Filozofia kultury
XIX wiek

redakcja naukowa tomu
Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski

seria
filozofia
kultury

Filozofia kultury
XIX wiek



Filozofia kultury
XIX wiek

redakcja naukowa tomu
Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski

Kraków
WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

seria
filozofia kultury

© Copyright by individual authors, Kraków 2020
ISBN 978-83-8138-134-5 (druk)
ISBN 978-83-8138-212-0 (on-line, pdf)
https://doi.org/10.12797/9788381382120

RECENZENT
dr hab. Jacek Dębicki, prof. AGH

REDAKCJA NAUKOWA
Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski

REDAKCJA
Justyna Wójcik

PROJEKT TYPOGRAFICZNY
Małgorzata Piwowarczyk

PROJEKT OKŁADKI I LOGO SERII
Joanna Bizior

Publikacja dofinansowana przez Instytut Filozofii
Uniwersytetu Jagiellońskiego

Seria Filozofia kultury jest prowadzona przez Zakład Filozofii Kultury
Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./faks: 12 431-27-43, 12 421-13-87
e-mail: akademicka@akademicka.pl
Księgarnia internetowa: https://akademicka.pl

SPIS TREŚCI

1. PIOTR MRÓZ
Duch jest wolnością i tym, co romantyczne.
Namysł nad kulturą epoki XIX stulecia 7

2. BEATA SZYMAŃSKA
Parerga i paralipomena: Artura Schopenhauera myśli o kulturze 63

3. OLGIERD MIEDZYBŁOCKI
Goethe – jedność z chaosu 99

4. KACPER KUTRZEBA
Literatura, *Bildung*, wyobraźnia. Kilka krótkich uwag
o literaturze epoki nowoczesnej 123

5. PIOTR MRÓZ, JĘDRZEJ SKIBOWSKI
(O)powieść romantyczna 135

6. PIOTR MRÓZ, JĘDRZEJ SKIBOWSKI
Z wybranych teorii powieści pierwszych dekad romantyzmu 169

7. REMIGIUSZ KRÓL
Materialistyczna koncepcja alienacji
i jej postheglowska dialektyka 193

8. JOWITA GUJA
Dziewiętnastowieczny ateizm filozoficzny 211

9. PAULINA TENDERA
Filozofia kultury Georga W.F. Hegla na podstawie
wybranych fragmentów *Encyklopedii nauk filozoficznych*
oraz *Wykładów z filozofii dziejów* 253

10. LESZEK AUGUSTYN
Dostojewski i sprzeczności XIX wieku 265

11. MICHAŁ BOHUN
Przeciw kulturze. Spory z kulturą i o kulturę
w myśli rosyjskiej XIX wieku 293

12. PIOTR MRÓZ
Epoka zmierza ku końcowi – poza romantyzmem 361

13. ALICJA KOWALCZEWSKA
Jednostka wyzwolona, zło i niewinność – Maldoror Lautréamonta 411

14. STANISŁAW ŁOJEK
Wizja kultury w *Narodzinach tragedii* Nietzschego 435

15. KRZYSZTOF PILARCZYK, GIDEON KOUTS
Od emancypacji do autoemancypacji Żydów.
Zarys historyczno-kulturowy 457

16. ANNA TOMASZEWSKA
Koncepcja wiary Johna Henry'ego Newmana jako przykład
dziewiętnastowiecznej krytyki oświeceniowego racjonalizmu 493

17. MARIA FLIS
Kultura a tożsamość ludzkiej natury 521

18. KRZYSZTOF MATUSZEWSKI
Guyau – witalizm u źródeł etyki 535

19. BARTŁOMIEJ DOBROCZYŃSKI
Carl Gustav Carus (1789–1869) – skazany na zapomnienie
prekursor psychologii nieświadomości 605

20. RADOSŁAW STUPAK
Paradoks Wundta. Szkic o filozofii i psychologii twórcy pierwszego
laboratorium psychologii eksperymentalnej 641

21. ANNA MAŁECKA
Starzejące się szaty kultury. Koncepcja Thomasa Carlyle'a
na tle tradycji i epoki 657

22. JOANNA HAŃDEREK
Marysia – czyli słów kilka o rozumieniu kobiet
i kobiecości w XIX wieku 673

23. AGNIESZKA GRALEWICZ
Koncepcja sztuki Johna Ruskina wobec rozważań estetycznych
Marcela Prousta 701

Indeks osobowy 723

1.

https://doi.org/10.12797/9788381382120.01

PIOTR MRÓZ

Duch jest wolnością i tym, co romantyczne

Namysł nad kulturą epoki XIX stulecia

Wiek XIX upłynął i zakończył się w całkowitej supremacji Europy nad innymi kontynentami […] Dopiero więc w wieku XX Europa uległa degradacji albo ściślej: samo degradacji.

Stanisław Cat-Mackiewicz, *Był bal*

Taka była myśl i filozofia rozpoczynającej się epoki, filozofia, która powstawała wszędzie, wszędzie się szerzyła, zaświadczona strofami wierszy, słowami ludzi czynu nie mniej niż formułami zawodowych filozofów. Nie potrafiła całkiem oderwać się od przeszłości, stroiła się czasami w nieodpowiednie szaty, popadała w sprzeczności i miotała się pośród nich, a przecież torowała sobie drogę i rozwijała się. […] Historia nie jawiła się już jako pozbawiona duchowości i zdana na łaskę ślepych sił ani też nie toczyła się – lub naprowadzana była na prostą drogę – z powodu czynników wobec niej zewnętrznych, lecz okazywała się dziełem i aktualizacją ducha, a skoro duch jest wolnością, jawiła się jako dzieło wolności.

Benedetto Croce, *Historia Europy w XIX wieku*

Nie jest dziełem przypadku, iż przytoczone tu cytaty, pochodzące z różnych – gatunkowo, merytorycznie i formalnie – dzieł, zdają się najcelniej wprowadzać w złożoną, bogatą i różnorodną, a zatem ciągle fascynującą, choć wzbudzającą wiele kontrowersji historię owego ducha wolności i jego tak rozlicznych ekspresji w XIX stuleciu. Ta idea, daleko wykraczająca poza najbogatsze na-

wet pojęcia, definicje, jak gdyby antyheglowsko zwalczała wszelkie przejawy swojego zaprzeczenia, negacji, by sparafrazować język epoki – „innowolności". Przybierała ona rozmaite formy, szukała najprzeróżniejszych ujść i dróg ogromnej energii, wręcz niespożytych sił twórczych, była zaskakującą (choć już anonsowaną w wieku poprzednim) transgresją twórczą w obrazowaniu jednostki i jej niepowtarzalnej rzeczywistości, jej istoty gatunkowej, odchodząc, przynajmniej w pierwszych dekadach, od idei *ratio* i logiki, jakże wąsko pojętych w wieku oświecenia.

Hegel, uznany za wszechracjonalistę filozofii światowej, dopuścił do swojego panlogicznego systemu świat najgłębszych wewnętrznych przeżyć ducha i duszy (jakże często pomijany przez biografów myśli heglowskiej spędzony czas razem z filozofem i poetą romantyzmu Schellingiem i Hölderlinem w najszacowniejszej instytucji naukowej owego czasu), co potwierdza, iż nie tak łatwo filozofowi kończącemu myśl światową przyszło rozstać się z doświadczanymi w okresie młodzieńczego buntu obawami, zagrożeniami, cierpieniami, ale też niebywale intensywnie odczuwaną potrzebą wspólnoty ludzkiej, dla której dobra chciał tworzyć dzieła ukazujące inny wymiar wszechrzeczywistości pojętej jako wręcz idealna zgodność z Ideą. Ale teraz, na początku wieku XIX, owe jednostkowe przeżycia o niebywale intensywnym charakterze zostały przekształcone w *Erfahrungen* prowadzące do idei o kosmicznym, absolutnym, transcendentalnym charakterze. W powszechnej opinii romantyków, do której tutaj nawiązujemy, Byt sam w sobie, Absolut, Transcendens nie był myślowo dostępny, ale skończony ludzki podmiot mógł z Nim się jednoczyć, stopić w jedno; z wybranych, którym przyszło dostąpić przywileju obcowania z boskimi, wręcz demiurgicznymi mocami, czynił niezależnych twórców, udzielał im boskiej iskry, ale też stanowił – jak w fascynującej romantyków figurze Lucyfera – zarzewie buntu. Termin ten obejmuje ów charakterystyczny dla nowego czasu trend różnorako realizowany przez tych, którzy dążyli do zniesienia wszystkiego, co stare, przeżyte i zmurszałe, kojarzone z epoką poprzednią, oświeceniem i klasycyzmem, niesłusznie traktowanymi jako ostatnie słowo poznania i dobrego smaku, stawiając sobie za cel realizację projektu instauracji nowej myśli, odnowienia wiary,

zwrotu ku nieskażonym uczuciom, słowem, rozszerzenia horyzontu ludzkich możliwości.

Ale wolność to nie tylko dążenie do zmiany, to nie tylko bunt giaurów, kordianów, konradów, rycerzy wiary (Kierkegaard), *heroes* Carlyle'a, Jedynych *à la* Stirner, człowieka podziemnego Dostojewskiego czy *René* Chateaubrianda, ale również niebywała inwencja na polu kultury i cywilizacji, a to przecież rozgraniczenie pojęć bierze swój początek właśnie w XIX stuleciu. Ten niebywały w dziejach ludzkości skok, wychwalanej do dziś poprzez zawężone odniesienie do później zdewaluowanej idei postępu społecznego i technologicznego, idei cywilizacji otwierał jednakowoż nowe przestrzenie, znosił granice i łamał bariery, niosąc obietnicę radykalnej zmiany życia. Ale tak jak każdy wielki wiek, tak i ten był wiekiem paradoksu: wyzwalając jednych, pozwalał na wyzysk i wykluczenie innych. Bo też i wiek XIX w miarę rozwoju będzie nadawał idei wolności różnorodne znaczenia i sensy.

Wspomniane powyżej ekspresje są szeroko opisywane zarówno w testymoniach, świadectwach ludzi owego czasu, jak i w bardzo bogatej literaturze sekundarnej poświęconej tamtemu stuleciu. Należy pamiętać, iż nawet dla spełnienia celów pedagogicznych, encyklopedyczno-syntetyzujących takie przemocowe, jakim by było podejście esensjalistyczne, zamknięcie historii XIX wieku, jego osiągnięć, zamierzonych projektów o utopijnym i dysutopijnym charakterze – tej derridiańskiej drugiej strony, jak i *lakun* foucaultowskich ukazujących coś, co mogło zaistnieć i zrealizować dalekosiężne zmiany, ale nie zaistniało, choć, podkreślmy to z całą mocą, przekazało do realizacji XX stuleciu – jest niemal niemożliwe do uniknięcia, a jednak jest konieczne, by podjąć taką próbę. Sama prezentacja dzieł tak prominentnych jednostek, jak Blake, Hamann, Schiller, Herder, Hölderlin, Hegel, Schelling, Fichte, Jacobi, Maine de Biran, Carus, Rosenkranz, Kierkegaard, Bentham, Schopenhauer, Saint-Simon, de Maistre, Blondel, Marks, Mill, Comte, Newman, Cousin, Renouvier, Carlyle, Chateaubriand, Emerson, Thoreau, Taylor, Spencer, Darwin, Bauer, Stirner, Strauss, Pearson, Bernard, Bosanquet, Brentano, Lange, Mach, Moleschott, Wundt, Nietzsche, Wordsworth, Coleridge, Shelley, Byron, Scott, Madame de Staël, Schleglowie, Wackenroder, Tieck, Novalis, Puszkin, Lermontow, Mickiewicz, Słowacki, Krasiński, Norwid, Kraszewski, de Vigny, La-

martine, von Arnim, Grimm, Hugo, Manzoni, Dickinson, Baudelaire, Rimbaud, Valéry, siostry Brontë, Austen, Stendhal, Balzac, Dickens, Thackeray, Dostojewski, Prus, Turgieniew, Hardy, Eliot, Melville, Thierry, Renan, Mommsen, Burckhardt, Hercen, Kropotkin, Bakunin, Ibsen, Simmel, Rickert, Windelband, Dilthey, Adams, Bergson, Avenarius, von Hartmann, Lotze, James, De Quincey świadczy o ewolucji, stąd niejednorodności epoki, o bogactwie i wielości jej zapatrywań, skonfliktowanych ze sobą ideologii, konkretnych propozycji historiozoficznych, naukowych, estetycznych, powoływaniu nowych dziedzin nauk i rewizji tych o ustalonej, sięgającej niemal starożytności tradycji. W naszym przypadku, a więc w próbie ustalenia pewnego *eidos* epoki, są to wszystko czynniki korygujące, uniemożliwiające narzucenie skostniałej, scholarskiej wizji tego wieku, który jest przecież wiekiem działania i późniejszego oddziaływania mistrzów podejrzeń, czyli prekognicji sławetnej dekonstrukcji.

Jakakolwiek próba podejścia do owego przedproża nowoczesności, moderny, a zatem naszej współczesności, jakim jest niewątpliwie wiek XIX, musi uwzględnić fakt uwypuklany przez Giorgia Agambena: czas historyczny *Chronos* o obiektywnej strukturze zdarzeniowej oraz jego odzwierciedlenie *Tempus* – świadomość przepływu czasu obiektywnego, konstytuują ową podstawę każdego *tu i teraz*, są nieodłączną częścią naszej świadomości, której obecność (*presence*) w podwójnym tego słowa znaczeniu lokuje w przeszłości. W języku egzystencjalistów, których źródła doktrynalne sięgają wieku XIX, istniejemy nie tylko w danej przestrzeni, przeżywając jej sens i treść, w ten sposób podkreślając nasz udział w niej, ale w świecie trójpłaszczyznowej temporalności. Słowa te z całą mocą odnoszą się do naszej relacji z wiekiem XIX. Spoiwem tego związku jest idea wolności, którą przytoczyliśmy za włoskim *nota bene* heglistą, by w jakiś sposób przybliżyć się do owego fenomenu XIX stulecia.

Dotykamy w tym miejscu niezwykle czułego punktu. Pewne standaryzacje dotyczące wieku XIX mają podstawę w wielu ujęciach, pismach teoretycznych, ekspresjach literackich i artystycznych: sztuce wizualnej, malarstwie, rzeźbie, architekturze, a nade wszystko w enuncjacjach o charakterze intymnym: korespondencji, listach, dziennikach. Wszystkie one ukazują złożony i niejednoznaczny stosunek do wieku, w którym przyszło żyć podmiotom tych wypo-

wiedzi. Wynika z nich to, co Michel Foucault opisał odnośnie do *episteme* – nieimitowalnych form dla danego okresu, które mają, jak pamiętamy, charakter nieświadomy. Ustalenie jednoznaczności i ciągłości w wieku XIX wydaje się ideą poronioną, jedną z cech tego okresu są bowiem licznie występujące sprzeczności, antynomie. Mówiąc językiem Husserla – kulturowe protencje i retencje.

Z jednej strony wiek XIX przekracza dziedzictwo oświecenia. Powodowany ową ideą *wolności od* usuwa wszelkie ciężary, przesądy, oświeceniowe mity, ale z drugiej strony radykalizuje idee oświecenia. Nadaje ogromną rangę potędze rozumu; jak chcą Horkheimer i Adorno, zrodzona w oświeceniu idea rozumu instrumentalnego wywoła bałwochwalcze reakcje ze strony wszelkiej maści scjentyzmów, naukowości, pozytywizmów, które wszystkie to będą bezgranicznie ufały sile obiektywizmu, skuteczności i bezstronności rozumu doprowadzonego do tragicznego przesilenia już w okresie *fin de siècle*. Jest to tylko część narracji dziewiętnastowiecznej, nazwijmy ją w uproszczeniu narracją naturalistyczną, scjentystyczno-pozytywistyczną, w terminach *Chronos* w jakimś sensie sięgających wątków poprzedniej epoki. Również w tym widać ową łączność, o jakiej będą mówili zarówno w negatywnym, jak i pozytywnym odniesieniu pierwsi dziewiętnastowieczni twórcy filozofii kultury. Mamy tutaj na myśli owo ciągłe, oddziałujące na wyobraźnię, mówiące mocnym, powszechnie słyszalnym głosem Goetheańskie *Bildung* jako unikalną zdolność do formowania zarówno siebie samego, jak i świata, czyli nadawania mu charakteru określonej rzeczywistości ludzkiej. Taką funkcję, podobnie jak w wiekach poprzednich miała pełnić przede wszystkim filozofia, twórczyni owego nie tak prosto przekładalnego na język polski *Weltanschauung* jednostkowych, indywidualnych podmiotów, które podejmują jednakowoż rolę przewodników duchowych wskazujących kierunki ku nowemu, jak też dokonujących rekonstrukcji starego. Możemy bez większego ryzyka określić to za Thomasem Kuhnem, iż nowe, idące z początkiem XIX stulecia i obejmujące coraz to szersze kręgi świadomości społecznej, anonsowało się już w końcowych dekadach XVIII wieku – wieku oświecenia. Wskażmy na te zalążkowe koncepcje inicjujące XIX stulecie. Zdaniem niektórych krytyków w dziedzinie świata ducha, czyli głównie filozofii, teologii, historiozofii, sztuki i jej teorii, Lessingowskiej teorii dramatu świata ludzkiego, jego werbalizacji (Herder), wskazywano,

że kultura coraz wyraźniej będzie się oddzielała od bezdusznej i zdepersonalizowanej, w terminologii XIX stulecia, cywilizacji.

Przywołując to rozróżnienie, zwracamy się do, co prawda wysłużonego, konceptu metodologicznego dzielącego wiek XIX na jego część romantyczną i postromantyczną w różnych formach, trwających do tzw. *fin de siècle*, oraz część pozytywistyczną, realistyczną, naturalistyczną, obejmującą nie tylko nauki w ich dynamicznym rozwoju, ale również cały światopogląd filozoficzny, realistyczne i naturalistyczne ekspresje w formie powieści, obrazów, krytyki artystyczno-literackiej. Zwracając uwagę na te problemy, pragniemy podkreślić, iż już w owej epoce uznano ten dość sztywny podział oscylujący pomiędzy hasłami jednoznacznie wskazującymi na możliwy do uzyskania postęp (poprzez hołdowanie zasadom pozytywizmu, który jednoznacznie przeciwstawiał się rozwichrzonemu romantyzmowi) za coś sztucznego i nienaturalnego. Owa idea wolności i charakterystyczna dla epoki idea stawania się już od samego początku dopuszczały wzajemne przenikanie się, uzupełnianie teorii, doktryn, wreszcie wizji rzeczywistości, tworząc w ten sposób syntezy, które jak w nieśmiertelnej wykładni heglowskiej potrafiły godzić sprzeczności, rodząc niespotykane dotąd zjawiska. Oczywiście w niczym to nie zmienia ogólnego *image* epoki jako przede wszystkim wieku stawania się, ruchu ku, paradoksu, gry, aporii i kontradyktorycznych tez.

Norman Davies w syntetycznej historii Europy proponuje szerokie ramy ujęć zawierających serię wielkich wydarzeń owej braudelowskiej historii funkcjonalnej, operacyjnej i interakcyjnej, obejmującej znaczące zdarzenia historyczne, ekonomiczne, cywilizacyjno-kulturowe; będą to – pod znaczącym tytułem sekcji *Dynamo. Powerhouse of the World 1815–1914 – Modernization*, *Romanticism*, *Philosophy*, *Religion*, *Liberalism*, *Conservatism*, *Nationalism*, *Socialism*, *European Jewry*, *European Imperialism*, *Modernism*, *Decadence*, *International Relations.* Zapewne świadom zaleceń brytyjskiej historiozofii autor *Europe. A History* (znamienny jest tu rodzajnik nieokreślony przed słowem „historia") śladem *The Idea of History* Collingwooda uznaje, iż historia to przecież badanie, studium, analiza mieszczących się w owych ramach faktów. A więc zarówno te serie wydarzeń z przeszłości, które znalazły się w polu uwagi badacza, jak też sama historia osobistych

zmagań z opanowaniem tak ogromnego materiału. Zarówno jedne, jak i drugie stanowią substancję badań martwej już przeszłości, ale zostają ożywione i wydobyte z mroku głębin oceanu jak ryby, wyłowione jedynie w znikomym ułamku. Myślenie o faktach to, jak chce Collingwood, wzorem nietzscheańskich podejrzeń, jest jedynie ich interpretacją (nie ma nagich obiektywnych *facts*). Są to jedynie jakieś rekonstrukcje, ale nigdy proste mechaniczne odtwarzania, słowem – przytaczamy tu rzeczonego autora – przeszłość, którą studiuje historyk, nie jest jakoby martwą przeszłością, lecz przeszłością, która w jakimś sensie wciąż żyje, ożywa w teraźniejszości[1]. Przywoływany już Giorgio Agamben[2] podkreśla w przewrotnym i wyrafinowanym eseju o współczesności, iż może ona śledzić swe afiliacje z przeszłością, w kontekście swej protencyjności, ale gdy chodzi o oddziaływanie na to, co nazywa się przyszłością, w niektórych przypadkach można również mówić o dramatycznym pęknięciu (zmiażdżonym kręgosłupie), gdy idzie o fundamentalne sprawy, jak np. w tragicznej wizji Osipa Mandelsztama starającego się odszukać jedność sensu, która łączyłaby czas poprzedzający krwawe wydarzenia rewolucji kładące kres jakiejkolwiek ciągłości. Zanurzenie się w przeszłości jest zawsze ruchem odbywającym się tu i teraz. Historyk nie mógłby wykonać tego ruchu, gdyby nie zadawał, jak w heideggerowskim kole hermeneutycznym, pytań, na które w jakimś sensie zna już odpowiedź. Innymi słowy, wiek XIX jest serią takich pytań i odpowiedzi w relacji do wieku XX. Chociaż jego początek wyznacza kres pewnego porządku kończącego swój bieg za sprawą gilotynowego ostrza, a jego koniec rozegra się dramatem krwawej i pozornie rozwiązującej narosłe sprzeczności pozycyjnej wojny pochłaniającej miliony istnień ludzkich.

Stąd nie tyle sam historyk, co historyk kultury, badacz uprawiający refleksję nad nią znajduje się w nie lada kłopocie, próbując wydestylować fakty kulturowe zgodnie z postępem epoki przynależące do marszu ku absolutnej wolności świadomości Hegla, schellingowskiej tożsamości natury z twórczą podmiotowością,

---

1 E.H. Carr, *Historia – czym jest? Wykłady im. George'a Macaulaya Trevelyana wygłoszone na uniwersytecie w Cambridge styczeń – marzec 1961*, tłum. P. Kuś, Poznań 1999, s. 32.

2 Nawiązujemy do jego eseju *Współczesność* w zbiorze *Nagość*.

fichteańskiej *Tathandlung*, herderowskiego obiektywizmu form symboliczno-językowych, coleridge'owskiej całości opierającej się na jedności przeciwieństw, kierkegaardowskiej epoki refleksji, marksowskiej nadbudowy, stirnerowskich widm, taine'owskiego *milieu*, anarchii i porządku Arnolda, genialnych intuicjach Hugo odnośnie do historii form kultury, carlyle'owskich ucieleśnionych idei wielkich jednostek, odczucia jedności z Bytem Emersona i Thoreau, estetycznych programów walki z brzydotą, prymitywizmem i miałkością (Beardsley, Morris, Klimt), kultem Szatana, buntem w imię inności, ale też kultem obiektywności naukowej obejmującej wszelkie domeny natury, jak i świata społecznego. Są one ściśle wplecione, wkomponowane w całą maszynerię duchowych, społecznych, ekonomicznych, instytucjonalnych działań tego, co epoka nazwie duchem, wolnością, świadomością albo też wiecznie ewoluującym, żywym organizmem.

Gdyby do tych użytych powyżej nagłówków, pomocniczych, hermeneutycznych kategorii dodać zbliżone do naturalnego porządku rozwoju wieku, takie jak np. ironia, nihilizm, filistynizm, ateizm, anarchizm, to obraz stałby się pełniejszy, uwzględniłby bowiem korozywny rozkład antagonistycznych sił. Wydaje się oczywiste, iż nie wszystko, co przetrwało i funkcjonowało jako oficjalna wykładnia epoki, zasługuje na równorzędne potraktowanie. Czasami to, co nie zostało dopuszczone do głosu w pełni słyszalnego, nabierze kolosalnego znaczenia w tym, co można by nazwać fenomenem przyszłości w przeszłości. Będą to takie tendencje twórcze, które już z wewnętrznej, internalnej perspektywy wieku narzucają niekiedy sprzeczne wykładnie jego rytmu, ewolucji, występowania poszczególnych teorii, dzieł, co do których chcielibyśmy uzyskać pewien klarowny i koherentny pogląd.

Badając jedno zjawisko, jak przecież proponuje ukształtowana w latach poprzedzających XIX stulecie, a później znakomicie rozwijana i osiągająca sukcesy hermeneutyka zapładniająca działania badawcze XIX i XX stulecia (Schleiermacher, Dilthey), należy dopuścić do głosu jeszcze inne zjawiska, stosując rozróżnienie na to, co *idiograficzne* versus *nomotetyczne* (Windelband), czy słabo jeszcze oddziałujące w XIX stuleciu antymetodologiczne protesty nawołujące do tego, co niezbywalnie indywidualne (Kierkegaard, Carlyle, Nietzsche, von Hartmann, Dostojewski, Amiel), to wie-

lokroć zakładana pozorna jedność, a poprzez to także sztuczna spójność XIX stulecia uzyskałaby zgoła odmienne oblicze.

Po pierwsze, wiek XIX przypomina tkany przez Penelopę kobierzec. Najprzeróżniejsze wątki i motywy nakładają się na siebie po to, by w następnym ruchu zostać, mówiąc językiem epoki, zniesione. Jeśli pierwsze dekady XIX stulecia są pod wyraźnym urokiem koncepcji romantycznych, to w ich wnętrzu, by tak powiedzieć, mieści się coś, co ów *timbre* nicuje czy nawet pruje na strzępy. To widoczny przecież w wielu teoriach, dziełach, zapiskach Wieku pogłos ironii romantycznej obejmującej materię i formę ówczesnych prawd. Druga tendencja to próba wywołania pewnego przewrotu w ciągle klasycznie metafizycznym myśleniu epoki. Jeśli romantyzm i kojarzony z nim idealizm będzie przekształcał ową metafizykę, proponując nowe elementy, to ciągle dokonuje tych zmian w ramach tego, co za Derridą można nazwać swoistym logocentryzmem epoki i zawsze, jak w heglowskich syntezach, coś pozostanie ze zniesionego i stranscendendowanego materiału. Ale ruchem epoki będzie również radykalniejsza działalność tak zwanych mistrzów podejrzeń. Ich efekt to destrukcja o wiele bardziej radykalna i dogłębna.

Przedstawiciele młodych heglistów, Marks, Bauer, Stirner, ale również wzrastający w siłę socjalistyczny mesjanizm (Hess) idący równolegle z oddziaływaniem filozofii i metodologii pozytywistyczno-scjentystycznej, ewolucjoniści, filozofowie dekonstruowanej religii (Strauss, Bauer, Banhofen, Renan), historycy faktów (Ranke, Treitschke) narzucą nowy rytm epoce. Tacy giganci, jak Kierkegaard, Nietzsche, Stirner, Tołstoj, Dostojewski popatrzą na nią niejako z podwójnej perspektywy: masy i jednostki, motłochu i rycerzy wiary, nihilizmu, ateizmu i tych, którzy im się przeciwstawią, arcyludzi i nadludzi, „biesów" opanowujących coraz to szersze kręgi społeczeństwa, ateistów i ludzi typu René czy Aloszy Karamazowa. Problemem pozostanie próba restytucji religii przeszłości i wyrugowania jej z każdego obszaru życia kulturowego Europy. Najradykalniejszy z nich, Nietzsche, będzie przestrzegał przed nihilizmem wyrosłym choćby z kultu czterech błędów tak dramatycznie opisanych w *Zmierzchu bożyszcz*.

Ta jedność w różnorodności (i *vice versa*) wieku – zarówno Natury wyidealizowanej przez poetów gór i jezior, twórców skupionych wokół „Athenaeum", jak i Natury poddanej bezwzględnym procesom

industrializacji, wolności ducha, ale i niewoli udręczonego ciała, słabnącej z każdym dniem bezbronnej maszyny ludzkiej usiłującej przeżyć w procesie pazernych praktyk kapitalistycznego wyzysku – stanowi jeden z licznych tropów interpretacyjnych epoki. To czas swoistej entropii, cynizmu i naiwności uduchowionych wizji oraz ich gwałtownych zaprzeczeń dokonanych przez trzeźwo myślących ludzi lewicy heglowskiej, zbuntowanych uczniów mistrza. To wreszcie epoka reglamentacji życia, jak w rzucanych przez siebie inwektywach nazywa to człowiek podziemia Dostojewskiego, protest przeciwko zachodniemu liberalizmowi, benthamowskiemu utylitaryzmowi (jakże oszukańczym i złudnym), to wreszcie czas niczym nieposkromionej mrocznej fantazji Nervala, braci Grimm, Hoffmanna, Poego, jak też w przenośni i dosłownie prozy życia, czasu marzeń, utopii (Verne) i rozczarowań, dysutopii (Butler). Wszystkie te wątki: nauka złączona z mitologią i mistyką, okres romantyzmu, nauka doświadczalna we właściwym sensie, odradzana i potępiana wiara i religia (Chateaubriand, Schleiermacher przeciwstawiony Rugemu, Straussowi czy też Renanowi) czynią rekonstrukcyjne wysiłki hermeneutyki kultury ciągle otwartą i niedokończoną grą: symulacją pewnej nie danej i niemożliwej do uzyskania całości wieku wymykającego się zabiegom definicyjnym i esencjalistycznej przemocy.

Ale wiek XIX poprzez nagromadzenie tak różnorodnych faktów, uchwyconych, by sparafrazować ciągle aktualnego Fernanda Braudela, może w mniejszym, intercyklicznym stopniu niż poprzedzające je stulecie, wykazuje jednakowoż pewną strukturę i w jakiś sposób przemawia do nas wyraźnie rozpoznawalnym głosem. Szkoła historyków idei z kultową już dziś postacią Lovejoya, wielkiego egzegety mowy wieków, wizjonera o niezwykle szerokim horyzoncie badawczym, uznaje XIX stulecie za ów *point of reference*, który nie utracił w wieku XX ani precyzji, ani merytorycznej wagi, co obrazuje owa fraza *przyszłość w przeszłości* niczym ezoteryczne i nie do końca zrozumiałe dla ludzi tamtych czasów Kierkegaardowskie *powtórzenie* czy *wieczny powrót* Nietzschego. Jest tak w istocie, powstałe bowiem wówczas idee, teorie, owe *episteme* i praktyki, które kontynuator badań Lovejoya, Baumer[3], w jakże pasjonującej próbie uporządko-

3 F.L. Baumer, *Modern European Thought. Continuity and Change in Ideas, 1600–1950*, New York–London 1977.

wania XIX stulecia, proponuje poddać następującej kategoryzacji: świat romantyczny w aspekcie antropologicznym z naczelną ideą historyzmu i *nature philosophy*, nowe oświecenie (*new enlightment*), świat ewolucji oraz *fin de siècle*.

Wciąż czytane i pobudzające myślenie, które wbrew zawirowaniom postmodernistycznym ciągle uznaje syntezę za swoisty paragon i model podejścia humanistycznego, *Modern European Thought. Continuity and Change in Ideas 1600–1950* zawiera jakże zasadną tezę przewodnią, iż czynione przy końcu XVIII wieku przewidywania przedstawione przez takie postaci, jak Saint-Simon czy później przez filozofów należących do młodszej odeń generacji heglistów podzielonych na prawicę i lewicę (fakt sam w sobie mający kluczowe znaczenie dla późniejszej kultury światowej), proroctwa filozoficznych utopistów, socjalistów, nie wspominając już o wyrosłej w tamtejszej epoce formacji komunistów, nie sprawdziły się. Sam przebieg początkowych lat XIX stulecia, ta niesamowita dynamika i pęd wydarzeń, począwszy od rewolucji francuskiej przez pochód Napoleona, bitwy, kampanie niosące nieodwracalne zmiany, obróciły wniwecz wszelkie nadzieje, iż właśnie ta epoka będzie czasem harmonijnej, organicznej jedności, strukturą sterowaną w sposób przewidywalny, strukturą dokonującą ewolucyjnych, a nie skokowych, by nie powiedzieć krwawych, rewolucyjnych zmian, angażujących i wciągających w wir wydarzeń coraz to szersze kręgi ludności europejskich narodów (por. refleksje Stendhalowskiego Fabrycego z *Pustelni parmeńskiej* czy doświadczenia Tołstojowskiego Pierre'a Bezuchowa). Ta wyartykułowana w charakterystycznym dla okresu przejścia dziele Saint-Simona *Esquisse d'une nouvelle encyclopédie* postawa człowieka końca XVIII i początku XIX stulecia anonsuje zmianę pewnego modelu myślenia, prezentuje charakterystyczną perspektywę wypowiedzi. Wiek XIX utrzyma dwie sprzeczne, pozostające ze sobą w konflikcie tendencje. Z jednej strony będzie kultywował postoświeceniowy, systematyzujący, by nie powiedzieć totalizujący paradygmat wypowiedzi, która coraz bardziej będzie się zbliżała do formuły naukowej, zapatrując się na precyzję charakterystyczną dla rozpraw naukowych. Druga tendencja będzie miała skłonność do romantycznego, później postromantycznego i *fin de siècle'owego* rozwichrzenia przybierającego formy wypowiedzi kryptycznych, niejasnych, aforystycznych, epi-

gramatycznych, które wskazują na nieuchwytny charakter opisywanej rzeczywistości. Należy pamiętać o ciągle przemawiającej do naszej współczesności twórczości, którą za Georges'em Bataille'em można określić jako narrację wewnętrznego doświadczenia. Te czasami dramatyczne świadectwa koncentrujące się na doświadczeniach jednostkowych, zmiennych, nastrojowych wyrażają w sposób adekwatny stan pewnego niepokoju, stan świadomości rozedrganej, rozdartej, nieszczęśliwej skazanej, jak u Hegla, Kierkegaarda czy Schopenhauera, na wieczne niespełnienie. Jako przykład niech posłużą dojmujące stronice z dzienników Amiela, pism Dostojewskiego, Emersona, Dickinson, Thoreau, Melville'a, Turgieniewa, Nervala, Baudelaire'a, Lautréamonta, ale i autobiografii Milla czy stylizowanej na dziennik nowatorskiej powieści Carlyle'a *Sartor Resartus*, aż po buntowniczego *Ucznia* Bourgeta.

W obu typach narracji wyczuwa się to, co stanowi osnowę XIX stulecia, z jednej strony oskarża się przeszłość, wiek XVIII, iż nie spełnił pokładanych w nim nadziei co do obiecanego postępu (jakkolwiek by rozumieć ów semantycznie rozmyty termin *progrès*), nie zapewnił lepszego losu, nie polepszył kondycji szerokich rzesz stojących kornie i obserwujących pracujące bez przerwy gilotyny, rzesz przemierzających Europę pod wodzą najwybitniejszej jednostki zesłanej przez Opatrzność, jak chcieli jedni, czy też krwawego potwora, który wywrócił panujący porządek, jak opisywali to inni, rozgoryczeni konserwatyści typu de Maistre'a czy Bonalda. Świat wedle oświeceniowych przewidywań, a konkretnie Europa jako ośrodek kultury, ale i cywilizacji w utartym w tamtym stuleciu znaczeniu, miał przecież zapewnić swego rodzaju ciągłość, przypominającą jedność greckiego i rzymskiego świata, jedność panującą w czasach chrześcijańskich opromienioną kulturą judeochrześcijańską (*vide* Novalis, Chateaubriand, ale i Arnold, a nawet niepasujący do żadnego schematu Nietzsche), która odcisnęła swoisty stygmat na podziwianym, *nota bene*, przez dziewiętnastowiecznych romantyków świecie średniowiecznej duchowości. Drugi wątek to wątek nadziei, a więc tego, co będziemy nazywać narracją mesjanistyczną, bliską tonacji mistyczno-chrześcijańskiej, lecz później przybierającą charakter rewolucyjnego socjalizmu i komunizmu, opartych na niezłomnych, bo naukowych zasadach *materializmu historycznego* (przeróbka z przeróbek dialektyki starożytnych i Hegla).

W obu przypadkach możemy uznać, tak jak uczą nas intymne autobiograficzne świadectwa Renana czy Milla, iż wiek XIX rozstawał się na płaszczyźnie metafizycznej, ontologicznej, ideologicznej z pojęciem (kategorią) trwałego bytu. Miał tu swoje zasługi Hegel jako najbardziej wpływowy myśliciel pierwszych dekad epoki, uznający jedynie myśl idealistyczną o charakterze dialektyczno-transcendentalnym. Ale po dramatycznych początkach stulecia, po dalekosiężnych transformacjach paradygmatu filozoficznego (odpowiednio idei tożsamej z samą rzeczywistością), zwracano uwagę przede wszystkim na potencjalność rzeczywistości, na porządek stawania się *Werden* (*devenir*) jako immanentny jej rozwój, ruch ku wolności świadomości, ku myśli, przenikającej całość rzeczywistości, działania ducha i splecionego z nim, jak zaproponuje schellingowska *Naturphilosophie*, materialnego świata. Gdy badacz pochyli się nad rozlicznymi (ułożonymi w porządku owego *Chronos*, braudelowskiego intercyklu) opiniami pochodzącymi z tak zwanej wewnętrznej perspektywy, choć pomni słów Agambena wiemy, jak błędna może okazać się absolutyzacja czy też usztywnienie każdej prawdy czy tezy, jak niesprawiedliwa może być wynikła z tego redukcja całości do jednego motywu, myśli, takiej upragnionej *thème pilote*, to w spektrum epoki nie dojrzy czegoś jednorodnego, wyciszającego mandelsztamowski zgiełk nakładających się dociekań, prób uchwycenia *eidos*. Dzieje się tak, w przypadku bowiem owej *Chronos-Tempus* dziewiętnastowiecznej, którą staramy się tu przybliżyć, od samego początku widać ów splot, ów kontredans nie zawsze po heglowsku zniesionych sprzeczności napędzanych usiłowaniem wprowadzenia nowego, ale i oporem, o czym już wspominaliśmy, wynikającym z prób utrzymania „starego", tego, co *le passé*, ale niepozbawione wartości, na przykład oporem rozmaitych mitologii, narracji z trudem schodzących z areny dziejów kultury duchowej. Nieodmiennie skonfliktowane ze sobą, ale niekiedy uzupełniające się tendencje, nurty, racje postępowań badawczych wytyczają rytm niemalże całej epoki[4].

[4] Tę swoistą dialektykę czuł znakomicie jeden z najbardziej zapładniających przyszłość europejskiej kultury i filozofii człowiek – Søren Kierkegaard. Wiek bez żaru, namiętności (współczesność) pozbawił jednostkę możliwości autentycznego rozwoju (w odniesieniu do wiary). Por. znakomity, niepseudonimowy tekst o wymownym tytule *Recenzja literacka „Dwóch epok" – noweli*

By uporządkować ową arnoldowską *multitudinousness* (wielorakość wielorakości)[5], rozpocznijmy od tego, co kryje się pod tak amorficznym, ciągle niedookreślonym albo określanym na wiele sposobów (*vide* Octavio Paz), ciągle otwartym terminem *romantyzm*, *romantyczny*. Nie poruszamy tego problemu, by dodać ambitnie jeszcze jeden pozornie nowy element do przeogromnej literatury sekundarnej i prymarnej poświęconej temu problemowi (zagadnieniu)[6]. Znany w późnej epoce krytyk francuski Brunetière z perspektywy wewnętrznego oglądu stwierdzał, iż posługiwanie się tym terminem to sprawa własnego upodobania, pod warunkiem iż zaproponuje się jakąś precyzyjną, klarowną definicję romantyzmu. Ten pozostający pod urokiem koncepcji i osiągnięć artystycznych Émila Zoli wpływowy krytyk nie zdawał sobie sprawy, iż termin tak bliski mu jak *naturalisme* również wymagał takich doprecyzowań. Romantyzm zdaniem autora tak sławetnego dzieła o bankructwie nauk domagał się ciągle nowych i coraz to jaśniejszych ujęć (*sous la seule condition qu'il le définissent nettement*). Ale przecież każdy bez wyjątku badacz, reprezentant poszczególnych dyskursów filozoficzno-światopoglądowych, ideologicznych, scjentystycznych, literackich, artystycznych, estetycznych, wszelkich foucaultowskich narracji o człowieku, które to jakoby miały pojawić się i zawładnąć sceną w drugiej części XIX stulecia, jak czytamy w końcowym rozdziale *Les mots et les choses*, zwraca uwagę na odmienny od reszty aspekt, cechę, tę sławetną taine'owską *qualité maîtresse*. Władysław Tatarkiewicz łączy to celnie z zakresami czy też polami semantycznymi tego hybrydalnego pojęcia. Rozmaite konotacje obejmą, jak proponuje z kolei w *The Romantic Syndrome* William Thomas Jones, rozmaite właściwości romantyczne. Rozstrzygnięcie starego dylematu: albo jedność, albo dywersyfikacja, dyspersja wielości ekspresji, parada i frenezja nowości albo uchwytny styl w kontynuacji

---

autora „Historii z życia codziennego", wydanej przez J.L. Heiberga, Kopenhaga, Reitzel 1845, tłum. i przedm. M. Domaradzki, Kęty 2008.

5 M. Arnold, *Selected Prose*, ed. P.J. Keating, Harmondsworth [1970]. W eseju *Culture and Anarchy* czytamy między innymi: „Thus, we have got three distinct terms, Barbarians, Philistines, Populace, to denotate roughly the three great classes into which our society is divided […]" (*tamże*, s. 254 i n.).

6 Por. O. Paz, *Romantyzm i poezja współczesna*, tłum. A. Elbanowski, „Literatura na Świecie" 1988, nr 5.

pewnych motywów, dostrzegalnych nawet w przypadku dramatycznych ruptur i przerw, jest *shibboletem* literatury przedmiotu w tym względzie. Badacze romantyzmu uwypuklą to wszystko, co pominął (przemilczał) inny badacz, o innej orientacji, odpowiadającej na wyzwanie, jakim staje się badanie tego prądu kulturowego. Ten splątany wielotematyczny zespół ekspresji kulturowych (w przyjętych w naszej serii terminach), jakby ujął to znakomity Pierre Moreau[7], jawi się niczym historyczny i zarazem przekraczający historię transfenomen kultur, rytuałów przejścia, walki, rozwinięcia, jak i procesu przechodzenia w całkiem współczesne (po XIX stuleciu) formy utajonego, podskórnego ujęcia w kulturze, we współczesne nam formy wyrazu estetycznego.

