme*, Paris 1963.
- Ferguson H., *Melancholy and the Critique of Modernity. Søren Kierkegaard's Religious Psychology*, New York 2004.
- Frank M., *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, translated by E. Milan-Zaibert, New York 2003.
- Friedrich H., *Struktura nowoczesnej liryki*, przeł. E. Feliksiak, PIW, Warszawa 1978.
- Frye N., *Statek pijany. Element rewolucyjny w romantyzmie*, przeł. M. Orkan-Łęcki, „Pamiętnik Literacki”, Rocznik LXIX, Zeszyt 3.
- Garewicz J., *Rozdroża pesymizmu. Jednostka i społeczeństwo w koncepcji Artura Schopenhauera*, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1965.
- Garewicz J., *Schopenhauer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1970.
- Garewicz J., *Schopenhauera filozofia wolności* [w:] *Tenże, Wokół filozofii niemieckiej*, w: *Tenże, Wokół filozofii niemieckiej. Wybór pism*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003.

- Garewicz J., *Wolność woli i wina. Uwagi o etyce ontologicznej Schopenhauera*, w: Tenże, *Wokół filozofii niemieckiej. Wybór pism*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003.
- Gogroß-Voorhees A., *Defining Modernism. Baudelaire and Nietzsche on Romanticism, Modernity, Decadence, and Wagner*, New York 1999.
- Gromczyński W., *Egzystencjalistyczne interpretacje Stirnera*, „Studia Filozoficzne” 1985, nr 7.
- Guardini R., *Punkt wyjścia dla myśli Sorena Kierkegaarda* [w:] Tenże, *O sensie melancholii*, przeł. B. Grunwald-Hajdasz, W Drodze, Poznań 2009.
- Guthier D., *Rousseau. The Sentiment of Existence*, New York 2006.
- Harper R., *The Seventh Solitude. Metaphysical Homelessness in Kierkegaard, Dostoevsky and Nietzsche*, Baltimore 1967.
- Harries K., *Between Nihilism and Faith. A Commentary on Either-Or*, De Gruyter, Berlin-New York 2005.
- Hazard P., *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, przeł. H. Suwała, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972.
- Heidegger M., *Nietzsche*, t. I-II, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, W. Werner, C. Wodziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Heidegger M., *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, przeł. S. Lisiecka, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.
- Hess L., *Sztuczna świętość, ohydna natura. O gnostyckiej wrażliwości Charlesa Baudelaire'a*, [w:] *Odcienie gnozy*, pod redakcją M. Piroga, Wydawnictwo Kos, Katowice 2007.
- Hesse H., *Wilk stepowy*, przeł. J. Witlin, PIW, Warszawa 1957.
- Hubben W., *Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche, and Kafka. Four Prophets of our Destiny*, London 1952.
- Jakuszko H., *Novalis. Kształtowanie się romantycznej filozofii historii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1993.
- Janion M., *Dobry książę* [w:] Amiel H. F., *Dziennik intymny*, przeł. J. Guze, Czytelnik, Warszawa 1997.
- Janion M., *Temat jeanpaulowski*, „Ogród. Kwartalnik”, nr 2 (6), 1991.
- Jankowski, *Jacobiego krytyka filozofii transcendentalnej Kanta w O transcendentalnym idealizmie*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 2 (27), 2010. *Jacobi i inni*.

- Jaspers K., *Nietzsche a chrześcijaństwo*, [w:] Tenże, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przeł. C. Piecuch, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.
- Jaspers K., *Nietzsche. Wprowadzenie do jego filozofii*, przeł. D. Stroińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- Jauss H. R., *Proces literacki od Rousseau do Adorna*, [w:] R. Nycz (red.), *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, Universitas, Kraków 2004.
- Jonge de A., *Dostoevsky and the Age of Intensity*, London 1975.
- Kant I., *Co to jest Oświecenie?*, w: T. Kroński, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966.
- Kasperski E., *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, Wyższa Szkoła Humanistyczna im. A. Gieyszтора, Pułtusk 2003.
- Kasprzysiak S., *Pomnik swój z genialności stopionej z rozpaczą* [w:] G. Leopardi, *Dziełka Moralne*, Oficyna Literacka, Kraków 1996.
- Kijowski A., *Grymas Baudelaire'a* [w:] Ch. Baudelaire, *Sztuka romantyczna, słowo obraz terytoria*, Gdańsk 2009.
- Kleist von H., *Listy*, przeł. W. Markowska, Czytelnik, Warszawa 1983.
- Klossowski P., *Nietzsche i błędne koło*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1996.
- Kołąkowski L., *Filozoficzna rola reformacji*, w: Tenże, *Pochwała niekonsekwencji, t. I*, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989.
- Kopij M., *Romantyzm Nietzschego*, „Folia Philosophica”, nr 19-20, 2007.
- Kucner A., *Nihilistyczny zwrot w filozofii. Źródła- Nietzsche- Ujścia*, Olsztyn 2013.
- LeFevre, *Nowa interpretacja myśli i życia Kierkegaarda*, przeł. J. Prokopski [w:] S. Kierkegaard, *Modlitwy*, przeł. J. A. Prokopski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2009.
- Lipiński K., *Ja liryczne wobec świata. Cztery wieki liryki niemieckojęzycznej*, Wydawnictwo Miniatura, Kraków 1997.
- Löwith K., *Kierkegaard i Nietzsche: Filozoficzne i teologiczne przewyższenie nihilizmu*, przeł. G. Sowinski, w: *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowinski, Wydawnictwo A, Kraków 2003.
- Löwith K., *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- Lowrie W., *Kierkegaard*, przeł. J. Prokopski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.
- Man de P., *Alegorie czytania. Język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta*,

przeł. A. Przybysławski, Universitas, Kraków 2004.

