

Mateusz Werner

O nihilizmie europejskim i źródłach ponowoczesności

Nie będę się tutaj zajmował rozstrzyganiem problemu, czy „nowoczesność wyczerpała swoje możliwości”. Dyskusja na ten temat ma swą bogatą historię, znaczoną głosami takich postaci jak Lyotard, Rorty, Derrida, Vattimo czy Habermas, a na polskim gruncie m.in. Zygmunt Bauman i Stefan Morawski. Traktuję dyskurs o końcu nowoczesności jako bezsporny fakt kulturowy, a pytanie, które sobie zadaję, to pytanie, jak do tego doszło — w jaki sposób to, co przez wielu nazywane jest duchowym kataklizmem i największym kryzysem nowożytniej kultury europejskiej, zostało przez tę kulturę przygotowane. W niniejszym tekście mówiąc o nowoczesności posługuję się jej dobrze znaną definicją ukutą przez Zygmunta Baumana, który określa ją jako „projekt ładu twórczy”. Na tej podstawie zakładam, iż znamiona rozkładu nowoczesności znaleźć można już w samych założeniach tego projektu, a więc wtedy, gdy podejmowano pierwsze próby jego sformułowania. Moje pytanie o korzenie ponowoczesności skierowane jest ku źródłom formacji myślowej, której zmierzchem się mieni.

Krytycy nowoczesności, jak Foucault, Lyotard czy Bauman, w swoich analizach kładli nacisk na oświeceniową proveniencję tej formacji. Kryzys czy też „kres” nowoczesności jest w tym wypadku zawsze kryzysem i kresem Oświecenia. Natomiast udział przełomu romantycznego w kształtowaniu się „paradygmatu nowoczesności” jest znacznie mniej eksponowany. Równie rzadko podejmowane są z tej perspektywy próby przemyślenia krytycznego dziedzictwa myśli romantycznej wobec oświecenia. Dzieje się tak zapewne za sprawą osobiwej inercji myślenia, sprawiającej, że krytycy nowoczesności częstokroć pozostają w kręgu wypracowanych przez nią rozróżnień. Jednym z nich jest sięgające głęboko do języka potocznego przeciwstawienie „wiary” i „rozumu”, mające odzwierciedlać fundamentalną obcość oddzielającą to, co „romantyczne”, od „oświeceniowego”. Zadaniem niniejszego szkicu są dwie rzeczy: ukazać możliwą drogę przywrócenia proporcji w portretowaniu nowoczesności, a także wskazać moment, w którym z wnętrza jej samoświadomości rodzi się coraz wyraźniejsza pewność co do istnienia „ciemnej” strony projektowanego ideału. Tezą niniejszej pracy jest przeświadczenie, iż moment ten zbiega się z wprowadzeniem do filozoficznego słownika Europy pojęcia nihilizmu.

* * *

Zygmunt Bauman nazywa nowoczesnym projektem, poniekąd za Jürgenem Habermasem, każdą systemową propozycję filozoficzną czy naukową dającą się przełożyć na język praktycznych rozwiązań społecznych, której celem — wyrażonym jawnie lub nie — byłoby takie przekształcenie rzeczywistości, które doprowadziłoby do wyeliminowania ambiwalencji z życia człowieka.¹ Projekt nowoczesny staje się w ujęciu Baumana kryterium, przy pomocy którego dzieli on dzieje Europy na trzy zasadnicze okresy: *przednowoczesność*, nie znającą rozróżnienia na to, co naturalne (a więc chaotyczne, nieludzkie, przypadkowe, ambiwalentne), i to, co sztuczne (świadome, ludzkie, skonstruowane, jednoznaczne), *nowoczesność*, która tego rozróżnienia dokonała i starała się budować świat doskonale poddający się racjonalnej interpretacji, oraz *ponowoczesność*, która w możliwość urzeczywistnienia tego planu zwątpiła.

Choć Bauman zastrzega się, że kwestia dokładnej periodyzacji historycznej jest dla niego drugorzędna, to jednak dokonuje pewnych rozstrzygnięć: momentem narodzin nowoczesności miałyby wedle niego być refleksja Tomasza Hobbesa, który po raz pierwszy sformułował przekonanie, iż ład jest nienaturalny, bo naturalna jest „płynność świata” — przednowoczesnością miałyby być tedy „świat przedhobbesowski”. Natomiast za historycznie namacalne świadectwa ponowoczesności uważa Bauman upadek dwu najradzykalniejszych utopii nowoczesnych, dwu skrajnych projektów ładu twórczych, czyli nazizmu i komunizmu.

Konstrukcja myślowa Baumana jest przekształconym rozwinięciem idei Theodora Adorno i Maxa Horkheimera wyrażonej w *Dialektyce oświecenia*.² Sformułowane przez nich pojęcie oświecenia jako szczególnej dyspozycji rozumu ludzkiego ma charakter uniwersalny i ahistoryczny, albowiem pojawia się na horyzoncie myślenia już wtedy, gdy „język wkroczył w historię”, tj. wówczas, gdy zamiast tautologicznie odsyłać do świata nominatów, zaczął reprezentować, symbolizować, dzięki czemu mogła wykrystalizować się „intelektualność postrzeżeń” dając tym samym podstawę do rozwinięcia się logiki, która — jak twierdzą autorzy *Dialektyki oświecenia* — jest już systemem *in nuce*. Elementy rozumu instrumentalnego widać równie dobrze w *Odysei* Homera, co w dwudziestowiecznym amerykańskim przemyśle rozrywkowym.