Te wszystkie wątpliwości co do zakresu stosowalności terminu w odniesieniu do poszczególnych dzieł (od szkoły jenajskiej po dzienniki Baudelaire'a) będą stanowiły niewyczerpane źródło krytyki literacko-artystycznej epoki (od Hazlitta, przez Madame de Staël, Wackenrodera, Tiecka, Novalisa, Sainte-Beuve'a, naszych romantyków, Krasińskiego, Słowackiego, Norwida, Mickiewicza, Manzoniego, Hugo, de Vigny'ego, nie wspominając o Wordsworcie, Shelleyu, Byronie czy Scotcie). Ten konstrukt teoretyczny uformowany jako efekt mnóstwa prób interpretacji symultanicznych do oddziaływania nurtu romantycznego, ale też prób uchwycenia sensu tego terminu dokonanych *ex post*, z bliższej lub dalszej perspektywy czasowej, łączy się z konkretną praktyką gry *epistem*: refleksją filozoficzną, tworzeniem programów, manifestów i oczywiście dzieł romantycznych, które dramatycznie wchodzą w konflikt z osiągnięciami klasycznymi albo klasycystycznymi. Jeśli to transzjawisko: *romantyzm w wielu odsłonach* rozumieć tak, jak rozumiała je wczesna epoka, jako reakcję na ideologię czy też program oświecenia, czyli rozumieć je w kategorii buntu przeciw wąskiemu ujęciu świata ludzkiego, ale też natury czy przyrody wepchniętych w sztywne kategorie determinizmu, jednostronnego materializmu,

---

7 Klasyczne opracowanie *Le Romantisme* (1957) stanowi jedną z ogromnej ilości opracowań tego tematu, takich jak – by wymienić tylko te o ustalonej już pozycji w literaturze przedmiotu – prace naszego Łempickiego, Kleinera, Janion, Żmigrodzkiej, a w literaturze światowej: Petersena, Lovejoya, Abramsa (sławetne studium *The Mirror and the Lamp*), Praza (*Romantic Agony*), Lukácsa, Hayma, Braya.

buntu przeciw duchowi empiryzmu, władztwu „neutralnego", bezuczuciowego, chłodnego rozumu, który miałby być sam dla siebie przezroczysty, nie pozostawiając w aparaturze poznawczej jakiegokolwiek marginesu swobody w postaci wyobraźni, nie wspominając już o odkrytej przecież w epoce romantycznej nieświadomości (Carus, von Hartmann), albo fałszywej wiary, alienacji czy też tak genialnie opisanej rozpaczy i melancholii u Kierkegaarda, to ujawnilibyśmy tylko częściową prawdę obejmującą wstępny etap „działań" romantycznych. Bo przecież zarzewie owego buntu widoczne jest już u samego Lessinga, Fichtego, nie mówiąc już o utożsamianym właśnie z filozofią romantyczną Schellingu, o Burke'u z kategorią wzniosłości, kantowskich podziałach całej rzeczywistości na rzeczy same w sobie i fenomeny, zjawiska, które to kategorie odegrają kolosalną rolę w tym, co część literatury przedmiotu będzie wręcz nazywała filozofią romantyczną (Schmitt)[8].

Wspominając w tym miejscu o związkach filozofii z epoką, choć wiek nie miał przecież początku ani końca w ściśle kalendarzowym sensie, podejmujemy niejako decyzję, że to, co przy innej okazji nazywałem zapleczem światopoglądowo-filozoficznym, odgrywa ważną rolę w formowaniu narracji epoki[9]. W XIX stuleciu widać swoistą dialektykę ważności-w-unieważnianiu, występujące bowiem równolegle odstępstwa od wiodącego paradygmatu będą zyskiwały coraz większe znaczenie w momencie, gdy główna narracja będzie je traciła[10]. Oto los najbardziej wpływowej narracji, jaką jest heglizm. To właśnie byli uczniowie, odszczepieńcy, buntując się przeciwko macierzy filozoficznej, wytworzą nowe jakości, zaszczepią nowe rozumienie objętych w systemie heglowskim zagadnień. Filozofię, a raczej światopogląd filozoficzny w romantyzmie cechował swoisty synkretyzm, łączący to, co pochodziło z różnych domen filozofii i sztuki, ale i w ówczesnym rozumieniu nauki (zwróćmy uwagę na rolę tak fascynujących i nowych zjawisk jak elektryczność, którą ujmowano w dwóch porządkach, nadprzy-

8 Por. C. Schmitt, *Political Romanticism*, transl. G. Oakes, Cambridge, Mass. 1986, szczególnie cenny rozdział – *The Structure of Romantic Spirit*, s. 50–108.

9 Por. P. Mróz, *Wprowadzenie*, [w:] *Oświecenie*, red. B. Szymańska, P. Mróz, A. Kuchta, Kraków 2017, *Filozofia Kultury*.

10 Por. Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, rozdz. *Dwuznaczność systemu*, s. 84 i n.

rodzonym i przyrodniczym – widomym tego przykładem będzie eksperyment Wiktora Frankensteina i jego „dzieło"). Romantyzm w dziedzinie ideologii posiłkuje się jeszcze ruchem transcendencji, skierowania ku czemuś, co stanowi porządek nadrzędny, romantycy brytyjscy odniosą naukę i filozofię, a także sztukę do zjawiska wykraczającego, ale i obejmującego je wszystkie, to jest swoistości pojęć poezji (poetyczności), jako czegoś więcej niż tylko kategoria estetyczna[11].

Zwaloryzowane pojęcie Bytu i relacji podmiotowych-przedmiotowych, potrzeba nowego języka, nowych pojęć stało się ingrendium pism filozoficznych epoki od Fichtego do wczesnego Comte'a. Natomiast – uprzedźmy od razu – trudność interpretacji poszczególnych poglądów zasadza się między innymi na tym, iż epoka romantyczna znosi sztywne bariery dyskursów, kontaminując je ze sobą i tworząc w ten sposób nowe jakości ekspresji (Novalis, bracia Schleglowie, Schelling, Kierkegaard, Emerson, Schopenhauer). Przyjmując wykładnię starszej krytyki (*ref.* szkoła genewska, Kołaczkowski, Kleiner, Wellek, Paz), pomocne w rozumieniu elementów tamtego świata, poglądów, idei, myśli, przekonań, jest uznanie ich za kontynuację pewnych wątków, które zapowiadały romantyzm w średniowieczu, baroku, jak i w epoce oświecenia. W tym sensie można tu mówić nie tylko o idei buntu, ale i spokojniejszej ewolucji, przemianie, o nawiązaniach do przeszłego. Tendencje te charakteryzowały twórczość takich jednostek, jak Wackenroder, Tieck, Schiller, Novalis, Hölderlin, ale również młody Hegel, Schelling, Hamann, Jacobi czy Blake. Były to dążenia do objęcia „wszechrzeczywistości" w jej wymiarze ontologicznym, psychicznym, epistemologicznym choćby przez dopuszczenie do głosu, a nawet wywyższenie podniosłych stanów ducha, uczuć nad chłodny kalkulujący rozum. Wszelki romantyzm, jak chce Wellek, charakteryzowałby się ideą wszechprzenikania, ideą nad-

[11] Przytoczony bodaj najbardziej wymowny fragment wypowiedzi w tym względzie Shelleya, który w sławetnej deklaracji wieku oznajmia: „Poezja jest zaprawdę czymś boskim. Jest ona jednocześnie ośrodkiem i obwodem wiedzy, jest tym, co obejmuje wszelką wiedzę, i tym, do czego wszelka wiedza musi się odnosić" (P.B. Shelley, *Obrona poezji*, [w:] *Manifesty romantyzmu, 1790–1830. Anglia, Niemcy, Francja*, wybór tekstów i oprac. A. Kowalczykowa, Warszawa 1975, s. 101).

rzędności całości nad częściami, jak też ich wzajemnym przenikaniem i uzupełnianiem się wszystkich elementów, nawet heteronomicznych. Jaspers, pisząc o epoce, lokuje jej dzieła w „prawie nocy", w tym, co mroczne, irracjonalne, a więc w sferze niczym nieograniczonych wglądów, procesów, nienazwanej jeszcze tym terminem nieświadomości[12]. Gwoli sprawiedliwości trzeba dodać, iż romantyzm nie był w tym całkowicie oryginalny, sięgając do takich tendencji, jak sentymentalizm, rodzącej się wrażliwości typu sterne'owskiego, empatycznie maksymalizując te doświadczenia. W często wymienianym Sturm und Drang, który zapowiadał romantyzm (choć sam wielki Goethe nie wypowiadał się pozytywnie o romantyzmie, określając go jako swoistego rodzaju chorobę), Schiller głosił prymat wrażliwości nad rozumem, poczucia piękna nad prawdą, a jego *Listy o wychowaniu estetycznym* doceniały taki aspekt działalności człowieka, jak element wolnej, niezaangażowanej gry, stający się jednakże ważkim uzupełnieniem ludzkiej kultury.

Wspominaliśmy już o działalności niezwykle cenionych na początku XIX stulecia prekursorów romantyzmu jako przemiany ducha – o Schleiermacherze, Jacobim, Hamannie (*magu północy*), Tiecku, Novalisie, którzy oprócz nowych treści wprowadzali nowe formy wyrazu zdolne do przekraczania granic uznanych za nieprzekraczalne w poprzednim stuleciu. W ten sposób przybliżali się do tego, co tajemne, mroczne, wymykające się wszelkim stereotypom i regułom klasycyzmu. Wszystkie porywy „nowego" – przerażające wizje (ryciny Piranesiego, malarstwo Böcklina, Friedricha, naszego Grottgera, obrazy Goi), nowy typ powieści Jane Austen, sióstr Brontë, z przełomowymi dla ruchu romantycznego *Wuthering Heights*, wraz z nowym gatunkiem *Gothic novel* Beckforda, Shelleya, Lewisa, z ówcześnie już osławionym *Mnichem* – prezentują groźny i tajemniczy, wręcz demoniczny świat wzbudzający lęk i trwogę przed nieznanym, ale właśnie dlatego pociągający wyobraźnię i paraliżujący wszechwładny dotąd rozum[13].

---

12 Por. P. Mróz, *Filozofia sztuki (w ujęciu egzystencjalizmu)*, Kraków 1992, rozdz. *Estetyka Jaspersa*.

13 Por. tenże, *Angielska powieść grozy (Gothic Novel) – uwagi o estetyce gatunku*, [w:] *Estetyka i sztuki*, red. M. Gołaszewska, Kraków 1983.

Wspomniane zjawiska kulturowe były właśnie fazą formacji romantycznej, znajdujemy tam zalążki tego wszystkiego, co będzie kojarzone z nową wizją świata, nowym ujęciem człowieka, jednostki, bohatera, buntownika, który kieruje swoje frenetyczne ataki na wszelkie formy władzy utożsamiane z przemocą. Buntownika, który charakteryzuje się odmienną od ogółu, od masy wrażliwością, można nawet powiedzieć – nadwrażliwością, ale będzie to jednostka, która w swym niedostosowaniu do świata społecznego pogrąża się bardzo łatwo w melancholii, przeżywa stany newralgiczne, depresyjne, ale zarazem będzie to jednostka dokonująca niewyobrażalnych czynów, wyborów w imię całej ludzkości, szczególnie jej poszkodowanych członków. W wielu przypadkach jest to jednostka, która (skrzętnie skrywając w sobie tajemnicę) kiedyś złamała, tak jak większość bohaterów romantycznych, normy prawa, dokonała pewnej transgresji moralno-etycznej, chce teraz to wszystko naprawić, odpokutować, a dokonując tych czynów, zyskać oczyszczenie i zbawienie. Ten tajemniczy, skryty, o zamkniętej psychice i poczuciu jedyności odmieniec odstający od norm dnia codziennego stanie się swoistą ikoną tej literatury.

W sferze estetyki słowa i obrazu romantyzm wypracował (tak trudny do konceptualizacji i systematyzacji) program, serię manifestów czy też ciąg owych *ennoncé* formułowanych na przestrzeni prawie pięciu dekad, a więc na przestrzeni różnych faz rozwoju romantyzmu. Jak podkreśla cytowany już przez nas Carl Schmitt, ruch ten był nie tyle próbą znalezienia rozwiązań wszelkich sprzeczności i aporii, opozycji myśli i bytu, myśli i uczuć, tego, co racjonalne i irracjonalne, tego, co rzeczywiste i wyobrażone, ile właśnie wykorzystaniem tych wszystkich sprzeczności, napięć w wręcz genialnych ekspresjach artystycznych, w tym, co Merleau-Ponty w XX wieku określi jako *słowo wysławiające*. Mamy tutaj na myśli tworzenie nowych, oryginalnych dzieł, których treści z konieczności domagały się stosownego stylu i formy (poezja, powieść, a przede wszystkim teatr)[14]. Jest rzeczą oczywistą, iż musiały one wszystkie odrzucić rygorystyczną poetykę klasycyzmu wraz z jej wymogami.

---

14 Por. V. Hugo, *„Przedmowa" do dramatu „Cromwell"*, [w:] *Manifesty romantyzmu…*, s. 258 i n.

Gdy odnosi się ten proces tworzenia i jego rezultaty do tego, co już w poprzednich tomach określaliśmy jako owo zaplecze filozoficzno-światopoglądowe (a więc wszelkich idei formułujących owe myślowe idiomy, jak gdyby parafrazując heglowskie stwierdzenie, że filozofia to myśli odzwierciedlone i funkcjonujące w danej epoce), to mamy tutaj znów do czynienia z serią sprzeczności. Z jednej strony, jak chce nieoceniony Arnold Hauser, jest to swego rodzaju rewolucja, przełom w obrazowaniu świata, czyniący z romantyzmu formację reprezentującą jeden z najważniejszych zwrotów ducha zachodniego i co więcej zwrot, który był świadomy swej historycznej roli, a z drugiej strony romantyzm sięgał do pewnych wzorców o historycznych tradycjach, lecz nie tak oryginalnych i przełomowych, jak przedstawiali je sami romantycy[15].

Niewątpliwie romantyzm żądał uwolnienia władz poznawczych z więzów i ograniczeń narzuconych przez rozum, ale również wąsko pojętej empirii (paradygmat oświeceniowy). Z całą mocą szedł w kierunku wykorzystania sił twórczych, spontanicznych, nieograniczonych wymogami płynącymi z warunków, transcendentalnych rygorów podmiotowości i mechanizmów *a priori*. W kontakcie z rzeczywistością i światem, czytaj – z Bytem samym w sobie, pragnął czegoś więcej niż spełnienia aktu poznawczego, chciał zjednoczenia z tym bytem, chciał opanowania tego bytu[16]. Znosząc te bariery (Hauser), romantyzm dokonywał wysiłku, by nadać ważność temu wszystkiemu, co subiektywne, wręcz egocentryczne, naznaczone egzaltacją, ale też noszące stygmat anarchii, buntu, nieeliminujących liryzmu w obrazowaniu namiętności i uczuć.

---

15 „Romantyzm widział wszędzie konflikty, we wszystkich jego wypowiedziach odbija się problematyka jego postawy historycznej i rozdarcie uczuć. Życie moralne ludzkości rozgrywało się od dawna wśród konfliktów […]. W romantyzmie jednak te konflikty stają się istotną formą świadomości. Życie i duch, natura i kultura, historia i wieczność, samotność i towarzystwo, rewolucja i tradycja nie występują już tylko jako uzupełniające pojęcia logiczne albo alternatywy moralne […] lecz jako możliwości, jakie usiłuje się jednocześnie zrealizować" – pisze w klasycznej *Społecznej historii sztuki i literatury* Arnold Hauser (t. 2, Warszawa 1974, s. 144). Brak oryginalności w wyborze inspiracji widział już sam Goethe, krytykując swego rodzaju turpizm (barok), przesadną koncentrację na obcych oświeceniu motywach eschatologii średniowiecznych. Romantyzm to zbanalizowana forma poezji szpitalnej – mawiał.

16 *Tamże*.

Rozstając się definitywnie z ideą oświeceniowego postępu, a więc procesu kumulatywnego, linearnego, efektu stabilnej, pokoleniowej pracy, romantyzm zajął stanowisko, iż postęp osiąga się przez skoki, zrywy, przez ogromne natężenie energii, przez momenty, którym towarzyszą męczarnie i poświęcenie się ducha jednostek, jak już wspominaliśmy, wybitnych, ale cierpiętniczych, jednostek niedostosowanych do życia w ludzkiej społeczności (byronizm, prometeizm, wallenrodyzm), jednostek działających mesjanistycznie w imię tego, co zostało uciemiężone, zniewolone, skazane na deprywację. Ta nieprzeciętna i wyrastająca ponad miarę przeciętnej codzienności jednostka była desygnowana do dokonania wielkich czynów i stworzenia wielkich dzieł.

Światopogląd romantyczny odbija się również w *praxis* sztuki – *nota bene*, to przecież od romantyzmu bierze początek traktowanie dzieła na wyjątkowych, niespotykanych dotąd zasadach, jak gdyby realizujących postulat, że życie ludzkie powinno być przeżyte na modłę dzieła sztuki czy też arcydzieła, bliskiego doznaniom religijnym tworu przewyższającego dokonania naukowe, wyrastającego ponad wszelkie prawdy, reguły etyczne czy też moralne[17].

Na niwie literacko-poetyckich, dramaturgicznych dokonań rozstawano się z uświęconymi od stuleci regułami *mimesis*. Dzieła w sensie lessingowskiej sztuki czasowej, ale i przestrzennej nie mogą zostać wprzęgnięte do obrazowania rzeczywistości, dzieło chronologicznie pierwsze, dzieło poetyckie zostaje wyposażone w specjalne prerogatywy, jest równe nawet bardzo skomplikowanym, złożonym aktom poznawczym, filozoficznym czy też naukowym. Dzieło ma docierać do prawd utajonych, zakrytych, przedstawiać wizję, epifanię rzeczywistości nieosiągalnej dla powszechnie uznawanych struktur poznawczych. Dzieło poetyckie jest swego rodzaju epifanią tego, co romantyzm nazywał wszechbytem, wszechistnieniem. Do ich ujawnienia zostaje powołany geniusz – poeta, który przejmuje przywództwo ducha, a niekiedy będzie się utożsamiał z przywództwem o innym charakterze, społecznym, a wręcz politycznym.

---

17 Dotyczy to przede wszystkim dzieła poetyckiego. „Poezja jest natchnieniem i subtelniejszym duchem wszelkiej wiedzy" – deklaruje Wordsworth (W. Wordsworth, *„Przedmowa" do drugiego wydania „Ballad lirycznych"*, [w:] *Manifesty romantyzmu…*, s. 56).

Tajemniczość, zagadkowość (czas nocy, oniryka)[18] odcisną głębokie piętno na całej premodernistycznej estetyce i wizji świata tak transcendentnego, jak i immanentnego. Ta nieoczywistość, niedomknięcie tworu estetycznego, domagającego się dopełnienia, doprowadzenia wizji do jakiegoś finału, do tego, co późniejsza estetyka nazwie *pregnant moment*, widoczna jest niemal we wszystkich rodzajach i gatunkach sztuk panujących w romantyzmie. Łączy się to z kategorią tego, co wieczne, w sztuce i poezji[19]. W tym ostatnim dopatrywano się wolności tworzenia, wolności od wszelkich reguł, wpływów, doświadczeń codziennych czy zdroworozsądkowego światopoglądu. Stawiano przede wszystkim na doświadczenia mistyczne, transcendentalne, tak jak w czystej postaci znajdujemy to u brytyjskich romantyków, Słowackiego, De Quinceya (opisy doświadczeń stanów odmiennej świadomości), później u Baudelaire'a, Verlaine'a w pismach Emersona czy Thoreau, a także Hawthorne'a, Melville'a czy Poego, którzy z punktu widzenia kontynentu odzyskującego wolność polityczną ustanawiali wolność do nieskrępowanego tworzenia, przejęli zasady i swoiście pojęte idee romantyzmu.

Ale w swej walce o to, co oryginalne, co dotąd niezrealizowane, niespotykane, romantyzm sięgnął, o czym już wspominaliśmy, do pomijanych przez oświeceniowców tradycji i zasobów kulturowych. Rozumiemy przez to zwrot ku pewnym ideom w przeszłości niezauważanym czy wręcz ignorowanym. Idzie tu przede wszystkim o sięgnięcie do pewnej niesformalizowanej, spontanicznej wiedzy, wiedzy folklorystycznej, wierzeń naiwnych, ale szczerych i niezapo-

---

18 Epitomą takiej postawy są Novalisowskie *Hymny do nocy*. „Oniryczna możliwość – pisze współczesna komentatorka – transcendencji znalazła swoje rozwinięcie w czasach romantyzmu. Novalis w *Hymnach do nocy* ujawnił fascynację tajemniczością nocy, bowiem przemawia ona zupełnie innym, ważniejszym językiem – językiem przyrody traktowanej jako Universum" (M. Bakke, *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*, Poznań 2000, s. 78). Por. również B. Andrzejewski, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Warszawa–Poznań 1989.

19 Znamienne jest tu stanowisko Ludwiga Tiecka. Sztuka oddala śmierć i nicość: „Wszystko, co doskonałe, to znaczy wszystko, co jest sztuką, jest wieczne i nieprzemijające, nawet jeśli ślepa ręka czasu ponownie je rozkłada, trwanie jest przypadkowe, stanowi dodatek, doskonałe dzieło sztuki nosi wieczność w sobie samym […] dlatego jeśli nawet przeminą ludy, ziemia i światy, to przecież żyć będą dusze […] wszelkich poezji, wszelkich dzieł sztuki" (L. Tieck, *Wieczność sztuki*, [w:] *Manifesty romantyzmu…*, s. 184).

średniczonych heglowską konceptualizacją, doświadczeń religijnych odrzucających tłumaczenia uczonych teologów.

W estetyce teoretycznej, jak i w owej *praxis* sztuk romantycznych przekładało się to na głębokie przewartościowanie tradycji literackiej, uznanie literatury północy, jak mówi Coleridge, za wyższą od klasycyzującej literatury południa, sięganie do mitologii średniowiecza, wątków orientalizmu, motywów biblijnych[20]. Wszystkie te motywy formowały literacki, dramatyczny, poetycki obraz życia, w ten sposób transcendując wąsko pojmowaną i przyziemną rzeczywistość. W owym okresie powstaje i rozwija się dramat romantyczny, *Hernani*, *Marie Tudor*, *Ruy Blas* Hugo, *Lorenziaccio* Musseta, *Dziady* Mickiewicza, *Nie-Boska komedia* Krasińskiego, *Kordian*, *Fantazy* Słowackiego, które to utwory odrzucają przede wszystkim – ograniczającą twórczą swobodę – klasyczną regułę trzech jedności, opierając się na dysonansie skłóconych racji[21], antynomicznych postaw, na ukazywaniu wszelkich sprzecznych dążeń, dając w ten sposób zgodnie z duchem epoki i jej pierwszych dekad obraz świata jako swoistej gry sprzeczności, nieharmonijnego rozwoju, słowem – rzeczywistości, domagającej się w swym dynamizmie innego niż klasyczne przedstawienie. W domenie bardzo ważkiej dla romantyzmu – poezji – ballada jest tym gatunkiem, który spełnia albo zdaje się spełniać wszelkie wymogi romantycznej estetyki. W obszarze epiki dochodzi do przemieszań stylistycznych umożliwiających zaistnienie ikonicznych dla romantyzmu takich form, jak powieść poetycka czy poemat dygresyjny, a także twór dotąd niestosowany na taką skalę – esej[22].

Bardzo nowatorskie, ważne dla przyszłości, choć w epoce praktycznie nieznane, jest stanowisko Sørena Kierkegaarda, Sokratesa i zarazem Tertuliana kopenhaskiego, który podjął rzeczową dyskusję z założeniami estetyki romantycznej, poświęcając powieści *Lucinde* Schlegla esej, w którym odniósł się do światopoglądu ro-

---

[20] Wiąże się to przede wszystkim z wyeksponowaniem roli wyobraźni, choć w jego własnym systemie estetycznym pojęciem fundamentalnym dla autora *The Rime of the Ancient Mariner* jest rozum i samo rozumienie, ale spojone wyobraźnią. To czyni, iż będziemy mieli tu możliwość przeczucia nieskończoności niedostępne w sztuce klasycznej. Por. S.T. Coleridge, *Ogólny charakter literatury i sztuki gotyckiej*, [w:] *Manifesty romantyzmu…*, s. 70 i n.

[21] Por. A. Manzoni, *List do Pana C…*, [w:] *Manifesty romantyzmu…*, s. 237 i n.

[22] Por. *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1976.

mantycznego przedstawionego w powieści, światopoglądu opartego na owym dystansie do rzeczywistości, jaki ustanawia ironia. A w pracy, która nie należy do twórczości pseudonimowej, *Recenzja literacka „Dwóch epok"*, Kierkegaard stworzył coś w rodzaju postulatów, jakie powieść, jego zdaniem, powinna spełniać. Ma ona, co stanowi o nowatorstwie nie tylko filozofii, ale i estetyki Kierkegaardowskiej, ukazywać sytuację człowieka w świecie, jego kondycję egzystencjalną w rzeczywistości, w której przyszło mu żyć[23]. Geniusz Kierkegaarda najpełniej objawił się w pismach tak zwanych pseudonimowych, gdzie mamy do czynienia z klasyczną estetyką do rekonstrukcji, estetyką *implicite*, koncentrującą się na takich problemach, jak twórczość artystyczna, jej stosunek do rzeczywistości, relacje poszczególnych stanów świadomości do tego, co obejmują one swym zakresem, koncepcja wyobraźni i percepcji czy wreszcie na podziale sztuk odnośnie do ich bezpośredniości (zmysłowość i muzyka) oraz zapośredniczenia (słowo – myśl – idea). Kierkegaard pomimo antyheglowskiego nastawienia wzorował się na obszernych opracowaniach filozofii sztuki autora *Fenomenologii ducha*. Przejął w znacznej mierze podstawowe kategorie niemieckiego myśliciela (wewnętrzność – zewnętrzność, zmysłowość – duchowość, jedność – wielość, idea – wyobrażenie). Ale w tak nowatorskim (atakującym dialektykę rozwoju rzeczywistości, jaką stosował Hegel) dziele, *Albo-albo*, Duńczyk zaprezentował własną wykładnię kultury, jej ekspresji. W genialnym pomyśle przedstawienia sztuki jako etapu rozwoju ludzkiej egzystencji (estetyka egzystencjalna) z jednej strony uznawał autoteliczność tworów kultury (dzieł), z drugiej wskazywał na cel, absolutność wyboru siebie, stąd nieprzekraczalność *conditio humana* w świetle projektu stawiania się jednostką (*Enkelte*). To ostatnie wiąże się ze skokiem w wiarę wymagającym zerwania wszelkich więzów ze światem zmysłowym, światem pożądań, piękna estetycznego i tego, co poetyckie. Kultura i sztuka autentyczna miałyby wskazywać

[23] Tak jak w wielu działach filozofii, tak i w krytyce i teorii literackiej Duńczyk okazał się niezwykle oryginalny, przedstawiając idee „konkurencyjne" w stosunku do koncepcji tej – jak mawiał Hegel – epopei mieszczańskiej (powieści) Scotta, Schlegla, Schellinga, Goethego, zmieniając kierunek dociekań nad powieścią. Kierkegaard zrezygnował z refleksji nad charakterem bohaterów powieściowych, zdarzeń i czynów opisywanych w narracjach na rzecz wymiaru egzystencjalnego (por. rozprawę poświęconą Andersenowi).

na właściwą drogę rozwoju człowieka, sztuka ta – jak podkreślała w *Stadiach na drodze życia* znacząca figura Kierkegaardowskiego dyskursu pseudonimowego, ojciec Taciturnus – musi dopiero powstać, łącząc w sobie sprzeczne elementy: estetyczne i religijne, by w ten sposób zadośćuczynić niemożliwej syntezie egzystencjalnej, której sztuka autentyczna jest jedynie zapowiedzią, prekognicją.

Ale dla romantyzmu formą wiodącą o umocowaniu niemalże metafizycznym jest poezja. Liryka to nie tylko ów wylew uczuć skierowanych do świata, do innych, płynących z „ja" poety, ale poezja, jak słusznie napisze w XX stuleciu w odniesieniu do twórczości Hölderlina Martin Heidegger, to przede wszystkim dopuszczenie do głosu swoistej dziejowości skończonego Bycia, jego świętości, jego znaczenia i sensu dla bytu ludzkiego. *Lyrical Ballads* wraz z teoretycznym wstępem podejmują wątki twórczości Thomasa Greya, Williama Blake'a, zmarłego tragicznie młodziutkiego poety Chattertona, którzy obrali drogę nowej wrażliwości, wrażliwości liryczno-poetyckiej. Oczywiste, iż twórczość kultowych poetów angielskich: Wordswortha, Coleridge'a, później Shelleya czy Keatsa i Byrona, to coś więcej niż tylko ekspresje poetyckie, to poetycko wysłowione motto powrotu do pewnych źródeł, nieskażonej sfery, wolnej od nauki, dyktatu rozumu i zdrowego rozsądku, do twórczości, która je może uchwycić. Będą ją uprawiali ludzie, którzy nie kierują się żądzą zysku, chęcią opanowania Natury, ale chcą stanowić z nią swego rodzaju jedność.

Ten jakże romantyczny „program", manifest utrzymania wolnego od pędu cywilizacji życia w jedności z Naturą, w żyjących zgodnie i w poszanowaniu odwiecznych praw społeczeństwach, a nader wszystko protest przeciwko niszczącym Naturę procesom industrializacji, maszynom, które narzucają nieludzki tryb życia, pobudzając jedynie żądzę niesprawiedliwie dzielonych zysków, dając jednym wszystko, a innym oferując marny ochłap, w ten sposób czyniąc – jak podkreślają romantycy – egzystencję rozdartą i nieszczęśliwą, pozbawioną wymiaru duchowości, zniewoloną i wartą potępienia[24] – to wszystko znajduje wyraz w wizjach powrotu do mitycznych krain, antyku, średniowiecza, do okresu

[24] Takie stanowisko wyraża między innymi Chateaubriand, Byron, Lamartine w *Méditations poétiques*, Hugo, Deschamps, de Vigny, Dumas, Musset, Nerval.

legend i baśni, do twórczej działalności zapomnianych już druidów. Przede wszystkim jednak chodzi tutaj o powrót do uniwersalizmu idei chrześcijańskich, które, jak sądzono, znalazły się w potężnym zagrożeniu. Jednym z najbardziej charakterystycznych, wręcz sztandarowych, tekstów epoki w tym względzie jest oczywiście deklaracja Novalisa[25]. To niemalże manifest przynależności do formacji kulturowej, do tego wytyczonego ewangelizmem światopoglądu, zespołu prawd *kathalonu*, jakim jest chrześcijaństwo, integrujące zachodni świat europejskiej kultury, który jest czymś wyjątkowym i wyższym od innych religii i innych kultur.

Wszystkie te motywy są doskonale i wyraźnie zauważalne w romantyzmie niemieckim, zjawisku na początku epoki torującym szlaki ku nowemu. Został on wzmocniony myślowo, ideologicznie czy też światopoglądowo przez tak zwaną niemiecką filozofię romantyczną, do której część literatury przedmiotu zalicza przede wszystkim Schellinga, ale również wspomina nieraz o Heglu, o Fichtem, szczególnie gdy idzie o wyeksponowanie roli twórczego i spontanicznego „ja" w opozycji do rzeczywistości zastanej, do owego nie-„ja". Romantyzm niemiecki jest pełen obrazów, figur, dyskursów artystycznych, a za sprawą pism Hegla czy braci Schleglów (należy wspomnieć tu o krytycznej reakcji Kierkegaarda) wprowadza jako element wiodący w rozważaniach o poetyce i stylu seminalne i ważkie pojęcie ironii[26]. To, co ważne w ich pismach, to uznanie twórczości filozofa i artysty, przede wszystkim poety romantycznego

---

25 Por. Novalis, *Chrześcijaństwo albo Europa*, [w:] *Manifesty romantyzmu…*, s. 183 i n.

26 Jest to właściwie zarówno idea przewodnia, jak i jej realizacja w sztuce (ekspresjach twórczych) romantycznej. Twórczość Byrona, Musseta, Tiecka, Novalisa, Heinego, Norwida, Słowackiego, a w warstwie teoretycznej u Solgera, Hegla i oczywista Kierkegaarda w swym nastawieniu do świata, rzeczywistości pozapodmiotowej ukazuje przewagę świadomości, tego, co subiektywne, nad obiektywnym, w sensie fichteańskim „ja" nad nie-„ja". Ale podmiot to przede wszystkim działanie sił wyobraźni, fantazji, snów. Stąd rzeczywistości nie można traktować jednoznacznie, trzeba nabrać do niej – tak jak do siebie samego – dystansu. Działalność artysty to przede wszystkim ujawnianie wszelkich sprzeczności, przeciwieństw, które stanowią nieodłączną część Bytu. Dlatego też dzieła romantyczne są próbą łączenia heteronomicznych pierwiastków (wysokie – niskie, tragiczne – komiczne, realistyczne – fantastyczne). Efektem końcowym ma być zdziwienie, niekiedy szok, to wszystko, co zmienia stosunek „ja" do siebie i świata. Studium o iro-

za coś porównywalnego, jeśli nie dorównującego im, z działaniami Boga, Demiurga i Twórcy Wszechrzeczy.

Zasługi niemieckiego romantyzmu, niemieckiej kultury literackiej w formowaniu i dyseminacji, utwierdzaniu nowego ujęcia czy też nowej ekspresji świata i rzeczywistości są czymś wręcz modelowym, gdy idzie o wpływ na inne obszary kultury europejskiej, później światowej. Berlin, Heidelberg, a także Jena to tereny działania i oddziaływania teorii romantycznej, ale również praktyki sztuki. Bracia Schleglowie w „Athenaeum" wysuwali koncepcję twórczości, tworzenia i dzieła jako aktu zmierzającego (w nielicznych udanych przypadkach) do owej pełni, absolutnego spełnienia (*Pregnaz*), do osiągnięcia mistycznej unii, związku ducha z Transcendensem. Tylko w ten sposób dochodzi do poznania bytu jako bytu, tylko w ten sposób można zrezygnować z logicznych i rozumowych form, kategorii, odrzucić te wszystkie usztywniające rzeczywistość pojęcia i idee, nawet jeśli są to te zawierające swe własne negacje i wymagające zniesienia i konstytucji syntezy (pojęcia heglowskie). Przypomnijmy raz jeszcze dość popularny i wzięty u romantyków pogląd, wyrażający wręcz mistyczną wiarę w nieograniczoną moc twórczej wyobraźni[27].

W obszarze frankofońskim, romańsko- i iberofońskim, motywem przewodnim romantyzmu stały się nawiązania, jak też polemiki z ciągle wpływowym i potężnym prądem klasycznym, klasycystycznym, z kartezjanizmem w myśleniu i działaniu. W samej Francji oświeceniową przepaść pomiędzy rozumem a wiarą zasypał uznawany za dzieło wręcz kultowe, jak byśmy dziś powiedzieli, nowatorski w formie *René*. Gros badaczy i komentatorów kultury romantycznej uznaje to bardzo wpływowe dzieło Chateaubrianda, historię o niezwykłym nawróceniu, utrzymywaniu i kultywowaniu wiary chrześcijańskiej, traktowanej jako spoiwo europeizmu, za charakterystyczny głos epoki.

Rozpropagowanie i spopularyzowane przez Madame de Staël idee romantyzmu niemieckiego szybko znalazły odzew w działalno-

---

nii (w nawiązaniu do Sokratesa, jak i współczesności) stanowiło pierwszą poważniejszą rozprawę Kierkegaarda.

27 Por. A. Lovejoy, *On the Discrimination of Romanticisms*, [w:] *English Romantic Poets. Modern Essays in Criticism*, ed. M.H. Abrams, New York 1960.

ści Alfreda de Musseta (*Spowiedź dziecięcia wieku*), Wiktora Hugo, który we wprowadzeniu do dramatu *Cromwell* (1827) przedstawił wręcz modelową wykładnię nowego światopoglądu realizowanego nie tylko w teatrze romantycznym, ale i całej literaturze. Zawarte tam postulaty nowego ujęcia w sztuce – wykorzystanie heteronomicznych elementów, nieprzewidzianych, niecodziennych zdarzeń i charakterów, zniesienie ograniczeń formalnych, zmieszanie tradycji i diapazonów języka – czyniły z romantyzmu francuskiego zjawisko niezwykle oryginalne. Musset, Dumas, sam Hugo, Stendhal i poniekąd Balzac, Lamartine, Sand, Constant w romantycznej powieści umiejętnie łączyli to, co niezwykłe, z codziennym – sławetne *les petits faits* Stendhala – snuli refleksje obejmujące szerokie tło historyczno-społeczne, a nader wszystko subtelnie ukazywali świat wewnętrzny swych protagonistów. W późniejszej fazie (Nerval, Baudelaire) romantyzm francuski – idąc śladem Tiecka, Eichendorffa, von Arnim, Hoffmanna – sięgnął do tego, co irracjonalne, fantastyczne (Balzac w *Jaszczurze*), ciemne i tajemnicze. Należy również podkreślić rolę krytyki i eseistyki owego okresu – formatywnych dla kultury pism Nodiera, Gautiera, de Vigny'ego, Deschampsa, braci Goncourt.

Nurt romantyzmu zaznaczał swoją obecność w Hiszpanii, Portugalii, Słowenii, Czechach, Słowacji, oczywiście w Rosji i w Polsce. W większości literatury przedmiotu obszary te traktowane są zwyczajowo z mniejszą atencją i uwagą badawczą, co wskazuje na panujący w epoce etnocentryzm (na gruncie niemieckim bracia Grimm, Müller), dzielący kulturowy obszar samej Europy na centrum i peryferie. Ogólnie można stwierdzić, iż romantyzm w wielu literaturach przyniósł duchowe ożywienie, spowodował wyjście z postoświeceniowego marazmu. Literatury te, poezja, dramat, powieść, zwróciły się w stronę zapoznanych u siebie tradycji, folkloru, podjęły proces restauracji pewnych wartości, które zostały zarzucone, co spowodowało odnowienie, jak mawiano, wiary i języka. Szczególnie na obszarze rosyjskim i w Polsce (pod zaborami trzech imperiów) łączono idee romantycznego buntu, o którym już wspominaliśmy, z konkretnymi przejawami walki o wyzwolenie narodowe i społeczne[28].

[28] Por. M. Janion, *Romantyzm, rewolucja, marksizm. Colloquia gdańskie*, Gdańsk 1972.

Podobną tendencję zauważamy w młodej kulturze Stanów Zjednoczonych zaznaczającej swą niezależność od macierzy – Anglii, jej literatury i estetyki. Potwierdzają to znakomite dzieła transcendentalizmu amerykańskiego Emersona, Thoreau, poezja Whitmana, Longfellowa, twórczość Henry'ego Adamsa, Dickinson, Melville'a, mrocznego i tajemniczego Poego. Wszelkie te ekspresje kulturowe ukazują swoisty i odrębny charakter narodu, który szuka swej własnej tożsamości i zrzuca pęta starej kultury, proponując jej zupełnie odmienną, choć wyrażaną w jednym języku wersję, ale wzorem romantyków tworzy własny punkt historycznego odniesienia, tradycję nieskażonego purytanizmu i badań nad Słowem[29].

Twórczość rosyjskich poetów i teoretyków, Puszkina, Lermontowa, Tiutczewa, Niekrasowa, czy prozaików, Gogola, Lermontowa, młodego Dostojewskiego, łączyła motywy narodowe z demokratycznymi, wolnościowymi poglądami płynącymi z Zachodu, co miało przyświadczać o próbie realizacji tej nowej romantycznej wizji łączenia tego, co narodowe, z ideami uniwersalistycznymi. Widzimy tu wyraźne dążenie do ukonstytuowania sprawiedliwszej rzeczywistości społecznej, do stworzenia nadziei na lepsze jutro. Zarówno słowianofile, jak zachodnicy mieli wypracowany program pewnej odnowy duchowej, zmiany starych feudalnych struktur w społeczności carskiej Rosji oraz swoiste połączenie własnej kultury z kulturą europejską.

Sytuacja Polski pod zaborami jest zjawiskiem szczególnym, zasługującym na o wiele bardziej wnikliwe i obszerne potraktowanie w niniejszym tomie. Wiele motywów romantycznej metafizyki, historiozofii, estetyki w działalności artystyczno-literackiej, dramaturgicznej zarówno w rozdartym przez zaborców kraju, jak też na emigracji zostaje wzbogaconych o nowe, niespotykane na gruncie romantyzmu europejskiego motywy i idee. Romantyzm polski był nie tylko, tak jak na gruncie innych kultur i literatur, ożywczym i przełomowym prądem, ale przede wszystkim ze względu na polską specyfikę historyczną przedstawił własną, choć niejednorodną koncepcję filozoficzną: mesjańską i mesjanistyczną. W odniesieniu do zespołu tych idei należy odczytywać i interpretować

---

29 Por. R.W. Emerson, *An Address*, [w:] *The Portable Emerson*, ed. M. Van Doren, New York 1956, s. 47–69.

stosunek polskiego romantyzmu do tradycji narodowej, tradycji europejskiej, zwrócenie się do domen niesłusznie zapomnianych i umniejszanych (kultura ludowa, źródłowa religijność warstw nieoświeconych). Paradoks, jak zwraca na to uwagę Maria Janion, to współistnienie, choć czasami o utrudnionej interkomunikacji, dwóch literatur, krajowej i emigracyjnej[30]. To również stosunek do przeszłości historycznej oraz do tego, co uznawano i określano jako jawiącą się na horyzoncie przyszłość rozbitego, ale duchowo niepokonanego narodu. To przede wszystkim problemy związane z rolą jednostki w dziejach (*Dziady*, *Pan Tadeusz*, *Kordian*, *Holsztyński*, *Fantazy*, *Nie-Boska komedia*). Indywidualny czy indywidualistyczny buntownik ustępuje tutaj postaci przywódcy, poecie, wieszczowi, którzy będą zdolni do odzyskania utraconej niepodległości. Romantyzm polski charakteryzował się ogromną rozpiętością formalną – od dramatu dygresyjnego, historiozoficznego przez stylizowaną prozę poetycką (*Beniowski*, *Księgi narodu polskiego*, *Sen srebrny Salomei*, *Król-Duch*) po powieści, by wspomnieć choćby o najbardziej płodnym ich twórcy, Kraszewskim. Ze względu na bariery językowe ta wybitna twórczość nie oddziałała w ówczesnej Europie, była swoistym wyrazem narodu starającego się utrzymać swoją tożsamość, narodu, który w sferze kultury lokował wszelkie nadzieje związane przede wszystkim z odzyskaniem wolności, niepodległości, własnej państwowości.

Zgodnie z przyjętymi już w poprzednich tomach założeniami wypadałoby teraz dokładniej omówić owo zaplecze filozoficzno-światopoglądowe tego, co opatrujemy tutaj generycznym terminem „romantyzm", a później „naturalizm" czy „pozytywizm". Są to terminy nie zawsze precyzyjne, obejmują bowiem, przypomnijmy, sprzeczne zjawiska. Wspominaliśmy o tak zwanej filozofii romantycznej, często utożsamianej z filozofią doby romantyzmu. Sądzę jednakowoż, że są to dwa różne zjawiska[31]. Romantyzm jako formacja duchowa

30 Por. M. Janion, *dz. cyt.*

31 Zwraca na to uwagę – choć w szerszym kontekście – przytaczany przez nas Carl Schmitt. Nie powinno się popełniać swoiście naturalistycznego błędu, opatrując terminem „romantyczny" często niemających wiele wspólnego ze sobą zjawisk, występujących w różnych okresach kultury światowej. Stąd „filozofia romantyczna" nie pokrywa się z filozofią okresu romantyzmu. Por. *The Structure of the Romantic Spirit*, [w:] C. Schmitt, *dz. cyt.*, s. 53 i n.

w sferze idei, w kulturze myśli – jak w słynnym dictum heglowskim, to epoka przeglądająca się w swych ideach, jak powie Comte, epoka w pewnym cyklu rozwojowym czy fazie rozwojowej marksowskiej nadbudowy, a w języku współczesnym pewna *episteme* – zwróci się do różnych źródeł jako swojej inspiracji. W sferze literatury, poezji taką inspiracją jest średniowiecze, jego poezja, eposy, architektura, mistyka, ale również barok, kultura pełna dynamiki, w otwartych, jak chce Wölfflin, formach. Kontynuując ten wątek inspiracji w literaturze, powiemy, że romantyzm sięga do bliższego sobie historycznie okresu Sturm und Drang, do sentymentalizmu, wykorzystuje teorie wzniosłości Burke'a i Kanta, poezji pastoralnej, ale również, o czym już wspominaliśmy, do niezwykłego fenomenu *Gothic novel*[32].