Man de P., *Pojęcie ironii*, przeł. A. Sosnowski, „Literatura na Świecie”, nr 10/11 (1999).

Man de P., *Struktura intencjonalna obrazu romantycznego*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] „Pamiętnik Literacki”, Rocznik LXIX, Zeszyt 3.

Marić S., *Jeźdźcy Apokalipsy*, przeł. J. Chmielewski i J. Wierzbicki, Warszawa 1987.

Markowski M. P., *Nietzsche: filozofia interpretacji*, Universitas, Kraków 2001.

Markowski M. P., *Poiesis. Friedrich Schlegel i egzystencja romantyczna* [w] F. Schlegel, *Fragmenty*, przeł. C. Bartl, UJ, Kraków 2010.

Marks J., *Perfection and Disharmony in the Thought of Jean-Jacques Rousseau*, New York 2005.

McCarthy A., *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*, The Hague/Boston 1978.

Melberg A., *Teorie mimesis*, przeł. J. Balbierz, Universitas, Kraków 2002.

Meyer-Sickendieck B., *Nietzsche's Aesthetic Solution to the Problem of Epigonism in the Nineteenth Century*, w: *Nietzsche and Antiquity, His Reaction and Response to the Classical Tradition*, ed. P. Bishop, Glasgow 2003.

Michalski K., *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.

Miodoński L., *Całość jako paradygmat rozumienia świata w myśli niemieckiej przełomu romantycznego*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2001.

Morley N., „Unhistorical Greeks”: *Myth, History, and the Uses of Antiquity*, w: *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, ed. P. Bishop, Glasgow 2003.

Müller-Lauter W., *Nihilistyczny cień Zaratustry*, przeł. G. Sowinski, [w:] *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowinski, Wydawnictwo A, Kraków 2001.

Müller-Lauter W., *Nihilizm jako konsekwencja idealizmu. F. H. Jacobiego krytyka filozofii transcendentalnej i jej następstwa historyczno-filozoficzne*, przeł. S. Gromadzki, w: *Nihilizm. Dzieje, recepcja, prognozy*, red. S. Gromadzki, J. Niecikowski, Warszawa 2001.

Nadana K., *Amielowskie trucizny – nihilizująca lektura Dzienników Amiela i Maine de Birana w Kłopotcie z istnieniem Henryka Elzenberga*, w: *Nihilizm i historia. Studia z literatury XIX i XX wieku*, red. M. Sokołowski i J. Ławski, Białystok-Warszawa 2009.

Overbeck F., *Nietzsche. Zapiski przyjaciela*, przeł. T. Zatorski, Słowo/ Obraz Terytoria, Gdańsk 2008.

- Paci E., *Związki i znaczenia. Eseje wybrane*, przeł. S. Kasprzysiak, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1980.
- Panasiuk R., *Lewica heglowska*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1969.
- Pattison G., *Kierkegaard. Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*, New York 2004.
- Peckham M., *O koncepcję romantyzmu*, przeł. M. Orkan-Lęcki, „Pamiętnik Literacki”, Rocznik LXIX, Zeszyt 1.
- Pieniążek P., *Autentyzm i symulacja: Rousseau i estetyczna wersja dialektyki oświecenia* [w:] Festiwal Filozofii, t. 4, *Demokracja, tolerancja, oświecenie*, red. B. Banasiak, A. Kucner i P. Wasyluk, Olsztyn 2012.
- Pieniążek P., *Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004.
- Pieniążek P., *Dekadencja, pozory, Dionizos*, [w:] F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszc* (posłowie), przeł. P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Pieniążek P., Nietzsche a dekadencja. Dylematy nowoczesności [w:] *Wokół Nietzschego*, pod redakcją B. Banasiaka, P. Pieniążka i M. Bogusławskiego, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009.
- Pieniążek P., *Okrutna nowoczesność. Wiara i historia w u Kierkegarda (ze stałym odniesieniem do Nietzschego)*, w: *Filozofia i wolność. Księga poświęcona pamięci Profesora Wiesława Gromczyńskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2010.
- Pieniążek P., *Podmiot (w) nowoczesności* [w:] „Forum Oświatowe”. *Studia z posthumanistycznej filozofii podmiotu*, red. M. i W. Kruszelnicki.
- Pieniążek P., *Posłowie*, [w:] F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Pieniążek P., *Rozpacz Baudelaire'a: zło nierozpoznane* [w:] „Festiwal Filozofii”, tom 5, *Pesymizm, sceptycyzm, nihilizm, dekadentyzm – kultura wyczerpania?*, red. E. Starzyńska-Kościuszko, A. Kucner, P. Wasyluk, Olsztyn 2013.
- Pieniążek P., *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Wydawnictwo Toporzeł, Wrocław 2009.
- Pieniążek P., *Śmierć miłości i miłość śmierci: romantyczna ruina boskości*, [w:] „Festiwal Filozofii”, t. VI, red. E. Starzyńska-Kościuszko, A. Kucner oraz P. Wasyluk, Olsztyn 2014.
- Piórczyński J., *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka*