Zasługą Baumana jest pokazanie, że w pewnym okresie historycznym owa szczególna dyspozycja ludzkiego myślenia została absolutyzowana do rangi uniwersalnej zasady rządzącej światem społecznym, przekształcającej przyrodę i projektującej dzieje. Moim zdaniem Baumanowska definicja nowoczesności jako

¹ Zygmunt Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Rozdz. Wprowadzenie: *W poszukiwaniu ładu*, przeł. J. Bauman, Warszawa 1995.

² Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

momentu, w którym doszło do wyartykułowania popędu ładotwórczego człowieka, wymaga jednak pewnej korekty. Teokratyczne państwo średniowieczne posiada wszelkie znamiona państwa ogrodniczego: nosicielem ambiwalencji społecznej jest tutaj czarownica albo ortodoksyjny Żyd. Różnica między państwem średniowiecznym a nowoczesnym nie polega, moim zdaniem, na obecności czy nieobecności ambicji porządkowania zastanej rzeczywistości. Ta różnica wyraża się w roli, jaką w procesie tworzenia ładu odgrywa człowiek. Otóż w świecie przednowoczesnym człowiek był jedynie ślepym wykonawcą projektu Boga zawartego w Piśmie, „zaprowadzał ład boży na ziemi” jako narzędzie w rękę transcendentnej wobec jego woli konieczności. Nowoczesność zrodziła się w momencie, gdy człowiek uwierzył, że to on będzie odąd podmiotem procesu kulturotwórczego i historycznego. Wprawdzie kategorie rozumu są dla Kanta „transcendentalne i uniwersalne”, a Marksowska konieczność historyczna wydaje się „obiektywna”, ale w obu przypadkach „podmiot poznający” odgrywa w procesie „badania warunków możliwości” czy też „obiektywizacji ducha” rolę twórczą i konstytuującą ów proces. To jest właśnie nowoczesne.

Pytaniem wartym postawienia wydaje się wątpliwość, czy tacy krytycy nowoczesności jak Bauman czy Adorno i Horkheimer mówią rzeczywiście spoza nowoczesnego dyskursu. Bauman wszak próbuje wciąż uprawiać socjologię, a jego krytyka nowoczesnej etyki jest jednocześnie usiłowaniem sformułowania nowego, „miękkiego” projektu moralności. Z kolei autorzy *Dialektyki oświecenia* dokonują aporetycznych w swej istocie prób „oświecenia oświecenia”, nie rezygnując przy tym ani z „paradygmatu przedmiotowo-podmiotowego”, w obrębie którego toczy się ich dyskurs, ani z projektu wolności, jako nie zdezaktualizowanej i najwyższej wartości. Można jednak spojrzeć na to odwrotnie: jak twierdzi Bauman, nawet Habermas, a więc Ostatni Niezłomny Nowoczesny — mówi spoza nowoczesności, określając ją mianem „nie dokończonego projektu”.³ Jedno wydaje się pewne — ponowoczesność to nie jakaś nowa epoka, ale trup starej, wciąż biegnącej po arenie historii, gorliwie zapewniającej wszystkich o swej martwocie.

Atak Baumana na nowoczesność ma charakter fundamentalny. Uderzenie skierowane jest bowiem w jej filozoficzne podstawy, za których budowę odpowiedzialni zostali uznani myśliciele rzucający hasło emancypacji człowieka rozumianej jako denaturalizacja własnej istoty, a więc takiej definicji człowieczeństwa, która predestynuje ludzkość do zarządzania bytami i radykalnie przeciwstawia myślącemu podmiotowi bezmyślną przyrodę. Drugim fundamentem nowoczesności jest prócz tak zdefiniowanego człowieczeństwa pogląd, że „suma naszych percepcji winna tworzyć system”, a więc przekonanie, iż rzeczywistość da się w całości uporządkować interpretacyjnie dzięki systemowi uniwersalnych kategorii rozumu dostępnych człowiekowi na drodze procedur dedukcyjnych.

³ Jürgen Habermas, *Moderne: ein unvollendetes Projekt*, Leipzig 1992.

W szeregu winowajców stają tu obok siebie Franciszek Bacon, Kartezjusz, John Locke, a przede wszystkim Immanuel Kant.

Mogłoby się wydawać, że opór wobec tak sformułowanego programu nowoczesności pojawił się bardzo szybko. O tym, że świata materialnego nie da się opisać językiem geometrii, a świata duchowego nie da się ująć w algorytm żadnej z deterministycznych teorii — Europa dowiedziała się na długo przed powstaniem teorii chaosu czy ezoterycznych koncepcji psychologii New Age. Wiedziała już o tym Europa romantyczna, wystarczy sięgnąć po banalne twierdzenia o irracjonalizmie romantycznym, by skutecznie dowodzić słuszności takiej tezy. Jeśli więc ponowoczesność jest „zgoda na chaos” — to czy romantyzm nie wydaje się właśnie prekursorską próbą zaufania chaosowi, a przez to okresem myśli zaskakująco bliskim czasowi, w którym żyjemy dzisiaj? Odpowiadałoby to tradycyjnemu rozróżnieniu na oświecenie i romantyzm i przemawiało za jego utrzymaniem. Rzecz wygląda jednak o wiele bardziej skomplikowanie.

Adorno i Horkheimer pokazali w sposób do dziś niepodważalny, że przeciwstawienie człowieka naturze jest jednocześnie aktem konstytuującym jaźń podmiotową, że pragnienie zarządzania bytem (Heidegger mówi o traktowaniu świata jako „składu”, *Bestand*)⁴ jest nie do pomyślenia bez kategorii podmiotowości — oznacza to zarazem, iż pojęcie podmiotu rozumnie przekształcającego rzeczywistość i projektującego swe działanie w przyszłość jest dla nowoczesności (*scilicet*: oświecenia, rozumu instrumentalnego, myślenia rachującego) konstytutywna.