W terminach *stricte* filozoficznych romantyzm jest synkretyczny. Niezwykle inwentywne, obfitujące w genialne pomysły i idee, figury (filozoficznego) romantycznego dyskursu nie obawiają się i nie są uprzedzone wobec tego wszystkiego, co przekracza bariery wzniesione niegdyś przez filozofie racjonalistyczne, filozofie substancjalistyczne, filozofie opierające swój światopogląd na metafizyce, jakby powiedział Deleuze, tożsamościowej. Bez większych nadużyć można przypisać filozofii romantycznej wyciągnięcie ostatecznych konsekwencji z filozofii krytycznej samego Kanta, ale również filozofii *Tathandlung* Fichtego. Ruch filozoficzny okresu romantyzmu zaczyna się od działalności ikonoklastów, buntowników Hamanna, Jacobiego, Walhdensa. Ten ostatni zrewaloryzuje idee egzystencji, w ten sposób zapładniając jednego z najwybitniejszych filozofów XIX wieku, Sørena Kierkegaarda, który słusznie uchodzi za inicjatora i ojca niezwykle wpływowego kierunku rozwiniętego w pełni w XX stuleciu – egzystencjalizmu (*nota bene*, wiek XIX stał się czymś w rodzaju mitu, opowieści założycielskiej: Kierkegaard – ojciec egzystencjalizmu, Brentano – fenomenologii, Marks i lewica heglowska – marksizmu, ale też totalitarnych – leninizmu, stalinizmu, historyzm da początek nacjonalizmom – ekstremalnym formom, jak faszyzm czy nazizm, Herzl – syjonizmowi, Gumplowicz – eugenice i rasizmowi, Nietzsche – dekonstrukcji i filozofii podejrzeń, Comte – pozytywizmowi, Avenarius – empiriokrytycyzmowi, Dilthey – filozofii życia).

---

[32] Por. P. Mróz, *Angielska powieść grozy…*

To, co najistotniejsze w filozofii romantyzmu, to zmieniony obraz (idea) bytu w wyniku zniesienia sztywnych podziałów Kantowskich na *rzecz w sobie* i *fenomen*, zjawisko. To odejście od pojęcia bytu w sobie i zjawiska przynosi niebywałe i nowatorskie koncepcje. Można je określić pokrótce jako dynamizację pojęcia czy też kategorii bytu, nadanie mu pewnych historycznych, rozwojowych, „dziejących" się w historii cech i uposażeń. Byt nie jest już czymś zamkniętym, określanym serią odpowiadających mu kategorii, tak jak miało to miejsce w tradycji platońsko-arystotelesowskiej, choć w okresie romantyzmu działa i oddziałuje na zainteresowaną, wybraną publiczność arystotelik Trendelenburg czy sam Brentano. Byt jest traktowany w kategoriach (terminach) swoistego rozwoju, ten rozwój czy też proces wymaga stworzenia odpowiednich form językowych, by go przedstawić i uchwycić. Niewątpliwą zasługą Herdera jest zwrócenie uwagi na owe *iunctim* języka i dziejów, mowy i myśli, stanowiące o historii i ludzkiej kulturze. Ta zmiana punktu widzenia wymusza, by tak to powiedzieć, inne spojrzenie na samą rzeczywistość, na naturę i przyrodę, której, jak mniemali romantycy, człowiek stanowi organiczną, nieodłączną część, ba, mało tego, stanowi z nią jedność. Natura, przyroda, byt pulsują i są dynamiczną jednością, której poszczególne elementy czy też części przenikają się wzajemnie. Proces ten najcelniej zostaje zobrazowany przez poezję, której, jak pamiętamy, nadano status najwyższego aktu poznawczego. Byt jako swoistego rodzaju potencja swą aktywnością realizuje tkwiące w nim możliwości. Będzie, jak chce Hegel (filozof doby romantyzmu, ale w wielu aspektach wręcz antyromantyczny, choćby przez swój wszechobejmujący system panlogizmu, skrajnego racjonalizmu), w swej świadomości przeglądał się w swoich dziełach albo inaczej, jak u Fichtego, konstytuował coś od siebie odmiennego, ale pochodzącego z własnej ontologicznej struktury czy, jak u Schellinga, utożsami się z całą uświadomioną – na zasadzie nieskrępowanej twórczości – Przyrodą. To wszystko, co niegdyś uznawano za zastygłe, martwe, nieożywione, nieświadome siebie, nieprzeniknione, teraz jawi się w swoistym *dynamis*, w procesie, jak mawiają romantycy, wszechmigracji, procesie swobodnego przechodzenia z dziedziny w dziedzinę.

Romantyzm, jak zapewne pamiętamy, jest domeną, zresztą jak cały wiek, epoka, którą staramy się tu uchwycić, dziedziną stawania się, owego *werden* czy też *devénir*. Te koncepcje, które kojarzymy

słusznie z romantyzmem, znajdujemy przede wszystkim w niezwykle oryginalnej *Naturphilosophie* Schellinga i jego idei tożsamego swą tożsamością, obejmującą heteronomiczne elementy, Absolutu. Konstatacja ta objawia się w akcie twórczym, gdy Duch, różnicując siebie samego w stwarzaniu coraz to nowych form w przyrodzie i w sztuce, we wszelkim ludzkim twórczym działaniu, w ten sposób zaznacza swą obecność w Rzeczywistości. W filozofii tej widać całkowite odejście od klasycznej koncepcji bytu, który miał być dostępny i ujmowany w niezmienne i uniwersalne kategorie i predykaty[33].

Choć gwoli sprawiedliwości u wielkich romantyków naturalne wydają się pytania o Boga (Jean-Luc Marion powiedziałby o fenomenie niezaniechania mówienia o Bogu), o idee, o jakiś punkt odniesienia, o motywy pozytywny czy negatywny przewijające się w opisywanej tu epoce. Z punktu widzenia historii ruchu można mówić o dwóch podejściach, w których Bóg jest obecny w pismach i twórczości Blake'a, angielskich poetów romantycznych, romantyków niemieckich, francuskich czy polskich. Boga jako pozytywny punkt odniesienia znajdujemy w dziełach Chateaubrianda *Les Martyrs*, w *Dzienniku intymnym* Maine de Birana, oczywiście w hermeneutyce Schleiermachera, pismach niepseudonimowych Kierkegaarda, w *Mowach podniosłych*, w *Chwilach*, w *Powtórzeniu*, ale to, co pozytywne, tak jak w całym romantyzmie, uzupełniane jest przez swoje zaprzeczenie, swoją negację, u Shelleya pojawia się już próba eliminacji Boga z dziejów świata i z przyrody, natury. W dziełach (poezji) o niejednoznacznym – poetyckim – charakterze Bóg-Absolut jawi się jako siła twórcza, stwórcza, regulatywna. Ale może przybierać atrybuty wykraczające poza zdolności rozumienia człowieka – jego jakże niedoskonałego tworu. U Blake'a są to wręcz manichejskie, demoniczne cechy (wpływ Swedenborga). W poezji angielskiej Bóg stapia się z nieskażoną Przyrodą – „zaprasza" twór *ab alio* do swoistej mistycznej Jedności. W romantyzmie niemieckim, polskim i rosyjskim Bogu towarzyszy jego nieodrodny antagonista (Szatan, Lucyfer lub po prostu oswojony z ludźmi Boruta czy Diabeł, Zły, Pokuśnik).

---

33 Por. F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego. O historii nowszej filozofii (z wykładów monachijskich)*, wstęp i tłum. K. Krzemieniowa, oprac. M.J. Siemek, Warszawa 1979. *Nota bene*, była to tzw. filozofia pozytywna w opozycji do negatywnej, jak zauważał uczestniczący w wykładach Kierkegaard.

Romantyzm w swych najwspanialszych tworach pokazuje zatem buntowników, rebelię przeciwko Bogu, wysławianą przez herosów, prometeuszy romantycznych, którzy żądają odpowiedzi na podstawowe pytania o sens cierpienia ludzkiego, o istnienie zła w świecie. Stąd też ten ważny element (jak podkreślali Camus czy Muschg) poetyckiego dyskursu o Bogu staje się romantyczną komponentą idei ludzkiej niezależności, braku zgody na zło i wszelką niesprawiedliwość panującą w świecie (Byron, Shelley, Mickiewicz, później Baudelaire, Rimbaud). W miarę upływu kulturowego czasu, rozwijania się pewnych motywów kosztem innych, szczególnie po rozbiciu jedności heglizmu i po pojawieniu się tak zwanej lewicy heglowskiej, będziemy mieli do czynienia z próbą, jak byśmy powiedzieli obecnie, dekonstrukcji samej wiary, religii i (pojęcia) Boga, szczególnie Boga-człowieka, Chrystusa – Schopenhauer, Bauer, Feuerbach, Strauss, później sceptycki Michelet czy Renan (*La vie de Jésus*) to znaki owej zmiany kursu. *Fin de siècle* w ostatniej fazie epoki doprowadza do uznania (to już otwarte zwracanie się do Anty-Boga) Szatana. To obraz, który znajdziemy u Baudelaire'a, Rimbauda, w *Biesach* i *Braciach Karamazow* Dostojewskiego, twórczości Poego, *Inferno* Strindberga czy naszego Micińskiego, ale także w licznych przykładach sztuki plastycznej, malarstwie i rzeźbie[34].

Ten zwrot ku całości, Bytu i Nicości, Dobra i Zła, Duchowego i Materialnego, całości obejmującej heteronomiczne części, zapowiadany jest już u takich myślicieli, jak Herder, Fichte, Humboldt. Całością jest Przyroda, świat, całością jest społeczność ludzka, całością jest wreszcie język i jego rozmaite elementy tworzące serie interakcji, umożliwiające pojawienie się myśli, wysłowienie rozmaitych stanów ducha, ukazania, jak siły jednostkowe świadomie angażują się w proces historyczny. Romantyzm to jak gdyby realizacja bliskich Kuzańczykowi koncepcji zgody sprzeczności, idei Boga-Przyrody łączącej rozmaitość elementów w jedno i właśnie taki stan wszechrzeczywistości, wszechbytu musi zostać uznany i wyrażony w literaturze, w poezji, ale też w nauce. *Nota bene*, romantyzm ma swoją własną koncepcję nauk, które również łączą to, co racjonalne, empiryczne, z tym, co pozarozumowe, intuicyjne. Dobrym przykładem jest tutaj *Frankenstein* Mary Shelley czy

34 Por. M. Praz, *Romantic Agony*, London 1968.

rozważania „środkowego" Schellinga, pisma Carusa, Rosenkranza, Schuberta, badania nad „życiem", iskrami Bożymi, doświadczenia Ampère'a, Galvaniego. Ale ideą przewodnią przeświecającą przez wiele koncepcji (nawet u Hegla) jest owa *gefülltes Religion*, a obiektem, który staje się odczuty, przeżyty, jest żywo doświadczany Bóg: gwarant owej jedności idealnego i realnego. Byt Absolutny o niejednorodnej naturze.

Idea ta jest również obecna w koncepcji nieredukowalnej do żadnych zewnętrznych czynników jednostki ludzkiej u samotnika filozofii europejskiej Sørena Kierkegaarda. Oczywista nie miejsce tu, by rozstrzygać, na ile filozofia heglowska w sposób pozytywny czy negatywny wpłynęła na koncepcję Kierkegaarda, na ile to, co Schelling w swoich wykładach, w których uczestniczył Kierkegaard, nazywał filozofią pozytywną, również wpłynął na koncepcję jednostki i Boga u Duńczyka, ale przypomnijmy, iż człowiek, który został ukonstytuowany przez Absolutną Moc, nie jest niczym innym jak nośnikiem nierozwiązywalnych sprzeczności: skończoności, nieskończoności, ducha i materii. To właśnie takie podejście traktuje idealną rzeczywistość jako swego rodzaju holistyczną całość, gdzie to, co zmysłowe, odbija się w tym, co idealne, gdzie to, co pozornie sprzeczne, znajduje swoje rozwiązanie w syntezie. W ten to sposób romantyzm stara się wyeksponować niezwykłe bogactwo wielu rzeczywistości, ale rzeczywistości, które są zawsze podporządkowane pewnej wiodącej sile. Stąd też oddające ten stan świata poznanie, wiedza uzyskuje wymiar nie tyle epistemiczny, ile właśnie egzystencjalny[35].

Odwrotem od takiego absolutystycznego, boskiego punktu widzenia wczesnego romantyzmu jest filozofia schopenhauerowska, która w klasycznie redukcjonistyczny sposób przekształca zarówno kantowską *Ding an sich* związaną z próbą ustanowienia przez królewieckiego filozofa metafizyki jako nauki, jak i heglowskiego *Geist* do niedającej się określić i zdefiniować przerażają-

---

35 Motyw ten przewija się w *Mowie o mitologii* Friedricha Schlegla, gdzie autor *Philosophie des Lebens* przedstawia wizję nowej mitologii: systemu totalnego, powiązania symboli obejmujących wszelkie dziedziny świata (rzeczywistości) i poznania. „Wszelka sztuka powinna stać się nauką, wszelka nauka – sztuką, poezja i filozofia powinny się zjednoczyć" (F. Schlegel, *Mowa o mitologii*, [w:] *Manifesty romatyzmu…*, s. 141).

cej, druzgocącej, niszczącej i wiecznie aktywnej życiowej siły. To tak, jakby ową *Tathandlung* fichteańską sprowadzić do jednego czynnika, jednego motywu zachowania się wszechrzeczywistości. W przypadku schopenhauerowskich wykładni spraw świata chodzi o wolę rzeczową, przedmiotową, ślepą i w swym charakterze wszystko znoszącą siłę. Motyw ten pojawi się w późniejszych koncepcjach Fryderyka Nietzschego zafascynowanego w pewnym okresie swojej twórczości światem jako *wolą* i *wyobrażeniem* Schopenhauera. U Hegla mieliśmy do czynienia ze sprowadzeniem rzeczywistości do pojęcia, rzeczywistości, która była racjonalna, a idea i świat stanowiły jedno, natomiast u Schopenhauera, który zostawia z filozofii kantowskiej jedynie prawo przyczynowości, całość naszego bytu, cała nasza rzeczywistość jest zarazem wyrazem, jak i rezultatem działań tego ślepego, instynktownego parcia, tej presji z jednej nicości idącej prosto w drugą. Ta źródłowa, prymitywna siła *Urwille* przekłada się na szereg woli jednostkowych, egoistycznych i samolubnych. Ich charakter jest całkowicie irracjonalny, ale w tej epoce dążono przecież do uchwycenia tego, co nieświadome. Rosenkranz, Carus, von Hartman dokonują tych prób z punktu widzenia tworzonej filozofii Antyducha, która w późniejszych dekadach zażąda prawa do samodzielności i zostanie ukonstytuowana jako odrębna nauka – psychologia. U wspominanego już Sørena Kierkegaarda, niekwestionowanego geniusza epoki, czytamy w drugiej części *Albo-albo* o ciemnych mocach, mogących dojść do głosu w jednostce ludzkiej i dokonać za nią wyboru, który okaże się wyborem destruktywnym, niszczącym. W literaturze, a romantyzm obfituje w dzieła tak prorocze, intuicyjnie wybiegające poza swój czas, znajdujemy również opis działania tej egoistycznej, rzeczowej, przedmiotowej woli, u sióstr Brontë, we wspominanej już tutaj powieści gotyckiej, u Puszkina, Lermontowa, E.T.A. Hoffmanna, braci Grimm, Byrona, Poego, Hawthorne'a, Lermontowa, Nervala, w *Przedziwnej historii Piotra Schlemihla* Adelberta von Chamisso i w (teoretycznym) dziele niezwykłym, jakim jest Lombrosa *Geniusz i obłąkanie*, w późniejszych dekadach będą to intuicje Dostojewskiego, Flauberta, Wilde'a, Lautréamonta, Strindberga czy Micińskiego.

Zainicjowane przez schopenhauerowskie dzieło wizje rzeczywistości świata i człowieka jako pola walki, zmagania się woli

przedmiotowej, woli przenikającej każdą cząstkę bytu będą miały ogromne konsekwencje w kulturze tej epoki. Jedyne wyjście, i to też jest charakterystyczne dla kultury romantycznej, to poddanie się doznaniom i doświadczeniom estetycznym, sztuka, szczególnie muzyka, jest swoistego rodzaju remedium, które umożliwia zbliżenie się do oczyszczającej i wyzwalającej *nirwany*. W tym, tak jak w wielu innych aspektach kultury romantycznej, widzimy próby uzupełnienia etnocentrycznego europejskiego paradygmatu zachodniego wątkami pochodzącymi z innych obszarów kulturowych. Zostało to zapoczątkowane oczywiście przez powieść gotycką, Byrona, Keatsa, Shelleya, Rudolfa Steinera, ale też Puszkina, Lermontowa, Madame Bławatską, Georgija Gurdżijewa, a także naszych romantyków, Słowackiego i Mickiewicza.

Uznanie i obrona tajemnicy Bytu, zwrot ku doświadczeniu całości, próba osiągnięcia świadomości transcendentalnej, dokonywanie rehabilitacji tego, co nadnaturalne (por. wręcz genialne uwagi bohatera Carlyle'owskiego *Sartor Resartus* – List profesora Tendeldricha) – wszystko to miało umożliwić i stworzyć szerszy wgląd w strukturę rzeczywistości i zarazem w kondycję bytu ludzkiego, eliminując chociażby płytki i sztywny, a w sumie pesymistyczny determinizm poprzedniej epoki. Nie były to jednak doświadczenia łatwe, porównajmy ikoniczne obrazy Friedricha czy Böcklina, później Moreau, Muncha czy Schielego.

Człowiek romantyzmu przechodził z nastroju w nastrój, ta zmienność była czymś nader charakterystycznym dla podniosłości, jak też posępności doświadczeń, stanów wzniosłych i depresyjnych. Pierwsze dekady epoki utwierdzały stanowisko, iż rzeczywistość znajduje się w trakcie procesu stawania się, dynamiczności, nakładania, by tak to ująć, na nią rozmaitych wektorów znamionujących różne energie. Stąd też ważnym, wręcz fundamentalnym zagadnieniem epoki była kwestia temporalności, czasu, zarówno przeszłości, jak i przyszłości. Pod tymi problemami kryło się pytanie, kwestia sensu historii, historii świata, jak i historii społeczności ludzkiej świadomej swych dążeń, formułujących i komunikujących swe pragnienie czy obawy, historii jako pewnego kierunku, ale też ostatecznego celu. Życie człowieka pierwszych dekad romantyzmu wytyczała relacja pomiędzy tym, co rzekomo pewne, a tym, co domniemane, pomiędzy stanem faktycznym uchwytywanym

przez wąską empirię, a tym, co było postulowane, innymi słowy, by posłużyć się terminologią panującą w pierwszych dekadach epoki, ciągle pojawiała się gra pomiędzy *Vernunft* i *Verstand* kantowskimi, *phantasy*, *imagination*, *Glaube*, jednak nader wszystko kategorią nadrzędną był ów nigdy (bo dynamiczny, stwarzający się i realizujący swą absolutną wolność czy utożsamiający się z Przyrodą) niedookreślony do końca, ale wszechobecny *Geist*, duch. Ta dialektyka – by posłużyć się terminem heglowsko-schellingowskim – interakcji rozmaitych elementów biorących udział w stawaniu się rzeczywistości, a także w wyłanianiu się rozmaitych form bytu była bardzo istotnym elementem świadomości człowieka epoki romantycznej.

Oświeceniowe przekonanie o prawomocności nauk, o uniwersalności praw owej geometrii, mechaniki zostało zachwiane. Blake zobrazował wielkiego Newtona w ten sposób, iż pochylając się nad przyrządem mierniczym, ten wielki umysł jak gdyby kapitulował przed ostateczną zagadką bytu[36]. Teraz na scenę wkraczało nie do końca wytłumaczalne prawo życia, czytamy o tym w *Prelude* Wordswortha i Coleridge'a, prawo życia, które, jak mówili Keats i Shelley[37], ma wbrew mechanice i hydraulice poprzednich fizjologistów czy fizyków uchwycić owe *emergend attributes of life*, wyłaniające się atrybuty samego życia[38]. Życie nie miało jednoznacznego charakteru, który obejmowałby jedynie racjonalną, jasną sferę świata ludzkiego. Ale też to wszystko, co Johann Wilhelm Ritter (w dziele o snach) i późniejsza epoka nazwą podświadomością. To sfera, która przybliża się w snach, w wizjach, jak chcą Heinrich von Schubert czy Heinrich von Ostertingen, do tego, co jeszcze nie nadeszło albo co zostało dokładnie zakamuflowane, zaszyfrowane w przeszłości. Człowiek tamtej ery po traumach i przeżyciach wojenno-polityczno-społecznych, po wstrząsach rewolucyjnych, po wielkich i dramatycznych doświadczeniach początku epoki ma do wyboru albo uznanie sił pchających historię do przodu, ale sił niezrozumiałych, lub też utrzymanie swoistego *status quo* czy wręcz powrót do *ancien régime'u*, jak możemy to zaobserwować u na przy-

36 Por. F.L. Baumer, *The Romantic World*, [w:] tegoż, *Modern European Thought...*, s. 271.

37 *Tamże*.

38 *Tamże*, s. 288.

kład de Maistre'a czy de Bonalda, którzy mając świadomość zmian, chcą je przepracować w ten sposób, iż postulują utrzymanie tego, co już było. Po prostu odrzucają wszelką formę postępu, wszelką formę rewolucyjnej zmiany jako zabójczą i szkodliwą, w przeszłości szukając konsolacji. Drugą tendencją jest wybieganie naprzód, to utkwienie wzroku, jak pisze Blake (co podchwycą inni romantycy), w tym, co jeszcze nie nadeszło. Ta dramatyczna dialektyka jest znakomicie ukazana w bardzo trudnym, nieprzystępnym formalnie tekście Kierkegaarda *O najnieszczęśliwszym*, będącym swoistą interpretacją pojęcia świadomości rozdartej u Hegla – to sytuacja człowieka, którego czas jeszcze nie nadszedł, bo już się skończył, a sam człowiek już umarł, ponieważ jeszcze się nie narodził, to swego rodzaju epitoma temporalności człowieka romantyzmu[39].

Referujemy w tym momencie dwie bardzo ważne i charakterystyczne dla epoki romantycznej idee. Pierwsza to oczywiście historyzm, *Historismus*, druga to idea społeczności, to, co niemiecka filozofia i filozofia kultury określają za Fichtem i Herderem terminem *Gemeinschaft*. *Gemeinschaft* jest pewną organiczną całością, wiążącą części w pewną czytelną strukturę, pewien określony organizm, organizm, który musiał się narodzić, rozwija się i który po dojściu do pewnego kresu musi zaniknąć, dając jednakowoż początek czemuś nowemu. Każdy z narodów, a w tym słyszymy pogłos herderowsko-fichteański, jest takim organizmem, ale o naturze duchowej, takim organizmem, który zachowuje swą własną indywidualność. Stąd Herder mówi o *Volksgeist*, duchu danego narodu, jako o czynniku istotnym w kulturze, czynniku formatywnym i przenikającym wiele aspektów, *kultur*.

Część literatury przedmiotu lokuje idee nacjonalistyczne właśnie w romantyzmie, jest to poniekąd pogląd uzasadniony, ale w przypadku Herdera mamy do czynienia ze swoiście rozumianym demokratyzmem w ujęciu problemów kultury, którą należy szanować w każdym narodzie, w jego języku, w jego podaniach, wierzeniach, mitach, poezji, literaturze, ale później, szczególnie w latach pięćdziesiątych–sześćdziesiątych, gdy na scenę wkroczą i umocnią swą pozycję koncepcje pozytywistyczne, problem ten zostanie oświetlo-

39 Por. S. Kierkegaard, *Najnieszczęśliwszy*, [w:] tegoż, *Albo-albo*, t. 1, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1976, s. 248 i n.

ny z jeszcze innej strony. Ów *Volksgeist* – wierzono – miał znaczący wpływ na historię, dziejowość danej społeczności, wpływał na cechy narodowe, na język, literaturę. W tym też okresie rodzi się także poczucie, iż to kultura niemiecka (germańska) została uposażona w pewne przewodnictwo duchowe, ma odgrywać rolę wiodącą, jest prężna i ma ogromną przyszłość przed sobą. Tak na przykład czytamy między wierszami u braci Grimm, u Einhorna czy von Savigny'ego, nie wspominając o późniejszych, jawnie narodowo-nacjonalistycznych narracjach *Blut und Boden*, narracjach nieograniczających się do samych rozbitych Niemiec. Natomiast wątki fichteańskie zostaną zinterpretowane po klęsce jenajskiej w duchu jawnego nacjonalizmu pruskiego (*Mowy do narodu niemieckiego*). Można zatem stwierdzić, że ów *Historismus*, filozofia historii, nieodłączna od kultury romantycznej, wiąże się z organicznymi strukturami, które w historiozofii niemieckiej zostały opatrzone terminem *Gemeinschaft*.

To zainteresowanie sprawami przeszłości i przyszłości zrodziło się oczywiście na gruncie niemieckiego *Historismus* za sprawą Herdera, Kanta, Schellinga, Schillera, w końcu znajdując najpełniejszy wyraz w panlogicznej wykładni rzeczywistości, w filozofii Hegla, który to sprawom historiozofii poświęcił oddzielne dzieło. Na innych obszarach kulturowych, w Anglii, we Francji, w Polsce czy Rosji, będziemy mieli do czynienia z różnymi tendencjami, od teozoficznych po teleologiczne, ale również już w trakcie czwartej czy piątej dekady omawianej epoki z wykładniami skoncentrowanymi wokół innej orientacji zrodzonej przez przedstawicieli lewicy heglowskiej wraz z materializmem historycznym Marksa i Engelsa. Refleksje na temat historii i idei rewolucji Burke'a, Milla, Carlyle'a, Buckle'a, Arnolda charakteryzują się specyfiką typowo angielską, nie ulegają romantycznej historiozofii heglowskiej czy schellingowskiej, prezentując inne stanowiska, na przykład rodzącego się i wzrastającego w siłę pozytywizmu czy ewolucjonizmu. We Francji będziemy mieli do czynienia z historiozofią reprezentowaną przez Micheleta, Renana, Thierry'ego, w Rosji przez Danilewskiego, później przez Dostojewskiego, Tołstoja, Bakunina, Kropotkina czy Hercena. Te wielkie nazwiska – de Maistre, Bonald, Mommsen, Thierry, Ranke, Michelet, Treitschke, Carlyle, Henry Adams, Hercen, Marks, Engels, Kropotkin, Danilewski, Tołstoj – czy nasza krakowska szkoła historiozoficzna dają wyraz stylowi, jak powiada Merleau-Ponty, stylowi

epoki. Styl ten ukazują interpretacje w odniesieniu do przewodnich idei, niekoniecznie już romantycznych. Należy bezwzględnie na tym etapie naszej prezentacji nawiązać do dwóch znaczących krytyków idei związanych z *Historismus*: Nietzschego i Diltheya. W swoisty dla siebie sposób atakowali oni wiele idei szkoły krytycznej (na przykład sprzeczność dążeń obiektywistycznych z subiektywistyczną praktyką) czy uniwersalizm poprzedniej epoki. Obaj – choć w inny sposób – domagali się uznania samej idei życia-w-przeszłości (Dilthey – wspomnienie) jako warunku koniecznego pisania prawdziwej historii (oczywista – był to cios wymierzony przede wszystkim w ideał pozytywistycznej obiektywności i „rzeczowości" proponowanych przez historyków takich jak chociażby Ranke).

Bezpośrednią inspiracją do zajęcia się refleksją historiozoficzną wedle niektórych autorów były oczywiście wydarzenia otwierające wiek XIX i jego pierwsze dekady. Za Normanem Daviesem możemy wskazać tutaj na ciąg wydarzeń w tej braudelowskiej historii operacyjnej, która zaznacza swoją obecność przede wszystkim rewolucją francuską i sekwencjami pewnych wydarzeń od drugiego thermidora. Później będzie to oczywiście uzyskanie, jak mówi Davies, pewnej stabilności poprzez działalność i osobowość małego kaprala (Napoleona Bonaparte). To wszystko, co wpływało na bieg historii, nie tylko europejskiej, zostało podporządkowane operacjom, które koncentrowały się na podbiciu świata. Bonapartyzm bowiem zamienił zmagania rewolucyjne na spełnianie celów sobie właściwych, a cele te uzyskały absolutny priorytet. Działalność Napoleona, tej pseudomonarchii, ustanawiającej pseudodemokratyczne instytucje, monarchii opartej na scentralizowanej administracji, stanowiła podstawę ówczesnej historii i jej biegu wydarzeń.

Nie popełnimy większego nadużycia, stwierdzając, iż ten dynamiczny, dramatyczny, ale przecież krwawy, choć wzbudzający nadzieję u wielu narodów i ludów Europy, okres odciska swe piętno i stygmatyzuje pierwsze dekady XIX stulecia. Filozofa kultury interesują dwa problemy związane z początkiem tej epoki, jeden to wpływ tych wydarzeń na historyzm, na historiografię ówczesnego czasu, a drugi to niewątpliwy wpływ na kulturę malarską, plastyczną, rzeźbiarską i oczywiście literacką epoki napoleońskiej. Kolosalne znaczenie ma tutaj nurt napoleoński, opis, analiza, przedstawianie tych wydarzeń, które stanowiły materiał ilustracyjny, materiał, który

stawał się tematem licznych ujęć artystycznych i rozpraw teoretycznych czy naukowych. Te dramatyczne, tragiczne wydarzenia podsycały wyobraźnię twórczą, skłaniały do refleksji, jak na przykład Byronowskie *Wędrówki Childe Harolda*, polaryzowały opinię publiczną i indukowały interpretacje spod znaku liberalizmu, konserwatyzmu, idealizmu. Twórcy i filozofowie romantyczni wpisywali się w ten nurt, lubili interpretować te wydarzenia na swój sposób, na przykład wykorzystując pewne kategorie heglowskie, *chytrości rozumu*, kamerdynerstwa w dziejach, albo sięgając do przeciwnych stanowisk, podkreślających geniusz i niezłomność charakteru Napoleona (*nota bene* tendencją charakterystyczną dla epoki jest kult indywidualności, bohaterstwa, *hero-worship*, na przykład Carlyle pisze, ciągle aktualną, monografię charakteru i życia osnutego wokół niepowtarzalnej i niedającej się zobiektywizować biografii wielkiego Fryderyka II Pruskiego). Napoleonizm jako swoisty heroizm, misja wyzwoleńcza miał swój własny sens historiozoficzny, jawił się jako coś niezwykle wyjątkowego, ale jak później zauważą marksiści, zupełnie oderwanego od bazy, narzucającego swe własne prawa na rzeczywistość. Gdy idzie o odzwierciedlenie fenomenu Napoleona, jego epopei, legendy, a później mitu w kulturze literackiej i artystycznej, trzeba zwrócić przede wszystkim uwagę na dzieła malarskie Davida, Verneta, Raffeta, naszego Michałowskiego, a później Kossaka, natomiast w domenie przedstawień literackich to oczywiście, wspomniane już, *Wędrówki Childe Harolda*, Stendhal, Balzac, Hugo, Manzoni, Heine, u romantyków angielskich Byron, wśród Rosjan Tołstoj czy Dostojewski. Natomiast najdoskonalszą niejako wizją i interpretacją mesjanistyczną jest oczywiście *Pan Tadeusz* i późniejsza krytyczna rozprawa z fenomenem napoleonizmu przedstawiona przez Żeromskiego w *Popiołach*.

Powróćmy raz jeszcze do Hegla, który stanowi swoisty punkt odniesienia epoki w jej pierwszych dekadach, zarówno w sensie pozytywnym, jak i negatywnym. Hegel ma niekwestionowalnie wyjątkową pozycję w obszarze historiozofii przypadającej na okres rozkwitu idei romantycznych, ale tak jak na gruncie filozofii, to jest w kwestiach logiczno-ontologiczno-epistemologiczno-estetycznych, tak i na gruncie historiozofii jego koncepcje są w wielu punktach wręcz antyromantyczne. Idzie tu przede wszystkim o antyepokowo, specyficznie potraktowaną rolę jednostki, odebranie jej statusu

świadomej (ale nie irracjonalnej) wyjątkowej egzystencji, egzystencji, która wyrasta ponad społeczność i formułuje sens życia tej społeczności i dziejowości. Oczywiście idzie tu również o założenie logicznego, choć niedanego nam wprost i niepoznanego za naszego życia, rozwoju wydarzeń, a także o swoistą eschatologię, zbawienie czy też zakończenie, kres wędrówki Ducha Absolutnego, który zamyka nie tylko samą historię ludzką, lecz także wszelką działalność – twory poszczególnych formacji Ducha Subiektywnego i Obiektywnego, to znaczy zamyka instytucje państwowe, zamyka filozofię, doprowadza do kresu sztukę czy teologię.

Pomimo wielu różnic, jak zauważymy, filozofia dziejów pierwszych dekad XIX wieku stanowi swoistą całość, przynajmniej we wczesnym okresie. Po pierwsze, jak już wiemy, romantycy preferowali koncepcję żywej, organicznej egzystencji społeczeństwa. Miała ona wykazywać swoistość rozwoju, nakładanie się poszczególnych faz i stanowiła łączność ze swoją przeszłością, którą oczywiście romantycy darzyli głęboką estymą. Naród był efektem takiej ciągłości (tożsamości), jak na przykład czytamy u Burke'a w *Reflections on the Revolution in France*, które to dzieło historyk restauracji Augustin Thierry podziwiał i uważał za mistrzowskie na gruncie historiozofii europejskiej. Metaforą społeczeństwa stawała się organiczna, żywa natura, którą romantycy niezwykle cenili, natura jako obraz rozwoju, jak ów słynny obraz drzewa, rozrastającego się i zajmującego powierzchnię dzięki rozgałęzieniom, symbolizującym poszczególne dziedziny życia, tworzenie dzieł, instytucji, to jest kultury danego narodu, wskazując jednocześnie na ingredientną dziejowość poszczególnych obszarów (gałązki, gałęzie, konary). Stąd też możemy tutaj mówić o pewnej rehabilitacji zamierzchłej historii, szczególnie gdy idzie o wieki średnie, o gotyk, o sztukę Gotów, kontrreformację, barok. Zbliżone motywy znajdujemy u Novalisa, dla którego wieki średnie były wiekami autentycznej i nieskażonej wiary. Natomiast w idealistycznej, właśnie heglowskiej, filozofii historii odnajdujemy inny pogląd. Jeśli poprzednicy heglowscy traktowali naturę – miejsce działania i „przebywania" jednostki – jako cykliczne powtarzanie się pewnych wydarzeń, to istotnym było założenie, iż owe wydarzenia nie dążą do wypełnienia jakiegoś nadrzędnego celu, ale w odróżnieniu od historii natura mogła sobie pozwolić na taką bezcelowość. Natomiast sferą ludzkich działań jest historia, histo-

ryczność, a wszelki rozwój dążył do osiągnięcia doskonałości, do przybliżenia się do tego, co romantycy nazywali *Humanität*, ludzkością jako istotą, celem jej dążeń. Ten idealistyczny pogląd w pełni wyraża *dictum* Schillerowskie, w którym autor *Zbójców* powiadał, że *immer wird nie ist*, zawsze stajemy się ku temu, co lepsze, ale nigdy nie poprzestajemy na tym, co osiągnęliśmy. Ruch ku owej doskonałości, ku samospełnieniu będzie najjaskrawiej widoczny w zawrotnej i nieliczącej się zbytnio z faktami dialektyce opartej na trójrytmie: tezy, antytezy i syntezy.

To dumne i wyniosłe stanowisko Hegla (który o faktach historycznych mawiał ponoć, iż tym gorzej dla nich, jeśli wyłamują się z tej wszechogarniającej dialektyki) wraz z filozofią dziejów, jaką uprawiał w ramach panlogistycznej i idealistycznej filozofii, lansuje wręcz dogmatyczną (Popper) tezę, iż w Rzeczywistości daje się zauważyć działanie Opatrzności, Ducha Absolutnego czy Boga, jak chcą niektóre wykładnie o charakterze teologiczno-teozoficznym. Jest oczywiste, iż możemy tego nie dostrzegać, gdy brakuje nam odpowiednich narzędzi poznawczych, rozległej, ale wnikliwej wiedzy, i nie potrafimy umiejętnie rozszyfrować znaczenia (szeregu) zdarzeń i wypadków (historycznych, dziejowych). Tę zawrotną koncepcję historii czy też dziejów świata najlepiej ujmować w kontekście zmagań heglowskich zmierzających do restytucji ostatecznego sensu dziejów. Od upadku naszych praojców po wygnaniu z raju Hegel jest skłonny we wszelkich nieszczęściach, zbrodniach, tragediach ludzkości, rozlewie krwi, jak pisze we wstępie do *Filozofii dziejów*, widzieć ruch ku zbawieniu, ku osiągnięciu spokoju, jeśli nie wiecznej szczęśliwości człowieka. Hegel oraz idealiści (i racjonaliści) dopatrywali się głębszego sensu i celowości w dziejach pod powierzchnią jednostkowego doświadczenia[40]. Cierpienia, dramaty, tragedie i zbrodnie zdawały się czymś koniecznym w pochodzie Ducha Absolutnego, w dialektyce jego rozwoju, rozwoju idei i jego realizacji. Konieczność była, jak powie późniejsza historiografia materializmu historycznego stawiająca Hegla na nogi i osadzająca go w historycznym konkrecie, uświadomieniem sobie właśnie tej okrutnej, tragicznej wolności. W taki sposób, w odróżnieniu od

40 Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa 1970, s. 79.

swego *innobytu* – przyrody, duch wsparty owym *Volksgeist* dążył do zniesienia wszelkich barier, oporu, trudności, posługiwał się chytrością rozumu, wykorzystywał wszelkie zdarzenia, czyniąc z antybohaterów, małych postaci, pionków na szachownicy dziejów ludzi, którym wydawało się, iż odegrali ogromną, niekwestionowaną rolę w dziejach świata, ludzi, którzy żywili przekonanie, iż są uposażeni w ową tak drogą romantykom wyjątkowość i charyzmę. „Bohaterowie" ci tkwili niekiedy w głębokim złudzeniu i iluzji, przypisując sobie zasługi, które im nie przysługiwały. Stąd też w jednym z programowych rozdziałów *Wykładów z filozofii dziejów* (Hegel nieuznający oczywiście romantycznej koncepcji idei natury) czytamy, że *innobyt*, założony przez Ducha Absolutnego, musi zostać stranscendowany i zniesiony. Cały ciężar świadomych wyborów, opartych na logicznych pojęciach odpowiadających dynamicznie rozwijającej się rzeczywistości, przypisuje się działaniom Ducha Absolutnego i jego emanacji (choć możemy tego nie wiedzieć w kontekście całości – *Totalität*). Hegel lokuje ludzkie działania w tym, co odpowiada świadomości, czyli w historii. Duch ucieleśniał się również w poszczególnych, jednostkowych *Volksgeist*, a więc grając na takich zdarzeniach, jak walka, upadek, klęska, ale też zwycięstwa, w ten sposób przekraczając niekiedy pesymistyczny, beznadziejny nastrój. W koncepcjach tych, na przykład u Herdera, nie odczytuje się żadnego potępienia wyrażanego w związku z cierpieniami, klęskami, doświadczeniami tragicznymi, są one jak gdyby wkomponowane w całość sensu dziejowości ludzkości, jej historii. Tak ważkie wydarzenia, jak wpierw rewolucja, a potem klęska Napoleona, która roztrzaskiwała nadzieje związane z działalnością Cesarstwa, z jego próbą konstytucji nowych praw, z ruchami wyzwoleńczymi czy pseudowyzwoleńczymi, wywoływały dwie skrajne reakcje. Odzwierciedlenie jednej znajdziemy choćby w twórczości Stendhala, to pewne obawy związane z przyszłością świata, jaki ówcześnie znano, a więc z przyszłością Europy, druga – to zwrot ku nieco inaczej pojętej przyszłości, przyszłości, w której działanie Ducha Absolutnego, a więc elementu klasycznie metafizycznego, zostanie ograniczone, historia niejako stanie się z powrotem domeną całkowicie świadomych i dokonujących takich właśnie wyborów podmiotów ludzkich, mało tego, takich podmiotów, które w poprzednich koncepcjach były niezauważane czy nawet z historii usuwane.

Można zasadnie stwierdzić, iż historiozofia heglowska zabarwiająca rozważania o przyszłości czy raczej braku przyszłości (kres historii bowiem, tak jak przewidywał Hegel, jest czymś koniecznym i nieuniknionym, a historia ma jeden cel – doprowadzenie wędrówki Ducha Absolutnego do szczęśliwego finału, a więc uzyskanie świadomości absolutnej wolności) zostaje na późniejszym etapie zmodyfikowana i w końcu odrzucona. Pod wpływem nowych koncepcji, a więc przede wszystkim działań młodoheglistów, lewicy heglowskiej, a także rosnących tendencji pozytywistycznych, historiozofia zmienia jednakże swój wyraz i przedstawia inne idee, stąd też inne rozwiązania. Już w późniejszych dekadach mamy do czynienia z czymś, co można by nazwać za literaturą przedmiotu, swego rodzaju utopizmem, wizjami, które odnoszą się do przyszłego, lepszego świata. Programy te przedstawiają konkretne (choć właśnie utopijne) propozycje, łącząc nieposkromioną wyobraźnię z analizami świata społecznego, jego struktur i mechanizmów działania. Świata (szczególnie w Anglii i Niemczech), który, dodajmy, już w pierwszych dekadach omawianej epoki przyśpiesza swój rozwój technologiczny, wywołujący, a raczej pogłębiający tkwiące w tych społeczeństwach sprzeczności. Nowi myśliciele (antyidealiści i antyhegliści) potępiają i odrzucają poglądy liberalizmu, odrzucają benthamowską wizję społeczeństwa sytego i zadowolonego, ale też skrajnie egoistycznego (dobrą ilustracją jest tutaj powieść George'a Mereditha *The Egoist*). Polemizują oni z wszelkimi koncepcjami, które starają się usprawiedliwić *status quo*. Można powiedzieć, iż wizje socjalistów, komunistów utopijnych, Saint-Simona, a później Marksa i Engelsa są stanowczą odpowiedzą na burżuazyjną, konserwatywną koncepcję rozwoju społeczeństwa. Rewolucja przemysłowa, przede wszystkim, jak było to jaskrawie widoczne w Anglii, doprowadziła proletariat, a więc tę czwartą klasę, do totalnego zubożenia, do anomii, a rozrastające się w zawrotnym tempie miasta, w zwierciadle literatury owego okresu (*vide* Dickens, Hardy), stały się skupiskami nędzy. Socjalizm i komunizm poszukiwały lepszego porządku, chciały zorganizować system społeczny tak, by zaprowadzić sprawiedliwość społeczną. Najważniejsze kwestie socjalne to przede wszystkim nowy ład, który byłby oparty nie na konkurencji, a na wolnym zrzeszeniu wolnych podmiotów, na odrzuceniu czysto politycznego

nastawienia, na sprawiedliwym podziale dóbr. Należy wymienić tutaj pierwszą grupę myślicieli, takich jak Saint-Simon, Robert Owen, Fourier, ale tak samo socjalistów rickardiańskich, Capeta, Blanquiego, później Proudhona, Hessa, a w Polsce Worcella.