- Jacobiego, Monografie Fundacji Na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2006.
- Piórczyński J., *Spór o rzeczy boskie. Wprowadzenie*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” nr 2 (27) 2010. *Jacobi i inni*.
- Piórczyński J., *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F. W. J. Schellinga*, PWN, Warszawa 1999.
- Pomian K., *Niewczesność i współczesność Kierkegaarda*, w: Tenże, *Człowiek pośród rzeczy*, Czytelnik, Warszawa 1973.
- Prokopski J. A., *Søren Kierkegaard. Dialektyka paradoksu wiary*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2002.
- Reizow B., *U źródeł estetyki romantyzmu. Antyk i romantyzm*, przeł. Z. Maciejewski, „Pamiętnik Literacki”, LXIX, Zeszyt 1.
- Remak H. H., *Klucz do zachodnioeuropejskiego romantyzmu?*, przeł. M. Łukasiewicz, „Pamiętnik Literacki”, Rocznik LXIX, Zeszyt 3.
- Rogalski A., *Trzy portrety niemieckie. Fryderyk Hölderlin, Jean Paul, Stefan George*, Poznań 1980.
- Rohde P., *Søren Kierkegaard*, przeł. J. A. Prokopski, A. Szulc, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2001.
- Roy C., *Duch romantyzmu*, przeł. J. Arnold, „Pamiętnik Literacki”, Rocznik LXIX, Zeszyt 3.
- Ruff M., *Baudelaire*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, PIW, Warszawa 1967.
- Rush F., *Irony and Romantic Subjectivity*, w: N. Kompridis (ed.), *Philosophical Romanticism*, Routledge 2006.
- Safranski R., *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 2003.
- Safranski R., *Schopenhauer. Dzikie czasy filozofii*, przeł. M. Falkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Sartre J. P., *Baudelaire*, przeł. K. Jarosz, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Seigel J., *Bohemian Paris. Culture, Politics, and the Boundaries of Bourgeois Life, 1830-1930*, New York 1987.
- Severino E., *Przeraźliwe oblicze nagiej prawdy* [w:] G. Leopardi, przeł. S. Kasprzysiak, Oficyna Literacka, Kraków 2007.
- Shanks L. P., *Baudelaire. Flesh and Spirit*, Honolulu 2006.

- Siemek M. J., *Fryderyk Schiller*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1970.
- Siemek M. J., *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Simmel G., *Mentalność mieszkańców wielkich miast* w: Tenże, *Socjologia*, przeł. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1975.
- Starobinski J., *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, przeł. J. Wojcieszak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Szestow L., *Dobro w nauczaniu hr. Tolstoja i F. Nietzschego. Filozofia i kaznodziejstwo*, przeł. J. Chmielewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006.
- Szestow L., *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1987.
- Szestow L., *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, przeł. J. A. Prokopski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.
- Szturc W., *Ironia romantyczna. Pojęcie, granice i poetyka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Szwed A., *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sorena Kierkegarda*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999.
- Toeplitz K., *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980.
- Tomkowski J., *Słowa i sny*, „Pismo Literacko-Artystyczne”, nr 1/1989.
- Ugniewska J., *Giacomo Leopardi*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991.
- Ugniewska-Dobrzańska J., *Oświeceniowy kryzys pojęcia ładu w twórczości Leopardiego*, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1976.
- Urbankowski B., *Myśl romantyczna*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1979.
- Wahl J., *Krótką historia egzystencjalizmu*, przeł. J. A. Prokopski, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2004.
- Waiblinger W., *Życie, poezja i obłąkanie Friedricha Hölderlina*, przeł. T. Zatorski, Słowo/Obraz/ Terytoria, Gdańsk, 2007.
- Warchala M., *Autentyczność i nowoczesność. Idea autentyczności od Rousseau do Freuda*, Universitas, Kraków 2006.
- Wasiewicz J., *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010.
- Wilkerson D., *Nietzsche and the Greeks*, London-New York 2006.

Zawadzka S. E., *Jan Jakub Rousseau. Rousseau jako przedstawiciel racjonalizmu Oświecenia francuskiego*, Oficyna Wydawnicza Łośgraf, Warszawa 2009.

Zweig S., *The Struggle with the Deamon, Kleist, Nietzsche*, trans. by E. and C. Paul, London 2012.

Żmigrodzka M., *Rozdrożny i gra z nicością* [w:] Bonawentura (August Klingemann), *Straże nocne*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Żmigrodzka, Wydawnictwo UwB, Białystok 2006.