Otóż nie ma w historii nowoczesności gwałtowniejszej próby skonstruowania autonomicznego, niczym nie zapośredniczonego i dlatego „absolutnego” „ja”, od tej, którą podjęła filozofia niemieckiego romantyzmu i jej najradykalniejszy przedstawiciel — Fichte. W tym sensie romantyzm nie tylko nie jest pierwszą kontestacją nowoczesności, nie tylko wpisuje się w jej myślowy fundament, ale najradykalniej próbuje realizować postulat „uwolnienia człowieka”, jego „emancypacji” czy „dojrzałości” — postulat sformułowany, mówiąc znów starym językiem, przez angielskie i francuskie oświecenie.

Z tej perspektywy tradycyjne rozróżnienia na materializm i spirytualizm, normatywizm i relatywizm, uniwersalizm i historycyzm — te rozróżnienia, pożyteczne i funkcjonalne w obrębie dyskursu nowoczesności, spadają dzisiaj do rangi drugorzędnej anegdoty, a twierdzeniu, że jednak jest różnica między „szkiełkiem i okiem” a „czuciem i wiarą”, wystarczy przeciwstawić równie anegdotyczne spostrzeżenie Baumana, iż prototypem nazistowskiego eugenika był romantyczny naukowiec (na przykład — dodajmy — dr Frankenstein).

Z dzisiejszej perspektywy końca nowoczesnego dyskursu spór między Romantyzmem a Oświeceniem to dyskusja między członkami wyprawy, której przedmiotem jest nie tyle cel marszruty, ile najkrótsza droga do jego osiągnięcia.

⁴ Martin Heidegger, *Pytanie o technikę*, w: *Budować, mieszkać, myśleć*, red. K. Michalski, Warszawa 1977.

Oświecenie mówi: mity są kłamstwem, zlikwidujemy je! Romantyzm na to: bez mitów nie można żyć, wymyślajmy je więc sami, tak by najlepiej nam służyły. Rewolucja francuska, *Meister Goethego* i *Wissenschaftslehre Fichtego* — przykłady ilustrujące wedle Schlegla główną tendencję przełomu XVIII i XIX wieku — są alegoriami tego samego postulatu wolności człowieka, wolności podmiotowej jednostki. Ten postulat jest w takim samym stopniu „romantyczny”, co „oświeceniowy” — jest istotą nowoczesności właśnie.

Tam, gdzie rodzi się nowoczesność, romantyzm i oświecenie mają tyle samo do powiedzenia. Posłużmy się jeszcze jednym przykładem. Tekst Fryderyka Schillera *O poezji naiwnej i sentymentalnej*⁵ stanowi akt założycielski nowoczesnej świadomości artystycznej ukazując sytuację twórcy zmuszonego wybierać między sztuką a życiem. Ukazane *implicite* przez Schillera trzy możliwości rozpadu klasycznej utopii estetycznej, a więc rezygnacja z klasycznej formy sztuki i dostosowanie jej do życia (romantyzm), uznanie sztuki za niezdolną do „sprostania wymogom życia” (Hegel: sztuka jest *passée*) lub utrzymanie sztuki w jej klasycznej postaci za cenę eskapizmu (Schiller) — te trzy możliwości żyły tak długo, jak długo trwała nowoczesność (nieprzypadkowo zwana przez Brzozowskiego „romantycznym przesileniem”). Formuły wypracowane przez weimarskiego klasyka zostały natychmiast zawłaszczone przez „Jenaer Kreis” braci Schległów i środowisko *Athenum* i zachowały swą moc wyjaśniającą na długi — bo trwający jakieś 150 lat — pościg sztuki i jej kolejnych awangard za życiem, pościg, który się właśnie na naszych oczach zakończył. Nie ma już dzieł, mogących się dziś podobać życiu swym historycznym pięknem — życie straciło zainteresowanie sztuką, bo ją całkowicie pochłonęło (nie można pójść dalej w naśladowaniu życia, niż to czyni *ready made*). Z tej perspektywy, z perspektywy wyczerpania się awangardowego projektu, nie ma znaczenia, czy uznamy Schillera za ostatniego klasyka czy pierwszego romantyka. Dla nas ma znaczenie, iż to on właśnie w sposób najdobitniejszy wysłowił kondycję i drogi możliwych wyborów artysty nowoczesnego.

Wyczerpanie się projektu nowoczesności jest dla wielu wizją apokaliptyczną, odbiera bowiem bytowi społecznemu nadzieję na znalezienie uniwersalnego sensu i celu własnego istnienia, ujawnia bezpodstawność jednostkowej egzystencji, uniemożliwia próby całościowej interpretacji dziejów człowieka i wytworów jego kultury, a co najważniejsze — w swej konsekwencji pozytywnej — oznacza zgodę na świat wieloznaczny, chaotyczny, przypadkowy. W dyskursie ponowoczesności nie da się przeto sformułować ani znaleźć usprawiedliwienia dla zła w historii, ani żadnej normatywnej doktryny etycznej; trudno też wyobrazić sobie jakąkolwiek ogólną zasadę regulatywną, którą w obrębie tego dyskursu można by uznać za podstawę dla organizacji życia społecznego. Wszelkie próby znalezienia takich

⁵ Zob. Marek Siemek, *Fryderyk Schiller*, Warszawa 1970.

formuł, jak „moralność bez etyki” Baumana⁶, projekt „dialektyki negatywnej” Adorna⁷, wizja „społeczeństwa solidarności” Rorty’ego⁸ czy postulat przemiany „losu” w „przeznaczenie” Agnes Heller⁹ — wszystkie te próby wydają się raczej krokiem w tył, myśleniem wbrew wcześniejszym diagnozom, kompromisem z nowoczesnością.