Działalność socjalistów, utopistów i ówczesnych komunistów potwierdza również naszą tezę, iż epoka ta sięgała do starych wzorców, do idei swoich poprzedników, ale też przerabiała je, mówiąc po heglowsku, znosiła je. Socjaliści i komuniści przejęli z oświecenia ideę postępu czy russoistycznie pojętą naturę ludzką, ale pomimo pewnych rozbieżności w rozumieniu i stosowaniu podstawowych pojęć, które ojciec socjologii, Comte, przypisze do nowej dziedziny, Saint-Simon, Moritz Hess czy Proudhon chcieli uniknąć pewnej abstrakcyjności, społeczeństwo traktowali w terminach przede wszystkim jednostek ludzkich, podmiotów, a celem wspólnym teorii i *praxis* stawała się poprawa losu tych najbardziej pokrzywdzonych, proletariatu. Jednym ze sposobów działania był projekt scalenia – jak proponował Fourier – rozdartego na klasy i przeżartego egoizmem społeczeństwa. W tej idei wspólnoty daje się zauważyć pewne zapowiedzi, na przykład comte'owskiego pozytywizmu, jak też komunizmu Engelsa i Marksa. To właśnie socjaliści i utopiści zwracali się w stronę paradygmatu naukowego, od niekiedy poetyckich utopii miano przejść do nauki, naukowo badać historyczny proces ekonomiczny, proces wyłaniania się klas oraz rodzenia się konfliktów i sprzeczności. Można stwierdzić bez większych nadużyć, iż utopiści łączyli ów element moralistyki, etyki ze światopoglądem naukowym. Różnice między tym światopoglądem a ową aurą panującą w kręgach socjalizująco-komunizujących są oczywiście znaczne, ale sam fakt, iż próbowano dokumentować stan społeczeństwa wczesnokapitalistycznego, dokonywano prób analiz, które miały doprowadzić do zniesienia nierówności, niesprawiedliwości, położenie akcentu zarówno na problemy społeczne, ekonomiczne, jak i etyczne wskazuje, iż mamy tutaj do czynienia z teorią czy też teoriami niezwykle oryginalnymi, a nader wszystko powoli wyzwalającymi się z oderwanego od rzeczywistości „idealizmu" w różnych formach.

Osobę i dzieło Saint-Simona zmarłego w 1825 roku wybieram za pewien punkt odniesienia, za swoiste spoiwo tych rozbieżnych tendencji panujących w pierwszych dekadach epoki, jak i za figurę przejścia, a dzieło *Catéchisme des industriels* uznaję za pewnego

rodzaju znak rozpoznawczy nadchodzących przemian, przemian czy procesów, które wystąpiły równolegle z panującymi w pierwszych dekadach XIX stulecia tendencjami. U Saint-Simona, tak jak u jego ucznia Augusta Comte'a (podobnież uchodzącego za figurę przejścia) i u polskich romantyków, Trentowskiego, Cieszkowskiego, Norwida, Krasińskiego, Towiańskiego, a w Rosji chociażby Danilewskiego czy Chomiakowa, mamy do czynienia z łączeniem elementów religijnych o charakterze teozoficznym z nowym światopoglądem, można nawet powiedzieć, z nową religią, która dążyłaby do odrodzenia upadłej ludzkości, wprowadzając elementy światopoglądu naukowego. Obiektem zainteresowań, tak jak w całym wieku XIX, jest tutaj oczywiście człowiek, jednostka, byt ludzki, ale już nie romantycznie pojęty, tajemniczy buntownik, wybitna indywidualność, człowiek o rozdartej, nieszczęśliwej świadomości, choć może nieznany szerszemu ogółowi. U Saint-Simona, jak i u późniejszych socjalistów, utopistów i pozytywistów, będziemy świadkami zmiany podejścia do człowieka i jego świata, choć może za wcześnie byłoby mówić o naukowej analizie konkretnych warunków, analizie wszelkich determinant (np. klasowych), które rozwarstwiają społeczeństwo i pozwalają mówić o tym, co preindustrialne, i tym, co jest efektem industrializacji. Tak jak u romantyków i Schellinga, daje się odnaleźć pewną ideę przewodnią w dziele saint-simonowskim. Ta idea, co niektórzy badacze uznają za swoisty paradoks, jest ideą naukową i naukowa też była w rozumieniu romantyków, Schellinga, Shelleya i poetów angielskich, ta idea niczym prawo grawitacji miałaby pełnić funkcję scalającą, a zarazem stać się pewną „instrukcją" hermeneutyczną. Skoro, wywodzi Saint-Simon, społeczeństwo jest organizmem, to można wykryć prawidłowości jego rozwoju, tego wszystkiego, co mu pomaga, jak i też pewnych czyhających nań zagrożeń. Przy takim założeniu staje się możliwe to, co późniejszy pozytywizm podniesie jako ideę naczelną, można te procesy przewidywać, a przeto stworzyć możliwości kierowania takim organizmem. Ważny jest tutaj fakt, iż rozwój ten jest rozwojem historycznym, odbywającym się w dziejach, a nauka musi uwzględniać poszczególne jego etapy, stadia, to, co odczytamy w myśli comte'owskiej.

Saint-Simon, a jest to rys charakterystyczny dla epoki, wykazuje fascynację rozwojem i postępem, niemalże gloryfikuje osiągnięcia cywilizacji, a ta ostatecznie złączona z ideą postępu miałaby doprowadzić (jest to pewne utopijne, misyjne przeświadczenie tego

oryginalnego myśliciela) do usunięcia wszelkich nieprawidłowości, nierówności, obejmujących ową czwartą klasę, a więc robotników, proletariat miejski, najuboższych, którym odebrano prawo do godnego życia, nie wspominając o rozszerzających się przecież w XIX stuleciu możliwościach dostatniejszego, bezpieczniejszego, „nowocześniejszego" stylu życia[41]. Niczym w oświeceniowej bajce, *fable*, Saint-Simon opisuje społeczeństwo inaczej, niż czynią to romantycy zwracający się do mitycznej *Gemeineschaft*, społeczności pierwotnej, w terminach *industrie*, wytwarzania. Organizm żywy, funkcjonujący na określonych zasadach domaga się poczynienia pewnych inwestycji, a więc infuzji sił, które mogłyby go utrzymać na poziomie prawidłowego funkcjonowania. Będzie to oczywiście idea bliska wszelkim ewolucjonistom, w rodzaju Spencera, już w bliskiej przyszłości. Robotnicy to niczym rój, powiada filozof-wizjoner, rój pracowitych pszczół, a do tych ostatnich Saint-Simon – przekładając swoją metaforę na terminy fizyki społecznej – zaliczy także przedstawicieli stanu trzeciego, artystów, uczonych, organizatorów produkcji, pracowników sektora uspołecznionego, ale również przedstawicieli rozmaitych i specjalistycznych, podkreślmy, użytecznych i potrzebnych społeczeństwu zawodów. Klasa, która jest niesłusznym i samozwańczym beneficjentem, a więc przedstawiciele starego społeczeństwa, *ancien régime*, arystokracji ziemskiej, to trutnie, tak jak opisuje to Stendhal i Balzac, a w Anglii Meredith, Eliot czy znacznie później nasi Prus, Kraszewski i Sienkiewicz, zazwyczaj zadłużonej i sprzedającej swoje tradycje, herby, swoją czasami dorabianą historię tym, którzy mogą i chcą ją zakupić, a więc burżuazji. Do klasy trutni zaliczają się również przedstawiciele nowych tendencji, owi arywiści, jak genialnie zauważy to w scenie podróży do Paryża Stendhalowski bohater, Julian Sorel, podsłuchując rozmowę dwóch reprezentantów starego i nowego świata. Trutnie to po restauracji także wszelkiego rodzaju dworacy, stający się coraz bardziej agresywnymi osobnikami, natarczywymi, pazernymi, bezwzględnie wykorzystującymi i żerującymi na pracy innych.

To, co odróżnia Saint-Simona od jego uczniów i następców, owych *fellow travellers*, Bazarda, Enfantina, oraz od późniejszych lewicująco-rewolucyjnych radykalnych ruchów, formacji społecz-

---

41 Por. C.P. Snow, *The Two Cultures. And a Second Look*, New York 1964, s. 33–53.

nych, to idealistyczny czy też raczej wyidealizowany stosunek do posiadania, własności prywatnej. To ostatnie nie jest żadnym kryterium ani też czynnikiem wpływającym na idee formujące teorie społeczne, nie będzie wskazówką co do organizacji i co do panujących w społeczeństwie relacji i stosunków. Saintsimoniści zakładali nie rewolucyjne zmiany, ale pewną, powiedzielibyśmy dzisiaj, utopijną i nierealną, wręcz wydumaną, ideę samodoskonalenia się. Idea ta nie przewidywała bynajmniej równego podziału dóbr bez względu na nakład pracy albo przejęcie własności tych, którzy nią dysponują, i rozdzielenie pomiędzy wszystkich członków społeczności, motyw, jak doskonale wiemy, doprowadzony do ekstremum, jeśli nie do absurdu, w koncepcjach marksistowskich. Samo doskonalenie, które miałoby być remedium na złożone problemy społeczne, polega przede wszystkim na intensyfikacji wszelkich działań prowadzących do udogodnień cywilizacyjnych, a zatem do osiągnięcia przez społeczeństwo coraz lepszych rezultatów w dziedzinie produkcji. I znów widzimy, że w tych „romantycznych" czasach była to idea, która musiała wywołać przerażenie poetów gór i jezior czy romantyków francuskich skupionych wokół „La Musé". Ale Saint-Simon w swoich niczym niepohamowanych utopijnych wizjach był swego rodzaju prorokiem, przewidział moment, w którym mechanizmy regulujące funkcjonowanie społeczeństw mogą wpływać bardzo negatywnie na składające się nań jednostki. W pismach Saint-Simona znajdujemy pewną zapowiedź tego, co u Hegla, Feuerbacha i później Marksa w nieco innym kontekście będzie nazywane alienacją. Saint-Simon wyrażał obawę, iż może dojść do stanu, w którym władający przedmiotem zostanie przez niego sam – zawładnięty, posiadany. Innymi słowy, wejście w relację posiadania może wywołać skutek odwrotny od oczekiwanego. Proces twórczej pracy może nie być zdolny do wyeliminowania władzy rzeczy nad ludźmi.

Te wszystkie koncepcje i idee związane z różnymi aspektami czasowości, temporalności historycznej czy dziejowości, jej znaczeniem i sensem dla jednostki, ale i ową ulubioną przez romantyków *Gemeinschaft*, narodów i państw, jak u Herdera czy Hegla, stanowią bardzo ważny motyw kultury romantycznej, jej pojęcia historyczności i samej historiozofii. Temat ten podejmują nie tylko wykształceni na rozmaitym materiale filozofowie, myśliciele, ale też artyści czy poeci angielscy, Blake, Shelley, Coleridge, Keats, Burke,

francuscy konserwatyści de Tocqueville, de Maistre, historiozofowie, jak Augustin Thierry, Michelet, ale również ci ze szkoły niemieckiej, od Kanta, Hegla, Herdera, Schellinga po Rankego, Mommsena czy Treitschkego. Będą panowały tutaj dwie tendencje – przeszłościowa i przyszłościowa o wyraźnym charakterze mesjanistycznym, utopijnym. Zdarzenia, a raczej w przyjętym tu sensie, ich cykle, serie wymagające wieloaspektowego podejścia i rozumienia, zdarzenia, co do których znaczenia nie można mieć wątpliwości, takie jak rewolucja 1789 roku, późniejszy okres wojen napoleońskich, ich konsekwencje dla Europy i świata, kongres wiedeński przełomu 1814 i 1815 roku, późniejsze wstrząsy i rewolucje, restauracja monarchii, nieustające dążenia do zjednoczenia rozbitych już nie społeczności, ale całych narodów, próby konstytucji państwowości, budowanie tożsamości opartej na formie ujednoliconego, jednego języka, wybranych tradycjach, wyrażenie sensu jednej historii, wartości (przypadek Niemiec, Włoch czy Polski), tragiczne próby odzyskania niepodległości narodu polskiego, który zniknął z mapy świata. Ten mit trzeciego świata, o którym pisze Manzoni, nowego, lepszego świata, będzie wytyczał rytm tego historiozoficznego pisarstwa o wyraźnej, przyszłościowej orientacji.

Operuje się tutaj zasadą ciągłości i podobieństwa, natomiast w myśli konserwatywnej pojawi się element boskiej prowidencji, a więc takiej interpretacji zdarzeń, która wykazuje pewien transcendentny sens, zamysł czy projekt sił zewnętrznych w stosunku do ludzkiego świata. Takie stanowisko nie wyklucza jednakowoż możliwości wolności, a więc idei, które były bliskie historiozofii romantycznej, ale jak czytamy w pismach na przykład von Savigny'ego, te wszystkie ekspresje kultury nie powstawały w oderwaniu od dziejów całości narodu, kultura jest ich nieodłączną częścią, częścią organicznie wplecioną w strukturę bytowości państwa, owego *Volksgeist*, a więc ducha historycznego, i przeto musi obejmować swym zakresem całą gamę spraw i problemów.

Oczywiście te sprawy czy też problemy są pewnego rodzaju czynnikiem determinującym (to swego rodzaju koniecznościowa konstytucja) konstytuowanie się tożsamości, tak ważnej przecież idei zrodzonej w epoce XIX wieku, tożsamości, która będzie przybierała na sile i nabierała niekiedy złowróżbnego znaczenia i sensu w przyszłości. Dobrą ilustracją takiej postawy metodologicznej jest

działalność francuskich historyków romantycznych Thierry'ego, Micheleta, Guizota, ogólnie rzecz ujmując – szkoły francuskiej, mówi się również w późniejszym czasie także o szkole polskiej, a konkretnie o krakowskich stańczykach. W przypadku Francuzów mamy na myśli pewną formację historyków zajmujących się zdarzeniami obejmującymi okres restauracji. W większości byli oni liberałami i wcale nie chcieli powrotu do przeszłości, do krwawych totalitarnych praktyk i przemocy doby encyklopedystów i rewolucji. Badając aktualny stan społeczeństwa francuskiego oraz scenę społeczeństwa europejskiego, jak znajdujemy to w znakomitych i do dzisiaj interesujących i fascynujących dziełach Renana, wysuwali na plan pierwszy przede wszystkim ów stan świadomości i stan ducha *des persons*, a więc jednostek, indywiduów ludzkich, człowieka jako osoby, oraz wszelkich relacji, które panują pomiędzy poszczególnymi członkami społeczności. Są one oparte oczywista na stosunkach pomiędzy grupami, członkami poszczególnych klas, ale to właśnie ów *état de person* niósł wyraźną sugestię, że to nie klasy, ale indywidualna jednostka domaga się zachowania i poszanowania swoich praw.

Był to bardzo istotny motyw tej historiozofii, która w odróżnieniu od idealistycznych, wielkich romantycznych koncepcji niemieckich umieszczała jednostkę na planie pierwszym. Dość wspomnieć, że tak wyrafinowany i ikonoklastyczny intelektualista jak Jean-Paul Sartre w swojej genialnej *La nausée*, powieści pisanej w XX wieku, późnych latach trzydziestych, odwołał się do właśnie tego preegzystencjalistycznego poglądu, iż to jedynie jednostka posiada znaczenie, przytaczając w jednym z epizodów swojej powieści historię momentów podniosłych (*moments portraits*), zainspirowanych twórczością Micheleta, są to takie momenty, które decydują o sensie życia człowieka, definiują ostatecznie jego biografię – nadają lub odbierają sens egzystencji.

Nie jest to dziełem przypadku, że myśl wieku XIX była i w pewnym sensie jest ciągle elementem żywotnym naszych współczesnych rozważań. Wspomnijmy jeszcze o Franciszku Guizocie, który podobnie jak nasz Joachim Lelewel mówił wprost o takim układzie struktury państwa, który przywodzi na myśl fizjologię, *nota bene* jest to już zapowiedź rosnącej roli nauk szczegółowych, nauk empirycznych w badaniach społecznych. Dla Guizota, tak jak dla Lelewela, prawa te miały być ukryte, ale miały rządzić wszelkimi wydarze-

niami, których sens wydobywała najadekwatniej cywilizacja. Co jest istotne i warte podkreślenia, cywilizacja w odróżnieniu od kultury była w tym przypadku rozumieniem opartym na swoistej syntezie, stając się zwieńczeniem jednostkowych badań i opisów faktualnych. Guizot operował intuicyjnym pojęciem cywilizacji, który to termin wraz z jego antonimem, barbarzyństwem, umożliwiał mu wyjście poza krąg niepowiązanych ze sobą indywidualnych zdarzeń, o tak rozbieżnym charakterze, jak fakty materialne i „aspekty" moralne, intelektualne czy też duchowe danej społeczności. Ważne jest, i będzie rzutowało na przyszłość rozważań historiozoficznych, to, iż francuska historiozofia postrestauracyjna podkreślała charakter klasowy społeczeństwa. Jak powiadał Augustin Thierry, poszczególne historiografie czy historiozofie preferowały ujęcia jednostkowe w tym sensie, że kierowały się przede wszystkim zasadą ważności niepowtarzalnych, jednostkowych wydarzeń, ale metodologia taka była nieskuteczna i teraz należało skoncentrować uwagę na większych, powiązanych ze sobą rozmaitymi relacjami, stosunkami (między innymi społecznymi, ekonomicznymi czy produkcyjnymi) całościach. Był to wyrazisty znak, iż epoka wkraczała w inną fazę rozwoju[42].

BIBLIOGRAFIA

Andrzejewski B., *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Warszawa–Poznań 1989.

Arnold M., *Selected Prose*, ed. P.J. Keating, Harmondsworth [1970].

Bakke M., *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*, Poznań 2000.

Baumer F., *Modern European Thought. Continuity and Change in Ideas, 1600–1950*, New York–London 1977.

Carr E., *Historia – czym jest? Wykłady im. George'a Macaulaya Trevelyana wygłoszone na uniwersytecie w Cambridge styczeń – marzec 1961*, tłum. P. Kuś, Poznań 1999.

Emerson R.W., *An Address*, [w:] *The Portable Emerson*, ed. M. Van Doren, New York 1956.

Hauser A., *Społeczna historia sztuki i literatury*, t. 2, tłum. J. Ruszczycówna, Warszawa 1974.

42 Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981.

Janion M., *Romantyzm, rewolucja, marksizm. Colloquia gdańskie*, Gdańsk 1972.
Kierkegaard S., *Najnieszczęśliwszy*, [w:] S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 1, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1976.
Kierkegaard S., *Recenzja literacka „Dwóch epok" – noweli autora „Historii z życia codziennego", wydanej przez J.L. Heiberga, Kopenhaga, Reitzel 1845*, tłum. i przedm. M. Domaradzki, Kęty 2008.
Kuderowicz Z., *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984.
Lovejoy A., *On the Discrimination of Romanticisms*, [w:] *English Romantic Poets. Modern Essays in Criticism*, ed. M.H. Abrams, New York 1960.
Manifesty romantyzmu, 1790–1830. Anglia, Niemcy, Francja, wybór tekstów i oprac. A. Kowalczykowa, Warszawa 1975.
Mróz P., *Angielska powieść grozy (Gothic Novel) – uwagi o estetyce gatunku*, [w:] *Estetyka i sztuki*, red. M. Gołaszewska, Kraków 1983.
Mróz P., *Filozofia sztuki (w ujęciu egzystencjalizmu)*, Kraków 1992.
Mróz P., *Wprowadzenie*, [w:] *Oświecenie*, red. B. Szymańska, P. Mróz, A. Kuchta, Kraków 2017, *Filozofia Kultury*.
Paz O., *Romantyzm i poezja współczesna*, tłum. A. Elbanowski, „Literatura na Świecie" 1988, nr 5.
Praz M., *Romantic Agony*, London 1968.
Schelling F.W.J., *System idealizmu transcendentalnego. O historii nowszej filozofii (z wykładów monachijskich)*, wstęp i tłum. K. Krzemieniowa, oprac. M.J. Siemek, Warszawa 1979.
Schmitt C., *Political Romanticism*, transl. G. Oakes, Cambridge, Mass. 1986.
Snow C.P., *The Two Cultures. And a Second Look*, New York 1964.
Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981.
Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa 1970.

STRESZCZENIE

Jakakolwiek próba podejścia do owego przedproża nowoczesności, moderny, a zatem naszej współczesności, jakim jest niewątpliwie wiek XIX, musi uwzględnić fakt uwypuklany przez Giorgia Agambena: czas historyczny *Chronos* o obiektywnej strukturze zdarzeniowej oraz jego odzwierciedlenie *Tempus* – świadomość przepływu czasu obiektywnego – konstytuują ową podstawę każdego *tu i teraz*, są nieodłączną częścią naszej świadomości, której obecność (*presence*) w podwójnym tego słowa znaczeniu lokuje w przeszłości. W języku egzystencjalistów, których źródła doktrynalne sięgają wieku XIX, istniejemy nie tylko w danej przestrzeni, przeżywając jej sens i treść, w ten sposób podkreślając nasz udział w niej, ale też w świecie trójpłaszczyznowej temporalności. Słowa te z całą mocą odnoszą się do naszej relacji z wiekiem XIX. Spoiwem tego związku jest idea wolności,

którą przywołujemy za sprawą odwołania się do włoskiego heglisty, by w jakiś sposób przybliżyć się do owego fenomenu XIX stulecia. Artykuł ten, stanowiący wstęp do pierwszej części naszych impresji, rozważań próbujących ująć fenomen XIX stulecia, jest pewną próbą przedstawienia fenomenów kulturowych występujących w jego pierwszej połowie. Wraz z drugim artykułem mojego autorstwa stanowi pewną całość przemyśleń, jakie poczyniłem odnośnie do rozważanego okresu.

SŁOWA KLUCZOWE: pierwsza połowa XIX wieku, idea wolności, romantyzm, komunizm utopijny, jednostka

SUMMARY

The spirit is freedom, and this what is romantic.
A reflection on the culture of the 19th century
Any attempt to approach an interpretation of cultural emanations during XIX century, must take into account the fact highlighted by Giorgio Agamben: historical time *Chronos* with an objective event structure and its reflection *Tempus* – consciousness of the flow of objective time, constitute this foundation of each *here and now*, they are an inseparable part of our consciousness, whose presence (in the double sense of the word) is situated in the past. In the language of existentialists, whose doctrinal sources date back to the nineteenth century, we exist not only in this space, experiencing its meaning and content and in this way highlighting our participation in it, but in a world of three-dimensional temporality. These words firmly refer to our relationship with the nineteenth century. An adhesive of this relationship is the idea of freedom, which we recall by referring to the Italian Hegelian, to somehow get closer to this phenomenon of the nineteenth century. This article, which is an introduction to the first part of our impressions and considerations which try to capture the phenomenon of the nineteenth century, is an attempt to grasp the cultural phenomena appearing in its first fifty years. Along with my second article, it covers the whole of my thoughts on the period under consideration.

KEYWORDS: first half of the XIX century, freedom, romanticism, utopian socialism, indivdualism

O AUTORZE

Piotr Mróz – prof. dr hab., kierownik Zakładu Filozofii Kultury w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, tłumacz. Jego zainteresowania dotyczą egzystencjalizmu, estetyki, antropologii filozoficznej, filozofii wartości, filozofii kultury, związków literatury pięknej z filozofią, członek międzynarodowego stowarzyszenia fenomenologicznego, autor wielu publikacji w *Anallecta Husserliana*.

2.

https://doi.org/10.12797/9788381382120.02

BEATA SZYMAŃSKA

Parerga i paralipomena: Artura Schopenhauera myśli o kulturze

Parerga i paralipomena to tytuł jednego z późnych dzieł Artura Schopenhauera, które *nota bene* w jego epoce przyniosło mu największą sławę. Słowo „parerga" (od gr. *parergon*) oznacza „rzeczy mało znane", także „pozostające poza zasadniczymi zainteresowaniami autora", „paralipomena" (gr. *paralipomenon*) to „rzeczy pominięte", „dodatki do tekstu". Obydwa te terminy można odnieść do sposobu, w jaki w różnych Schopenhauerowskich dziełach rozrzucone są jego krótkie lub nieco bardziej rozbudowane uwagi związane z kulturą.

Celem tego tekstu jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o to, czy Artur Schopenhauer, którego poglądy tak silnie oddziaływały na później powstające teorie kultury, choćby na tę, którą stworzył Nietzsche, a której przesłanki odnaleźć można na przykład w związanych z tą problematyką wypowiedziach Zygmunta Freuda, sam przedstawił oryginalną i nowatorską, a ponadto spójną i uzasadnioną teorię kultury.

Na pierwszą część tego pytania można odpowiedzieć twierdząco. Jak cała koncepcja filozoficzna Schopenhauera, także jego uwagi na temat kultury są oryginalne i zdecydowanie wyprzedzające jego własną epokę. Na drugą część pytania odpowiedź nie jest prosta. Nie znajdujemy w żadnym z jego dzieł odrębnej i szerzej rozbudo-

wanej teorii kultury i nawet sam ten termin, „kultura", pojawia się bardzo rzadko. Po cóż więc zajmować się w badaniach nad kulturą właśnie tym filozofem? A jednak warto się tej sprawie bliżej przyjrzeć, przede wszystkim dlatego, że jego poglądy wywarły tak wielki wpływ na całą późniejszą dyskusję o kulturze, nawet jeśli nie było bezpośrednich do niego odwołań.

Rzecz jasna, nie można przedstawić poglądów Schopenhauera na kulturę bez odniesienia ich do całokształtu jego filozofii, której są one integralną częścią. Jednak nie jest to sprawa prosta. Skrótowe przedstawienie podstawowych założeń jego systemu (o ile myśl Schopenhauerowską w ogóle można nazwać „systemem") grozi z jednej strony dokonaniem zbytnich uproszczeń, a z drugiej pominięciem pewnych spraw, które mogłyby się okazać istotne. Ponadto zawsze zachodzi obawa, iż starając się skrótowo ująć jego wywód, będzie się mówić o sprawach dobrze znanych wszystkim tym, którzy choć trochę interesują się filozofią. Natomiast jeśli chciałoby się tu skorzystać z jednego z bardzo wielu istniejących skrótowych omówień, to okaże się, że każde takie omówienie jest już interpretacją, a te tak dalece różnią się między sobą, iż czasem ma się wrażenie, że nie mówią o tym samym filozofie. Na pierwszy plan zostają wysunięte różne elementy, nawet kluczowe pojęcia wyrażone w tytule schopenhauerowskiego *opus magnum Świat jako wola i przedstawienie* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*) są różnie interpretowane, a nawet różnie tłumaczone. Wystarczy zauważyć, że dotyczy to także tłumaczeń polskich. Wielki znawca filozofii Schopenhauera i jego znakomity tłumacz Jan Garewicz[1] termin *Vorstellung* tłumaczy jako „przedstawienie", podczas gdy wcześniej Władysław Tatarkiewicz w swojej *Historii filozofii* posługiwał się terminem „wyobrażenie". Konotacje tych obu terminów są przecież odmienne, choć są to terminy bliskoznaczne.

Częściowo te rozbieżności mogą wynikać z faktu, iż w dziełach Schopenhauera nie mamy do czynienia ze spójnym wywodem, charakterystycznym dla dzieł ściśle naukowych. Jego rozważania mają często charakter pełnego metafor eseju, a poszczególne zagadnienia powtarzają się w różnych miejscach jego prac, uzupełniane, zmieniane, objaśniane cytatami z poezji.

---

[1] J. Garewicz, *Schopenhauer*, Warszawa 1988, *Myśli i Ludzie*.

Jako przykład takich rozbieżności można podać odmienne podejścia badaczy do Schopenhauerowskiej recepcji myśli Indii i jej znaczenia dla całości Schopenhauerowskiej filozofii. Wielu schopenhauerologów twierdziło, iż jego znajomość myśli Indii była powierzchowna, a włączanie jej do własnych wywodów było raczej tylko przejmowaniem terminologii (często błędnie rozumianej). Obecnie wiadomo, że Schopenhauer korzystał w pełni z rozwijających się, zwłaszcza w Niemczech, badań nad źródłowymi tekstami indyjskimi (czytał *Upaniszady* przetłumaczone wówczas z perskiego przekładu na łacinę), później zainteresował się buddyzmem, którego wizja świata był zbieżna z jego własnymi poglądami. Tak na przykład pisał o reinkarnacji: „Nigdy mit nie zbliżył się bardziej do tych, jakże niewielu, dostępnych prawd filozoficznych i nigdy się żaden bardziej nie zbliży niż ta prastara nauka najszlachetniejszego i najstarszego ludu”[2]. Tę naukę, jak sądził, przejęli Pitagoras i Platon.

We współczesnej literaturze przedmiotu znacznie bardziej pogłębiona znajomość myśli Indii, dostęp do wszystkich ważniejszych tekstów źródłowych pozwala zauważyć wszystkie niewyrażone wprost odniesienia do *Upaniszad* i dostrzec, jak trafnie je Schopenhauer przywoływał dla jaśniejszego wyłożenia swoich myśli. Szczegółowo analizuje wpływ filozofii Indii na poglądy Schopenhauera Józef Marzęcki w swojej książce *Artur Schopenhauer wobec filozofii Indii*[3]. Z kolei Leon Miodoński[4], wbrew dawniejszym interpretatorom, podkreśla znaczenie buddyzmu.

Podstawą akceptacji buddyzmu jest etyczna moc tego systemu. Buddyzm stanowi dla Schopenhauera „lepszą” religię, ponieważ pesymistyczny charakter tego systemu filozoficzno-religijnego, odkrywający bezsens i tragizm egzystencji, ukierunkowuje człowieka ku „tajemnicy bytu”. Oczywiście – dodajmy – nie mniej ważnym, a być może decydującym o jego entuzjazmie dla tej właśnie (przecież nieortodoksyjnej) szkoły buddyzmu czynnikiem był, podkreślany przez Schopenhauera wielokrotnie, fakt, iż buddyzm jest ateistycz-

---

2 A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1994, s. 539.

3 J. Marzęcki, *Artur Schopenhauer wobec filozofii Indii*, Warszawa 1992.

4 L. Miodoński, *Filozofia religii Arthura Schopenhauera*, Wrocław 1996.

ny (stosunek Schopenhauera do ateizmu był niejednoznaczny i przez różnych badaczy rozmaicie interpretowany).

Za istotne źródło inspiracji poglądów Schopenhauera uważa się (słusznie) poglądy Kanta i jego podział na świat dostępny poznaniu dyskursywnemu – jest to świat taki, jaki jawi się naszym zmysłom i jest poznawany przez naukę, to świat zjawisk, *fenomenów* – oraz świat rzeczy samych w sobie, *noumenów*, poznaniu całkowicie niedostępny. Odejściem od Kanta było uznanie, iż wbrew temu, co sądził on o noumenach, a mianowicie, że są one niepoznawalne, zdaniem Schopenhauera można do nich dotrzeć poznawczo dzięki temu, iż człowiek jest integralną częścią owej rzeczywistości, a jest nią *wola*. Często stosowana przez Schopenhauera metaforyka wyrażająca owo docieranie do prawdziwej rzeczywistości to „uchylanie zasłony Mai" i jest ona przejęta z filozofii Indii. Do tej sprawy trzeba będzie jeszcze wrócić.

Owa „zasłona" (jedno ze znaczeń terminu *maja* to „złuda") to świat przedmiotów, świat ożywionej i nieożywionej przyrody, poprzez który wola przejawia się w aktach nieustannej kreacji i niszczenia. Same drogi poznawczego docierania do woli są również często opisywane poprzez siatkę pojęciową przejętą z filozofii Indii. Nie jest to poznanie rozumowe, gdyż ono nie jest w stanie wyjść poza ową „rzeczywistość przejawioną". Konieczny tu jest szczególny rodzaj wglądu, o czym jeszcze będzie mowa, ale już teraz trzeba wskazać na pewną osobliwość – jest to szczególna rola przeżycia estetycznego, rzecz niespotykana w klasycznych tekstach Indii.

Uznanie woli za jedyną realną substancję sytuuje Schopenhauera w grupie jego wielkich siedemnasto- i osiemnastowiecznych poprzedników, jakimi są Spinoza, Hobbes, Kartezjusz czy Berkeley, pytający o to, czym jest owo „jedno", do którego wszystko się sprowadza, co kryje się poza wielością zjawisk. Natomiast przypisanie woli sprawstwa cierpienia, a więc przejście do jej charakterystyki aksjologicznej, sytuuje Schopenhauera bliżej filozoficznych nurtów Indii, przede wszystkim buddyzmu. Schopenhauer sądzi, że uważne przypatrzenie się światu i sytuacji człowieka, a właściwie – mówiąc językiem buddyjskim – „wszelkich czujących istot", pozwala dostrzec od razu, że – przeciwnie – świat jest całkowicie pozbawiony sensu i jest jednym wielkim krzykiem cierpienia. Podobnie głosił Budda.

Można też jednak stwierdzić, iż zachodzi tu pewne podobieństwo *à rebours* do filozofii wielkiego współczesnego Schopenhauerowi filozofa – Hegla, który *nota bene* był stałym obiektem Schopenhauerowskiej krytyki, podobną równie mocno wyraził później chyba tylko Kierkegaard. Swoista Heglowska teodycea zawiera się w stwierdzeniu, iż istotą rzeczywistości i jej siłą napędową jest rozum: „Rozum panuje nad światem, przeto i bieg dziejów powszechnych był rozumny"[5].

Taka analogia na pewno oburzyłaby Schopenhauera, jednak wydaje się dość oczywista. Rzecz jasna, istnieją tu poważne różnice, jak choćby fakt, iż ujęcie Heglowskie jest, mówiąc językiem Karla Poppera, „historycystyczne", podczas gdy Schopenhauer postrzega świat jako niemające początku ani końca powstawanie i ginięcie tych samych form. Mimo to Schopenhauer przyjmował osobliwie interpretowaną teorię ewolucji, pisał też o wymieraniu całych gatunków i powstawaniu nowych, co współczesna mu nauka właśnie odkrywała. Z kolei zdaniem Hegla rozwój dotyczy tylko historii człowieka, przyroda rozwojowi nie podlega i jej świat tego filozofa nie interesował.

Schopenhauer uznawał, iż wszystkie istniejące jej wytwory, od minerałów, poprzez rośliny i zwierzęta, aż do człowieka, są przejawem tej samej woli, różnią się jedynie stopniem świadomości (podobnie sądził Leibniz). Różna jest też stosownie do tego intensywność cierpienia. Wola, będąca sama czystym nieuświadomionym chceniem, dokonując wyborów, przejawia się zawsze przez indywidualne byty poprzez ich potrzeby, dążenia i pożądania, a im jest ich w danym pojedynczym istnieniu więcej, tym wyższy jest stopień jej świadomości, tak więc na samym szczycie hierarchii bytów znajduje się człowiek.

Dramatyczny obraz świata człowieka jest odzwierciedleniem jego sytuacji kosmicznej. Wszystkie ciała i organizmy w przyrodzie należy traktować jako coś, co powstało drogą stopniowego rozwoju z masy planetarnej. „W nieskończonej przestrzeni miliardy kul ognistych, wokół każdej koło tuzina mniejszych, oświetlonych, wewnątrz rozpalonych, na zewnątrz okrytych zastygłą, zimną skorupą, na

---

5 G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 14.

której warstwą pleśni osiadły żywe, poznające istoty – oto prawda empiryczna, rzeczywistość, świat”[6].

Człowiek jest najdoskonalszym przejawem woli. „U człowieka […] wola może dojść do pełnej samowiedzy, do wyraźnego i wyczerpującego poznania własnej istoty, tak jako odzwierciedla się ona w całym świecie”[7]. Jemu też jednak przypada zarazem najtrudniejszy los, bo tylko on spośród innych stworzeń ma świadomość nieuchronności śmierci w tym nieprzyjaznym wszechświecie.

> Nie do pozazdroszczenia […] 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 organicznych ustaloną, zaistniałą już drogą […][8].

Schopenhauerowska pesymistyczna wizja całości odnosi się do tych przejawów woli, które są istotą życia – od roślin, przez zwierzęta, po człowieka. To tu niszczycielskie i zarazem twórcze działanie woli przejawia się poprzez podstawowe popędy i potrzeby, od pokarmu po popęd seksualny. Tak widziana przyroda jest łańcuchem wzajemnie pożerających się istnień, w którym utrzymanie się przy życiu i rozmnażanie jest w gruncie rzeczy jedynym celem, choć celem nawet na poziomie istoty ludzkiej – nieświadomym.

Człowiek, stojąc na szczycie tej hierarchii, dzieli swą niedolę ze zwierzętami. Zajmował się tym problemem Kartezjusz, dochodząc do wniosku, iż zwierzę jest w swej istocie nic nieczującą maszyną (które to stanowiska jeszcze do dziś nie zostało przezwyciężone). Natomiast Schopenhauer wielokrotnie pisał o ciężkim losie zwierząt, często spowodowanym przez człowieka, i był zapewne jedynym filozofem, który dawał temu wyraz. Świat zwierząt oglądany przez człowieka budzi

---

6 A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1995, s. 5.

7 *Tamże*, t. 1, s. 440.

8 *Tamże*, t. 2, s. 5.

podziw i współczucie. Podziw dla ich inteligencji, przebiegłości i nieustannych trudów, aby przeżyć i wychować młode. Ostatecznie muszą pożerać się wzajemnie i trwa nieustanna zagłada. „Jakaż straszna jest ta przyroda, do której należymy!”[9] Ślepa i żarłoczna wola powoduje, iż każdy indywidualny byt może trwać tylko kosztem innego. Jest to nieuchronne i nie ma w tym celu ani sensu. „Wola musi karmić się sobą samą, bo niczego poza nią nie ma. […] jest wolą głodną. Stąd gonitwa, lęk i cierpienie”[10]. Wola, która powołuje do istnienia byty, aby je potem zgładzić, sama nie jest tego świadoma. Jest tylko nieustannym bezsensownym tworzeniem i zagładą powstających istnień.

Świat jest najgorszy z możliwych, bo „gdyby był tylko trochę gorszy, to nie mógłby już istnieć”[11]. Dowodem tego są swego rodzaju warunki brzegowe – najmniejsze odchylenie toru planety wywołałoby zagładę, wzrost temperatury spowodowałby zniknięcie z Ziemi wody. „Stałe warunki zarówno przetrwania całości, jak każdej istoty z osobna są szczupłe i skąpo wymierzone […], dlatego życie jednostkowe przebiega nieustannie w walce o nagą egzystencję i na każdym kroku grozi mu zagłada”[12]. Niewielkie pogorszenie warunków zmiotło z Ziemi zamieszkujące ją niegdyś gatunki, takie jak dinozaury i prakonie. Zarazem przyroda tworzy ogromną różnorodność gatunków, na przykład flora i fauna Australii i Ameryki różnią się od siebie radykalnie. W Ameryce, jak pisze Schopenhauer, nie mógł nawet powstać człowiek, bo nie doszło tam do powstania małp.

Ten pascalowski obraz sytuacji jednostki w świecie pokazuje kruchość jej egzystencji i nieustanną zależność człowieka od jego miejsca we wszechświecie. Jak trafnie pisze o tym Charles Taylor, Schopenhauer, ten najbardziej wpływowy mizantrop XIX wieku, „wielki pesymista”,

> przejął ideę natury, jako źródła potęgi, która przejawia się w rzeczach. […] Ową wszechprzenikającą mocą jest wola. Nie jest ona jednak duchowym źródłem dobra. Przeciwnie, to nic innego jak dzikie, ślepe, bezkresne dążenie, nigdy nie zaspokojone, niemożli-

9 *Tamże*, s. 513.
10 *Tamże*, t. 1, s. 253.
11 *Tamże*, t. 2, s. 835.
12 *Tamże*, s. 836.

> we do zaspokojenia, kierujące się wbrew zasadom, prawu, moralności, abyśmy – nienasyceni – poszukiwali tego, co nieosiągalne[13].

Człowiek, który przecież sam jest jedynie formą uszczegółowienia woli, nie różni się od innych tworów natury, choć on jeden potrafi tę sytuację zmienić. Jak pisze Schopenhauer, u człowieka pojawiła się

> jeszcze inna siła poznawcza, nowa zupełnie świadomość, którą […] nazwano refleksją. […] tylko ta nowa, spotęgowana świadomość, to abstrakcyjne odbicie wszelkiej intuicji w nienaocznym pojęciu rozumowym nadaje człowiekowi ową szczególność, która różni tak całkowicie jego świadomość od świadomości zwierzęcej i dzięki której całe jego życie na ziemi przebiega odmiennie od życia jego nierozumnych braci. Przewyższa on je na równi potęgą, jak cierpieniem[14].

W innym miejscu cytowanego tekstu można odnaleźć uwagi na temat przechodzenia od stanu zwierzęcego do kultury: zarówno zwierzęta, jak i rośliny posiadają zdolność komunikowania. „Każda roślina opowiada nam najpierw o swojej ojczyźnie, o jej klimacie i właściwościach gruntu, na którym wyrosła […] Ale poza tym każda roślina wyraża jeszcze szczególną wolę swego gatunku i mówi coś, co się nie da wyrazić w żadnym innym języku”[15]. I wyjaśnia: „Zwierzę doznaje i ogląda, człowiek ponadto myśli i wie; oba chcą. Zarówno zwierzęta, jak i rośliny posiadają zdolność komunikowania. Zwierzę przekazuje swoje doznania i swój nastrój gestem i dźwiękiem; człowiek przekazuje innemu myśli mową lub ukrywa myśli też mową. Mowa jest pierwszym wytworem i najważniejszym narzędziem jego rozumu”[16]. To przy pomocy mowy człowiek „doprowadza do skutku swe najważniejsze osiągnięcia, mianowicie zgodną czynność wielu jednostek, planowe współdziałanie wielu tysięcy, cywilizację, państwo, a dalej naukę […] myślenie i poezję, dogmaty i zabobony”[17].

---

13 Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., naukowo oprac. T. Gadacz, Warszawa 2001, s. 813.

14 A. Schopenhauer, *Świat jako…*, t. 1, s. 80–81.

15 *Tamże*, s. 256.

16 *Tamże*, s. 81.

17 *Tamże*, s. 82.

A jednak, mimo takiej sprawności działania, życie człowieka jest nieustannie niespokojne i przepełnione lękiem. Wola budzi w nim stałe, niedające się zaspokoić pragnienia.

> Między pragnieniem i jego zaspokojeniem upływa w całości wszelkie życie ludzkie. Pragnienie jest, zgodnie ze swą naturą, bolesne; zaspokojenie go szybko rodzi przesyt; cel był tylko pozorny; posiadanie 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[18].

Nuda (*Langeweile*) pojawia się, kiedy wszystkie potrzeby człowieka są zaspokojone, a wtedy „jego istota i istnienie stają się dla niego nieznośnym ciężarem”[19]. To właśnie nuda powoduje, że „istoty tak mało się kochające jak ludzie szukają się gwałtownie nawzajem i przez to staje się źródłem towarzyskości”[20].

Dodatkowym źródłem zawodu i udręki jest to, co łączy człowieka ze zwierzętami, a co stanowi najsilniejszy motyw jego działań – to szczególna pułapka zastawiona na niego przez wolę: popęd seksualny. Wola nie dba bowiem o jednostki, troszczy się tylko o gatunek. Płodzenie i śmierć są więc cechą całej przyrody, która nigdy nie ma kresu, a człowiek „jest przyrodą samą i to na najwyższym szczeblu jej samowiedzy”[21]. Popęd seksualny jest znacznie bardziej podporządkowany bezpośrednio woli niż inne funkcje organizmu. Jego zaspokojenie stanowi zarówno dla pierwotnego człowieka, jak i dla zwierzęcia najważniejszy cel w życiu.

W chrześcijaństwie, jak pisze Schopenhauer, wyraża to mit o upadku Adama, którym to upadkiem „niewątpliwie było tylko doznanie rozkoszy płciowej”[22], a któremu przeciwstawiona jest postać Chrystusa jako reprezentanta zaprzeczenia woli życia. Człowiek utożsamiany z Adamem jako rzecznikiem afirmacji życia podpada pod grzech pierworodny, cierpienie i śmierć, przez samopoświęcenie Chrystusa uratowany zostaje od grzechu i śmierci,

---

18 *Tamże*, s. 477.
19 *Tamże*, s. 474.
20 *Tamże*, s. 476.
21 *Tamże*, s. 424.
22 *Tamże*, s. 498.

a więc wyzwolony od świata. W innych kontekstach kulturowych nie ma owego elementu potępienia seksu. Grecy, pisze Schopenhauer, czcili jako symbol potwierdzenia woli życia fallus, Hindusi – lingam. Greckie i rzymskie sarkofagi zdobione były scenami bachanaliów. „Celem było niewątpliwie przejście od śmierci opłakiwanej jednostki do wskazania z całym naciskiem na nieśmiertelne życie natury i danie przez to do zrozumienia […], że cała przyroda jest przejawem, a także spełnieniem woli życia”[23]. „Geniusz gatunku nieustannie toczy wojnę z opiekuńczymi geniuszami jednostki, jest ich prześladowcą i wrogiem, zawsze gotów zniszczyć bez pardonu ziemskie szczęście, byle osiągnąć własne cele, co więcej, całe narody padają nieraz ofiarą jego kaprysów”[24], co w Grecji symbolizował Kupido – „bóg nieprzyjazny i okrutny […] a mimo to pan bogów i ludzi”[25].

Istnieje jeszcze odmienny rodzaj zagrożenia – płynie ono nieustannie ze strony innych ludzi, zbiorowość ludzka nie odwołuje się bowiem do racjonalnie ustanawianego ładu. „[…] wspólnota, obcowanie ludzi opierają się z reguły na stosunkach, które dotyczą woli, rzadko na takich, które dotyczą umysłu”[26], wola bowiem w człowieku jest czymś pierwotnym, umysł jest czymś zewnętrznym, jest „zwykłym narzędziem”. To ona jest naszym prawdziwym „ja”, na niej polega tożsamość świadomości. Umysł jest produktem przyrody i służy jej celom. „Naszym prawdziwym Ja […] jest coś, […] co właściwie nie zna niczego poza chceniem i niechceniem, zadowoleniem i niezadowoleniem ze wszystkimi ich odmianami, które nazywa się uczuciami, afektami lub namiętnościami”[27].

Pisząc o owych wrodzonych wszystkim ludziom skłonnościach, Schopenhauer odwołuje się znowu do myśli Indii. Ukazując trzy zasadnicze tendencje określające ludzką egzystencję i stanowiące przyczyny cierpienia, przywołuje pojęcie *gun*. Ten termin, ważny dla wielu szkół Indii i mający wiele znaczeń, dla Schopenhauera odnosi się jedynie do stanu umysłu. Są to namiętności, *sattwaguna* (mądrość, czyste poznanie prowadzące do uwolnienia się od woli), *radża-*

23 *Tamże*, s. 423.
24 *Tamże*, t. 2, s. 796.
25 *Tamże*.
26 *Tamże*, s. 331.
27 *Tamże*, s. 343–344.

guna (sanskr. *rajas*) (namiętności i pragnienia) oraz *tamas* (bezwładność, nuda, jak pisze Schopenhauer, „całkowity letarg woli")[28].

Owe uczucia i namiętności, potrzeby indywidualnych ludzi są źródłem konfliktów, a stan społeczeństwa, w którym wszyscy mogą swobodnie dążyć do zaspokojenia ich kosztem innych ludzi, to stan nieustannej wojny – Hobbesowska *bellum omnium contra omnes*. Na Hobbesa powołuje się Schopenhauer, kiedy pisze o konieczności powstania państwa i właściwych mu instytucji ograniczających aspiracje jednostek i ich wrodzony egoizm dla zapewnienia bezpieczeństwa. Chociaż bowiem „wyrządzanie krzywdy sprawia indywidualnemu egoizmowi przyjemność, ilekroć się zdarzy"[29], to jednak „każdy musi się obawiać, iż uciecha z wyrządzania krzywdy przypadnie mu w udziale znacznie rzadziej niż ból z jej doznawania"[30]. Jedynym środkiem „bez trudu wymyślonym i stopniowo udoskonalonym przez egoizm, który metodycznie posługuje się rozumem […] jest zatem umowa społeczna, czyli prawo stanowione"[31]. Państwo, konkluduje Schopenhauer, nie przeciwstawia się egoizmowi, a przeciwnie, powstało w wyniku dobrze pojętego wspólnego egoizmu. Uzyskane w ten sposób poczucie bezpieczeństwa jest cenniejsze niż – z góry przecież wiadomo, że niemożliwe – zaspokojenie wszystkich pragnień. Tak oto, powie później Zygmunt Freud, powstało *superego*.

Założony cel państwa nigdy jednak nie może zostać zrealizowany w pełni, zawsze pojawią się w nim wewnętrzne spory, bo jeśli nawet te zostaną uciszone, wówczas „Eris, przepędzona na szczęście z życia wewnętrznego […] powraca od zewnątrz jako wojna między ludami i domaga się krwawych ofiar, które mądre posunięcia odebrały jej w małej skali"[32]. A gdyby nawet zniknęły wszelkie konflikty, wówczas światu groziłoby przeludnienie, „a tylko bardzo wybujała fantazja potrafi sobie uprzytomnić, jak straszne to zło"[33].

Ten bezsens wszelkich działań podejmowanych w celu uniknięcia konfliktów odnosi się też więc do całego rodu ludzkiego.

---

28 *Tamże*, t. 1, s. 488.
29 *Tamże*, s. 518.
30 *Tamże*, s. 519.
31 *Tamże*.
32 *Tamże*, s. 530.
33 *Tamże*.

> Tutaj też życie nie okazuje się darem […] lecz zadaniem, pensum do odrobienia […] Wiele milionów ludzi złączonych w narody zmierza do wspólnego dobra, każda jednostka, mając na względzie siebie samą, ale wiele tysięcy pada tegoż celu ofiarą. Raz bezsensowny obłęd, kiedy indziej przemyślna polityka szczują je nawzajem do wojen; płynie wtedy pot i krew wielkich rzesz […] Podczas pokoju czynny jest przemysł i handel, wynalazki czynią cuda, przemierza się morza, zbiera smakołyki ze wszystkich krańców świata, tysiące giną w odmętach[34].

Wszystkie wysiłki zapewnią najwyżej złagodzenie cierpienia i zmniejszenie biedy. W sumie ów obraz cywilizacji przedstawia się ponuro, jest to „tragikomiczna historia świata", najkrótsze przedstawienie rozpaczliwej ludzkiej egzystencji, powtarzane nieustannie w Schopenhauerowskim *opus magnum* i w pozostałych pismach. Jest to nieuchronny rezultat aktywności niedającej się zmienić natury ludzkiej.

Postępowanie ludzi wobec siebie nawzajem „cechuje z reguły niesprawiedliwość, skrajna nieprzychylność, twardość […] okrucieństwo […]. Na tym polega konieczność państwa i prawodawstwa"[35]. Przykładem jest potępiane przez Schopenhauera niewolnictwo czy wielogodzinna praca małych dzieci. Szczególnie agresywnie traktowani są ludzie choćby chwilowo szczęśliwi, gdyż natychmiast budzi to zazdrość. Ten wątek znajdzie się potem w Nietzscheańskim pojęciu resentymentu.

Schopenhauer ani nie przyjmuje Kantowskiego poglądu o prawie moralnym, ani nie wyznacza państwu roli strażnika moralności. Nie jest też zadaniem państwa moralne wychowywanie społeczeństwa, nie interesują go intencje ani charaktery obywateli. Jedynym wyznacznikiem moralności jest zdolność człowieka do odczucia krzywdy swojej i cudzej i chęci jej uniknięcia. W tej Hobbesowskiej wizji społeczeństwa rolą państwa jest zapewnienie każdemu z osobna bezpieczeństwa poprzez aparat prawa i kary. Państwo zostawia jednostkom prawo do dowolnych poglądów, pod warunkiem że ich skutkiem nie będą czyny naganne. Tylko lęk przed karą jest gwarancją właściwych relacji w obrębie danej społeczności.

---

34 *Tamże*, t. 2, s. 514.

35 *Tamże*, s. 826.

Stanem naturalnym państwa jest zdaniem Schopenhauera monarchia, tak też jest u zwierząt stadnych. Nawet system planetarny jest monarchiczny, natomiast „system republikański jest równie sprzeczny z naturą człowieka, jak nie sprzyja życiu duchowemu, a więc sztukom i naukom”[36].

Prawo jedynie wyznacza kary, których zadaniem nie jest, jak podkreśla Schopenhauer, zemsta, lecz ostrzeżenie. Do jego zadań należy zapewnienie porządku i stabilności. Za szczególnie ważne uznaje Schopenhauer ochronę własności, pod warunkiem, iż ta ostatnia jest „owocem własnej pracy” lub jest skutkiem „przeniesienia własności” – daru lub dziedzictwa. Ten problem jest szczególnie istotny w odniesieniu do geniuszy. Osobista troska Schopenhauera o odziedziczony po ojcu majątek i jego walka z zagrożonym bankructwem bankiem była tu zapewne nie bez znaczenia. Natomiast nie do państwa należy podejmowanie decyzji dotyczących szczegółowych norm moralności. Schopenhauer, zwracając przy tym uwagę na fakt pojawiania się pewnych, jego zdaniem najważniejszych, norm moralnych, wskazuje na ich relatywność, w różnych kulturach i epokach bowiem odgrywają one całkiem odmienną rolę (na przykład honor).

Skoro jednak mowa jest o państwie i jego rozbudowanych instytucjach, to przecież wraz z jego powstaniem mamy już do czynienia z wysokim szczeblem kultury społecznej. Jednak wedle nielicznych, ale istotnych wzmianek w tekstach Schopenhauera ludzkość rozwijała się stopniowo, w zależności od warunków, w jakich się znalazła, i właśnie na ten fakt warto teraz zwrócić uwagę.

Na początkowym etapie można mówić o zwierzęcym pochodzeniu gatunku ludzkiego. „Nawet u najmniejszego owada wola obecna jest w sposób doskonały i w całości: chce on tego, czego chce, równie zdecydowanie i całkowicie, jak człowiek”[37]. O tym ścisłym związku między naturą ludzką a zwierzęcą wiedzieli starożytni, wyrażając tę wiedzę w postaciach ludzko-zwierzęcych, jak egipski sfinks, wyobrażenia centaurów czy bóg Ganeśa w Indiach.

Świat człowieka i jego funkcjonowanie w społeczności nie różnią się od niższych form organizacji społecznych, mają je na przykład

---

36 Tenże, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Kęty 2006, s. 230.

37 Tenże, *Świat jako…*, t. 2, s. 294.

mrówki czy pszczoły, z tym, że człowiek w bardziej świadomy sposób tworzy instytucje pozwalające mu w miarę bezpiecznie przetrwać, takie jak państwo i prawo, a także tylko on jest zdolny do rozpoznania swej sytuacji egzystencjalnej i do szukania dróg do jej zmiany, czemu służą sztuka, religia i filozofia. Powstanie kultury jest więc niejako zwieńczeniem przekształceń życia na Ziemi.

Schopenhauerowska, dość osobliwa teoria ewolucji ukazuje, jak na skutek gwałtownych reakcji chemicznych na Ziemi powstały warunki do pojawienia się roślin. Na Ziemi zaczęły powstawać ciągle nowe gatunki. Ogromne lasy doprowadziły do powstania atmosfery umożliwiającej pojawienie się ssaków i wreszcie człowieka. Wszystkie przemiany dokonywały się poprzez wielkie kataklizmy doprowadzające do wyginięcia niektórych gatunków. Poszczególne gatunki wyłaniały się z form je poprzedzających, ostatnim etapem jest powstanie człowieka na skutek (jakbyśmy dziś powiedzieli) mutacji małpy.

W drugim tomie *Parergów* wydanym w roku 1851 filozof jeszcze raz wraca do tej myśli. Pojawienie się człowieka prawdopodobnie kończy ten cykl, ponieważ na tym etapie jest już możliwe zaprzeczenie woli. Tak więc etap powstania kultury byłby ostatni, a choć teoretycznie zawsze istnieje możliwość totalnej katastrofy, byłoby to jednak niepotrzebne, bo „wewnętrzna istota świata nie potrzebuje już do swego zbawienia żadnej wyższej obiektywizacji”[38].

Sam człowiek zmieniał się pod wpływem warunków, w jakich się znalazł. „Biała barwa skóry nie jest u człowieka naturalna, lecz […] z natury ma skórę czarną lub brązową, jak nasi przodkowie Hindusi […] zatem z łona natury nie wyszedł żaden biały człowiek i nie ma białej rasy, choć się tyle o niej mówi […] każdy biały człowiek jest człowiekiem spłowiałym”[39]. W swoich rozważaniach antropologicznych Schopenhauer zauważa, iż biała skóra, blond włosy i niebieskie oczy to „wybryk natury”, „anomalia”. Biała rasa pojawiła się dopiero, kiedy migracje na północ zetknęły człowieka z zimnym klimatem. Zasiedlanie zimnych rejonów północnych i trudne warunki życia zmusiły ludzi do wysiłku tworzenia nowych sposobów przetrwania. „Tak się zrodziła ich

38 Tenże, *W poszukiwaniu…*, t. 2, s. 144.

39 Tenże, *Świat jako…*, t. 2, s. 782.

wysoka cywilizacja”[40]. Poza kolorem skóry, który jest cechą drugorzędną, ludzie w swej istocie nie różnią się od siebie (w kulturze europejskiej świadczyć o tym mogą wizerunki chrześcijańskiej Madonny o czarnej twarzy).

Tego typu teoria w latach, w których głosi ją Schopenhauer, nie należała do banalnych. Drugi tom jego *opus magnum*, jakim jest *Świat jako wola i wyobrażenie*, w którym zawarte są te słowa, ukazał się w roku 1843. Warto tu przypomnieć, iż niebawem, w latach 1853–1855, Arthur Gobineau w swoich *Szkicach o nierówności ras ludzkich* będzie pisał o rasie „aryjskiej” i jej wyższości nad pozostałymi, żółtą i czarną, i to właśnie te poglądy wpłyną na późniejszą ideologię Niemiec.

Swoją doskonałość kultura osiągnęła w Grecji. Na Południu, pisze Schopenhauer, gdzie łatwiej zaspokoić podstawowe potrzeby, jest więcej ludzi o rozwiniętych potrzebach duchowych. Tę kulturę tworzyły „zabłąkane małe plamiona azjatyckie”[41], które po przybyciu do Europy „zapomniały całkiem swej rodzinnej kultury, tradycji i religii”[42]. Pod wpływem sprzyjających warunków „osiągnęły […] rozwój całkiem zgodny z naturą i czysto ludzką kulturę w stopniu tak doskonałym, jak nigdy i nigdzie poza tym nie miał miejsca”[43]. Grecy, jak pisze Schopenhauer, starali się zachować bliskość z naturą i odzwierciedlić to w sztuce, zawarte to było również w ich religii, podczas gdy współczesność coraz bardziej się od niej oddala. To oddalenie zaowocowało rozwojem nauk ścisłych i techniki, ale nigdy już w późniejszych epokach nie osiągnięto doskonałości sztuki greckiej.

Wydaje się, że można tu mówić o dwuaspektowym podejściu do kultury. Z jednej strony jest to związane z tą częścią rozważań filozofa, w której uznaje on wszelką działalność człowieka za w gruncie rzeczy niezależny od niego element całej rzeczywistości – w najbardziej ogólnym wymiarze jako sposób przejawiania się woli, jako element tej ogromnej całości, jaką jest Kosmos czy, w skali Ziemi, przyroda, do której człowiek integralnie przynależy. Jednak z dru-

---

40 Tenże, *W poszukiwaniu…*, t. 2, s. 155.
41 *Tamże*, s. 347.
42 *Tamże*.
43 *Tamże*.

giej strony – tylko w społeczeństwie i tworzonej przez nie kulturze realizuje się indywidualna możliwość przezwyciężenia cierpienia.

Stale powracający u Schopenhauera wątek cierpienia zamyka się w ukazaniu, jak człowiek – i wśród innych tworów przyrody tylko on – może zaprzeczyć woli. Gdyby pod tym względem porównać Schopenhauerowski wywód do słynnych buddyjskich czterech szlachetnych prawd, to można by przyjąć, że jego zadaniem jest wskazanie na istnienie cierpienia, uznanie, iż ma ono swoją przyczynę, wskazanie na nią i ukazanie, jak cierpienie może zostać zniesione (dość podobnie pisał Epikur). Tak rozumiana filozofia staje się terapią.

Kolejna, dalej przedstawiana część poglądów Schopenhauera należy do kwestii często omawianych, ale tu dla całości jego uwag na temat kultury jest ona niezwykle istotna, dlatego też, ryzykując skróty i uproszczenia, trzeba przynajmniej wypunktować najważniejsze tezy.

Zasadniczą przesłankę można by sformułować tak: skoro to wola jest przyczyną cierpienia, to jedyną drogą uwolnienia się od niego jest jej odrzucenie, zanegowanie, a to z kolei oznacza odrzucenie swojego indywidualnego „ja". Drogą do tego jest, użyjmy tu terminologii o proweniencji buddyjskiej, „uważność" – skoncentrowanie się na określonym przedmiocie: dziele sztuki (lub doznaniu), tak aby wypełnił on umysł i (lub) współczucie. Ostatecznie następuje utożsamienie umysłu z owym intencjonalnym przedmiotem, a w końcu znika indywidualne „ja". W ten sposób, kiedy wola skieruje się na siebie samą, może nastąpić jej samozniesienie, samozaprzeczenie. Owa – jeśli można tak powiedzieć – moc oddziaływania dzieła sztuki zawiera się w tym, iż pozornie kierując się na świat przedstawiany, mówi ono o tej rzeczywistości, którą dostrzega tylko geniusz – o prawdzie rzeczy. Oddziaływanie dzieła sztuki nie wynika tylko z tego, że uchwytuje ono charakterystyczne cechy rzeczy, lecz z tego, że „przedmiot oglądany zupełnie nie leży w sferze rzeczy, które mogą mieć odniesienie do woli, gdyż nie jest przedmiotem rzeczywistym, lecz tylko obrazem"[44].

Szczególna rola sztuki jako terapii zostaje więc ukazana poprzez jej poznawczo-epifaniczny charakter, a także poprzez podkreślenie roli wybitnych twórców-geniuszy, gdyż tylko genialne dzieło sztuki

44 Tenże, *Świat jako…*, t. 2, s. 532.

może stać się przedmiotem kontemplacji. W tym miejscu należy dodać istotne uzupełnienie: takim przedmiotem kontemplacji może być nie tylko dzieło sztuki, lecz także piękno przyrody, o czym będzie jeszcze mowa. A oto jak to przeżycie opisuje sam autor *Parergów*:

> Jeśli mocą ducha, wznosząc się w górę porzucić zwykły sposób patrzenia na rzeczy […] i […] pozwolić, by całą świadomość wypełniła spokojna kontemplacja obecnego właśnie, naturalnego przedmiotu, czy to jest jakiś widok, jakieś drzewo, skała, budynek, czy jeszcze coś innego; kiedy człowiek całkiem się w tym przedmiocie zagubi, tj. zapomni o sobie właśnie jako o indywiduum, o swojej woli, i istnieje już tylko jako czysty podmiot, niezmącone zwierciadło przedmiotu […] i nie można było w ogóle odróżnić tego, kto ogląda, od naoczności, ponieważ stali się tym samym […] wówczas tym, co się poznaje, nie jest już pojedyncza rzecz jako taka, lecz idea, wieczna forma […] człowiek pogrążony w naoczności jest czystym, nie posiadającym woli, nie doznającym cierpienia, ponadczasowym podmiotem poznania[45].

Ten stan uwolnienia się od emocji i pragnień absolutnego spokoju nazywał Schopenhauer niekiedy „lepszą świadomością" i sądził, że, w gruncie rzeczy, jego osiągnięcie jest możliwe dla każdego człowieka. Sztuka, która dla Jana Jakuba Rousseau była wyrazem wszelkich przywar ludzkich, tu staje się terapią, drogą wyzwolenia.

Schopenhauer, opisując doznanie jedności człowieka ze światem i odwołując się do upaniszadowej formuły *tat twam asi*, stwierdził, że właśnie zanik podmiotowości jest przezwyciężeniem poczucia nicości. „Zmorze nicości" przeciwstawia się poczucie, iż jednostka jest jedynie odmianą wiecznego podmiotu czystego poznania, który odnajdujemy w sobie, „gdy tylko zapominamy o indywidualności podmiotu, który jako nośnik warunkuje wszelkie światy i wszystkie czasy"[46]. Bo, podobnie jak to jest w buddyzmie, także dla Schopenhauera „nicość" nie jest tożsama z niebytem. To, że jako jednostki „rozpływamy się w nicość jak kropla w oceanie"[47], nie oznacza unicestwienia, a tylko kres jednostkowego, odrębnego bytu, rozpłynięcie się w Całości, do jakiej przynależymy. Wraz

45 *Tamże*, t. 1, s. 284.
46 *Tamże*, s. 323.
47 *Tamże*.

z zaprzeczeniem woli zostaje „zniesiony […] wszelki jej przejaw, a wreszcie także ogólne formy czasu i przestrzeni oraz ostatnia, podstawowa ich forma, podmiot i przedmiot. Nie ma woli, nie ma też przedstawienia, nie ma świata. Przed nami pozostaje zatem tylko nicość"[48]. Jak pisze Theodor Adorno: „W ten sposób doświadczenie estetyczne – o czym wiedział Schopenhauer – przełamuje model tępego samozachowania jako model takiego stanu świadomości, w którym Ja przestaje upatrywać szczęścia w walce o swój interes, a ostatecznie w reprodukowaniu siebie"[49].

I właśnie wtedy następuje w człowieku przemiana. Akceptacja tej nicości sprawia, że

> ukaże się ów pokój wyższy nad wszelki rozum, zupełna cisza morska w duszy […] niewzruszone zaufanie i wesołość, których pełną, niewątpliwą zapowiedzią jedynie jest odblask na twarzy, tak jak przedstawili go Rafael i Correggio; wola znikła, pozostało tylko poznanie[50].

Jak pisze Rüdiger Safranski: „U Schopenhauera powraca cała potęga religii sztuki […] jednak w postaci bezwzględnej ateistycznej metafizyki sztuki"[51].

Kiedy dzieło sztuki w ten sposób ukazuje nam „prawdziwą rzeczywistość", tak jak ją widział artysta, a – jak pisze Schopenhauer – „jej ukazanie przewyższa naturę"[52], to rozpoznanie tej rzeczywistości jest możliwe dlatego, że zarówno artysta, jak i odbiorca, a także przedstawiana natura są tą samą wolą. Geniusz rozumie, co chce powiedzieć natura, i wyraża coś, co – mówiąc znowu słowami Schopenhauera – jest jedynie bełkotem[53]. Tworząc dzieło sztuki, artysta tworzy nową formę, przeciwstawiając ją naturze „i niejako wołając do niej: Oto, co chciałaś powiedzieć"[54]. Prawdę o naturze rzeczywistości ukazuje obok sztuki także filozofia, ale jej przekaz jest dostępny dla niewielu.

---

48 *Tamże*, s. 619.
49 T. Adorno, *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 632.
50 A. Schopenhauer, *Świat jako…*, t. 1, s. 620.
51 R. Safranski, *Schopenhauer. Dzikie czasy filozofii. Biografia*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008, s. 292.
52 A. Schopenhauer, *Świat jako…*, t. 1, s. 346.
53 *Tamże*.
54 *Tamże*.

Rzecz jasna, analiza Schopenhauerowskiego tekstu nie pozwala na postawienie pytania o to, czy jego autor znał z autopsji przeżycia, o jakich pisał. Można jednak zauważyć, że to, co dla współczesnych Schopenhauerowi mogło wydawać się osobliwym, wymyślonym konstruktem, dla wielu współczesnych odbiorców obznajomionych z – łatwiej przecież dzisiaj dostępną – kulturą Indii, Chin i Japonii, zwłaszcza wywodzącą się z inspiracji buddyjskiej, jest oczywiste, że tego rodzaju przesłanie stanowi istotną cechę procesów twórczych, a także zaleceń proponowanych artyście, który chce stworzyć prawdziwie genialne dzieło sztuki. Artysta tworzy obraz po wielogodzinnym czy nawet wieloletnim skupianiu się na przedmiocie, który ma być tematem obrazu, po swoistym ćwiczeniu uważności tak długo, aż stanie się jednym z przedmiotem, wszystko jedno, czy patrząc na niego, czy tylko myśląc o nim. Malarz powinien przez dziesięć lat przyglądać się bambusom, stać się bambusem, a potem zapomnieć o wszystkim i malować[55]. O takiej właśnie uważnościowej postawie pisze Schopenhauer, kiedy mówi o przeżyciu estetycznym, o kontemplacji dzieła sztuki czy pięknego krajobrazu.

Człowiek „wchłania więc przyrodę tak, że odczuwa ją już tylko jako przypadłość swej istoty”[56]. W tym miejscu, podobnie zresztą jak w wielu innych, Schopenhauer powołuje się na *Upaniszady*, przytaczając ich łacińską wersję. Warto więc przypomnieć, iż wielokrotnie przez niego przywoływane słynne sformułowanie, należące w tradycji wedyjskiej do tak zwanych wielkich słów (*mahawakja*), *tat tvam asi* znajduje się w upaniszadzie *Ćhandogia*, z której, idąc za przekładem łacińskim, Schopenhauer cytuje: „wszystkimi tymi stworzeniami jestem ja, a poza mną nie ma innego bytu”[57].

Jak już było powiedziane, potencjalnie każdy człowiek jest zdolny do czystego oglądu, „każdy jest czystym podmiotem poznania”[58]. Jednak ten, „kto czyta wiersz lub ogląda dzieło sztuki, musi sam przyczynić się do wydobycia tej mądrości; pojmuje więc z niej tyle tylko, na ile pozwalają jego zdolności i wykształcenie”[59], do tego

---

55 Zob. D.T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, tłum. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Kraków 2009, s. 19.

56 A. Schopenhauer, *Świat jako…*, t. 1, s. 287.

57 *Tamże*, s. 88.

58 *Tamże*, t. 2, s. 535.

59 *Tamże*, s. 582–583.

od strony widza niezbędne jest włączenie wyobraźni, żadne dzieło sztuki nie może bowiem w pełni odzwierciedlić rzeczywistości. Pozostają, mówiąc po Ingardenowsku, miejsca niedookreślone, sztuka nie może być dosłowna. Zadaniem artysty jest umożliwienie odbiorcy odbioru tego przekazu, tak aby poza jego treścią i formą ukazała się prawda rzeczy.

Ta sprawa wymaga jeszcze pewnego uzupełnienia. Mowa już była o „drugiej drodze" wyciszania woli. To droga współczucia, wyrzeczenia, świętości. Tu także w jakimś sensie odsłania się prawda, ale asceta, „święty" nie ma możliwości przekazania jej innym ludziom. Tego poprzez swoje dzieło może dokonać geniusz twórczy – artysta – i tylko on, przekazując tę wiedzę w sposób zapośredniczony poprzez dzieło sztuki. I musi to być dzieło genialne. Dzieła ludzi jedynie utalentowanych nie mają takiej mocy sprawczej. Wielcy wodzowie i władcy nie potrzebują zbyt wiele inteligencji. Byłaby ona – w nadmiarze – tylko przeszkodą, wystarczy im „bardzo mocna wola i nieugięta dusza oraz sprawny i dobry intelekt, a co poza to wykracza – szkodzi"[60]. Na geniuszy „czeka się przez stulecia", ale to wystarczy, gdyż ich dzieła oddziałują przez pokolenia i pozostają dla przyszłej ludzkości. Dla zwykłych ludzi genialność nie jest potrzebna, raczej byłaby przeszkodą w zaspokajaniu coraz nowych potrzeb, co wymaga, „by przeważna część ludzi spędzała życie na prostej, fizycznej i czysto mechanicznej pracy"[61]. Dotyczy to, pisze Schopenhauer, również zwykłych pracowników nauki, łącznie z profesorami filozofii, co potwierdzają ich marne osiągnięcia. Ich przeznaczeniem była praca na roli, a tylko okoliczności zewnętrzne sprawiły, iż zajęli się nauką. „Dlatego przyroda obeszła się najmniej rozrzutnie z najcenniejszym ze swych wytworów"[62]. Ten elitarny wątek podejmie później Nietzsche. Jego „nadludzie" są nieliczni, ale to oni są prawdziwymi twórcami kultury.

Zdolności poznawcze jednostek genialnych różnią się diametralnie od tych, jakimi dysponują zwykli ludzie.

> Genialność jest […] zdolnością czystej obserwacji, zagubienia się w oglądzie […] całkowitej utraty z oczu swoich interesów, swoich

60 *Tamże*, s. 407.
61 *Tamże*, s. 408.
62 *Tamże*.

> chęci, swoich celów, a następnie wyzbycia się na jakiś czas swojej osobowości, czyli pozostania tylko podmiotem poznającym, niezaćmionym okiem świata, i trwania w ten sposób nie przez chwilę, lecz tak długo i z taką rozwagą, jaka jest niezbędna do powtórzenia za pomocą przemyślanej sztuki tego, co zostało uchwycone, i umocnienia w trwałych myślach tego, co migocze w ulotnym zjawisku[63].

Geniusz cechuje więc szczególna zdolność poznawcza, pewna, jak pisze filozof, „nadwyżka poznania", ale jak widać z przytoczonego fragmentu, jest to także dążenie do komunikowania o rezultatach tego poznania. Ta ostatnia sprawa jest niezwykle istotna dla samej istoty twórczości, a także odróżnia twórcę od równie ważnych dla Schopenhauera świętych, którzy również przenikają poza zasłonę Mai, ale nie posiadają zdolności do ekspresji tego przeżycia.

Artysta nie wyraża jednak samej rzeczywistości, gdyż dociera do poznawania idei rzeczy, idei w rozumieniu Platońskim. Geniusz dostrzega w rzeczach „nie to, co przyroda naprawę stworzyła, lecz to, co usiłowała stworzyć, czego jednak […] zrobić nie była w stanie"[64]. Tej zdolności nie posiadają zwykli ludzie, wszyscy jednak do jakiegoś stopnia są zdolni do rozpoznawania w rzeczach idei, w przeciwnym razie nie byliby zdolni do odczuwania przyjemności płynącej z obcowania z dziełami sztuki. „Przewaga geniusza nad nimi polega tylko na znacznie wyższym stopniu i ustawicznym trwaniu tego sposobu poznania"[65], pozwala mu to na powtórzenie w dziele tego, co zostało poznane. Szczegółowo przedstawia Schopenhauer najnowsze badania nad budową mózgu, który u geniuszy jest inny niż u zwykłych ludzi.

Za swój niezwykły dar geniusz płaci wysoką cenę. Zazwyczaj jest nieprzystosowany do wymogów codziennego życia, często niezrozumiany i samotny. Oczywiście takie stany poznawcze warunkujące proce twórczy nie są trwałe, w zwykłym życiu geniusz bywa na ogół niezaradny, niemądry i rzeczą państwa jest zapewnianie mu należytych warunków uprawiania działalności twórczej. Geniusz nie wpływa też na kulturę swojego czasu, gdyż jego dzieła są zrozumia-

---

63 *Tamże*, t. 1, s. 294–295.
64 *Tamże*, s. 296.
65 *Tamże*, s. 308.

ne tylko przez pokolenia przyszłe. Natomiast kulturę kształtują ludzie jedynie utalentowani, których dzieła są nietrwałe. W obrębie jednego pokolenia postęp kultury i nauki jest kształtowany właśnie przez takich ludzi, gdyż tylko oni mogę spełnić potrzeby ducha czasu.

Pojawia się jednak pytanie, na które bezpośredniej odpowiedzi nie znajdujemy, ale którą można odczytać na podstawie całości rozważań. Skoro twórcze życie geniusza skazuje go w gruncie rzeczy na większe niż innych ludzi cierpienie, to co każe mu ową twórczą drogę podejmować? Tym czynnikiem jest sama wola, która genialnej jednostce ludzkiej zostawia pewną, jak mówi Schopenhauer, „nadwyżkę" przekraczającą umiejętności radzenia sobie z wymogami życia, i to ona stanowi swoisty, można by powiedzieć, imperatyw twórczy. U geniuszy zdolności poznawcze dominują nad wpływem woli. „Geniusz polega […] na nienormalnym nadmiarze umysłu, który może zostać użyty tylko tak, że skieruje się go na to, co w istnieniu ogólne, przez co służy wówczas całej ludzkości, tak jak zwykły umysł jednostce"[66].

Wśród różnych gatunków sztuki najwyżej ceni Schopenhauer muzykę, tylko bowiem muzyka (i poezja) odsyła do istoty rzeczywistości. Sztuki plastyczne to przekaz zapośredniczony przez obraz i dlatego, jak pisze Schopenhauer, w niektórych kulturach nie odgrywają one żadnej większej roli (islam). Muzyka natomiast bezpośrednio odzwierciedla wolę.

Przypada jej więc w hierarchii sztuk rola niezwykle ważna, choć, jak pisze sam Schopenhauer, niełatwa do wytłumaczenia. Z jednej strony jest to jej uniwersalność. Uprawiano ją od najdawniejszych czasów i może przemówić do każdego człowieka. Jak każdy rodzaj sztuki, jest odzwierciedleniem rzeczywistości, ale jest to inna rzeczywistość – już nie idee platońskie, ale to, co się poza nimi kryje. Dlatego też muzykę sytuuje Schopenhauer na tym samym poziomie, co świat zjawisk. „Można by więc świat nazwać równie dobrze wcieloną muzyką, jak wcieloną wolą"[67]. Jest więc muzyka rodzajem poznania, szczególnym komunikatem odnoszącym się do samej istoty rzeczywistości, a gdyby tę wiedzę ująć pojęciowo, powstałaby „prawdziwa filozofia". Z kolei formalna strona muzyki dająca się określić matematycznie (tu Schopenhauer powołuje się na Leibniza)

66 *Tamże*, s. 542.
67 *Tamże*, s. 406.

wskazuje na możliwość istnienia „filozofii numerycznej", jaką w Chinach reprezentuje *Yijing*, a w myśli greckiej filozofia Pitagorasa.

Jeszcze jedna osobliwa analogia łącząca muzykę z myślą teoretyczną to analogia między „czystą filozofią moralną bez wyjaśnienia natury, jaką chciał wprowadzić Sokrates, i melodią bez harmonii, do jakiej wyłącznie dążył Rousseau, w przeciwieństwie zaś do tego naga fizyka i metafizyka bez etyki odpowiadać będą harmonii bez melodii"[68]. Jeśli nawet ten obraz nie jest przekonywający, to w każdym razie stanowi potwierdzenie stałego dążenia do ukazania ciągłości, tożsamości wszystkich przejawów zarówno w obrębie natury, jak i kultury.

W przypadku muzyki większą rolę niż to ma miejsce w innych gatunkach sztuk odgrywa, jakbyśmy dziś mogli powiedzieć, nieświadomość. „Kompozytor objawia najgłębszą istotę świata i wypowiada najgłębszą prawdę w języku, którego rozum jego nie pojmuje, tak jak uśpione medium informuje o rzeczach, o których na jawie nie ma pojęcia"[69].

Schopenhauerowska teoria nieświadomości wywarła ogromny wpływ na całe późniejsze pokolenia artystów i uczonych. Jego uwagi rozrzucone w rozmaitych tekstach pokazują, że człowiek nie rozpoznaje wielu motywów swoich działań, co wynika z tego, iż „umysł jest pierwotnie zupełnie obcy postanowieniom woli"[70]. Często dzieje się tak dlatego, że prawdziwym powodem działania były motywy, które świadomie uznałoby się za naganne, na przykład strach czy bezwiedne życzenie śmierci bliskiej osobie, po której odziedziczy się majątek. Uświadomienie sobie tego zburzyłoby dobre mniemanie o sobie. Następuje więc coś, co później zostało nazwane „wyparciem".

Świat ludzki wydaje się racjonalny; ludźmi kierują uznane przez nich za rozsądne motywy stanowiące cel działania, ale to tylko pozór – ludzie są jak lalki, które wprawia w ruch mechanizm wewnętrzny[71]. Powoduje to, że często trudno jest ocenić prawdziwe intencje drugiego człowieka, sprawia też, iż nieskuteczny będzie każdy zestaw nakazów moralnych, który przemawiałby do owej prawdziwej istoty człowieka – woli. Wola rozumu nie słucha. Ten stały

68 *Tamże*, s. 409, 419.
69 *Tamże*, s. 402.
70 *Tamże*, t. 2, s. 298.
71 *Tamże*, s. 515.

rozłam między prawdziwymi popędami a powinnością znajdzie kiedyś swój wyraz we Freudowskiej opozycji *id – superego*. Jeszcze jedno później powstałe pojęcie, mianowicie *sublimacja*, znalazło swój prekursorski wyraz w tych poglądach Schopenhauera. Mówił on o tym, iż wprawdzie człowiek nie posiada władzy nad swoimi pragnieniami, ale może zmienić „kierunek ich dążenia".

Takie przypisanie sztuce roli zbawczej prowadzi, jak się wydaje, do pominięcia istotnych cech dzieła sztuki. Zwraca na to uwagę Martin Seel, pisząc, iż w koncepcji Schopenhauera indywidualne zjawisko „nie jest czymś, o co właściwie chodzi w estetycznym postrzeganiu; do niego jest ono jedynie niezbędną okazją. […] sens estetycznego postrzegania nie polega więc dla Schopenhauera na przemienionym spotkaniu z empirycznym światem, ale na jego poznającym przezwyciężeniu"[72].

Trzeba teraz przejść do owej „drugiej drogi" wyzwolenia z cierpienia. Jest nią współczucie czy też „współcierpienie" (*Mitleidung*). Jest to wyjście poza własne doznania w zrozumienie cierpienia innych istot, a dalej cierpienia jako integralnej cechy świata. Jest to, jeśli można tak powiedzieć, droga etycznego postępowania, gdyż pełne zwrócenie się ku cudzemu cierpieniu niesie też ze sobą określone postawy moralne.

Schopenhauer, ten, jak sam o sobie pisze, uczeń Kanta, nie przyjmuje jego koncepcji moralności i poddaje ją surowej krytyce. Nie można wskazać na żadną obowiązującą wszystkich zasadę. Nie znaczy to jednak, iż nie ma u niego licznych przesłanek, które umożliwiałyby odtworzenie pewnej i uzasadnionej etyki. Za najważniejszą przesłankę można, jak się wydaje, przyjąć Schopenhauerowskie pojęcie *krzywdy* i związane z nim pojęcie *sumienia*. Trzeba się nad tym problemem zatrzymać, gdyż wyznacza ono znaczenie takich zasadniczych elementów kultury, jak państwo, prawo i moralność.

Zasadniczym doznaniem siebie jest odczucie własnej woli, jej nieustannego dążenia, którego niezaspokojenie przynosi ból. Ale w świecie sprzecznych dążeń jednostek powstaje taka sytuacja, w której albo następuje niejako wdarcie się, naruszenie woli drugiego człowieka, albo bolesne doznanie jego ingerencji w naszą

---

72 M. Seel, *Estetyka obecności fenomenalnej*, tłum. K. Krzemieniowa, red. nauk. K. Wilkoszewska, Kraków 2008, s. 122.

własną wolę. W tym momencie pojawia się „krzywda" (*Unrecht* tłumaczone też jako „bezprawie").

„Wola […] wdziera się w granice cudzej afirmacji woli […] i zwiększa przez to siłę własnej woli w stopniu przekraczającym siłę własnego ciała i na skutek tego potwierdza swoją własną wolę, wychodząc poza swe ciało, przez zaprzeczenie woli pojawiającej się w cudzym ciele"[73]. Ten cielesny aspekt naruszania woli może być odczuty jako fizyczny ból, także zadanie bólu powoduje u sprawcy wyrządzanej krzywdy zrozumienie, że „on sam jest tą samą wolą, która przejawia się także w tamtym ciele […] jako niejasne uczucie; a zwie się ono wyrzutem sumienia lub […] uczuciem wyrządzonej komuś krzywdy"[74]. Podobnym naruszeniem cudzej woli jest na przykład odebranie drugiemu człowiekowi jego własności, także okłamanie kogoś lub naruszenie czy złamanie umowy.

To poczucie winy nie jest wynikiem świadomie przyjmowanego kodeksu moralnego. „Cnota wynika […] z poznania, ale nie z poznania abstrakcyjnego, które można przekazać słowami. Gdyby tak było, to można by jej nauczyć, a skoro wyrażamy tu abstrakcyjnie jej istotę i leżące u jej podstaw poznanie, to każdy, kto to uchwyci, poprawiłby się też etycznie"[75]. Tak jednak nie jest. „Szczera dobra intencja, nieegoistyczna cnota […] nie wychodzą więc od abstrakcyjnego poznania, niemniej wychodzą od poznania, mianowicie od poznania bezpośredniego i intuicyjnego"[76].

W swoje książce *Sumienie filozofii. Artur Schopenhauer* Anna Leśniewska właśnie sumienie uznaje za „pojęcie najbardziej istotne spośród kategorii stosowanych przez Schopenhauera"[77]. Zwraca przy tym uwagę na aktywny charakter sumienia. Gdyby tak nie było, samo tylko poczucie winy byłoby wyrazem egoizmu[78].

Rezultatem przeżytego aktu współczucia jest wyjście poza własne *ego*, następuje przemiana. „Dla człowieka, […] który uprawia dzieło miłości, przejrzysta staje się zasłona Mai i porzuca on złudę *principium individuationis* […]. Uzdrowienie *od* tego obłędu i tej

---

73 A. Schopenhauer, *Świat jako…*, t. 1, s. 298, 506.
74 *Tamże*, s. 507.
75 *Tamże*, s. 555.
76 *Tamże*, s. 558.
77 A. Leśniewska, *Sumienie filozofii. Artur Schopenhauer*, Poznań 2009, s. 156.
78 *Tamże*, s. 192.

ułudy Mai oraz czynienie dzieła miłości jest to to samo”[79]. Tak więc jedyną możliwością indywidualnego przezwyciężenia cierpienia, jego warunkiem jest relacja z drugim człowiekiem i uczestnictwo w kulturze – i dzieje się tak na przestrzeni dziejów. Czynienie dzieła miłości jako *caritas*, *agape* jest tożsame z odczuciem jedności i nie ma tu wyprzedzenia czasowego. Wyznacza to przytaczana już tutaj formuła Wed *tat tvam asi.* „Kto może to powiedzieć sobie samemu z jasnym poznaniem i z mocnym przekonaniem wewnętrznym o każdej istocie, z jaką wchodzi w kontakt, ten ma z tą chwilą zapewnioną wszelką cnotę i szczęśliwość i jest na prostej drodze do zbawienia”[80].

Egoizm to *eros*, współczucie to *agape*. Często zresztą w relacjach między ludźmi te dwie postawy się mieszają. Prawdziwa przyjaźń, pisze Schopenhauer, jest zawsze mieszaniną egoizmu i współczucia. To pierwsze wyraża się przyjemnością z obecności przyjaciela, to drugie zdolnością do uczestniczenia w jego szczęściu i nieszczęściu[81]. Współczucie może także odnosić się do własnej sytuacji, czego wyrazem jest płacz. Natomiast odczucie cierpienia wszystkich istot staje się motywem wyciszającym wszelkie pragnienia (kwietyw (*Quietiv*)). „Wola odwraca się […] teraz od życia”[82]. Wówczas następuje przejście od cnoty do ascezy. Jest to powstrzymanie wszystkich swoich najistotniejszych popędów – od głodu po popęd seksualny.

W tym miejscu Schopenhauer znowu wskazuje na regulującą rolę przyrody i przez nią woli. Gdyby takie skrajnie ascetyczne postawy nie były rzadkością, „ród ludzki by wymarł”[83]. A wraz z nim prawdopodobnie zniknąłby świat zwierzęcy. Świat sam z siebie przekształciłby się w nicość[84].

Podobnie jak postulat ascezy jest wspólny wielu kulturom i religiom, od braminizmu i buddyzmu po ascetów chrześcijańskich, tak też wspólny im jest postulat miłości i współczucia, choć w różnych kulturach będzie to wyrażane i obrazowane w odmienny sposób. „Nie można się dość nadziwić jednomyślności, jaką odnajduje się, porównując życie chrześcijańskiego i hinduskiego pokutnika lub

79 A. Schopenhauer, *Świat jako…*, t. 1, s. 563.
80 *Tamże*, s. 565.
81 *Tamże*, s. 567.
82 *Tamże*, s. 572.
83 *Tamże*, s. 573.
84 *Tamże*, s. 574.