Bezwzględna skuteczność dyskursu ponowoczesnego w procesie „deziluzoryzacji” powszechnej świadomości, czyli oczyszczania jej z rzekomo nieuprawnionej wiary w obietnice nowoczesnego projektu, dekonstrukcji „centrum” wyznaczającego w niej określone hierarchie wartości — wszystko to powoduje, że w nudnym i jałowym „sporze o ponowoczesność” obok wytartych do cna argumentów i wyzutych już z jakiegokolwiek znaczenia formuł pojawia się słowo, którego dzieje mogłyby, jak sądzę, oddalić wiele pozornych problemów. Tym słowem jest „nihilizm”.

Fryderyk Nietzsche, którego analiza nihilizmu pomieszczona w wydanej pośmiertnie *Woli mocy*¹⁰ stała się punktem odniesienia do dziś (może dziś bardziej niż kiedykolwiek) obowiązującym wszystkich, którzy się tym problemem zajmują — wyróżnił między innymi „nihilizm jako stan psychologiczny”, czyli niepokój pojawiający się tam, gdzie zwycięża podejrzenie, iż dotychczas jasno wytyczony ludzkiemu stawaniu się *cel* jest tylko samooszustwem, a ów proces stawania się nie ma nad sobą jakiejś władającej nim jedności czy całości. Ten „stan psychologiczny” można sobie wyobrazić w każdym z tych momentów historycznych, które określa się czasem jako „zmiany paradygmatu mentalnego”, a więc tam, gdzie rodzi się poczucie nieadekwatności dotychczas panującego powszechnie języka wobec gwałtownie zmieniającej się rzeczywistości. W ten sposób rozumiany nihilizm staje się kategorią ahistoryczną. To znaczenie nie będzie nas interesowało.

Zajmiemy się tym nihilizmem, który w słowniku filozoficznym Europy pojawił się u źródeł nowoczesności i który towarzysząc jej aż do wyczerpania, ujawnił dziś wyraźniej niż kiedykolwiek swą istotę, by tak bardzo niektórych przerazić.

Co do genezy samego pojęcia nihilizmu nie ma większych wątpliwości. Wprawdzie określenie „nihilisci” pojawia się już w średniowieczu jako obelżywa charakterystyka kacerzy, ale myślicielem nadającym temu terminowi znaczenie filozoficzne i wprowadzającym do krytycznego namysłu nad współczesnością był Friedrich Heinrich Jacobi, piszący w marcu 1799 roku list otwarty do Johanna

⁶ Zob. Zygmunt Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.

⁷ Theodor Adorno, *Dialektyka negatywna*,.. przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986.

⁸ Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa 1996.

⁹ Agnes Heller, *From Hermeneutics in Social Science to Hermeneutics of Social Science*, w: „Theory and Society”, vol. 18 (1989).

¹⁰ Fryderyk Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, Kraków 1994.

Gottlieba Fichtego¹¹, w którym mianem nihilizmu określił każdą formę poetycko-solipsystycznego kreatywizmu będącą następstwem idealistycznego systemu Fichtego. Rok 1799 był czasem największej aktywności koła jenajskiego i bez przesady można powiedzieć, że list Jacobiego i gorąca dyskusja, którą wywołał, wydarzyły się w kulminacyjnym momencie niemieckiej *Frühromantik*. W tym czasie toczył się wokół postaci Fichtego słynny *Atheismusstreit*, który zakończył się usunięciem filozofa z katedry Uniwersytetu Jenajskiego i można przypuszczać, że prócz kularowych zabiegów Goethego i kompromitującego dla Fichtego artykułu Forberga, na którego publikację zgodził się w redagowanym przez siebie „*Philosophisches Journal*”, także ów list Jacobiego miał niebagatelne znaczenie dla końcowego wyniku sporu.

Spróbujmy szkicowo przedstawić stanowisko Jacobiego. Tak jak Kant i Fichte Jacobi uważa się za myśliciela uprawiającego filozofię transcendentalną czystego rozumu (*Wissenschaft des Wissens*), w przeciwieństwie do nich jednak uważa, że to, co prawdziwe, leży poza obszarem tej wiedzy. W przewrocie kopernikańskim Kanta dostrzega niebezpieczeństwo polegające na tym, że z twierdzenia, iż pojęcia są warunkami doświadczenia, wyciąga się fałszywy wniosek, że dokonując spekulacji pojęciami można tworzyć nową rzeczywistość. Taką właśnie uzurpację samougruntowującej się świadomości poznającego podmiotu nazywa Jacobi postawą nihilistyczną. Nauka transcendentalna, której projekt zawarty jest w *Wissenschaftslehre* Fichtego¹² i której sam Jacobi jest zwolennikiem — została przez niego określona jako wiedza o nicości (*Nichts Wissen*), która dopiero wówczas ma szansę na „przeczcucie prawdy”, gdy uświadomi sobie własną niewystarczalność. Jednym słowem Jacobi odwartościowuje rzeczywistość mentalną, dziedzinę myśli — opatrując ją mianem nicości.