świętego. Przy tak zasadniczo odmiennych dogmatach, obyczajach i okolicznościach zewnętrznych dążenia i życie wewnętrzne obu są zupełnie jednakowe”[85].

Rolę bodźca do podjęcia drogi ascezy może odegrać wielkie cierpienie. Schopenhauer, który postuluje dążenie do wyzwolenia się od pragnień i uniknięcie cierpienia, przypisuje mu jednak niekiedy uzdrawiające działanie. „Wszelkie cierpienie ma moc uzdrawiającą, gdyż jest umartwieniem i wezwaniem do rezygnacji”[86]. W ogólnym dążeniu do wskazania drogi przezwyciężenia cierpienia niekiedy to bezpośrednio doznane własne cierpienie może stać się szczególną drogą poznawczą i doprowadzić do zaprzeczenia woli. Oczywiście nie każde przeżycie cierpienia daje taką możliwość. „Tylko gdy cierpienie przybiera formę nagiego czystego poznania, a ono jako kwietyw woli sprowadza potem prawdziwą rezygnację, droga prowadzi do zbawienia”[87].

Taką drogą nie jest sztuka, chociaż Schopenhauer tak wysoko ją cenił. Sztuka bowiem nie prowadzi do ostatecznego uwolnienia się od indywidualnej woli. Jest tu jednak zawsze dwoistość: przedmiot i kontemplujący podmiot. Uwolnienie od cierpienia jest chwilowe, dopóki trwa estetyczna kontemplacja. W pełni i trwale ukazać rzeczy może poprzez pojęcia filozofia, ale odbiór jej przekazu jest zbyt trudny dla większości, *nota bene* podobnie zresztą jak wiele dzieł genialnych, „tępa masa nie rozumie arcydzieł, domaga się sztuki łatwej”. „Masa i tłum będą w przyszłości i pozostaną zawsze równie opaczni i tępi, jak zawsze byli i zawsze są”[88]. Natomiast uzyskanie stanu pełnego wygaszenia indywidualnych potrzeb i pragnień poprzez współczucie może (jak to wynika z pewnych uwag Schopenhauera) pozwolić na trwałe uzyskanie stanu w hinduizmie określanego jako *dźiwanmukta* – „wyzwolony za życia”.

Cały ten proces „oczyszczania umysłu” dokonuje się poprzez przemiany zachodzące w pojedynczym, indywidualnym człowieku. Jednak, jak pokazuje całokształt rozważań Schopenhauera, dzieje się to zawsze w obrębie społeczności i jej wytworów: kultury, z której

---

85 *Tamże*, s. 587.
86 *Tamże*, s. 597.
87 *Tamże*, s. 599.
88 *Tamże*, s. 367.

wyrasta sztuka i możliwości rozpoznania cierpienia innych ludzi, co jest warunkiem każdego indywidualnego wyzwolenia. Jest to więc szczególny rodzaj indywidualizmu, mówiąc po Kantowsku – „niespołeczne uspołecznienie".

Mamy tu do czynienia ze swoistą dialektyką, z jednej strony zwracania się – w akcie współczucia – ku temu aspektowi zewnętrznego świata, jakim jest kontemplacja piękna zarówno dzieł sztuki, jak i przyrody, oraz ku innym cierpiącym stworzeniom, a z drugiej – zaprzeczenie ostatecznie woli, której te elementy są przejawem. Jest to tak, jakby sama wola kreowała sytuację, w której zastanie uświadomiona po to, aby została unicestwiana. I dzieje się tak, w procesie niemającym początku ani końca, w ten sam sposób w różnych epokach i kulturach. „Wszystko i każdy, kto chce istnieć, istnieje też naprawdę nieustannie i bez końca"[89]. Istota rzeczy jest wieczna.

> Prawdziwa filozofia historii […] polega na zrozumieniu, że we wszystkich tych zmianach i całym tym zamęcie ma się przed sobą stale tylko tę samą istotę, […] powinna zatem rozpoznać identyczność wszystkich procesów, w starożytności i nowożytności, na Wschodzie i na Zachodzie, i dostrzegać wszędzie tę samą ludzkość mimo wszystkich różnic, jeśli idzie o szczególne okoliczności, kostiumy i obyczaje[90].

Choć jednak nie jest nauką w prawdziwym sensie, filozofia historii odgrywa ważną rolę. Jest dla rodzaju ludzkiego tym, czym rozum dla jednostki, jest „rozumną samowiedzą rodzaju ludzkiego"[91]. Każda luka w pamięci powoduje, że nie rozumiemy zabytków, o których znaczeniu nie przetrwał przekaz, jak piramidy, świątynie i pałace na Jukatanie. Dlatego tym, czym dla rozumu jednostek jest mowa, tym dla historii jest pismo. Ono jednoczy ród ludzki na przestrzeni dziejów. Tym pismem były kamienne budowle, właśnie takie jak piramidy, posągi, świątynie i pałace. Te dzieła starożytnych kultur Egiptu, Indii, Grecji i Rzymu były obliczone na tysiące lat. Powstanie pisma, a potem druku powoduje, że troska o przetrwanie wznoszonych dzieł stopniowo zanika. Egipcjanie chcieli połączyć te rodzaje przekazu,

89 *Tamże*, t. 2, s. 683.
90 *Tamże*, s. 636–637.
91 *Tamże*, s. 638.

umieszczając na ścianach piramid hieroglify, a dodatkowo uzupełniali to malunkami „na wypadek, gdyby hieroglifów już nie rozumiano”[92].

„Wola życia przejawia się w nieskończonej teraźniejszości, ta bowiem jest formą życia gatunku, który wobec tego się nie starzeje, lecz zawsze pozostaje młody”[93]. Pojęcie *gatunku*, jak pisze Schopenhauer, jest tu odpowiednikiem idei platońskiej jako jedynego prawdziwego bytu. W tym kontekście pojawia się opinia Schopenhauera o metempsychozie. To pojęcie jego zdaniem najlepiej tłumaczy nieustanne odradzanie się gatunków. On sam nie odwoływał się do metempsychozy w obrębie własnego systemu, ale wspominał o niej wielokrotnie jako o koncepcji pojawiającej się w różnych kulturach, od Indii, przez Egipt, aż do starożytnej Grecji i religii druidów. „Zgodnie z tym wiara w metempsychozę jest, jak widać, naturalnym przeświadczeniem człowieka, który myśli bez uprzedzeń”[94]. Nie tylko zresztą mistykom, do których Schopenhauer chętnie się odwoływał, czas jawi się właśnie w ten sposób. Formą wszelkiego życia jest teraźniejszość.

Na koniec można by wskazać na szereg rozważań bardziej szczegółowych bądź takich, które mieszczą się w obrębie rozważań nad kulturą, ale które tutaj warto jedynie zasygnalizować. Należą tu między innymi jego, zamieszczane w rozmaitych kontekstach, uwagi na temat religii.

Religie powstawały w tych krajach, „w których łaskawość klimatu i ziemi ułatwia życie, w więc przede wszystkim u Hindusów, później u Greków, Rzymian, a następnie u Włochów, Hiszpanów, potem w innych krajach”. Chrześcijaństwo Nowego Testamentu jest, sądzi Schopenhauer, najbliższe religiom Indii, mowa tu o „prareligii”[95].

Różnice między religiami, jak twierdzi Schopenhauer, nie polegają na tym, czy są one mono- czy politeistyczne, panteistyczne czy ateistyczne, lecz na tym, czy są optymistyczne, czy pesymistyczne[96]. Jego zdaniem religia żydowska, a także greckie i rzymskie pogaństwo były optymistyczne, chrześcijaństwo i buddyzm są pesymistyczne. Optymistyczne postrzeganie dziejów jest sprzeczne z duchem wiel-

92 *Tamże*, s. 639–640.
93 *Tamże*, s. 683.
94 *Tamże*, s. 722.
95 *Tamże*, s. 896.
96 *Tamże*, s. 242.

kich religii, „gdyż prawdziwym jądrem chrześcijaństwa, podobnie jak braminizmu i buddyzmu, jest poznanie nicości doczesnego szczęścia, całkowite wzgardzenie nim […] i dlatego właśnie ateistyczny buddyzm jest znacznie bardziej pokrewny chrześcijaństwu niż optymistyczny judaizm i jego odmiana, islam”[97].

Prawdziwy przekaz religii – mówiący o możliwości wyzwolenia od cierpienia – musiał być podany ludziom w przystępnej dla nich formie przez „wehikuł mitu”[98]. W swoich rozważaniach zawartych w *Parergach* (rozdz. XVI par. 19) Schopenhauer przeprowadza też wywód wskazujący na podobieństwo mitologii wielkich kultur: egipskiej, greckiej i rzymskiej z przesłaniem Starego Testamentu. To podobieństwo Schopenhauer łączy z faktem, iż wszystkie te kultury prawdopodobnie wywodzą się z Indii. Do tej myśl o źródłowym pochodzeniu kultury Zachodu z Indii powracał Schopenhauer w swoich pracach kilkakrotnie. Sądził również, iż przesłanie z Indii będzie coraz częściej docierać do Europy. „W Indiach religie nasze nigdy się nie zakorzenią: zdarzenia w Galilei nie zastąpią najstarszej mądrości rodu ludzkiego. Natomiast mądrość indyjska płynie z powrotem do Europy i spowoduje zasadniczą zmianę naszej wiedzy i myśli”[99].

Inne Schopenhauerowskie uwagi o kulturze dotyczą spraw bardziej szczegółowych, są to rozważania nad specyfiką poszczególnych rodzajów sztuk, wskazanie na relację między sztuką a filozofią, a także, dość częste w późnych pracach Schopenhauera, narzekania na – mówiąc najogólniej – upadek współczesnej mu kultury zarówno w obszarze obniżającego się poziomu szkolnictwa, jak i dostarczania przeciętnym odbiorcom sztuki dzieł mało ambitnych, ale podobających się szerokiej publiczności. Filozof wyrażał ostry sprzeciw wobec zamieszczanych w czasopismach recenzji i artykułów anonimowych. Pod szyldem anonimowości, jak pisze, „skrywa się wszelka nieuczciwość”[100]. Zakaz takich publikacji powinien być koniecznym odstępstwem od postulatu wolności prasy, która pod tym względem powinna być ograniczona. Za każdy taki tekst należy nakładać na autorów i redaktorów wysokie kary pieniężne, gdyż

97 *Tamże*, s. 636.
98 *Tamże*, s. 904.
99 *Tamże*, t. 1, s. 540.
100 Tenże, *O samobójstwie i inne pisma pomniejsze*, wybór, tłum. i wstęp G. Sowiński, Kraków 2000, s. 147.

tak anonimowo zaatakowany człowiek nie ma możliwości obrony. Ogólnie Schopenhauer o własnej epoce wypowiadał się bardzo krytycznie. Często wyrażał wątpliwości co do tego, czy postęp techniczny przyczyni się do poprawy losu ludzkości. „Ani konstytucje i prawodawstwa, ani maszyny parowe i telegrafy nigdy nie stworzą czegoś istotnie lepszego”[101]. Pewną zaletą zasadniczo krytykowanego przez Schopenhauera postępu technicznego jest fakt, że uwalnia on od ciężkiej pracy fizycznej coraz większą liczbę ludzi i zapewnia im poprawę warunków życiowych: „Wtedy oczywiście można by myśleć o pewnej powszechności kultury duchowej rodzaju ludzkiego”[102].

O owej możliwości ponadkulturowej komunikacji Schopenhauer pisał też wówczas, kiedy zainteresował się pismem chińskim, zwracając uwagę na specyficzne cechy tego pisma ideograficznego, które nie odwołując się do wymowy, nie jest, jak pisze, „znakiem słyszalnym”[103], lecz odsyła bezpośrednio do pojęcia. Tego rodzaju pismo jest niezależne od konkretnego języka i – jak zauważa – mogłoby umożliwiać porozumienie między ludźmi z różnych kręgów kulturowych.

Sporo zgryźliwych uwag Schopenhauer, słynny mizoginista, poświęcił generalnie, jego zdaniem nieuzasadnionym, aspiracjom kulturowym kobiet. Kobiety nie mają zmysłu muzyki, poezji, malarstwa, nie rozumieją muzyki. „Najwybitniejsze umysły całej tej płci nie doprowadziły w sztukach pięknych do ani jednego naprawdę wielkiego osiągnięcia”[104]. Ten gorący przeciwnik równouprawnienia kobiet pisze, a jest to jedno z jego najłagodniejszych określeń, iż kobiety są dziecinne, gapiowate i krótkowzroczne, stanowiąc „swojego rodzaju szczebel między dzieckiem i mężczyzną, który jest właściwym człowiekiem”[105].

Podobnie negatywnych ocen ogólnych, odnoszonych do własnej epoki, można spotkać więcej. Jak twierdził Schopenhauer, każda epoka ma swoje własne określające ją cechy, coś, co nazywa on „duchem czasu”[106]. O swojej własnej epoce pisał, iż cechuje ją brak

---

101 Tenże, *Świat jako…*, t. 2, s. 635.
102 Tenże, *W poszukiwaniu…*, t. 2, s. 224.
103 Tenże, *O samobójstwie…*, s. 192.
104 Tenże, *W poszukiwaniu…*, t. 2, s. 522.
105 *Tamże*, s. 518.
106 *Tamże*, s. 383.

oryginalności, co można dostrzec w fakcie, że jako wzór obrała sobie „prymitywne i pozbawione wiedzy średniowiecze”[107].

Przedstawiona tu próba odtworzenia Schopenhauerowskich poglądów odnoszących się do kultury nie prowadzi, jak widać, do skonstruowania spójnej, logicznie powiązanej całości. Podjęcie takiej próby byłoby zresztą nieuzasadnione wobec najważniejszych przesłanek Schopenhauerowskiej wizji świata. Nie można stawiać pytań o sens i cel kultury, gdyż cała aktywność woli jest pozbawiona sensu. Nieświadoma siebie wola tak właśnie, a nie inaczej prowadzi do samouświadomienia i sporadycznego znoszenia samej siebie poprzez kulturotwórczą działalność człowieka. Nie wiadomo, czy jest to zjawisko przejściowe, trwające tylko od momentu pojawienia się na świecie człowieka i powstania cywilizacji, bo samo pojęcie czasu w odniesieniu do woli nie ma sensu. Można tylko – i to właśnie czyni Schopenhauer – opisać przejawy tej kulturotwórczej działalności i jej rolę w tworzeniu dla poszczególnych ludzi możliwości wyzwolenia od cierpienia poprzez sztukę i współczujące zwrócenie się do innych ludzi. Jak pisze Schopenhauer,

> istota świata przed i poza światem, a więc poza wolą jest niedostępna dla jakiegokolwiek badania; albowiem samo poznanie jest zjawiskiem i wobec tego ma miejsce tylko w świecie, tak jak świat tylko w nim. Na tym polega powód, czemu istnienia, istoty i pochodzenia świata nie można zrozumieć do głębi i w sposób odpowiadający wszelkim wymogom. Tyle o granicach mojej i wszelkiej filozofii[108].

A jednak jego pesymistyczna wizja świata była zarazem diagnozą i poszukiwaniem rozwiązań.

Na szczególną aktualność poglądów Schopenhauera w obecnej epoce zwrócił uwagę Max Horkheimer w swojej opublikowanej w 1961 roku rozprawce *Aktualność Schopenhauera*.

> To, co mówił o jednostkach, a mianowicie, że są ucieleśnieniem ślepej woli i zadowolenia, potwierdza się dzisiaj w przypadku społecznych, politycznych i rasowych grup na całym świecie i właśnie dlatego jego

107 *Tamże*, s. 384.
108 Tenże, *Świat jako…*, t. 2, s. 924.

> filozofia wydaje mi się tą formą filozoficznej myśli, która dorosła do rzeczywistości […] Mało jest myśli, które byłyby tak aktualne i mimo całej beznadziejności – ponieważ właśnie filozof Schopenhauer ją wyraża – zawierałyby więcej nadziei[109].

BIBLIOGRAFIA

Podana tu bibliografia zawiera tylko wybrane pozycje, obszerniejsze wykazy opracowań zawierają poświęcone Schopenhauerowi książki wydawane w ostatnim okresie zarówno w Polsce, jak i poza nią. Istnieje też odrębna bibliografia: A. Hübscher, *Schopenhauer-Bibliographie*, Stuttgart 1981.

Adorno T., *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.

Artur Schopenhauer. Rekonstrukcje – recepcje – interpretacje, red. B. Andrzejewski, A. Przyłębski, Poznań 1991.

Fromm E., *Arthur Schopenhauer. Vordenker des Pessimismus*, Berlin 1991.

Gardiner P., *Schopenhauer*, Cambridge 1963.

Garewicz J., *Rozdroża pesymizmu. Jednostka i społeczeństwo w koncepcji Artura Schopenhauera*, Wrocław 1965.

Garewicz J., *Schopenhauer*, Warszawa 1988, *Myśli i Ludzie*.

Głombik Cz., *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*, Warszawa 1973.

Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.

Horkheimer M., *Społeczna funkcja filozofii. Wybór pism*, wybór, oprac. i wstęp R. Rudziński, tłum. J. Doktór, Warszawa 1987.

Leśniewska A., *Sumienie filozofii. Artur Schopenhauer*, Poznań 2009.

Marzęcki J., *Artur Schopenhauer wobec filozofii Indii*, Warszawa 1992.

Miodoński L., *Filozofia religii Arthura Schopenhauera*, Wrocław 1996.

Miodoński L., *Wprowadzenie do filozofii Arthura Schopenhauera*, Wrocław 1997.

Safranski R., *Schopenhauer. Dzikie czasy filozofii. Biografia*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008.

Schopenhauer A., *O samobójstwie i inne pisma pomniejsze*, wybór, tłum. i wstęp G. Sowiński, Kraków 2000.

---

109 M. Horkheimer, *Społeczna funkcja filozofii. Wybór pism*, wybór, oprac. i wstęp R. Rudziński, tłum. J. Doktór, Warszawa 1987, s. 457.

Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1–2, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1994–1995.
Schopenhauer A., *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Kęty 2006.
Seel M., *Estetyka obecności fenomenalnej*, tłum. K. Krzemieniowa, red. nauk. K. Wilkoszewska, Kraków 2008.
Suzuki D.T., *Zen i kultura japońska*, tłum. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Kraków 2009.
Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., naukowo oprac. T. Gadacz, Warszawa 2001.
Tuczyński J., *Schopenhauer a Młoda Polska*, Gdańsk 1983.
Weimer W., *Schopenhauer*, Darmstadt 1982.

STRESZCZENIE

W artykule został ukazany stosunek Schopenhauera do myśli buddyjskiej, która (wbrew powszechnemu przekonaniu) była w czasach Schopenhauera względnie dobrze znana. Jednak inaczej niż jego współcześni odwoływał się do wielu źródeł, także do powstających w tym czasie przekładów oryginalnych pism komentatorów buddyzmu. Ukazana została szczególna teoria ewolucji prowadzącej do powstania człowieka, a poprzez niego do pojawienia się kultury. Podkreślona została oryginalność Schopenhauerowskiej kultury jako rezultatu tej ewolucji, którą steruje nieświadoma siebie zasada bytu – wola. Zwrócono też uwagę na terapeutyczną rolę sztuki.

SŁOWA KLUCZOWE: kultura, natura, nieświadomość, sztuka, cierpienie, wola, religia

SUMMARY

Parerga and Paralipomena: Arthur Schopenhauer's thoughts on culture
The paper describes Schopenhauer's approach to Buddhism, which – contrary to popular belief views – was relatively well known in his time. Unlike his contemporaries however, Schopenhauer refers to many different sources, including original works by Buddhist commentators, newly translated at that time. Schoppenhauer's particular theory of evolution, leading to the creation of mankind and subsequently to the rise of culture is also being explained. The originality of Schopenhaure's idea of culture as resulting from evolution, driven by a metaphysical will, unaware of itself and the rules of existence, is being stressed. The paper also focuses on therapeutical purpose of art.

KEYWORDS: culture, nature, unawareness, art, suffering, will, religion

O AUTORCE

Beata Szymańska – profesor, pracownik naukowy w zakresie filozofii, poetka i prozaiczka. Jej działalność naukowa i dydaktyczna była realizowana na Uniwersytecie Jagiellońskim. Jest autorką licznych monografii o charakterze naukowym, a także książek popularnonaukowych, jest również tłumaczką zarówno wierszy, jak i prac naukowych. Drugim obszarem jej zainteresowań jest poezja. Opublikowała dziewięć tomików poetyckich, w tym m.in *Słodkich snów*, *Europo* (Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005), *Wybór wierszy* (w serii Śródmiejskiego Ośrodka Kultury, Kraków 2009), *Złota godzina* (Księgarnia Akademicka, Kraków 2013). Jest członkiem m.in. Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Stowarzyszenia Pisarzy Polskich i PEN Clubu.

3.

https://doi.org/10.12797/9788381382120.03

OLGIERD MIEDZYBŁOCKI

Goethe – jedność z chaosu

I. Wstęp

Długo można się zastanawiać nad wyborem odpowiedniej perspektywy, z której warto byłoby spojrzeć na twórczość postaci tak ważnej dla europejskiej kultury. Dorobek Goethego jest tyleż obszerny, co różnorodny. Czytelnik ma do czynienia z ogromnym zbiorem różnego rodzaju prób – literackich, poetyckich, naukowych, epistolarnych. Goethe jawi się przecież jako wpływowa figura w wielu dziedzinach, do tego stopnia, że inspirował on ruchy artystyczne i epoki, nie mówiąc o wybitnych zasługach dla rozwoju języka niemieckiego w ogóle.

Nasz artykuł będzie dotyczyć tylko pewnych zagadnień poruszonych w pracach Goethego, i to raczej bliższych filozofii niż filologii. Wydaje się, że mimo daleko idącej różnorodności na głębszym poziomie prace te są oparte na fundamencie kilku podstawowych idei czy przynajmniej spójnego sposobu myślenia. Naszą tezą jest, że treść pism omawianego autora to mniej lub bardziej świadoma konfrontacja z problemem stałości i różnorodności oraz ich wzajemnej relacji nie tylko w sztuce, lecz także w świecie, w myśli, w przyrodzie oraz w życiu. O jakiego rodzaju stałość i różnorodność chodzi – to musi zostać dokładniej wyjaśnione.

Aby przedstawić ten problem, proponujemy dwie soczewki – drogę formacji, *bildung*, zatem proces zmian, rozwoju, dojrzewania (zwykle młodej) osoby, szereg zdarzeń i doświadczeń, które miałyby wprowadzać jednostkę w świat, nadać jej odpowiedni i właściwy dla niej samej kształt. Z drugiej strony chcemy odnieść się do pojęcia jedności w sensie filozoficznym. Nie chodzi tylko o jedność charakteru, która mogłaby być efektem zakończonego sukcesem procesu kształtowania. W tym celu musimy sięgnąć dalej, „poza człowieka". Wiele uwagi poświęca Goethe wspólnej kanwie, na której opiera się funkcjonowanie świata, taką rolę można by przypisać „działaniu natury". Ta z kolei również rozumiana jest w unikalny sposób, nie bez wyraźnie dostrzegalnej inspiracji filozofią Spinozy. Natura w ujęciu Goethego to właśnie pewna jedność, gęsta sieć współzależności i analogii, w które wpisany jest również człowiek jako jeden z jej elementów. Jest to jedność tak złożona i skomplikowana, że jej wyczerpujące wyjaśnienie nie jest osiągalne dla języka nauk ścisłych, tego, w którym Newton przedstawił uniwersalne zasady ruchu w przyrodzie.

Chcemy się zastanowić, co łączy oba te zagadnienia, wszechogarniającą naturę i jednostkowy *bildung.* Z jednej strony natura jako podstawowa zasada życia wyraża się również przez człowieka i przez wszelką jego działalność (szczególnie zaś działalność twórczą i poetycką, uważał Goethe). Z drugiej strony właściwy rozwój powinien naśladować pierwotne zasady, a równocześnie dążyć do pewnego celu, spełnienia, wreszcie jedności. Ten cel jednak nigdy nie mógł być osiągnięty. Jedność pewnych fundamentalnych zasad działających w przyrodzie nie jest jednością uporządkowaną, jak wyobrażano sobie w starożytności i później, a jedynie stałą zmiennością. Jak rozumieć ten chaos, a raczej, jak z nim współistnieć, a w jaki sposób się z nim skonfrontować? Spróbujemy wyznaczyć kierunek poszukiwania tych odpowiedzi.

II. Rozwój

Według tradycyjnego schematu, który funkcjonuje w kulturze od czasów antycznych, chociażby w słynnym poemacie o Gilgameszu, bohater ma przed sobą określone, „przeznaczone mu" zadanie

do wykonania, poza tym dysponuje pewną umiejętnością lub posiada pewną cechę, która mu to umożliwia. Musi coś odnaleźć albo przezwyciężyć wielkie zło. Po drodze ma miejsce konfrontacja z trudnościami, często walka lub innego rodzaju test siły charakteru – ostatecznie bohaterowi udaje się wygrać, środki, którymi dysponuje, są adekwatne do celu, zło zostaje pokonane, problem rozwiązany, często w nowatorski lub zaskakujący sposób. Konfrontacja z chaosem kończy się szczęśliwie i w ten sposób bohater może zaprowadzić nowy porządek oraz oczekiwać nagrody za swoje zasługi.

Fundamentalne dzieła Goethego – *Faust* oraz *Wilhelm Meister Lehrjahre* – nie powielają tego schematu. Bohaterowie obu opuszczają „właściwą" ścieżkę i rozpoczynają podróż bez wyraźnego celu. Wilhelm Meister zaczyna klasycznie – jest to młodzieniec z mieszczańskiej rodziny, który nie chce iść w ślady ojca i zostać handlowcem. Fascynuje go teatr, spędza czas z grupą aktorów, poznaje styl życia bohemy, miłosne ekstazy i gorycz miłosnych rozczarowań. Od czasu do czasu znajduje też okazje do bardziej filozoficznych rozważań. W drugiej części jego sposób bycia zmienia się radykalnie – jest uwikłany w działania tajemniczego Towarzystwa Wieży, odnajduje syna, o którego narodzinach nie wiedział. Błądzi nie tylko bohater, ale również narracja, pełna dygresji, fragmentów, odwołań. Ostatecznie brakuje konkluzji, niewiele zostaje wyjaśnione, wędrówka pozostaje wędrówką, ale czy jest również lekcją?

> Kiedy Schiller jednym z listów zapytał wprost Goethego, na czym polega finalna dojrzałość bohatera, ten nie umiał lub nie chciał mu na to powiedzieć. Rzeczywiście w gruncie rzeczy Wilhelm niewiele się nauczył. Boyle napisał, że z punktu widzenia głównego bohatera jego biografia nie układa się w żaden puentujący całość sens czy cel, a on sam nie zdobywa mądrości czy dojrzałości, z której mógłby skorzystać czytelnik[1].

Jak stwierdził już na początku w rozmowie Wilhelm, nie pragnie on niczego doprowadzać do końca, najważniejsze jest doskonalenie

[1] L. Puchalski, *Teatr, czyli wszystko. „Wilhelm Meister" jako powieść teatralna*, „Kronos" 2018, nr 1 (44), s. 62.

się przez praktykę w różnych kierunkach[2]. I faktycznie, wydaje się, że nawet założenia autora się zmieniają. Meister zamienia chaotyczną drogę romantyka na funkcję człowieka odpowiedzialnego społecznie.

> […] zróżnicowanie pierwszej i drugiej odsłony powieści opierało się na założeniu, że Goethe zrewidował pierwotną koncepcję, zasadzającą się na indywidualistycznym etosie artysty, i po powrocie z Włoch skupił uwagę na problematyce społecznej, każe swojemu bohaterowi zdobywać doświadczenie i wiedzę, które pozwalają rozwijać własną osobowość, a jednocześnie realizować się w działaniu na rzecz wspólnego dobra[3].

Pozostaje więc ta droga wiecznym czegoś-szukaniem, które jednak nie ma w perspektywie zakończenia. Goethe ciągle wpisywał swojego bohatera w nowe konteksty, samemu szukając rozwiązań, coraz odważniej bawiąc się formą prozy. Nie tylko zaś sam Wilhelm pokazuje różne twarze, także powieść przeobraża się, dodając coraz więcej metatekstualnych znaczeń, tak że tekst ten staje się jednym z kluczowych eksperymentów w stopniowo wyłaniającej się kategorii europejskiej powieści[4].

W *Fauście* sytuacja jest jeszcze bardziej skomplikowana. Wydawać by się mogło, że lektura rozpoczyna się w punkcie dojścia, śledzimy losy człowieka w słusznym wieku z uznaną pozycją i ogromną wiedzą naukową, człowieka w pełni już uformowanego. Pozory jednak mylą. Także tutaj bohater nie zna swojego celu – ten mędrzec, nauczyciel, alchemik wciąż czuje się rozczarowany życiem, wciąż szuka czegoś więcej. Zawiedziony egzystencją i bliski samobójstwa kieruje się w inną stronę. Zawiera układ z demonem, zamiast biernie wycofać się ze świata, wybiera drogę przeciwną. Podstawa zakładu, który proponuje mu Mefistofeles, jest jednak nietypowa – Faust musi pozostać nieusatysfakcjonowany bogactwem doznań, które zapewni mu demon.

---

2 J.W. Goethe, *Wilhelm Meister*, [w:] *The Complete Works of J.W. Goethe*, Kindle edition 2012, s. 1175.

3 L. Puchalski, *dz. cyt.*, s. 52.

4 M. Swales, E. Swales, *Reading Goethe A Critical Introduction to the Literary Works*, Rochester, NY 2002, s. 94.

> Jeśli kiedy syt legnę w próżniaczej pościeli
> wtedy zawołam; stało się – już po mnie
> jeśli w pochlebstwach zwabione do matni
> prośbę o spokój wyszepczą me usta;
> jeśli krew moją zagasi rozpusta:
> będzie to mój dzień ostatni;
> masz zakład[5].

Uzyskanie poczucia spełniania, choćby na krótką chwilę, jest tutaj stawką. W owych magicznych poszukiwaniach celem Fausta nie jest zaś żadne konkretne miejsce, przedmiot czy skutek, a jedynie paradoksalny opór przeciwko znalezieniu radości i spokoju. Faust dostaje ponowną młodość i antyczną piękność za żonę, wobec której pozostaje raczej obojętny. Gdy zaś w końcu ulega[6], to wbrew oczekiwaniom nie zostaje pochłonięty przez piekło, lecz wzniesiony do nieba. Interpretacja tego rozstrzygnięcia pozostawia wiele możliwości. Można powiedzieć, że to, czego szukał Faust, to całkowite spełnienie – jedność, coś nieosiągalnego, wzór, do którego można tylko próbować się zbliżyć. Ale już przez samo wytrwałe próbowanie Faust, zdaje się, spełnił swoją powinność jako człowiek, bo przecież otrzymał nagrodę i uniknął kary.

> Faust w gruncie rzeczy proponuje Mefistofelesowi zakład, odrzucając (tradycyjną) ofertę dostępu do przyjemności; i robi to, ponieważ uważa, że u niego obserwująca, refleksyjna osobowość, owo „meta-ja" zawsze stanie w opozycji „ja aktywnego", redukując chwilę bieżącą, jakkolwiek piękną, do czegoś niepełnego, zawsze sięgając po więcej, po inne możliwości […][7].

Jest to zakład, a nie układ, Faust nie wymienia duszy w zamian za przyjemność i uciechy. On, człowiek swoich czasów, zatracił umiejętność cieszenia się życiem, w wyniku pogoni za wiedzą i wraz z rozwojem samoświadomości. Zamiast tego deklaruje, że nie da

---

5 J.W. Goethe, *Faust*, Warszawa 2001, s. 58.

6 Co i tak pozostaje dyskusyjne ze względu na kontekst wypowiedzenia umówionej formuły, o tym jednak później.

7 M. Swales, E. Swales, *dz. cyt.*, s. 152.

się zwieść ze swojej drogi, niezależnie od tego, jak wielka stanie się pokusa, by spocząć i oddać się odprężającej rozkoszy. Swoją obojętnością *de facto* Faust ratuje się przed piekłem.

> Pytanie na początku opowieści – albo w jakimkolwiek punkcie czyjegoś życia – daje szukającemu punkt odniesienia, dzięki któremu może ocenić, jakie kierunki najlepiej jest mu obrać, by znaleźć dla siebie odpowiedzi. To transformatywne pytanie tworzy skalę, dzięki której można ocenić, jakie nauki przyniosą nam korzyść, a jakie można pominąć lub zostawić, niczym balast, w czasie dalszej drogi […][8].

Pisaliśmy wcześniej o schemacie rozwoju, wedle którego dorosłość osiąga się przez zdobycie przedmiotu, pokonanie przeciwności, a potem powrót, samookreślenie i znalezienie swojego miejsca w społeczeństwie. Jednakże Faust nie działa wobec określonego celu, Boga, grupy ludzi, ma tylko wytrwać jak najdłużej na swojej drodze. Jednocześnie musi mieć świadomość, że nie będzie mógł trwać tak bez końca, w pewnym momencie nadejdzie moment słabości i diabeł (?) będzie mógł zabrać go do siebie. Odyseusz, przechodząc katusze i liczne próby podczas swojego powrotu do domu, również bliski był tego, by albo strach, albo pragnienie rozkoszy wykoleiło jego dążenie. Zawsze jednak znajdował w sobie siłę woli bądź sposób, by ruszyć dalej, aczkolwiek, inaczej niż Faust, miał on przed sobą jasny cel, prowadziły go określone wartości. Bliżej Faustowi do wschodniej tradycji opisującej Szeherezadę codziennie uciekającą przed śmiercią. On również biegł po to, by odwlec nieuchronny koniec.

Perspektywa teleologiczna jest mniej oczywista niż sam *modus operandi* Fausta. Bohater ten ma przed oczami wielkie momenty bitew, fantasmagoryczne stwory łącznie ze stworzonym syntetycznie człowiekiem, nie mówiąc o szaleńczych podróżach w czasie i przestrzeni oraz czynach prowadzących zarówno do wielkich krzywd, jak i wielkich celów. W żadnym punkcie nie zatrzymuje się, nie staje się nigdy uchwytny, ciągle jest w ruchu, aż traci siły, upada i zostaje złożony do grobu. Nastręcza się pytanie, czy za tym

---

[8] C.P. Estés, *Introduction to the 2004 edition*, [w:] J. Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton 2004, s. xlviii.

biegiem w ogóle kryje się jakaś osoba? Czy to formowanie jest tylko ciągiem wydarzeń i niczego (nikogo) ostatecznie nie formuje? Czy nie jest to przyśpieszenie dla samego przyśpieszenia, przykład błędnego koła, w jakie wpaść może człowiek? „Tu Faust wyznaje, że dla niego tożsamość oznacza jedynie fazę przejściową między jednym bodźcem a następnym […] woli zaufać sensualnej teraźniejszości, co powoduje podniecające doświadczenie ciągle zmieniających się impresji zalewających umysł. W celu wzmocnienia doznań zawiązuje on pakt z diabłem […]"[9].

Faust jest uzależniony od silnych doznań. Nie ma stabilnej osobowości, jedne, co w nim stałe, to zmiany, szereg różnych ról, które przechodzą w siebie w zatrważającym tempie[10], tak że jawi się on nam jako „człowiek bez właściwości" *avant la lettre*. Jak dziurawa beczka z Sokratejskiej opowieści, której zawartość stale ucieka i musi być nieustannie uzupełniana.

Można więc twierdzić, że cuda, które oferuje Mefisto, to błyskotki bez żadnej wartości, podstęp, oszustwo i szarlataneria, czarodziejskie wino w gospodzie. Tu właściwa jest teza, że diabeł podaje nam to, co złe, liche, słabej jakości, nietrwałe, oszukane. Małgorzatę Faust porzuca, ich dziecko zostaje zabite przez matkę, również owoc związku z Heleną szybko opuszcza ten świat, a sama Helena okazuje się tylko nostalgią za światem antycznym. Z drugiej strony Faust wydaje się tego świadomy, zawierając zakład, odrzuca tradycyjnie oferowane cuda i bogactwa, wybierając za to ciąg metamorfoz.

> Cóż ty mi, biedny biesie, możesz dać? czyż kiedykolwiek twoja brać
> przez długich wieków ciąg niemały mogła zrozumieć te zapały,
> które w człowieczych piersiach płoną i ogniem rozpalają łono?
> masz jadła, które gorczycą są jeno, które nie sycą,
> masz złoto, które w ręce człowieka, jak żywe srebro przecieka,
> gry, które zgubę przynoszą, dziewczynki, co się nie płoszą,
> lecz owszem pieszczą z ochotą mnie albo ciebie – za złoto,
> sławę, która jak meteor właśnie zabłyśnie, zalśni i zgaśnie[11]!

9 W.-D. Hartwich, *Amnesia and Anamnesis*, [w:] *Goethe's Faust. Theatre of Modernity*, eds. H. Schulte, J. Noyes, P. Kleber, Cambridge 2011, s. 73.

10 J.K. Brown, *Theatricality and Experiment*, [w:] *Goethe's Faust*, dz. cyt., s. 244.

11 J.W. Goethe, *Faust*, s. 58.

Niezależnie od tego, co sądzimy o zakładzie, dla której strony był on bardziej korzystny, moralne zastrzeżenia nie odgrywały istotnej roli w myśleniu Fausta:

> To „tam" mnie nie obchodzi dużo, to są utopie i drobiazgi.
> „Tu" niech mi siły twoje służą, a potem – rozbij ziemię w drzazgi
> lub niech się w inny glob przemienia![12]

Możliwe, że cała jego podróż to błędna droga, ku której pchają go własne niezdrowe wyobrażenia o sobie i o świecie. Czasami cały ten schemat ulega powiększeniu i *Faust* jest interpretowany jako szkic przedstawiający rozwój cywilizacji. W tym ujęciu to już nie droga kogoś konkretnego, ale człowieka w ogóle – Faust to ludzkość, wychodząca od alchemicznych prób renesansu, przez różne epoki nowoczesnych królestw, pieniędzy, wojen, romantycznej fascynacji starożytną Grecją, aż do projektów, skądinąd wręcz profetycznych, wielkiej budowy i mobilizacji społecznej, pasujących prawie idealnie do doświadczeń dwudziestowiecznych totalitaryzmów.

Inne słowo-klucz to intensywność doświadczeń, intensywność, która zastępuje jakość i inne esencjonalne kategorie. Świat wydaje się bardziej mierny, jednocześnie zaś doświadczenia zintensyfikowane i jest to oznaka przyspieszania, za które odpowiada nauka i cywilizacyjny postęp.

> W indywidualistycznym, laickim, naukowo myślącym świecie stare przykazania już nie obowiązują, to, co teraz jest ważne, to energia przeciwstawiana bierności, aktywność przeciwstawiana opieszałości, popęd przeciwstawiany inercji. Takie wartości nie mają związku z dobrem albo złem w tradycyjnym teologicznym albo moralnym sensie, ale dotyczą poszukiwania intensywnej egzystencji[13].

Nie ma celu, jest tylko stałe napięcie, stałe poszukiwanie sił życiowych i twórczości. Tak rozumował Goethe: to, co mnie pobudza, daje wzrost siły, porusza, to jest dla mnie cenne. Nie spełniają

---

12 *Tamże.*

13 M. Swales, E. Swales, *dz. cyt.*, s. 142.

tych warunków prawda czy moralność jako taka. W odniesieniu do Kanta napisał Goethe Schillerowi: „nienawidzę wszystkiego, co mnie jedynie poucza, nie zwiększając mojej aktywności ani jej bezpośrednio nie ożywiając”[14]. Słyszeliśmy już, podążając za Faustem: „[…] ten, kto do celu w trudzie dąży, w nas ocalenie zyska”. Szybsze życie to znak tamtych czasów.

Z drugiej strony Mefistofeles również nie jest „wzorcowym” diabłem. To postać ducha, który jest przewodnikiem, komikiem, intrygantem, a także pośrednikiem między niebem a ziemią[15]. Jako taki pasuje raczej do tradycyjnego portretu Hermesa niż lubującego się w złu i krzywdzie diabła. Zwracano też uwagę na to, że można go uznać za diabła z tradycji przedchrześcijańskiej, jako że reprezentuje on twórcze, chaotyczne siły natury. Nie jest on nikim konkretnym, tylko zmiennym, rozchwianym bytem, który wciąż pełni funkcję katalizatora zdarzeń[16]. Jakkolwiek mylący może być prolog w niebie czy końcowa scena z udziałem aniołów, chrześcijańska symbolika jest często tylko powierzchnią skrywającą coś więcej, zaczynając od istotnej obecności w całym dziele mitologii greckiej.

Tradycyjnie Faust był przecież czarnym charakterem – oddawał duszę diabłu na milion różnych sposobów w kolejnych swoich literackich wcieleniach, jako żądny uciech czarownik u Marlowe’a czy jako aktor współpracujący z faszystami w *Mefiście* Klausa Manna. Wydaje się, że u Goethego ten wątek nie stanowi o głównym przesłaniu. Nawet jeśli moralność nie jest tu na pierwszym planie, można zapytać, co po niej pozostało.

Trzeba zauważyć, a odnosi się to do dzieła Goethego w ogóle, że kategorie dobra i zła nie tyle znikają, ile zostają zmieszane, po prostu nie są od siebie wyraźnie oddzielone. Nim jeszcze pojawia się słynne powiedzenie Mefistofelesa o byciu częścią siły, która zła pragnąc, prowadzi do dobra, znajdziemy podobne przesłanie chociażby w wierszach – młody chłopiec zafascynowany pięknem różyczki zrywa ją na łące, w tle tej ładnej sceny odkrywamy śmierć kwiatu i kaleczące kolce, piękno, pożądanie i przemoc splecione w jedno[17].

---

14 H.-G. Gadamer, *Goethe i filozofia*, „Kronos” 2018, nr 1 (44), s. 87.

15 P. Huber, *Mephisto Is the Devil – or Is He?*, [w:] *Goethe’s Faust…*, s. 46.

16 *Tamże*, s. 41.

17 M. Swales, E. Swales, *dz. cyt.*, s. 37.

Jak wskazaliśmy parę zdań wcześniej, Mefisto wyraża inny, niewspółczesny porządek przyrody, a więc naturę, która jest twórcza i nie rozróżnia dobra i zła, główną bowiem zasadą jej działania są ciągła przemiana, płodność, ciągłe odradzanie się istot w nowych formach.

Nie oznacza to, że Goethe był zwolennikiem rewolucyjnych, niekontrolowanych zmian. Wręcz przeciwnie, jego innowacyjność artystyczna często łączyła się z konserwatywnym przesłaniem. Znamy go jako przeciwnika rewolucji francuskiej, wyznawcę tradycyjnej patriarchalnej rodziny[18] czy sztywnych antycznych zasad *decorum*. Istnieją również pewne przesłanki, by wedle tych zasad interpretować *Fausta* i *Lata nauki Wilhelma Maistera*.

Należy zwrócić uwagę na ostatni moment w życiu Fausta, na ów pierwiastek wiecznej kobiecości, który ratuje jego duszę. Tak jakby bohater kończył „faustyczną" część życia, pełną wysiłku i ślepych dążeń, by znaleźć ukojenie na spokojniejszym etapie. Także dlatego, że nie wydaje się, by Goethe traktował poważnie eschatologiczną wizję zbawienia, sugerowane tu „uratowanie" może być pewną formą oceny działań bohatera. W tym ujęciu Faust faktycznie dociera do celu, tak jak Odyseusz wraca w przestrzeń miłości i spokoju. To tylko jedna z możliwości odczytania, aczkolwiek przypomina ona szkicowo drogę samego autora. Młodość frywolną i pełną romansów, zwieńczoną woluptystyczną włoską podróżą. Po niej dopiero, w wieku pięćdziesięciu siedmiu lat, wszedł Goethe w związek małżeński z Christiane Vulpius. A czym skończyły się wieloletnie wędrówki Maistera? Wejściem w rolę lekarza-ojca, swego rodzaju patriarchalną dojrzałością i uczestnictwem w pewnej tajemniczej loży mężczyzn.

Tymczasem znów musimy odwrócić perspektywę, by odkryć jeszcze inaczej zabarwioną propozycję formowania. Nietrudno dostrzec, że bohaterowie Goethego często pozostawali bardzo ambiwalentni, często „mogli więcej" niż ich współcześni, co jest charakterystyczne dla myślenia twórców epoki romantyzmu. Często sympatia czytelnicza kierowana jest w stronę postaci, które stoją w opozycji do społeczeństwa. Czy geniusz żyje według własnych praw, czy obowiązują go inne zasady? Werter był jeszcze tylko „więcej-czującym", „więcej-cierpiącym" człowiekiem. Natomiast w przypadku

[18] Por. B. Becker-Cantarino, *Goethe and Gender*, [w:] *The Cambridge Companion to Goethe*, ed. L. Sharpe, Cambridge 2002.

Fausta niejasności się mnożą, jako że o jego los grają wielkie siły dobra i zła, przy czym właściwie nie da się jednoznacznie ocenić rozstrzygnięcia. Jednocześnie Goethe sugeruje w tym dramacie, że jednostki o większej energii, sile życiowej, o pewnym demonicznym nacechowaniu mogłyby działać nieskrępowane zasadami powszechnej moralności[19].

Karkołomny ciąg zdarzeń inicjowanych przez Mefistofelesa był testem dla Fausta, mistrza sztuk i mędrca, który nie wybrał rozkoszy i łatwej przyjemności, lecz trudną drogę w obliczu zmian, opieranie się pokusie, niezmordowany wysiłek. Podobnie jak Odys przywiązany do masztu zgodził się na kontakt z tym, co nieznane i niebezpieczne, chociaż niemiecki alchemik zdał się na swoją własną odporność i silną wolę. Nie wydaje się jednak, by droga Fausta nadawała się do tego, by ją upowszechnić. Tylko on był mistrzem wiedzy, tylko jemu diabeł rzucił wyznanie, tylko jego wybrał Bóg do tego zakładu (prolog). Moralna indyferencja i możliwość czerpania wszelkich doświadczeń ze świata to droga, która nie prowadzi do świętości i uznania. Jaspers pisał o tym z dużym taktem i pobłażaniem:

> Tylko jeden krok dzieli powagę człowieka, który próbuje rozwinąć się w osobę kompletną, od egocentrycznego odrzucenia świata, jeden krok dzieli wyzwalającą transformację doświadczenia w poezję od estetycznej nieodpowiedzialności, jeden krok dzieli oddanie się wielkim chwilom od błahej żywotność cieszenia się teraźniejszością, jeden krok dzieli głębię goetheańskiej mądrości od wahań nieuformowanej osobowości […][20].

Biografia Goethego rozwija się w podobny sposób. Nie tylko połączenie życia i twórczości, ale też rozszerzenie ich do wielu dziedzin – jak wiemy Niemiec pisał o przyrodzie, tworzył liryki, dramaty, powieści, układał listy i xenie. Był administratorem, podróżnikiem, kochankiem. Nie ulega wątpliwości, że jego życie było częścią projektu i poszukiwań, które prowadził równocześnie na kartach swoich powieści. Był stale zmieniającym się, jako artysta przechodził przez różne okresy od Sturm und Drag, przez klasycyzm (w wersji

19 M. Swales, E. Swales, *dz. cyt.*, s. 163.
20 Cyt. za: *tamże*, s. 181.

„wysokiej", arystokratycznej i w wersji ukierunkowanej bardziej popularnie, próbę wpłynięcia na rozwój młodej niemieckiej literatury), stając się ostatecznie kimś w rodzaju mędrca i nestora spisującego i interpretującego swoje własne życie[21]. Podobnie nie miał własnego stylu wersyfikacji, który mógłby go charakteryzować[22]. Z jednej strony brak w tym wszystkim definitywnego, określonego celu, do którego można dążyć – cnota, doskonałość określonego stylu, zbawienie czy pozycja. Z drugiej strony to ogromny, nieustający wysiłek, by stawać się coraz lepszym na różnych polach.

> Te przekonania wyrastają w kontekście silnej bezkierunkowości jako część procesu myślenia i komunikacji, a nie jako gotowy system. Wydaje się, innymi słowy, że Goethe stale próbuje zrozumieć, czym jest doświadczenie, i wykonywanie tego zadania jest ważniejsze niż jego cel, być może dlatego, że jest samo w sobie celem […][23].

Ostatecznie wniosek jest podobny – tak jak wędrówka Meistera była zbieraniem doświadczeń bez precyzyjnego celu. Tak było i u Fausta. Ten zaczynał z ogromnym bagażem książkowej wiedzy, ale podobnie jak młody Wilhelm bez odpowiedniego bagażu przeżyć – bez przeżytych miłości, pijatyk, bez szałów bitewnych, to wszystko zapewniło mu dopiero przewodnictwo Mefistofelesa. Czy tak myślał także o swoim życiu Goethe?

Być może wszystko to równocześnie – pełnia życia i pasja poszukiwania, brak ustalonych, odgórnych celów i choroba współczesności – zmieszane razem. Ale czy te wszystkie elementy wystarczą, by otrzymać ostatecznie jakąś całość? Czy można znaleźć zasadę porządkującą tak chaotyczne bogactwo?

Sam bohater „lat wędrówki" tak z kolei wypowiadał się na temat Shakespeare'a, a raczej bronił Shakespeare'a, którego dramaty zdobyły jego serce: „[…] bohater nie ma planu, ale cała sztuka jest wspaniale zaplanowana […]", a to dlatego, że wszystko jest w rękach przeznaczenia, porządku wyższego niż zasady ziemskie czy nawet

---

21 N. Saul, *Goethe the Writer and Literary History*, [w:] *The Cambridge Companion…*, s. 25.

22 J.R. Williams, *Goethe the Poet*, [w:] *The Cambridge Companion…*, s. 42.

23 M. Swales, E. Swales, *dz. cyt.*, s. 160.

religijne, „[…] wszystkie zdarzenia kierują się, pędzą w jedną stronę, do zemsty; i na marne! Nic z Ziemi ani z piekła nie może spowodować tego, co zarezerwowane jest tylko dla losu”[24].

III. Całość

Jakie miejsce zajmuje w tym ogromnym zbiorze myśli filozofia? Goethe również jej poświęcił niemało uwagi, ale niekoniecznie robił to wprost. Gadamer opisuje Goethego jako kogoś, kto pozostawał w specyficznej relacji do współczesnych mu filozofów. Filozofia *sensu stricto* nie jest mu potrzebna, to tylko okrężna droga tam, gdzie wystarczy samo doświadczenie[25]. Goethe niezmiennie odwołuje się do doświadczenia, sytuując się jednocześnie przeciwko ideom, nie znaczy to jednak, że efektów jego pracy, owej szerokiej syntezy doświadczeń, uczuć i myśli, które przełożył na dzieła, nie da się lub nie należy rozpatrywać według kategorii filozoficznych.

Pytanie, które w tej rozprawie szczególnie nas interesuje, to pytanie o całość. Skoro bohaterowie mimo dążeń i poszukiwań nie są w stanie znaleźć spokoju i ukojenia w pełni, w jakiejś formie domknięcia, to jaką ona pełni funkcję? Jeśli chcemy odnieść się w tym kontekście do Boga, to musi to być Bóg, jakiego opisywał Spinoza. Ale to nie jedyny powód, dla którego Spinoza jest dla Goethego tak bardzo istotny. Panteistyczna metafizyka, jaką znajdujemy w pismach holenderskiego mędrca – metafizyka współistotnych dziedzin, w których całość natury równa jest Bogu i w których Bóg to nie jakiś oddzielny, zewnętrzny byt – to bardzo dobry trop, by rozpocząć wywód. Jest to teza o immanencji. Bóg to natura, natura to wszystko, co jest w świecie, to jedność i całość. Nie jest to Bóg spersonalizowany, a więc ani Bóg gniewu, ani Bóg miłości, to raczej bezosobowa nieskończoność. To także system koniecznych i określonych praw, wedle których każdy element ma właściwe sobie miejsce[26]. Całość Boga-Natury nie ma żadnej zewnętrznej przyczyny, co więcej, nie ma w ogóle niczego poza nią.

---

24 J.W. Goethe, *Wilhelm Meister*, s. 1444.
25 H.-G. Gadamer, *dz. cyt.*, s. 87.
26 H.E. Allison, *Benedict de Spinoza. An Introduction*, New Haven 1987, s. 35.

U Descartes'a występuje bardzo wyraźne rozróżnienie między człowiekiem myślącym a wszystkim, co znajduje się poza nim, człowiek dysponuje wolną wolą, a jego świadomość jest postawiona w wyraźnej opozycji do świata materialnego[27] (nawet własnego ciała). U Spinozy przeciwnie, człowiek nie jest wyraźnie wyodrębniony, sfera myślenia i sfera materialna (jako dwa atrybuty jednej substancji, Boga) są ze sobą doskonale sprzężone, co być może jest w istocie drugą skrajnością, za którą spotkało Spinozę wiele krytyki. Jeśli odniesiemy to do Goethego, to wydaje się, że takie podejście jest bliskie jego sposobu myślenia – nasza świadomość, myślenie i emocje są częścią wielkiego świata natury. Jednakże nie można stwierdzić tego samego o dążeniu do chłodnego, intelektualnego poznania istoty rzeczy.

O ile Spinoza był genialnym filozofem, o tyle nie podchodził do życia w taki sposób jak Goethe. Ewidentnie ten drugi nie był zainteresowany drobiazgowymi sporami z innymi filozofami ani budowaniem spójnego systemu opartego na matematycznych zasadach. Poszukiwał raczej pomysłów, które mógłby przejąć intuicyjnie, które pasowałyby do jego sposobu postrzegania świata. Odpowiadała mu rola natury w systemie Spinozy, ale dodał do niej nowy wymiar, swój specyficzny pomysł na życie. Chociaż wiele fragmentów wyłuskanych z tekstów Goethego może pasować do stylu myślenia Spinozy i na odwrót, to trzeba mieć na uwadze wiele różnic, nie tylko w stylu, temperamencie i sposobie uprawiania nauki.

To odmienne wizje – poukładana, logiczna konstrukcja Spinozy, gdzie wszystko oparte jest na racji i mocnym ciągu przyczynowo-skutkowym z jednej strony i żywiołowa, niebezpieczna i nieprzewidywalna przyroda Goethego z drugiej. Spinoza, zwolennik studzenia emocji, kontra Goethe, który z ulegania emocjom czynił wspaniałe eksperymenty na drodze do poznania siebie i świata, jak jego bohater Tasso. W wymownej scenie obserwujemy tego młodego poetę, gdy sprowokowany, wbrew rozsądkowi, traci nad sobą panowanie i rzuca się z szablą na Antonia, bo ten, przed momentem, odrzucił jego gorącą przyjaźń. Swoisty kult erosa[28] – miłości i przyciągania – zbliża go (przynajmniej w tym aspekcie) bardziej do Ficina niż do Spinozy.

---

27 *Tamże*, s. 33.

28 M. Swales, E. Swales, *dz. cyt.*, s. 61.

Gadamer również był zdania, że temperament Goethego nie predysponował go do filozofii akademickiej, która rozwijała się wtedy w Związku Niemieckim. „W swojej konfrontacji z filozofią poszukiwał on tego, czego w zasadzie szukał we wszystkich doświadczeniach świata w ogóle – zwiększenia swojej aktywności, wzmożenia bytowego w doświadczeniu swej własnej twórczej i formatywnej żywotności”[29].

Wynika z tego kolejny wątek – nierozerwalność teorii i praktyki, kolejnej opozycyjnej pary, który stale się przenika[30]. Czysta filozofia byłaby jednostronna. Do myślenia trzeba dodać działanie, filozofowie muszą zmieniać świat, wchodzić z nim we wszelkiego rodzaju interakcje. Faust, przecież mistrz poznania i teorii, gdy zaczął tłumaczenie Biblii, wyznaczając zdarzenie będące początkiem wszelkiego stworzenia, wskazał na czyn jako początek wszystkiego. Nieobojętne jaki. Czyn, jakiego szuka Faust, to czyn płodny, twórczy, ożywczy.

> Prawda zasadza się na żywym stosunku. Jest zatem za sprawą wewnętrznej konieczności zawiązana z błędem, w którym wyraża się jej uwarunkowanie życiem. Ożywienie własnej aktywności, wyzwolenie i wzmożenie siły życiowej, produktywność w ożywianiu i unicestwianiu – są to miary, za pomocą których mierzy się prawdę[31].

Nie jest więc Goethe do końca filozofem, tak jak nie jest też do końca naukowcem, ale jest po trochu wszystkim. Nauki przyrodnicze, jak się wydaje, stanowiły dla niego najbardziej obiecującą drogę poszukiwania prawdy i owych prazasad, które przejawiają się we wszystkim. To w istocie świadczy na jego korzyść, bo przedstawia go jako kogoś, kto ciągle poszukiwał podstawowych praw świata i robił to w sposób tyleż nieortodoksyjny, co nieprzypadkowy.

Wspominaliśmy wcześniej, że w *Fauście* symbolika chrześcijańska często używana jest jako „atrapa”. Bóg oddzielny od przyrody, wyraźne odróżnienie dobra i zła – to wszystko nie pasowało Goethemu, szczególnie gdy alternatywą było przeniesienie całej boskiej

---

29 H.-G. Gadamer, *dz. cyt.*, s. 87.
30 M. Swales, E. Swales, *dz. cyt.*, s. 23.
31 H.-G. Gadamer, *dz. cyt.*, s. 101.

sfery i mocy na dziedzinę przyrody, jeden ogromny splot zdarzeń i istnień, który obejmował obie te kategorie.

Dlaczego natura jest tak dobrym kandydatem? Istotne jest, że mówiąc o całości, mamy przede wszystkim na myśli jedność z przyrodą – poczynając od uniwersalnego wzoru „praroślin", która wykonuje najbardziej archetypiczne ruchy wzrostu i więdnięcia. A zatem powietrze jest wspólnym surowcem wszystkiego, co żyje, a przyroda to jeden, immanentny świat. Ostatecznie jednak rolę paradygmatycznego modelu odgrywa flora.

> Wszystkie postaci podobne, a jedna drugiej nie równa.
> I tak sprowadza ten chór w prawie tajnym myślenia
> I o świętej zagadce. […]
> Patrz, kochanie, na rozwój rośliny, jak stopień za stopniem,
> Jak pośród ciągłych zmian owoc wykształca i kwiat. […]
> Węzeł za węzłem wciąż, pierwotny odnawia kształt;
> Ale nie całkiem jednaki; bo, widzisz, bardziej złożony […].

Potem dopiero dodane są analogie:

> Z wolna kiełek i w nas przyzwyczajenia rósł,
> Jak się przyjaźń z dusz naszych nagle na światło wydarła,
> Jak Amor i kwiat, i owoc na koniec nam dał[32].

W obrębie przyrody dzieje się wszystko – przyroda tworzy i niszczy i jeśli Mefistofeles mówi, że jest częścią tej chaotycznej siły, która chcąc zła, czyni dobro, to możemy również w ten sposób rozumieć przyrodę, z pominięciem oczywiście aspektu woluntarnego.

Pisaliśmy wcześniej o wizji rozwoju człowieka, teraz musimy stwierdzić, że te same prawa stosują się do niego – Goethe jest przekonany, że człowiek jest częścią przyrody, że wszystko na świecie przenika ten sam duch, to samo tchnienie. Nie jest to jednak klasycystyczny rozwój zbliżania się do pożądanego stanu. Zamiast tego potrzeba rozwoju burzliwego, rozkołysanego przez zmiany,

---

[32] J.W. Goethe, *Dzieła wybrane*, t. 1: *Utwory poetyckie*, red. J.Z. Jakubowski, A. Milska, Warszawa 1956, s. 173.

emocje, błędy i błądzenie. Bardziej pozytywne cechy z tym związane to wielokierunkowość, witalność, płodność. Oczywiście wiele z tych przymiotników pasuje również do sztuki. Goethe stwierdził, iż Kant słusznie zestawił naturę ze sztuką i „obu dał prawo, by w oparciu o wielkie zasady działały bez celu”[33].

Chociaż ogólne zasady są znane, to nie w taki sposób, jak widział przyrodę na przykład Laplace – to nie reguły pozwalające wyliczyć wynikające z nich konieczne konsekwencje, wręcz przeciwnie, cały ten nieskończony ruch wydaje się zgoła nieprzewidywalny. Rolą człowieka nie jest poznanie go umysłem, ale doświadczenie jego rytmów, pełne zaangażowanie w przemiany, próba płynięcia razem z nimi.

Ewidentnie utracony został aspekt teleologiczny, co wiemy już z rozdziału na temat rozwoju, nie da się przewidzieć, dokąd prowadzi droga, nie da się przejąć pełnej kontroli nad procesem, którym jesteśmy. Możemy jednak zwrócić uwagę na przyrodę jako wzór wyjaśniający taki stan rzeczy. Bóg poza światem jest wzorem i calem, natomiast Bóg immanentny w świecie pociąga za sobą pomieszanie popędów i kierunków, jednocześnie nadaje intensywność i większą wartość doczesnemu życiu, nawet jeśli nie brakuje w nim (w życiu) pomyłek i ślepych zaułków. Intensywność, która wiedzie aż do nieskończoności.

> Otóż znajduje ona potwierdzenie w tym, w jaki sposób pojęcia istnienia i doskonałości, za pomocą których pojmujemy nieskończoność, współokreślają byt istnień skończonych, wskutek czego one – rzeczy w Bogu – mają jednak swoje istnienie w sobie i nie mogą, jako żyjące istoty, zostać zmierzone przez nic, co byłoby poza nimi, przedstawiają sobą własny nierozerwalny stosunek części do całości, krótko mówiąc, uczestniczą w nieskończoności ogromu, w całości[34].

Jest w tym ślad romantycznego sposobu myślenia o naturze – człowiek taki jak Werter, który swoje stany ducha łączy z pogodą, kocha gwałtowne burze, lubi las pełen drzew. Ale było to jeszcze stosunkowo wczesne, powierzchowne ujęcie – miłość do przyrody i emocjonalne nastawianie to jeszcze nie to samo co próba odkrycia

---

33 H.-G. Gadamer, *dz. cyt.*, s. 91.

34 *Tamże*, s. 89.

w niej pewnych fundamentalnych praw. Goethe na późniejszym etapie życia, jako naukowiec i dojrzały artysta, próbuje sięgnąć głębiej, bada rośliny i kolory nie tylko jako poeta zaaferowany ich zewnętrzną urodą, lecz także jako badacz poszukujący istotnych praw rządzących światem.

> To bardzo charakterystyczne dla sposobu myślenia Goethego, gdy twierdzi on, że idee i koncepty, które tłumaczą świat natury, muszą być również osadzone w świecie natury. To jego sposób, by podkreślić, że proces życia osadzony jest w relacji między świadomym człowieczeństwem z jednej strony i materialnym wszechświatem z drugiej[35].

Ów *bildungstrieb*, swoisty popęd rozwoju, przenika wszystko, co żyje i się rozwija, od najmniejszych roślin i owadów, aż do najbardziej utalentowanych ludzi[36]. Sam ruch jest wspólny i obejmuje całą przyrodę, jednakże suma wszystkich tych splecionych ze sobą działań i popędów nie prowadzi do porządku i zgrabnej hierarchii, wręcz przeciwnie, do raczej chaotycznej ewolucji, stałego mieszania się, nieustającego kołowrotu śmierci i narodzin.

> Ten rozwój jest nierozerwalnie związany z badaniami naukowymi, które Goethe podejmuje. Jego zainteresowanie mineralogią, botaniką, anatomią i innymi dziedzinami to elementy jego poszukiwań jednoczącej zasady, chęci odkrycia sposobu, w jaki natura tworzy swoją nieskończoną różnorodność. Te naukowe badania są ufundowane na holistycznej wizji, która nie pozostawia miejsca dla dualizmu, nieprzekraczalnego podziału[37].

Przebieg tych naukowych poszukiwań jest bardzo zróżnicowany. Od filozoficznych tez na temat podstawowych zasad działania przyrody, przez treść dzieł, których dobrym przykładem są *Powinowactwa z wyboru*, gdzie relacje międzyludzkie pokazane są jak analogiczne reakcji związków chemicznych[38], aż do typowo

35 M. Swales, E. Swales, *dz. cyt.*, s. 14.
36 *Tamże*, s. 24.
37 *Tamże*, s. 23.
38 *Tamże*, s. 80.

naukowych prac jak ta o kolorach, włączając w to toczony o nie spór z Newtonem. Dzięki temu bogactwu środków również nieartystyczna myśl Goethego ma wpływ na dalsze pokolenia badaczy.

James Gleick podaje[39], że główne postacie tworzonej w latach osiemdziesiątych tak zwanej teorii chaosu, Mitchell Feigenbaum i Albert Libchaber, światowej sławy matematycy, inspirowali się Goethem, i to nie tylko jego podejściem do uprawiania nauki, ale i jej właściwą treścią (Feigenbaum traktatem o kolorach, Libchaber traktatem o metamorfozie roślin). Zaznaczmy, że mowa tu o dziedzinie, w ramach której poszukiwano pewnych wspólnych wzorów lub praw opisujących działanie bardzo trudnych do ścisłego ujęcia, pozornie zupełnie chaotycznych systemów (od zjawisk pogodowych, przez wzory fraktalne, po kapanie wody z kranu i wiry wodne). Jakkolwiek oceniać istotność stopnia wpływu Goethego, widać tu pewne podobieństwo do zadania, jakie postawił on sobie dwa wieki wcześniej – być może tyle czasu zajęło ujęcie jego intuicji w ścisłe matematyczne formuły.

Całość łącząca w jeden system wiele partykularnych, różnych od siebie elementów to motyw, który u Goethego można spotkać w kilku jeszcze innych formach. Pojawia się, jakkolwiek bardzo ogólny, koncept literatury światowej (*Weltliteratur*). W dziedzinie eschatologii uwagę poety przyciąga natomiast możliwość „apokatastazy" (tak zwane puste piekło), idea zbawiania przez Boga całej ludzkości, a więc znów model, w którym objęte, włączone, zaakceptowane zostają wszystkie wyodrębnione elementy składowe, co nie jest akceptowalne przez doktrynę chrześcijańską (i jest zupełnie przeciwstawne ekskluzywnej wizji zbawienia św. Augustyna).

> Nie zginie żadna z istot w nicości,
> We wszystkich żar się tli wieczności –
> przeto w bycie szukaj ostoi.
> Wieczny jest byt, bo prawa strzegą
> Wiernie wszak żywych skarbów jego,
> W które się wszechświat stroi[40].

---

39 J. Gleick, *Chaos. Making a New Science*, London 1988, s. 163–165 i 197.

40 J.W. Goethe, *Testament*, [w:] T. Zatorski, *Goethe mniej znany. Przekłady i szkice*, Gdańsk 2009, s. 419.

Jest to więc pewien projekt – teoretyzowany w powieściach i pismach, ale jednocześnie wdrażany w życiu przez autora. Ta chaotyczna ekspansja, jaką Goethe przypisywał przyrodzie, pojawia się właśnie jako kolej losów Fausta, lecz także jako jego własne ukierunkowane działania: próby w poezji, dramacie i prozie, do tego zarządzanie państwem, badanie przyrody, sondowanie domeny fizyki i filozofii. Wielokrotnie widzimy, jak sili się on na objęcie pewną kategorią wszystkiego, wszystko trzeba rozumieć jednak jako zbiór różnych, zindywidualizowanych fragmentów, zbiór dynamiczny, chaotyczny, którego równowaga wynika z niekończących się przekształceń.

Próby przeniesienia tej zasady natury na życie testuje on na sobie, jak również na bohaterach swoich powieści, nie dając przy tym jednak jasnego przesłania końcowego. Nie jest jego celem stworzenie gotowej, poukładanej i logicznie spójnej filozofii, a jedynie dowartościowanie pewnego sposobu życia, które według niego naśladuje fundamentalne procesy dziejące się wokół nas i w nas. Jedno jest pewne, to nie droga spokojnej, bezpiecznej egzystencji. Z drugiej strony nie jest to też samobójczy, bajroniczny pęd, bo jest i u Goethego miejsce na nadzieję, a może nawet zbawienie.

IV. Podsumowanie

Połączywszy wątki, można dopatrywać się w tej konstrukcji wielu problemów. Jak połączyć wiarę w fundamentalną jedność natury i człowieka z tym niepohamowanym ciągiem zmian i nerwowością w poczynaniach? Czy człowiek ma swoje miejsce w świecie, czy pozbawiony jest całkowicie swojej drogi i wartości? Czy *bildung* jest drogą do celu, czy tylko odwlekaniem nadchodzącej śmierci? Czy człowiek może osiągnąć spełnienie, czy pozostanie zawsze tylko projektem? Czy powinien żyć zgodnie z naturą, czy toczyć z nią walkę?

Jeśli Bóg i przyroda są tym samym i nic nie znajduje się poza immanentną sferą naszego świata, to rzeczywiście trudno mówić o wyższych celach, rozumianych jako punkt dojścia. Ciągłe zmiany i nowe doświadczenia paradoksalnie pozwalają tylko na tyle, by ledwie nadążyć za zmieniającym się światem, co znów najlepiej widać w *Fauście* – odmawiając sobie odpoczynku i gratyfikacji,

Faust podróżuje, przeżywając coraz to nowe próby, aż wreszcie, dopiero jako sędziwy starzec, opuszcza ten świat, na którym nie zaznał spokoju ni odpoczynku.

W zamian dowartościowane są nasze dni na ziemi. Bez zewnętrznych wartości wysoko na niebie człowiek odpowiada za znalezienie siebie w chaosie, za wykucie z siebie bohatera, za zmagania z uczuciami, pasją, przemijaniem. Może wzgardzić środowiskiem handlującej burżuazji, by grać w teatrze, jak Wilhelm Meister, albo porzucić wygodną pozycję i tytuł, jak Faust, by ruszyć na konfrontację z ogromnym światem, którego nie zna, może być poetą wiernym swojej poezji, jak Tasso, albo obrazoburczym Götzem. Innymi słowy, jesteśmy tu na ziemi, więc powinniśmy garściami czerpać z intensywności, jaką daje egzystencja, którą nam dano.

Ponad głową człowieka dostrzegalne są jeszcze większe ruchy. Cywilizacje rodzą się i giną jak wszystko w przyrodzie rządzone przerażającym prawem cykliczności. Ta idea, miejscami obecna jeszcze w myśli chrześcijańskiego średniowiecza (chociażby Eriugena), do czasu oświecenia kompletnie zniknęła z domeny wiary. Goethe równoważył swoją nowoczesność i śmiałość eksperymentów popartym wiedzą szacunkiem do dzieł ludzi z czasów minionych, inkorporował niemało z tradycji gnozy, mistyki, religii oraz wierzeń niemonoteistycznych.

Można nawet twierdzić, że nie służyły one wyłącznie jako tło literackich zamierzeń, ale stanowiły często treść jego własnych poglądów. „Prehistoria świata, narodów, pojedynczych ludzi jest taka sama", pisze Goethe w krótkim tekście *Epoki ducha*[41] i opisuje, jak z chaosu wyłania się porządek, który na końcu rozpada się powtórnie w chaos. Nic nie jest wyłączone z tej wielkiej drogi, ale w ramach tego schematu każdy przykład jest inny od pozostałych. Pomiędzy odgórnym determinizmem wielkich wydarzeń i zupełnym chaosem poszczególnych impresji i detali znajduje się poziom pośredni, poziom człowieka, który powinien, jak się wydaje, połączyć w swoim życiu obie te granice.

Człowiek goetheański ma apetyt na całość, nie zadowala się nawet marzeniem o kompletnej teorii, nie wystarczy mu wiedzieć i rozumieć, musi wszędzie być, wszystkiego doświadczyć, wszystko

41 Tenże, *Epoki ducha*, [w:] T. Zatorski, *dz. cyt.*, s. 325.

odczuć. Zaleca ruchliwość, chce zrobić jak najwięcej, popełniając błędy, upadając i podnosząc się. Często w swoich działaniach sytuuje się daleko od przyjętych norm moralnych, często wskrzesza z odległej przeszłości zapomniane idee i wartości. Natura, wobec której żyje, ma różne oblicza – straszne, bezlitosne, miłosne, matczyne, kreatywne, potworne, artystyczne. Wszystkie je człowiek powinien starać się poznać. Wniosek z tego, że należy próbować i szukać całości. Nie przeszkadza w tym fakt, że wiadomo już, że nie może się to zakończyć powodzeniem, że zostało już tylko samo próbowanie. Bo i to można robić w sposób wspaniały, pełny znaczenia. O myśli Goethego odczytanej z jego dzieł można powiedzieć, że nie wiadomo, czy to w większym stopniu przejaw geniuszu, czy choroba jego czasów i choroba jego niespokojnej duszy.

BIBLIOGRAFIA

Allison H.E., *Benedict de Spinoza. An Introduction*, New Haven 1987.

Becker-Cantarino B., *Goethe and Gender*, [w:] *The Cambridge Companion to Goethe*, ed. L. Sharpe, Cambridge 2002.

Brown J.K., *Theatricality and Experiment*, [w:] *Goethe's Faust. Theatre of Modernity*, eds. H. Schulte, J. Noyes, P. Kleber, Cambridge 2011.

Estés C.P., *Introduction to the 2004 edition*, [w:] J. Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton 2004.

Gadamer H.-G., *Goethe i filozofia*, „Kronos" 2018, nr 1 (44).

Gleick J., *Chaos. Making a New Science*, London 1988.

Goethe J.W., *Dzieła wybrane*, t. 1: *Utwory poetyckie*, red. J.Z. Jakubowski, A. Milska, Warszawa 1956.

Goethe J.W., *Epoki ducha*, [w:] T. Zatorski, *Goethe mniej znany. Przekłady i szkice*, Gdańsk 2009.

Goethe J.W., *Faust*, Warszawa 2001.

Goethe J.W., *Testament*, [w:] T. Zatorski, *Goethe mniej znany. Przekłady i szkice*, Gdańsk 2009.

Goethe J.W., *Wilhelm Meister*, [w:] *The Complete Works of J.W. Goethe*, Kindle edition 2012.

Hartwich W.-D., *Amnesia and Anamnesis*, [w:] *Goethe's Faust. Theatre of Modernity*, eds. H. Schulte, J. Noyes, P. Kleber, Cambridge 2011.

Huber P., *Mephisto Is the Devil – or Is He?*, [w:] *Goethe's Faust. Theatre of Modernity*, eds. H. Schulte, J. Noyes, P. Kleber, Cambridge 2011.

Puchalski L., *Teatr, czyli wszystko. „Wilhelm Meister" jako powieść teatralna*, „Kronos" 2018, nr 1 (44).

Saul N., *Goethe the Writer and Literary History*, [w:] *The Cambridge Companion to Goethe*, ed. L. Sharpe, Cambridge 2002.
Swales M., Swales E., *Reading Goethe. A Critical Introduction to the Literary Works*, Rochester, NY 2002.
Williams J.R., *Goethe the Poet*, [w:] *The Cambridge Companion to Goethe*, ed. L. Sharpe, Cambridge 2002.

STRESZCZENIE

Praca dotyczy filozoficznych podstaw myśli Goethego, w takim zakresie, w jakim można je odtworzyć z jego dzieł. Chcemy pokazać, w jaki sposób Goethe próbuje połączyć dwa przeciwieństwa, życie podlegające ciągłej zmianie oraz jedną, fundamentalną zasadę natury, która wyraża się zarówno przez człowieka, jak i przez przyrodę. Głównym, ale nie jedynym źródłem jest jego wersja Fausta.

SŁOWA KLUCZOWE: Goethe, Faust, natura, Spinoza, panteizm

SUMMARY

Goethe – unity derived from chaos
We try to present the philosophical fundamentals of Goethe's thought, insofar as they can be read from his works. Our text is focused on two dimensions that he ceaselessly tries to connect: life that is subject to constant change as well as one, general principle of nature mirrored in humans' actions. Our most important source will be the play Faust.

KEYWORDS: Goethe, Faust, nature, Spinoza, pantheism

O AUTORZE

Olgierd Miedzybłocki – doktorant w Katedrze Filozofii Kultury UJ, zajmuje się niemiecką i francuską filozofią, fenomenologią i Peterem Sloterdijkiem.

4.

https://doi.org/10.12797/9788381382120.04

KACPER KUTRZEBA

Literatura, *Bildung*, wyobraźnia

Kilka krótkich uwag o literaturze epoki nowoczesnej

Celem niniejszego tekstu jest skrótowa analiza momentu historycznego, w którym rodzi się nowy paradygmat relacji między literaturą, filozofią i kulturą. Moment ten możemy określić jako narodziny literatury epoki nowoczesnej. Niezależnie od sporów dotyczących określenia daty początkującej literaturę modernistyczną można zauważyć pewne stałe tendencje, określające nowy status literatury od czasów przełomu XVIII i XIX wieku. Uzyskuje ona kluczowe znaczenie zarówno jako reprezentacja dynamicznie zmieniających się realiów społeczno-kulturowych, jak i jako paradygmatyczna przestrzeń dla myślenia o rodzącej się świadomości plastyczności kształtów struktur determinujących praktyki społeczne. Inaczej mówiąc, początek epoki nowoczesnej jest również początkiem istotnego udziału literatury w refleksji o historycznej ontologii nas samych. Literatura staje się wyjątkowo istotnym elementem nowoczesnej filozofii kultury, przekraczając granice wąsko rozumianego pola estetycznego. Interpretacje Michela Foucaulta, Jacques'a Rancière'a czy Jeana-Luca Nancy'ego i Philippe'a Lacoue-Labarthe'a wydobywają z dziewiętnastowiecznej literatury problematykę twórczości rozumianej jako „trudna gra między prawdą rzeczywistości a praktykowaniem

wolności"[1]. Teksty jenajczyków, Charles'a Baudelaire'a czy Gustave'a Flauberta są według tych analiz przedstawieniem praktyki aktywnego konstruowania społecznego świata i jego zrozumiałości. Listę tę można poszerzać: Rancière czy Fredric Jameson pokazują poezję Stéphane'a Mallarmégo jako żywotny głos na temat przyszłości nowoczesnego społeczeństwa, a Marshall Berman nazywa *Fausta* Goethego modelową „tragedią rozwoju"[2].

Nieprzypadkowo literatura zaczyna angażować się w to zadanie krytyki równolegle do rozwoju idealizmu niemieckiego. Twórczość jako opisana w ten sposób praktyka realizuje dialektykę Ducha w epoce nowoczesnej:

> praktyka – jako właściwy motor całej dialektyki ducha – jest tu już utożsamiana ze społeczną i historyczną aktywnością człowieka, w której „kształtuje" on siebie i swój świat – przede wszystkim poprzez pracę. Praca jako istota kulturowego kształtowania, *Bildung*, stanowi najważniejsze źródło i określenie właściwego sensu wszelkiej rozumności w ludzkim świecie. […] Praktyka zostaje ujęta jako konkretny, dialektyczny proces samowytwarzania się „ducha", tj. ludzkiego świata historyczności i uspołecznienia[3].

Pojmowanie twórczości literackiej jako *Bildungu* to założenie, że literatura jest uprzywilejowaną dziedziną badania *autopoesis*, samowytwarzania się podmiotu. Jeśli Hegel uznaje samowytwarzanie się za najwyższy stopień rozwoju ducha absolutnego, to, niezależnie od jego krytyki romantyków, romantyzm rozpoczyna myślenie o literaturze jako o absolucie, literackim absolucie[4].

---

1 M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, [w:] tegoż, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. i wstęp D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000, s. 285.

2 Zob. J. Rancière, *Estetyka jako polityka*, tłum. J. Kutyła, P. Mościcki, Warszawa 2007, s. 31; F. Jameson, *A Singular Modernity. Essay on the Ontology of the Present*, London 2002, s. 147; M. Berman, *„Wszystko, co stałe, rozpływa się w powietrzu". Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, tłum. M. Szuster, Kraków 2006, s. 46–56.

3 M.J. Siemek, *Poznanie jako praktyka. Prolegomena do przyszłej epistemologii*, [w:] tegoż, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 21–22.

4 Zob. P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *The Literary Absolute. The Theory of Literature in German Romanticism*, transl. with an introduction and additional notes by P. Barnard, Ch. Lester, Albany 1988, s. 12.

Generatywny potencjał literatury, szczególnie naświetlony przez teksty jenajczyków, interesuje Nancy'ego i Lacoue-Labarthe'a jako alternatywa wobec redukcji podmiotu przez Immanuela Kanta do logicznej konieczności (syntetyczna jedność apercepcji) lub podmiotu moralnego (zdaniem francuskich myślicieli wydrążonego podmiotu wypełniania prawa). Foucault w *Czym jest Oświecenie?* uznaje Baudelaire'a za paradygmatycznego wyraziciela przenikliwej świadomości nowoczesności. Nowoczesność prezentowana przez autora *Kwiatów zła* to między innymi typ stosunku podmiotu wobec samego siebie, uznanie się za przedmiot wytężonego wysiłku samokształtowania. Ten proces krytyki nas samych, baudelaire'owska wersja *Bildungu*, umożliwia według Foucaulta analizę w kategoriach historycznej ontologii podmiotu. Podobnie jak Nancy i Lacoue-Labarthe w kontekście romantyzmu niemieckiego, Foucault widzi tutaj okazję do przekroczenia ram zakreślonych przez Kanta. O ile Kanta interesowało określenie niezbędnych ograniczeń i ustanowienie granic chroniących przez dogmatyzmem, złudzeniami i heteronomią, o tyle Foucault skupia się na możliwości przekraczania granic, perspektywie „nadania nowego impetu […] nieskończonemu dziełu wolności"[5]. Trójka francuskich filozofów w twórczości literackiej od przełomu XVIII i XIX wieku dostrzega perspektywę namysłu nad aktywnym procesem historycznego kształtowania świata. Łączy ich też uznanie filozofii Kanta za punkt przełomu, wymagający krytycznej analizy. Autorzy *L'Absolu littéraire* ostrzej niż Foucault odnoszą się do filozoficznego dziedzictwa Kanta, ale w pełni zgadzają się co do jej kluczowego znaczenia dla epoki nowoczesnej.

Oprócz Nancy'ego, Lacoue-Labarthe'a i Foucaulta temat ten na gruncie francuskiej filozofii porusza chociażby Jacques Rancière. Polemika z kantowską estetyką zostaje uzupełniona o analizę *Madame Bovary* Flauberta. Zdaniem Rancière'a powieść przedstawia „społeczeństwo ekscytacji, nazywane inaczej demokracją"[6]. Mimo znaczących różnic względem stanowisk poprzednio wspominanych autorów jego diagnoza również dostrzega pewne analogiczne zja-

---

5 M. Foucault, *dz. cyt.*, s. 289.

6 J. Rancière, *Dlaczego należało zabić Emmę Bovary? Literatura, demokracja i medycyna*, tłum. J. Franczak, „Teksty Drugie" 2012, nr 4, s. 145.

wiska pojawiające się w literaturze XIX wieku. Opisywana przez niego „polityka literatury" i „redystrybucja zmysłowego" sprawia, że „Flaubert może stworzyć dzieło sztuki na kanwie losów wiejskiej dziewczyny w tej samej mierze, w jakiej wiejska dziewczyna może przekształcić swoje życie w dzieło sztuki, a wynalazek pisarski – w styl bycia"[7]. Wraca problematyka literatury jako przestrzeni samowytwarzania się podmiotu i wytwarzania zrozumiałości świata. Niezależnie od odmienności podejścia Rancière'a (o tym dalej) ponownie mamy do czynienia ze związkiem literatury z pracą *Bildungu* i filozoficzną próbą uchwycenia tej relacji.

W pewnym stopniu wspólnym mianownikiem tych analiz jest kwestia wyobraźni. Twórczość literacka prezentuje się tutaj jako poszerzenie możliwego doświadczenia tego, co zrozumiałe, zarówno w aspekcie samoświadomości podmiotu, jak i historycznie ukonstytuowanych reprezentacji rzeczywistości. Wyobraźnia występuje tutaj przeciwko swoistemu *Denkverbot* i zautomatyzowaniu poznania, przeciwko ideologicznym formułom „świata gotowego". Okazuje się więc w tej optyce warunkiem możliwości krytyki, jako przekraczająca ograniczenia eksploracja pola różnych form relacji do rzeczywistości. Mechanizm samowytwarzania/samoprzetwarzania się podmiotu (czy to sytemu-podmiotu u Nancy'ego i Lacoue-Labarthe'a, czy to podmiotu krytycznej ontologii nas samych u Foucaulta) i jego aktywności w świecie opiera się na twórczym wykorzystaniu wyobraźni i jej generatywnego potencjału, szczególnie widocznego w literaturze. Jeśli ideologia to wyobrażona forma stosunku jednostki do rzeczywistości, to krytyka ideologii wymaga zarówno przemyślenia kwestii wyobraźni, jak i zwrócenia jej przeciwko spetryfikowanym formom koniunkcji panowania i poznania.

Tę podwójną kwestię wyobraźni można dostrzec w różnicy w użyciu podobnego zwrotu w języku polskim i angielskim. W polskim, gdy mówi się o kimś, że „brakuje mu wyobraźni", stwierdza się, iż nie jest on zdolny do dostrzeżenia konsekwencji swojego działania. Dziecku brakuje wyobraźni, gdy podejmuje działania niebezpieczne, których zakazać próbują mu rodzice. Ta obliczona na samozachowanie zdolność prognozy skutków to poziom zero

7 *Tamże*, s. 148.

racjonalności instrumentalnej (weberowskie *zweckrational*[8]), czyli kalkulacji racjonalnego wykorzystania środków dla osiągnięcia swoich celów jak najmniejszym kosztem. Theodor W. Adorno i Max Horkheimer opisują genezę rozumu instrumentalnego właśnie jako efekt podporządkowania wymogowi zachowania życia[9].

Mimo iż semantycznie identyczne angielskie *to lack an imagination* odnosi się do zupełnie innej sytuacji. Określa kogoś, kto nie potrafi dostrzec potencjalności w otaczającym go świecie. Brak wyobraźni oznacza tutaj nieumiejętność wyjścia poza sferę odgórnej determinacji. „Fakty mają rację, poznanie ogranicza się do ich powtarzania, myśl sprowadza się do gołej tautologii"[10]. *To lack an imagination* to więc być, w kategoriach Fichtego, dogmatykiem, rezygnować z perspektywy aktywnego (współ)tworzenia rzeczywistości. W konsekwencji tej postawy zanikają warunki możliwości dla krytyki, wyobraźnia zatrzymuje się na powielaniu dominujących schematów poznawczych.

Te dwa rozumienia „braku wyobraźni" podnoszą więc problem powtórzenia. Odwrotnie niż w języku polskim, angielski zwrot za brak wyobraźni uznaje podporządkowanie zasadzie automatycznej repetycji. Wyobraźnia określa więc horyzont możliwego działania: albo jako wyobraźnia instrumentalna, określająca samozachowanie i skonwencjonalizowane myślenie jako nadrzędne prawo trybunału rozumu, albo jako instancja krytyczna wobec dominujących przedstawień.

Czym jest Oświecenie? Foucaulta, opublikowane w 1984 roku, 200 lat po słynnym tekście Kanta i w roku śmierci francuskiego filozofa, to tekst o kluczowym znaczeniu dla dorobku myśliciela. W najbardziej bezpośredni sposób Foucault rozprawia się w nim z uproszczoną opinią, sytuującą go jako nieprzejednanego i zaciekłego przeciwnika nowoczesności. We *„Wszystko, co stałe, rozpływa się w powietrzu"* Marshall Berman zarzucał Foucaultowi „pustą krytykę" i język „tworzący lity kokon", w którym „nie ma wolności". Jego zdaniem Foucault zaoferował usprawiedliwienie poczucia bez-

8 M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. i wstęp D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 13.