Podobnie jak Hamann, Lavater i inni przedstawiciele irracjonalistycznej „filozofii wiary”, także Jacobi uważał, iż prawda (rozumiana jako absolutna wykładnia bytu, sfera „idei” albo po prostu sfera „boska”) dostępna jest wyłącznie poprzez wiarę. Główną intencją myśli Jacobiego jest pokazanie, iż zarówno „filozoficzny Bóg” romantyków, jak i „filozoficzne ja” jest zaledwie „pomysłem skończoności” i jak długo ludzka świadomość utwierdza się w uwolnionym z historii i rzeczywistości empirycznej, maniakalnie i solipsystycznie krążącym w sobie samym pod-

¹¹ Zob. Fr.H. Jacobi, *Werke*, t. 3, Leipzig 1816. Zob. także: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, wyd. O. Brunner, W. Conze, R. Kosselleck, Stuttgart 1978 (Stichwort: „*Nihilismus*”, geschrieben von Manfred Riedel), oraz: Gerhard Hahn, *Die Geburt des Nihilismus und die Wiedergeburt des Logos*, w: K. Hammacher (wyd.), *F.H. Jacobi: Philosoph und Literat der Goethezeit*, Frankfurt/M 1971, a także: *Streit um die göttlichen Dinge. Die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling*, Mit einer Einleitung von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1967.

¹² Johann Gottlieb Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, przeł. M.J. Siemek, Warszawa 1996.

miocie, porównywalnym do zamkniętej ostrygi (efekt redukcji transcendentalnej) — tak długo wszystko rozpuszcza mu się „w jego własną nicość”. Zarzuty wobec Fichtego biorą się ze sceptycyzmu co do możliwości osiągnięcia idealnego poziomu nieskończoności przez „ja” po redukcji świata otaczającego i z obawy, że to „ja” nie tylko nie znajdzie nieskończoności, lecz pozostanie — skończone — w pustce, którą wokół siebie wytworzyło. I nie ma w tym, co pisze Jacobi, mylenia Fichteńskiego „ja absolutnego” z „ja empirycznym”, co mu czasem zarzucano. Przeciwnie, Jacobi pytał — i miał do tego prawo — czy proklamowana w świadomości jedność przedmiotowo-podmiotowa nie może okazać się w końcu zaszyfrowanym dualizmem złudnej rzeczywistości i absolutnie idealnej nieskończoności. Próbował pokazać niebezpieczeństwo postawy filozofa nieustannie pytającego o transcendentalne warunki możliwości wydarzających się zjawisk i uważającego świat swoich pytań za jedyny dostępny człowiekowi. Jeśli chcemy poznać — pisał Jacobi — jak uszyta jest pończocha, musimy ją całą spruć, ale kiedy już to zrobimy, co nam zostanie w rękach? Nicość.

Kwestią dla nas drugorzędną jest to, czy Jacobi zrozumiał Kanta i Fichtego i czy dobrze ich interpretował. Daleko ważniejsze jest to, że w swojej krytyce najdobitniej wyśłowił lęk epoki, lęk przed samotnością i münchhauseniadą samokonstytuującego się podmiotu. Odpowiedź Jacobiego na fundamentalną dla nowoczesności obietnicę emancypacji i radykalnej wolności zawartą w Fichteńskim systemie jest równie radykalna: albo Bóg, albo nicość.

Artykuły Jacobiego spotkały się z ogromnym zainteresowaniem świata literatury i filozofii ówczesnych Niemiec, a sam termin „nihilizm” zrobił oszałamiającą karierę. Jeszcze w tym samym 1799 roku ukazuje się słynna *Philister Re* Clemensa Brentano, która jest gwałtownym atakiem na Fichtego, sformułowanym językiem krytyki Jacobiego. Brentano nazywa filozofię transcendentalną filozofią filistrów, którzy dążą do prawodawczej samowystarczalności wyzwolonego podmiotu po to, by zrównać nakaz boski z burżuazyjną moralnością. Jednym słowem, wedle Brentano, system Fichtego pomaga filistrom w wymyśleniu takiego Boga, którego prawa usprawiedliwiałyby ich społeczny status. Filozofii transcendentalnej przeciwstawia Brentano wzór „pełnego człowieczeństwa” rodem z mistyki Jakoba Boehme.

Z kolei Jean Paul przeniósł spór o Fichteński nihilizm na pole estetyki. W wydanej w 1804 roku *Vorschule der Ästhetik* pojawia się po raz pierwszy pojęcie *poetischer Nihilismus* — nihilizmu poetyckiego. Jean Paul oskarża tam *Willkür der Ichsucht* — samowolę egotyzmu artystycznego prowadzącego do negacji rzeczywistości empirycznej w imię wolności twórczej i przez to jałowego w swoim solipsystycznym autotelizmie. Ironicznie przedstawiony zostaje tam *der regellose Maler, der den Äther in dem Äther mit Äther malt* („pozbawiony zasad malarz, który maluje eter w eterze przy pomocy eteru” — „eter” sc. „nicość”), a obszar działania wyzwolonego podmiotu twórczego określa się tam mocno mianem *Spiel-Raum des Nichts* („przestrzeń gry nicości”). Widać tu wyraźny

konflikt poetologiczny z poglądami Schlegla czy Schellinga. Nie było to jedyne wystąpienie Jean Paula przeciw Fichtemu — już w 1800 roku dołączył do swej powieści *Titan* „komiczny dopisek” pt. *Clavis Fichteana*, w którym polemizuje z Fichtem na modłę Jacobiego.

Ironia losu chciała, by głosy egzorcyzmujące epitetem nihilizmu — mniejsza o to, czy słusznie — artystów romantycznych za hołdowanie poetyce proveniencji fichteańskiej stały się niejako samosprawdzającą się przepowiednią. W roku wydania *Vorschule der Ästhetik* Jean Paula ukazała się anonimowo książka będąca swoistym manifestem nihilizmu. Chodzi o *Nachtwachen* pisarza ukrywającego się pod pseudonimem Bonaventura. Dziś przypuszcza się, że był nim Ernst Klingemann, dyrektor teatru w Brunszwiku, znany skądinąd z tego, że reżyserował prapremierę *Fausta* Goethego¹³. Dziwiła „straż” dzieła Bonaventury, gdzie w domu dla obłąkanych przedstawiony zostaje szalony stwórca świata, jest wyraźnym odniesieniem do Fichtego, a wielokrotnie pojawiająca się Jacobiańska alternatywa Boga i nicości znajduje na końcu swe dramatyczne rozstrzygnięcie w trzykrotnie powtórzonym: Nic! Nic! Nic!

W niemieckich badaniach nad nihilizmem istnieją dwie konkurujące ze sobą tendencje interpretacyjne. Jedna z nich, reprezentowana m.in. przez Dietera Arendta¹⁴, ogranicza pole swoich zainteresowań do problemów, które próbowaliśmy tu już szkieletowo przedstawić, i w swych analizach poprzestaje na rozumieniu nihilizmu jako funkcji kryzysu subiektywizmu poznawczego i rozkładu idei samokonsytuującego i samokreującego się podmiotu. Drugi nurt badawczy, np. Sybille Gössl¹⁵, próbuje sięgnąć głębiej, próbuje pokazać oświeceniowe antecedencje romantycznego nihilizmu. Pojawia się znowu przestarzałe pytanie: oświecenie czy romantyzm? Idealistyczny subiektywizm Niemców czy mechanistyczna, materialistyczna filozofia angielskiego i francuskiego oświecenia ze swoją sensualistyczną epistemologią? Pytania niepotrzebne. Wiemy bowiem, że te dwie formacje, choć w różny sposób, to jednak *razem* budowały fundament czegoś, co dzisiaj możemy już oglądać w całości i skończoności — nowoczesność. A więc także nihilizm — niechciany, lecz nieuchronny „produkt uboczny” konstruowania nowoczesnego projektu — swoim nieprzezwyciężalnie dwuznacznym istnieniem potwierdza nieadekwatność języka tradycyjnej humanistyki, z którego jednak wciąż trudno nam zrezygnować.

W sporze o źródła nowoczesnego nihilizmu ważną postacią jest William Lovell, bohater wczesnej powieści Ludwiga Tiecka o tym samym tytule (1796).

¹³ Zob. Horst Fleig, *Literarischer Vampirismus. Klingemanns „Nachtwachen von Bonaventura”*, Tübingen 1985.

¹⁴ Dieter Arendt, *Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche*, Köln 1970. Tenże, *Der „poetische Nihilismus” in der Romantik*, Tübingen 1972.

¹⁵ Sybille Gössl, *Materialismus und Nihilismus. Studien zum deutschen Roman der Spätaufklärung*, Würzburg 1987.

Decyzja interpretacyjna, by uznać Williama za jeden z pierwowzorów postawy nihilistycznej (której późniejszymi sztandarowymi przykładami są choćby Bazarov z *Ojców i dzieci* Turgieniewa czy Kiryłow z *Biesów* Dostojewskiego), podszyta jest kluczowym rozstrzygnięciem na rzecz sensowności historycznych poszukiwań idei istniejących jeszcze poza świadomością krytyczną badanej epoki, a mówiąc konkretnie — przesądza, że nihilizm jako postawa egzystencjalna i myślowa istniał już *de facto*, zanim Jacobi obwieścił Europie jego definicję.

Dieter Arendt uważa pesymizm Williama Lovella i jego bunt przeciw wartościom za nieuchronne następstwa konfrontacji z twardą (chciałoby się rzec: pałubiczną) rzeczywistością kogoś, kto wcześniej poprzez wycofanie się w postawę „gry w życie” odrealnił świat empiryczny. A więc dostrzega tu typowo romantyczny konflikt marzenia i rzeczywistości. Utrata poczucia sensu istnienia bierze się z narzucenia temu istnieniu fałszywych, bo „wymarzonych” kategorii, którym ono nie może już apriorycznie sprostać. Sybille Gössl próbuje natomiast pytać, skąd wzięło się owo *Schwärmerei*, to marzycielstwo odpowiedzialne za późniejszą rozpacz i cynizm. Odpowiedź znajduje m.in. w pierwszym rozdziale pt. *Zweifel* (Wątpienie) głośnego dzieła Fichtego *Bestimmung des Menschen* (Powołanie człowieka) (1800), gdzie — jak twierdzi Gössl — punktem wyjścia do namysłu nad miejscem człowieka w świecie jest rozpoznanie mechanistyczno-deterministyczne: *ich handle ja überhaupt nicht, sondern in mir handelt die Natur* — pisze Fichte. W spinozańsko-panteistycznym modelu absolutnej „konieczności naturalnej”, przyjętym przez Fichtego za punkt wyjścia, nie ma w ogóle miejsca na wolność działania i chcenia (warto tu dodać, że Jacobi uważał za swego największego wroga właśnie Spinozę, któremu poświęcił swe główne dzieło). Dopiero filozofia transcendentalna miała uwolnić podmiot z kleszczy świata „obiektywnego”.

Goethe pisał w *Dichtung und Wahrheit*, że „słowo wolność brzmi tak pięknie, iż nie mogliśmy zrezygnować z oporu wobec konieczności i nadziei na wygraną”. William Lovell nie miał nadziei na wygraną. Gössl przedstawia go jako typową ofiarę materialistyczno-deterministycznej antropologii, której fundamenty tworzy mechanistyczna wizja La Mettriego — człowiek jako maszyna i marionetka — fatalistyczny system Holbacha, Hobbesowskie rozczarowanie do moralności jako do korelatu miłości własnej, zabsolutyzowane przez Sade’a prawo silniejszego jako pierwsza zasada naturalna i najważniejsze przykazanie. Nazwisko Sade’a nie jest tu ozdobnikiem. Gössl szczegółowo przedstawiła znaczący wpływ, jaki wywarła na młodego Tiecka lektura *Paysan perverti* Restifa de la Bretonne, którego bohater Edmond jest pierwowzorem Williama Lovella, a jego mentor Gaudet to przedstawiciel świadomości „sadczynej” *avant la lettre*.

Gössl upatruje zatem źródeł nihilizmu nie tyle w „marzycielskich” próbach autokonstytucji własnego „ja”, ile w klęsce, jaką ponosi owa buńczuczna uzurpacja w starciu z niepokojącą wizją świata wyłaniającą się ze świadomości materialistycznej. Dlaczego niepokojąca? Bo odzierającą rzeczywistość z wartości. Materia

jest jednak neutralna aksjologicznie — chcąc być w zgodzie z sensualistyczną epistemologią tamtego czasu, trzeba było zrezygnować z wszelkich pytań wykraczających poza doświadczenie — pytań o „istotę”, o pochodzenie rzeczy i zjawisk jako pytań nieuprawnionych. Znikała więc obietnica szczęścia, którą zawierała metafizyka, pojawiało się natomiast uczucie absurdu „wrzucenia w świat”. Różnica między melancholią baroku a melancholią rodzącej się nowoczesności polega na tym, że barokowa *vanitas* rzeczy posiada jeszcze jakiś transcendentny punkt odniesienia, natomiast tutaj życie człowieka wydaje się wędrówką ze świata przemijania (gdzie rzeczy są trwalsze od ludzi) ku nicości — w tym sensie „sądyczna” postawa pogardy dla ciała i odmowy nieśmiertelności jest radykalnie melancholicznym rozpoznaniem egzystencjalnej kondycji człowieka nowoczesnego. Jak pisał Arendt, barokowa figura *theatrum mundi* miała symbolizować samotność człowieka wobec Boga i wieczności. W nowoczesnym horyzoncie świadomości świat jako teatr stał się alegorią samotności człowieka wśród ludzi i tylko wobec nich. Ludzka marionetka, absurdalnie aktywna w ramach wyznaczonych jej przez ślepe moralnie prawa natury, nienasycona w nieustannym polowaniu na obiekty pożądania określone z góry przez ograniczony i zamknięty zbiór ludzi i rzeczy, pchana przez życie jedynie wolą życia, nad którą zapanować można tylko samobójstwem — taką wizję człowieka proponował nowoczesny materializm, a filozofia transcendentna i jej wielka próba wolności były swoistym *dopełnieniem* — a nie zerwaniem czy przezwyciężeniem — świata tamtych rozpoznań. Nihilista „materialistyczny” męczył się w empirycznej przestrzeni wśród ludzi i rzeczy. Nihilista „idealistyczny” krążył między utraconym niebem a porzuconą ziemią w „otchłannej pustyni nicości”. Bywało, że czasem zamieniali się miejscami.

Owe dwa nihilizmy, niezdarnie nazwane idealistycznym i materialistycznym, są korelatami tego samego zjawiska: rodzącej się nowoczesności. Są ciemną stroną odkrycia, które w swej pozytywnej wersji konstituowało nowoczesne projekty. Fryderyk Nietzsche ujął istotę owego odkrycia w lapidarnej formule *Gott ist tot*. Systemy wychowawcze Helvetiusa i Rousseau, „Lewiatan”, czyli idealne państwo Hobbesa, projekt wiedzy encyklopedycznej i projekt nowego społeczeństwa rewolucji francuskiej, Kantowska wizja ludzkości oświeconej, czyli dojrzałej, i jego moralność imperatywu kategorycznego, także projekty nowych mitologii Fryderyka Schlegla i Novalisa i romantyczne religie sztuki i miłości, projekty wychowawcze poprzez *Bildungsroman* (Goethe), nowy uniwersytet (Humboldt, Fichte) i teatr (Schiller) — wszystkie te godne podziwu pomysły nowoczesnej Europy nie byłyby możliwe, gdyby nie źródłowe odkrycie tamtego czasu: *Gott ist tot*. Diagnoza ta narzucała człowiekowi alternatywę: albo nihilizm, albo zastąpienie wygasłej woli bożej własną, czyli walka o urzeczywistnienie „wymarzonych” złudzeń. Tak, złudzeń, bo — jak twierdzi Nietzsche i z nim dyskurs ponowoczesności — te wszystkie projekty są konstrukcjami zastępczymi, znie-

czulającymi świadomość „stanu rzeczy”, ratującymi stare pojęcia „ideału”, „celu”, „normy”, „zasady”, „sensu”, „wartości” — pojęcia, które znalazły się w śmiertelnym niebezpieczeństwie i bez których zdumiewająco duża grupa ludzi nie potrafi wyobrazić sobie życia. Można rzec, iż historia nowoczesności to pobożowisko złudnych konstrukcji zastępczych, których iluzoryczność odsłaniali samobójczy poszukiwacze prawdy — nihiliści. Ponowoczesność zaś to czas, w którym prócz martwych bogów nie widać nikogo — dla nihilizmu nie ma już alternatywy.

Fryderyk Nietzsche twierdził jednak, że nihilizm to tylko „stan przejściowy”, nieuchronny wprawdzie, gdy po upadku jedynych wartości, którymi dysponujemy, świat wydaje nam się bezsensowny, ale jednocześnie jest to moment obiecujący zupełnie nowe wartości. Nietzsche głosił, że nihilistyczna postawa rezygnacji z życia i świata, które nie sprostały fałszywym ideałom, przechodzi z czasem w odkrycie błędności takiego „roszczeniowego” nastawienia wobec rzeczywistości i jednocześnie stanowi szansę rozpoznania prawdziwej wartości, czyli „woli mocy”. Tu dochodzimy do niezmiernie ważnego rozróżnienia dokonanego przez Nietzschego. Otóż wyróżnia on nihilizm dekadenski, czyli nihilizm „słabych”, który jest wedle niego typowym efektem rozkładu każdej formy platonizmu, a więc podziału na sferę „tutaj”, sferę zmysłowości, materii i doczesności, oraz sferę „tam”, czyli świata ponadzmysłowego i wiecznego ideału. Taki nihilizm to płaczliwe, melancholijne i sentymentalne oczernianie życia, uczucie pustki i bezsensowności istnienia, odbierające odwagę bycia w świecie albo zmuszające do poszukiwania konstrukcji zastępczych, które Nietzsche nazywał *en bloc* socjalizmem (wszystkie projekty nowoczesności racjonalnie ratujące dawny system wartości były dla Nietzschego „świeckim chrześcijaństwem”, czyli socjalizmem właśnie). Martin Heidegger nazwał ów rodzaj nihilizmu „uwolnieniem *od* dotychczasowych wartości”¹⁶. Drugi rodzaj nihilizmu to nihilizm „mocnych”, czyli wedle Heideggera „uwolnienie *do* przewartościowania starych wartości na nowe” — nihilizm nadczłowieka.

Pojawia się tu przed nami niezwykle interesujący problem. Otóż nie ma wątpliwości, że do „słabych” nihilistów trzeba by zaliczyć wszystkich romantycznych marzycieli (określenie „romantyczny” należało w słowniku Nietzschego do najcięższych obelg), urągających wprawdzie umarłemu Bogu, ale zarazem rozpaczających nad bezsensem, bezcelowością i pustką życia, które im zostało, a więc zarówno Willama Lovella, jak i bohatera *Nachtwachen* Bonaventury, czy postać śniącego o tym, „jakby Boga nie było”, z powieści Jean Paula *Siebenks*¹⁷. Wszyscy oni mieszczą się z powodzeniem w rubryce „nihilisci idealistyczni”, którą tu naprędce skleciłmy. Pytanie jednak brzmi, czy można określić Nie-

¹⁶ Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, roz. 4: *Der europäische Nihilismus*, Pfullingen 1989.

¹⁷ Zob. Jean Paul (Richter), *Mowa wypowiedziana przez umarłego Chrystusa ze szczytu kosmicznego gmachu o tym, że nie ma Boga*, przeł. M. Żmigrodzka, „Ogród”, 1990, nr 3 (5).

tzscheańskim mianem „nihilistów mocnych” takie postaci jak Franciszek Moor ze *Zbójców*, Gaudet z powieści Bretonne’a, a przede wszystkim postaci uczonych libertynów z utworów Sade’a. Czy przerażająca jasność, z jaką widzieli oni „reguły gry” dzielące ludzkość na panów i niewolników, mocnych i słabych, świadomych i nieświadomych — czy to zdecydowanie, z jakim zabrali się oni do egzekwowania swych praw „silniejszego”, i lubość, z jaką pielęgowali własną przewagę nad ofiarami, czy to wszystko daje im prawo do miana nietzscheańskiego nadczłowieka?

By odpowiedzieć na to pytanie, trzeba poddać „bohatera sadycznego” eksperymentowi, który nazwałbym „próbą chaosu”. Nietzscheańskie *Umwertung aller Werte* jest bowiem afirmacją życia nie podlegającego interpretacji poprzez racjonalne kategorie, jest stwierdzeniem, iż chaotyczny byt „ma zawsze rację”, że życiu nie można stawiać warunków. Nadczłowiek nie jest podmiotem w Kartezjańskim albo kantowskim sensie, a więc przekształcającym racjonalnie naturę albo projektującym własną egzystencję. A „bohaterowie sadyczni”? Otóż postępują oni wedle zasady, którą uznali za jedyne racjonalnie dające się uzasadnić *prawo naturalne*. Te postacie dokonują wyboru i postanawiają istnieć podmiotowo — uprzedmiotawiając innych. Postanawiają być wolne — zniewalając innych. Jednym słowem postępują wedle uznanej przez siebie za rozsądną procedury prowadzącej do celu — władzy nad innymi. W ich świecie nie ma miejsca dla chaosu — nawet cierpienia ofiar są zawsze dokładnie obliczone.

Pytanie o związek „nihilistów materialistycznych” z „nihilizmem mocnych” jest w istocie pytaniem o Holocaust. Czy nadczłowiek ma coś wspólnego z esesmanami wykonującymi *Endlösung*?

Jestem przekonany, że nazizm, podobnie jak komunizm, należałoby określić — korzystając ze słownika Nietzschego — jako pomocnicze konstrukcje nowocześnieści próbujące zagłuszyć świadomość fundamentalnego odkrycia: *Gott ist tot*. Byłby tedy nazizm nie tyle słabym nihilizmem, co rozpaczliwym wysiłkiem, by od niego uciec i uratować tradycyjne wartości „sensu”, „celu” i „jednoznaczności”? Widać to jeszcze lepiej, gdy do charakterystyki nazizmu prócz biurokratyczno-naukowo-technokratycznej walki z ambiwalencją doda się jeszcze germańskich bogów, życzliwie patronujących zwycięskiej rasie panów — widać wtedy, jak z materialistyczno-deterministyczną antropologią (darwinizm) łączy się tradycja „nowych mitologii”, a zatem jak z oświeceniowo-romantycznych źródeł wypływa nowocześnieść.