9 Zob. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2010, s. 41–43.

10 *Tamże*, s. 37.

radności i beznadziei, w której „nasze marzenia o wolności dodają kolejne ogniwa do pętających nas łańcuchów”[11]. Maurice Blanchot, chociaż przedstawiał myśl Foucaulta w zniuansowany i daleki od potępienia Bermana sposób, w swoim eseju stwierdził:

> Having observed and denounced all that, one suspects somehow that Foucault would prefer the openly barbarous times when torture hid nothing of its horror. These were the eras when crime, having violated the integrity of the sovereign, established singular relations between the High and the Low, so that the criminal, while atoning in spectacular fashion for his transgression of prohibitions, retained the splendor of acts that set him apart from humanity[12].

Według Bermana Foucault radykalizuje myślenie Maxa Webera i przedstawia nowoczesność jako „żelazną klatkę” mechanizmów kontroli. W efekcie zaś w „największej pogardzie ma tych, którzy wyobrażają sobie, że nowoczesna ludzkość może być wolna”[13]. Bardziej złożona analiza Blanchota przypomina z kolei, że przynajmniej dwukrotnie sam Foucault przyznał się do bycia uwiedzonym heideggerowskim z ducha myśleniem o źródłowej głębi doświadczenia szaleństwa[14]. Na gruncie tych interpretacji powstała strywializowana wizja Foucaulta jako radykalnego wroga nowoczesności, oscylującego w przestrzeni niekończącej się denuncjacji nowoczesności jako wyłącznie intensyfikacji stosunków władzy i ledwie co skrywanej fascynacji „krwawą głębią” frenetycznej kaźni czy szaleństwa. W *Czym jest Oświecenie?* Foucault przypomina jednak, że jego krytyka ufundowana jest na wierności temu, co określa jako „postawę nowoczesną” lub „ethos nowoczesny”. To, co Foucault określa jako „stawkę” swojej pracy, to „paradoks stosunków zdolności i władzy”, czyli pytanie o to, w jaki sposób można rozłączyć wzrost zdolności i nasilanie się stosunków władzy[15]. W oświeceniu dostrzega wielką obietnicę „bezpośredniego połączenia postępu prawdy i historii

---

11 M. Berman, *dz. cyt.*, s. 43–44.

12 M. Blanchot, *Michel Foucault as I Imagine Him*, transl. J. Mehlman, [w:] *Foucault. Blanchot. The Thought from Outside*, New York 1987, s. 86.

13 M. Berman, *dz. cyt.*, s. 42.

14 Zob. M. Blanchot, *dz. cyt.*, s. 67.

15 Zob. M. Foucault, *dz. cyt.*, s. 291.

wolności”[16]. Daleki oczywiście od bezkrytycznego zawierzenia tej obietnicy i przenikliwy w badaniu historycznych form relacji prawdy i wolności, Foucault w pełni jest świadom, że jego krytyka nowoczesności wypływa z samej nowoczesności i opiera się na jej pojęciach i nadziejach. Niezależnie od zwrotów, przejść i cezur w myśli Foucaulta jego krytyka pozostaje wewnętrzna i lojalna wobec ideału emancypacji (chociaż bardzo różni się to, jak taką emancypację rozumiał, co zresztą jest najlepszą rękojmią wierności postawie nowoczesnej, traktowanej jako nieustanne ponawianie refleksji na temat emancypacji).

W *Czym jest Oświecenie?* kwestia wspominanego już „nieskończonego dzieła wolności” ma istotny związek z problematyką wyobraźni. Foucault sięga, dla scharakteryzowania postawy nowoczesnej, po Baudelaire'a. Określenie przez poetę nowoczesności jako „efemerycznej, przelotnej, przygodnej” to nie zaproszenie do celebracji ulotnego wrażenia wywartego przez upływającą chwilę ani próba jego uwiecznienia w impresjonistycznej manierze. Jego postawa nowoczesna to „wola »heroizowania« teraźniejszości”[17]. Jednocześnie, komentując uwagi Baudelaire'a o portretowaniu czarnych surdutów zamiast antycznych tóg, Foucault zauważa, że malarz życia nowoczesnego byłby tym, który ukazałby czarny surdut jako emblemat obsesyjnej relacji epoki ze śmiercią[18]. W ten sposób kwestia wyobraźni pojawia się podwójnie. Z jednej strony twórczość artystyczna jako przestrzeń pracy wyobraźni to okazja do wyjścia poza zautomatyzowane poznanie. Obecność czarnego surduta wyobraźnia podnosi do rangi przedstawienia codziennej „celebracji pogrzebu” przez epokę. Wyśmianie klasycystycznej maniery ubierania postaci w togi to nie tylko kwestia przełamywania konwencji, ale także przedstawienie tego, o czym pisał w *Poza dobrem i złem* Fryderyk Nietzsche: historia jest człowiekowi nowoczesnemu potrzebna jako „magazyn kostiumów”, które wciąż zmienia, bo nie może zaakceptować faktu, że w „XIX stuleciu nic na nim nie leży”[19]. Wyobraźnia więc umożliwia tutaj krytykę, prze-

16 *Tamże*, s. 286.

17 *Tamże*, s. 283.

18 Zob. *tamże*, s. 283–284.

19 F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, tłum. i wstęp G. Sowiński, Kraków 2001, s. 148.

łamując skonwencjonalizowane poznanie i pozwalając „ująć własną epokę w myślach”[20].

Z drugiej strony wyobraźnia pojawia się w interpretacji Foucaulta także jako zdolność przekształcania. „Przeobrażenie [świata] to nie polega – pisze Foucault – na przekreślaniu tego, co rzeczywiste, lecz na trudnej grze między prawdą rzeczywistości a praktykowaniem wolności”. Francuski myśliciel wprost pisze tu o wyobraźni: „dla postawy nowoczesnej wysoka wartość teraźniejszości jest nierozerwalnie związana z wytężonym usiłowaniem wyobrażenia jej sobie, ujrzenia jej inną, niż jest, oraz przekształcenia jej w taki sposób, by nie zniszczyć, lecz uchwycić to, czym jest”[21]. Wyobraźnia nie rezygnuje z rzeczywistości ani wyniosłym eskapizmem, ani naiwną idealizacją. Stara się za to, poprzez wydobycie zawartego w niej potencjału, podnieść ją na wyższy poziom. Ta koncepcja pojawia się już przed Baudelaire’em, jako „dotknięcie miłości”, o którym pisał Schlegel, umożliwiające romantyczny *Bildung* przekształcający świat nowoczesny w miejsce realizacji wolności i uczestnictwa. Z Baudelaire’em też nie zanika, towarzyszy epoce nowoczesnej długo po nim[22].

Foucault w tej pracy przeobrażenia podkreśla możliwość wydobycia ukrytego w rzeczywistości potencjału emancypacji. Nowoczesność nie jest wszakże tylko stosunkiem do teraźniejszości, ale również stosunkiem do samego siebie. Człowiek nowoczesny postrzega siebie jako przedmiot trudnego i złożonego procesu kształtowania się, odmawia prostej akceptacji samego siebie w wyobrażonej niezmienności. Epoka nowoczesna skłania do porzucenia wyobraźni opartej na powtórzeniu, stosunek do samego siebie opiera nie na delfickim γνῶθι σεαυτόν, czyli samoutwierdzeniu się w dogmatyzmie względem samego siebie. Zamiast tego „zmusza, by [człowiek] podjął wyzwanie kształtowania samego siebie”[23]. Foucault określa więc postawę nowoczesną jako permanentne krytyki, ujmowane jako historyczna ontologia nas samych. Inaczej niż u Kanta wyobraźnia odgrywa tutaj znacznie większą rolę i umożliwia reorientację krytyki z „prowadzonej w formie koniecznego ograniczenia w krytykę pro-

---

20 G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, s. 19.

21 M. Foucault, *dz. cyt.*, s. 285.

22 Zob. A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2004, s. 96–105.

23 M. Foucault, *dz. cyt.*, s. 285.

wadzoną w formie możliwego wykroczenia"[24]. W przygodności, która stworzyła historyczny i kulturowy byt, szuka ona możliwości tego, że kiedyś działanie, myślenie czy życie będą miały inną formę. W tym właśnie Foucault upatruje nadziei na postęp emancypacji, przy kluczowym udziale wyobraźni, której paradygmatem jest twórczość.

Do dość podobnych wniosków dochodzą w swojej lekturze romantyzmu jenajskiego Jean-Luc Nancy i Philippe Lacoue-Labarthe. Według francuskich autorów projekt jenajczyków nie jest projektem literackim w wąskim znaczeniu tego terminu i nie jest otwarciem kryzysu w literaturze, ale generalną i holistyczną odpowiedzią na kryzys, która uznaje literaturę i teorię literacką za uprzywilejowane miejsce ekspresji. Historia tej uprzywilejowanej relacji, którą literatura miałaby mieć wobec społeczeństwa, trwa ich zdaniem do dzisiaj. Literatura penetruje dziedzinę *poiesis*, a przede wszystkim produkcji samej siebie, *autopoiesis*. Ten aspekt zgłębiania „esencji produkcji" jest znacznie istotniejszy niż konkretna „produkcja literacka"[25].

Generatywność literatury i jej zdolność do wytwarzania samej siebie na nowo skłaniają Nancy'ego i Lacoue-Labarthe'a do określenia jej jako absolutu, a konkretniej – absolutu literackiego. Ciekawie zarysowuje się tutaj problematyka wyobraźni. Absolut z jednej strony oznacza to, co wyzwolone z ograniczeń, zgodnie z etymologicznym *absolus*. Odpowiada to produktywnej wyobraźni, stale dokonującej transgresji poza to, co dane. Z drugiej strony francuscy filozofowie zauważają, że absolut literatury mógłby być też jej samotnością (*solus*), izolacją w jej domknięciu i złożoności[26]. Tutaj analogią byłaby redukcja wyobraźni do formy alienującego fantazmatu i osamotniającego eskapizmu. Dla form podmiotu (*system-subject*, *work-subject*), o których piszą Nancy i Lacoue-Labarthe, wyobraźnia stanowi kluczowy problem.

Podmiot, od czasów idealizmu niemieckiego połączony z procesem, operacją, praktyką, przejawia się sobie jako *artifex*, a nawet *ars* lub dokładniej: jako sama „sztuczność" (*artificiality*) procesu produkcji dzieła (*work*). W tym sensie, w przeciwieństwie do rozpowszechnionego przekonania, romantyzm dokonuje decydującego

---

[24] *Tamże*, s. 289.
[25] Zob. P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *dz. cyt.*, s. 11–12.
[26] Zob. *tamże*, s. 11.

zerwania podmiotu z całą „naturalnością" – podmiot produkuje sam siebie, nawet jeśli ta produkcja jest myślana w kategoriach organicznego zradzania (kantowskie *bildende Kraft*). Ta produkcja jest zawsze instytucją i konstytucją swojej formy (lub krócej – to *putting-into-form*), co odnosi się do *Bildungu*[27]. Dla romantyzmu jenajskiego ta zdolność „formowania" podmiotu (*formative power* lub *bildende Kraft*) ma charakter zdolności estetycznej (*aesthetic power* lub *aesthetische Kraft*)[28]. Kantowskie *bildende Kraft* odnoszące się do pozbawionego analogonu życia jako biologicznej siły wzrastania romantyzm w ujęciu Nancy'ego i Lacoue-Labarthe'a przekłada na *vis poetica* i niekończące się zadanie *Bildungu* ludzkości.

Reasumując: literatura zyskuje w epoce nowoczesnej nowe znaczenie jako paradygmat opartej na wyobraźni praktyki przekształcania relacji zarówno względem samego siebie, jak i zrozumiałej rzeczywistości, w jej aspektach historycznym, kulturowym i ideologicznym. Filozoficzna analiza interesuje się literaturą, która wyobraźnię emancypującą przeciwstawia wyobraźni schorowanej i zastygłej. Tu właśnie zaznacza się różnica między „brakiem wyobraźni" a *to lack of imagination*.

BIBLIOGRAFIA

Berman M., *„Wszystko, co stałe, rozpływa się w powietrzu". Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, tłum. M. Szuster, Kraków 2006.

Bielik-Robson A., *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2004.

Blanchot M., *Michel Foucault as I Imagine Him*, transl. J. Mehlman, [w:] *Foucault. Blanchot. The Thought from Outside*, New York 1987.

Foucault M., *Czym jest Oświecenie?*, [w:] M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. i wstęp D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000.

Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969.

Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2010.

Jameson F., *A Singular Modernity. Essay on the Ontology of the Present*, London 2002.

[27] *Tamże*, s. 104.

[28] *Tamże*, s. 35.

Lacoue-Labarthe P., Nancy J.-L., *The Literary Absolute. The Theory of Literature in German Romanticism*, transl. with an introduction and additional notes by P. Barnard, Ch. Lester, Albany 1988.

Nietzsche F., *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, tłum. i wstęp G. Sowiński, Kraków 2001.

Rancière J., *Dlaczego należało zabić Emmę Bovary? Literatura, demokracja i medycyna*, tłum. J. Franczak, „Teksty Drugie" 2012, nr 4.

Rancière J., *Estetyka jako polityka*, tłum. J. Kutyła, P. Mościcki, Warszawa 2007.

Siemek M.J., *Poznanie jako praktyka. Prolegomena do przyszłej epistemologii*, [w:] M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998.

Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. i wstęp D. Lachowska, Warszawa 2002.

STRESZCZENIE

Artykuł jest krótką analizą zespołu zjawisk z historii literatury, które doprowadziły do nowego spojrzenia na związki łączące literaturę, filozofię i kulturę. Dały one początek nowoczesnej literaturze i stały się swoistym punktem zwrotnym. Uczyniły z literatury zarówno istotne narzędzie rozumienia gwałtownie zmieniających się uwarunkowań społecznych, jak i paradygmat myślenia krytycznego, skupionego wokół idei przemijalności oraz plastyczności ludzkiej osobowości w nowych realiach. Literatura stała się odtąd istotnym elementem nowoczesnej filozofii kultury, podejmującej temat „historycznej ontologii nas samych".

SŁOWA KLUCZOWE: nowoczesność, *Bildung*, wyobraźnia, literatura nowoczesna

SUMMARY

Literature, *Bildung*, imagination. A couple of thoughts on the literature of the modern era

This paper is a brief analysis of a turning point in the history of literature that gave rise to a new understanding of the relationships between literature, philosophy and culture. At this point, which can be called the birth of modern literature, literature becomes both a crucial insight into rapidly changing social reality and a paradigm for critical thinking centred around the notion of transient and malleable character in this reality. In other words, literature becomes a crucial element of modern philosophy of culture, engaging the topic of "historical ontology of ourselves".

KEYWORDS: modernity, *Bildung*, imagination, modern literature

O AUTORZE

Kacper Kutrzeba – doktorant w Katedrze Antropologii Literatury i Badań Kulturowych na Wydziale Polonistyki UJ. Jego zainteresowania naukowe obejmują między innymi problematykę nowoczesności w literaturze i filozofii, ze szczególnym uwzględnieniem społeczno-kulturowych wymiarów peryferyjnej modernizacji. Obecnie przygotowuje pracę doktorską pod tytułem *Kalekująca nowoczesność a literatura. Dialektyczne przygody u zarania polskiej modernizacji*.

5.

https://doi.org/10.12797/9788381382120.05

PIOTR MRÓZ
JĘDRZEJ SKIBOWSKI

(O)powieść romantyczna

Podobno w roku 1900 zaistniał gorący spór o w istocie swojej błahą kwestię, czy rok ten jest już początkiem wieku XX, czy też ostatnim rokiem wieku XIX. Zwolennikiem pierwszego stanowiska był cesarz nowo powstałej Rzeszy Niemieckiej Wilhelm II, a na tradycyjnym stanowisku trwał ówczesny papież Leon XIII. Według wybitnego znawcy epoki, jej ducha i przemian politycznych, publicysty Stanisława Cata-Mackiewicza, wiek XIX rozpoczął się wraz z kadrylami 1815 roku[1], my jednak, w niniejszym artykule, patrząc z perspektywy filozoficznej, historycznej, kulturowej, zwrócić chcemy uwagę, iż wiek XIX w kulturze europejskiej rozpoczął się nie w 1815 roku, gdy ostatecznie pokonano Napoleona i ustalono święty ład na następnych kilka dziesięcioleci, ani nawet w roku 1801, jak chciałaby tradycyjna wykładnia, a znacznie wcześniej.

Z perspektywy dwóch wieków możemy zauważyć, że czynniki zwiastujące epokę, antycypujące ją, wywarły silny wpływ już w oświeceniu. Wspomnijmy chociażby o ruchu Burzy i Naporu w Niemczech, który miał stać się jednym ze źródeł inspiracji przyszłych dziesięcioleci romantycznej kultury europejskiej. Często przyjmuje się, iż

[1] S. Cat-Mackiewicz, *Był bal*, Warszawa 2012.

XIX stulecie otwiera się wraz z niemającym precedensu w historii cywilizowanego świata wydarzeniem, z impetem odzwierciedlającym nową (i nadchodzącą) świadomość, która masowo okrążyła Europę. Wydarzenie, o którym mowa, a które zwiastowało niespokojne czasy zarówno dla sceny politycznej, społecznej, kulturowej, jak i w samych jednostkach wybitnych, czujących, będących wyrazicielami epoki, miało miejsce w roku 1789. Rewolucja francuska – bo o niej tu mowa – wpłynęła znacząco na bieg dziejów. Rozdarcie, które spowodowała, przewartościowanie wartości, jakby powiedział Nietzsche, następowało nie tylko w skali jednostki, ale także w skali tworzących się dopiero narodów. Kiedy tłumy paryżan ruszały na Bastylię, upadły dawne bóstwa, a wraz z nimi stary porządek, nieuniknione konsekwencje tych wypadków spowodowały dogłębne zmiany w świadomości rzesz ludzkich zamieszkujących obszar Europy i świata.

Wielka Rewolucja była tak znacząca, że rozpoczęła proces i doprowadziła do upadku *ancien régime'u*, nie tylko poprzez zmiany prawne i konstytucyjne, lecz także, i być może przede wszystkim, poprzez wprowadzanie precedensów zmieniających to, co dotychczas mogło się wydawać niemożliwe do zmiany. W mocy pozostawały idee oświecenia Kanta czy Voltaire'a, mit szlachetnego dzikusa Rousseau, ale też wcześniejsze, jak bunt przeciw Bogu wyrażony miltonowską sagą, ukazującą w nowych ujęciach postać Szatana, która stała się wielką inspiracją romantycznych twórców, a w której łatwo się doszukać manichejskiego ujęcia świata (warto zwrócić uwagę na kontekst powstania utworu Miltona, było to kilka lat po rewolucji angielskiej). Owe brzemienne, wiekopomne zmiany niosące historyczne konsekwencje, inicjujące ruch *liberté*, *égalité*, *fraternité* (ale także rewolucja amerykańska czy nasza Konstytucja 3 maja), kształtowały umysły, inspirowały i umożliwiły pojawienie się ogromu dzieł i oryginalnych osobowości, filozofów, poetów, polityków, pisarzy, co pozostawiło nam, żyjącym w XXI wieku, spadek nie do przecenienia w postaci autorów (i ich publikacji), których nazwiska są wszystkim znane po dziś dzień – Goethe, Puszkin, Lermontow, Chateaubriand, Mickiewicz, Byron, Shelley (i wielu innych). Wspomniane rozdarcie, na stare i nowe, na kulturę i naturę, konwencjonalność i naturalność, wiarę i ateizm, *sacrum* i *profanum*, porządek i chaos, dotyczy zarówno samych twórców, jak i ich emanacji pod postacią kreowanych przez nich bohaterów. Owe

emanacje są widoczne w ich dziełach, ale i w ogólnie pojętej sferze ducha, ruchów, tendencji kulturowo-społecznych.

Figura Prometeusza

Zgodnie z duchem epoki kluczowym motywem wprowadzającym nas do niniejszych rozważań będzie motyw prometejski, figura literacka, której typem pierwotnym jest mitologiczny Tytan. Życie Percy'ego Shelleya, tak charakterystyczne dla tej epoki nieposkromionych żądz i uczuć, obrazoburcze na wielu płaszczyznach, od sfery towarzyskiej, przez polityczną, po ideologiczną, stanowi ingredium twórczości romantyków (por. losy lorda Byrona). Shelley, jak sam zaznacza w przedmowie swojego *Prometeusza wyzwolonego*, nie chciał aspirować do odtworzenia zagubionej trzeciej części Ajschylosowego dramatu. Podobny autorom starożytnym, lekceważył zgodność z tradycyjną, ugruntowaną, wielowiekową wykładnią mitu. Ogłosił, iż nie podda się terrorowi konwencji, zmieniając już ustalone i funkcjonujące w kulturze literackiej zakończenie.

Zwróćmy uwagę na daleko idące paralele między życiem prywatnym a twórczością Shelleya, zarówno na jednej, jak i drugiej płaszczyźnie przeciwstawiał się zasadom i burzył zastany porządek – popełniając mezalians, porzucając żonę z dziećmi dla młodszej wybraki, buntując się przeciw ojcowskiej władzy, by także na kartach swych dzieł wyrazić ideę walki z tyranią, której uosobieniem jest rzymsko-grecki Jowisz (Zeus) sprowadzający na ziemię wojny, nienawiść, agresję, niewolę, ale też jako najwyższy z olimpijskich bogów reprezentujący jungowski archetyp Wielkiego Ojca.

Władający piorunami wódz Olimpu jest u Shelleya symbolem skonwencjonalizowanego, starego porządku, znienawidzonego i niesprawiedliwego podziału klasowego prowadzących do ubóstwa rzesz ludzkich, ich rozpaczy i cierpień. Bohatersko przeciwstawiająca się mu jednostka, podejmująca walkę z panującym porządkiem, nie może samotnie stawić zwycięskiego oporu, zaprowadzić zmian, obalić tyranii, pokonać tego, co wydaje się trwać odwiecznie i wszechmocnie. Dzielny Tytan – symbol walczącej jednostki – zostaje uwięziony i przykuty do skały. Dopiero syn Jowisza i Tetydy (tu następuje rozejście się wersji romantycznej z tradycyjną), Demogorgon,

pokonuje ojca i uwalnia Prometeusza, który zaprowadza w świecie zasadę miłości (zasadę wziętą również na sztandary przez Novalisa czy młodego Hegla), kończąc tym samym epokę wojen i nienawiści.

> I został człowiek wolny od pęt władzy,
> Od nierówności klas, ras i narodów,
> Zbyty już trwogi, poddaństwa, poniżeń,
> Sam sobie panem, mądrym, sprawiedliwym,
> Po prostu – człowiek. Czy bez namiętności?
> Nie, ale wolny od winy i cierpień[2].

Imię Demogorgon nie jest przypadkowe, albowiem w swoim rdzeniu zawiera słowo *demos* oznaczające lud. Ta konstatacja doprowadza nas do stwierdzenia, że niosący światło Tytan przegrał batalię, ponieważ działał jako indywiduum, a prawdziwe zbawienie może przyjść tylko od strony mas (co tylko pozornie zdaje się sprzeczne z duchem indywidualizmu romantycznego). Te protofabiańskie wątki u Shelleya wyrażają socjalizującego ducha tamtych dekad, którego nie można przeoczyć na kartach także innych opowieści epoki romantyzmu (*Prometeusz* i *Faust* Goethego, *Wichrowe wzgórza*, *Kordian*, *Grażyna*, *Dziady*, *Pan Tadeusz*, *Wij* Gogola, *Dama pikowa*, *Jeździec miedziany*, *Córka kapitana* Puszkina, *Frankenstein*, *Mnich*).

Psychologiczna interpretacja toposów i motywów w (o)powieści romantycznej

Kwestią godną poruszenia, bardziej uniwersalną niż wątki rodzącego się prometeizmu, mesjanizmu, socjalizmu, fabianizmu, a jednocześnie nie mniej ciekawą z dzisiejszej perspektywy, jest walka świadomości z nieświadomością rozumiana zarówno w obszarze jednostki, jak i całego społeczeństwa, która zajmowała i zapładniała również umysły omawianej epoki[3].

---

2 P.B. Shelley, *Prometeusz wyzwolony*, tłum. L. Elektorowicz, Kraków 1982, s. 200.

3 To przecież romantyzm tworzy koncepcję w teorii i *praxis* dotyczącą nieświadomego (*vide* wstęp do niniejszego tomu).

Zaproponujemy szeroką perspektywę ujęcia tych problemów i zajmiemy, jak sądzimy, adekwatną pozycję do analizy, przyjmując mitologiczne bóstwa (symbole) za metafory wyrażające poszczególne sfery osobowości funkcjonujące w człowieku, to jest jego siły psychiczne, emocje, uczucia, które nim rządzą, jak zdaje się wskazywać na to Frazer w *Złotej gałęzi*, Eliade w swym *opus magnum* czy Carl Gustaw Jung (przypomnijmy grecką perspektywę, człowiek pochłonięty, zawładnięty, dający się ponieść emocjom gniewu, nienawiści, żądzy, zazdrości traci możliwość panowania nad sobą na rzecz reprezentujących te emocje bóstw, w przypadku gniewu – Aresa, i to on jest sprawcą powodującym tą jednostką)[4].

Ta przyjęta przez nas perspektywa pozwala na interpretację *Prometeusza wyzwolonego* (i innych wspomnianych wyżej dzieł emblematycznych) jako rozgrywającego się na naszych oczach boju o stabilność psychiczną jednostki, której tak brak bohaterowi romantycznemu. Zmaganie to przebiega między świadomością dążącą do całkowitej kontroli, usamodzielnienia się a jej odżywczymi i jednocześnie zagrażającymi destabilizacją *ego* czynnikami nieświadomymi. Walkę *ego* z jego nieświadomym adwersarzem w ramach konstytucji psychiki ludzkiej opisywał także w swoisty sposób Schopenhauer, a później szeroko rozpowszechnił i nadał tej teorii filozoficznej rzekomo naukowego charakteru Freud, ale jasne wydaje się, iż to już w romantyzmie poeci i pisarze zgodziliby się z istnieniem tego, co niekontrolowalne w sposób świadomy czy to na poziomie własnego umysłu (ducha), czy całego społeczeństwa, a późniejszym dekadom pozostało nadanie nazwy znanemu już zjawisku.

Kiedy świadome czynniki osobowościowe nie dozwalają dojść do głosu swym nieświadomym przeciwieństwom, dochodzi do zatrzymania się danej jednostki w rozwoju, mamy do czynienia w takim wypadku z usztywnieniem się jungowskiej persony, maski i utożsamieniem się jednostki wyłącznie z jej zewnętrzną formą. U Shelleya w omawianym poemacie, opowieści o walce i rozwoju świadomości ludzkiej, Jowisz reprezentuje świadome i wykształcone funkcje osobowości – doznanie i myślenie (spadek po tak krytykowanym przez romantyków oświeceniowym sposobie widzenia

4 J.B. Peterson, *Maps of Meaning. Architecture of Belief*, Florence 1999.

rzeczywistości, uosobionym w polskim romantyzmie przez mickiewiczowskie *szkiełko i oko*), a Prometeusz właśnie uczucie i intuicje, charakteryzujące nie tylko bohaterów romantycznych *en masse*, lecz również całą epokę (która według wspomnianego Cata-Mackiewicza skończyła się wraz ze zrywami Wiosny Ludów, a w Polsce powstaniem styczniowym, chociaż i w drugiej połowie XIX wieku możemy znaleźć wciąż żywotne postawy typu romantycznego). Ekstrawertyczny Jowisz przeciwstawia się introwertycznemu Prometeuszowi. Shelley zdaje się nam sugerować, że nadszedł czas, by tak jak w życiu każdego indywiduum, tak w życiu całej ludzkości podjąć się zadania indywiduacji, wykształcenia w procesie różnicowania sfer osobowości, które dotychczas pozostały w niej nieświadome.

Wątek prometejski w (o)powieści romantycznej był niejednokrotnie poruszany, *explicite* przez takich autorów, jak Goethe czy Mary i Percy Shelley, a później Spitteler, ale także *implicite* pod między innymi postacią ruchu mesjańskiego (czy inaczej romantyzmu w odmianie mesjanistycznej w opozycji do romantyzmu państwowego w Rosji czy indywidualistycznego w Anglii)[5] u takich autorów, jak Słowacki, Mickiewicz, Towiański (czym innym jak nie swego rodzaju prometeizmem jest postawa mesjańska, jaką ma przyjąć naród polski, czy też postawa prometejska wobec ludów dawnych ziem wschodnich Rzeczpospolitej, choć nie tylko – słynne hasło „za wolność naszą i waszą" odnosiło się do wszystkich ludów i ich rewolucji, w których brali udział Polacy), Puszkin, Hugo czy Schiller. Prometeusz jawił się jako ten, kto oświeca, przynosi poprawę losu, dba i obdarowuje swych podopiecznych, a jednocześnie cierpi za miliony, jak Mickiewiczowski Konrad czy Kordian Słowackiego. Ta tytaniczna walka z zastaną, zniewalającą rzeczywistością zeskorupiałej hierarchii ma prowadzić do szerokiego wyzwolenia, z jednej strony spod wszelkiej tyranii, konwencji, szowinizmu, podziałów klasowych podtrzymywanych przez obowiązujące stosunki społeczne, a z drugiej do wyzwolenia cierpiącej jednostki dążącej do samorealizacji.

W Polsce wyzwolenie to przybrało inny wymiar, poeta dążył do oswobodzenia z kajdan całego narodu nawet za cenę świętokradztwa, co jest wyrażone przez Konrada w *Dziadach*, czy

5 Por. S. Cat-Mackiewicz, *dz. cyt.*

wbrew zasadom honorowego zachowania, jak Konrad Wallenrod. Możemy również zaobserwować spór rozumu i uczuć, obrazuje to znana ze sceny u Nowosilcowa metafora lawy, która z wierzchu jest skorupą, a pod nią znajduje się życie. Konrad nie obawia się przeciwstawić nawet Bogu, by osiągnąć cele samozwańczo reprezentowanego przezeń ogółu.

Bohaterowie romantyczni jako antyczni półbogowie, tytani; relacje z Bogiem w (o)powieści

Motywy walki z Bogiem tak silnie eksplorowane przez romantyków mogą nam wiele powiedzieć o autorach tamtej epoki, ich odbiorze świata i kultury. Spośród toposów odzwierciedlających konflikt człowieka z jego stwórcą wyróżnijmy kilka najbardziej szczególnych, a na pewno inspirujących dla romantyków wykształconych i oczytanych w klasycznej oraz religijnej literaturze: bierną postawę Hioba (wskazywaną za wzór przez Kierkegaarda w *Powtórzeniu*), Abrahama, który bez zastanowienia oddaje to, co najcenniejsze, czyniąc tym samym skok wiary i stając się rycerzem tejże, postać Jonasza, którego działania wprost przeciwne do boskich poleceń doprowadzają w końcu do pochłonięcia go przez mitycznego stwora, aż w końcu okazują się nieskuteczne do tego stopnia, że musi on poddać się przemożnej sile swojego przeznaczenia, następnie Mojżesz, który był predestynowany od swego urodzenia, by przewodzić swemu uciśnionemu narodowi, został przez matkę oddany siłom przeznaczenia, oddany chaosowi reprezentowanemu przez rzekę[6], by w końcu osiągnąć najwyższe zaszczyty na dworze przybranej rodziny, odrzucić je, zdegradować siebie samego, by w końcu przez relację z Bogiem wywieść lud związany przymierzem z Najwyższym, ku Jego chwale, poprzez Morze Czerwone. Mojżesz jednak nie dochował wierności do końca swemu Bogu, przywłaszczył sobie Jego zasługi, obdarował we własnym imieniu lud Izraela wodą, przez co nie wszedł wraz z dwunastoma plemionami do Ziemi Obiecanej.

---

6 J.B. Peterson, *dz. cyt.*; C.G. Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, wybór, tłum. i wstęp J. Prokopiuk, Warszawa 1993; M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2009.

Jednak postacią, która zasługuje na szczególną uwagę w kontekście naszych rozważań o toposach bohaterów romantycznych, jest osoba niepokornego Jakuba, który uzyskuje błogosławieństwo poprzez walkę i wymuszenie go na Bogu. Przykład patriarchy Izraela daje nam asumpt do konstatacji, iż nie tylko pokorni są mili Bogu, ale także ci, którzy „siłują" się i walczą z Nim. Ci, którzy angażują się w takie procesy, przenosząc je na teren jednostkowej osobowości, przeciwstawiają się własnym ograniczeniom, lękom, starają się poznać i przeniknąć nieświadome siły. Takie doświadczenie, zmaganie się z nimi, a w końcu opanowanie ich, powoduje, że zostają predystynowani do przywódczej roli, są prawdziwymi (choć często samozwańczymi) wybrańcami – jak Prometeusz, Frankenstein, Faust, Konrad, ale też postacie, które w toku swych przygód, pokonując przeciwności losu, wykształcają swoją osobowość i integrują świadomość z nieświadomymi siłami, jak bohaterka powieści należącej do nurtu *Bildungsroman* – Jane Eyre.

Przypomnijmy także słowa Pisma: „Nie każdy, który mówi Mi »Panie, Panie«, wejdzie do królestwa niebieskiego"[7], potwierdzające i dodające kolejny kolor, odcień, myśl powyższym stwierdzeniom. Na podstawie wymienionych biblijnych bohaterów widzimy, iż walczący mogą również spełniać rolę jednostek wybranych, ślepa pokora i wypełnianie rozkazów niekoniecznie są wymogiem, aby stać się jednostką o szczególnym kontakcie z najwyższym Transcendensem. Dodajmy, za Nietzschem, że dążenie do prawdy leży u podstaw religii chrześcijańskiej, a zatem również wątpienie, ponieważ by dojść do prawdy, trzeba wpierw wątpić, jak pisał Augustyn z Hippony – *dubito ergo sum*[8] – wątpię, więc jestem (a współcześnie Žižek – „wątpienie znajduje się u podłoża religii chrześcijańskiej"[9]), sam Syn Boży, Jezus, wątpił w ogrodzie Getsemani i także bohaterowie romantyczni wyzywają siły wyższe na pojedynek, przegrywają, ale walczą, i to czyni ich wyjątkowymi i wybranymi.

Wymienione tu odniesienia, jak czytelnik może zauważyć, w dużej mierze dotyczą tekstów kanonicznych, fundamentalnych

---

7 Mt 7,21.

8 Augustyn z Hippony, *De libero arbitrio. O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, [w:] tegoż, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953.

9 *Marxism: Zizek/Peterson*, 19.04.2019, YouTube, [on-line:] https://www.youtube.com/watch?v=lsWndfzuOc4 (dostęp: 25 VII 2019).

dla europejskiej kultury, a faktem jest, iż romantyzm, jego twórcy i późniejsi kontynuatorzy zwracali się w stronę ogólnoświatowego dziedzictwa, wplatali w swoje narracje te zobrazowane tu wątki, biblijno-średniowieczne korzenie tradycji, z niezwykłą powagą ujmowali bunt i uległość, dążenie do prawdy, determinizm i wolność, walkę sił dobra z siłami zła (Novalis, Tieck, nasi romantycy, Shelley, Coleridge, ale i na pewnym etapie Hegel, Hamann, Kierkegaard, Poe, Melville z figurą *white whale* i demonicznego buntownika, gwałcącego wszelkie normy kapitana Ahaba, E.T.A. Hoffmanna, ale też pisarze gotyccy, Matthew Lewis, Ann Radcliffe, Charles Maturin, eksplorujący motyw zaprzedania duszy diabłu, czy Emily Brontë wplatająca wątki manichejskie w *Wuthering Heights*).

Bohater romantyczny jako indywiduum

Bohater romantyczny jest zawsze jednostką świadomą swej wyjątkowości, nigdy nie chce być utożsamiony z ogółem, tłumem, chce porwać za sobą masy, ale z różnych przyczyn się to mu nie udaje, pozostaje jednak ciągle niepokorny, gniewny, jednocześnie dąży do przewartościowania wartości, przybiera rolę wyraziciela woli milionów, choć jest samozwańczym ich przedstawicielem. Stąd motyw odrzucenia, wykluczenia i niezrozumienia. Mickiewiczowski Konrad może uchodzić za epitomę bohatera romantycznego. W części III *Dziadów*, w scenie w więzieniu, w której to przysięga zemstę na wrogu *z* „Bogiem i choćby mimo Boga”[10], a w słynnej *Wielkiej Improwizacji* przyrównuje siebie samego do Stwórcy, by rzucić Mu wyzwanie, albowiem czym różni się on – Twórca – od Boga, podobnie jak Bóg Konrad ma moc tworzenia, stwarzania, podobnie jak On „po swoje moce prosić nie chodził”[11].

Wielka Improwizacja może być uznana za adekwatny wyraz ducha epoki. Konrad nazywa sam siebie „milijon, bowiem za milijony kocham i cierpię katusze”[12]. W ten sposób ostatecznie stawia siebie jako boskiego przeciwnika, niosącego światło wolności Lucyfera

[10] A. Mickiewicz, *Dziady*, Warszawa 1992.
[11] *Tamże*.
[12] *Tamże*.

(Prometeusza), wchodząc w koleiny wyżłobione wcześniej w *Raju utraconym* przez wspominanego już Miltona. Przypomnijmy, iż w jednej z ewangelijnych przypowieści Chrystus wypędza z opętanego demony, których imię było Legion, jak się wydaje, jest to nader jasny przekaz, iż poeta (którego roli nie da się przecenić w romantyzmie), wyzwoliciel, bohater nie cofnie się przed niczym, aby przynieść zmianę przed oblicze społeczeństwa. Taka postawa widoczna jest już w arcydziele Goethego *Faust*, gdzie preromantyzm autora (sam Goethe jednakże uznał romantyzm za swoistą chorobę) zezwala na samoidentyfikację Mefistofelesa jako będącego tą siłą, która „wiecznie zła pragnąc, wiecznie czyni dobro"[13], co można uznać za typowo romantyczną ambiwalencję.

Tak charakterystyczne poczucie wielkości – graniczące wręcz z megalomanią – twórców romantycznych zostaje wyrażone w niedokończonym przez Goethego poemacie *Prometeusz*. Jak celnie zauważa Jung w *Typach psychologicznych*, jest to najdosadniej oddane w poniższym cytacie:

> Bóstwo jakieś przemawiało,
> Gdym mówić poczynał.
> A gdy mniemałem: bóstwo przemawia –
> Gadałem sam[14].

Jak stwierdza Walter Muschg w *Tragicznych dziejach literatury*, poeci dziewiętnastowieczni spełniali poniekąd funkcję magów, wyrażali się poprzez rymy, wiersze, dramaty poetyczne właśnie dlatego, że od zarania dziejów słowo, przekaz poddany rygorom odpowiedniego rytmu nabywa właściwości zaklęcia[15]. Jest to być może pokłosie przedhistorycznych wierzeń zapładniających jeszcze tak wielkie umysły, jak mistycy średniowieczni, filozofowie, Leibniz, a bliższych epoce romantycznej Hamann, Herder, ale i Blake. Odzwierciedla się to między innymi w dążeniach do odnalezienia języka Adamowego, który, jeśli zostanie przypomniany lub po prostu

---

13 J.W. Goethe, *Faust*, cz. 1–2, tłum. F. Konopka, Warszawa 1962.

14 Tenże, *Prometeusz*, cyt. za: C.G. Jung, *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2015, s. 202.

15 W. Muschg, *Tragiczne dzieje literatury*, tłum. B. Baran, Warszawa 2010.

odkryty, pozwoli na kontrolę rzeczywistości dzięki posiłkowaniu się nazwami „prawdziwymi", inaczej mówiąc: tożsamymi z samym Bytem i jego przejawami. Podobne cele stawiali sobie średniowieczni alchemicy, ci „protonaukowcy", antycypujący współczesną chemię czy fizykę. Poszukiwali oni właściwych, pierwotnych nazw natury rzeczy w celu – jak wierzyli – możliwości panowania i kontroli nad nią (słynne poszukiwania kamienia filozoficznego czy próby zamiany różnorakich metali w złoto).

Czytając takie dzieła, jak Hugo *Katedra Marii Panny w Paryżu*, Dickensa *A Tale of Two Cities*, dramaty Mickiewicza *Konrad Wallenrod*, *Grażyna*, Słowackiego *Balladyna* czy *Faust* Goethego możemy zauważyć, że średniowiecze było tym okresem, do którego romantycy w swej realizacji niepowtarzalnej ekspresji poetyckiej odwoływali się najczęściej. Jak sądzili, średniowiecze było epoką przełomowych wydarzeń o duchowym charakterze, mężnych, rycerskich czynów, potężnej „magii" potwierdzającej Jedność Bytu, wszechprzenikanie się nawet sprzecznych elementów (idea bliska romantyzmowi), niezłomnej woli, pogardy śmierci, ale też zobowiązań czynionych przez żyjących i przekazujących je przyszłym pokoleniom, obietnic, przymierzy po „wieczność". Ilustracjami tych zapatrywań, nastrojów, przekonań co do miejsca człowieka we wszechświecie i jego możliwości w wiekach, nazwanych przez renesans i oświecenie „ciemnymi", są budowle gotyckich świątyń, które niejednokrotnie istniały kilkaset lat, wielokrotnie dłużej niż trwanie jednego pokolenia, a architektoniczny kunszt tych budowli był kontynuowany pod postacią dziewiętnastowiecznego neogotyku. Podziw dla technik twórczych, sprawności i siły woli dawnych społeczeństw, tak wspaniale wyrażony we wspominanym tu już dziele Viktora Hugo, opierał się na głoszonym przezeń twierdzeniu, że to właśnie architektura, przed wynalezieniem druku, pochłaniała uwagę najwybitniejszych twórców i artystów, ponieważ tylko poprzez ten środek ekspresji można było wyrazić siebie w sposób nieograniczony. Następnie rolę tego duchowego pośrednictwa przejmuje słowo pisane: symbol, poezja, powieść poetycka.

Być może to właśnie bogactwo i nieograniczone możliwości ekspresji poetyckiej (jak i łatwość przekazu i wyrażenia w porównaniu z architekturą) sprawia, że mamy do czynienia z przewagą jednej ze sztuk nad innymi. W pierwszych dekadach XIX wieku

jesteśmy świadkami niespotykanej dotąd zarówno dominacji, jak i popularności poezji, przenikającej inne formy twórczej ekspresji, od filozofii, po formy epickie czy dramatyczne. Jest to wyraz duchowości tak radykalnie odbiegającej od paradygmatu oświeceniowego: epoki mimetyzmu i skupiania się na tym, co zewnętrzne. W kontraście do tego romantycy kładą nacisk na odzwierciedlenie tego, co wewnętrzne, niewidoczne, próbując wydobyć na jaw i ukazać te siły, które zostały wcześniej odrzucone, spostponowane, uznane za czczy wymysł, a teraz za ich pośrednictwem zdobywają należne im miejsce. Ta jeszcze niesteoretyzowana nieświadomość zaczyna zdobywać coraz szersze tereny w dziedzinach wolnej ekspresji, a takie odkrycia, jak galwanizm (elektryczność), zdają się tylko potwierdzać istnienie niewidzialnych sił mających wpływ na życie jednostki i społeczeństw.

Interpretacja z perspektywy mikro i makro

W powieści romantycznej możemy rozpoznać dwa przewodnie konflikty, pierwszy nazwijmy na potrzeby naszych rozważań konfliktem makro – jednostka a społeczeństwo. Konflikt ten był badany przez takie nauki, które właśnie zaczynały się formować, jak socjologia, ekonomia, historia, psychologia społeczna. I drugi, konflikt mikro, którym zajmie się późniejsza psychologia – również wytwór doby romantyzmu. Pierwszy obejmuje sfery relacji międzyludzkich, klasowych, rodzinnych, społecznych; drugi rozgrywa się wewnątrz samej jednostki, jest to konflikt świadomości i nieświadomości.

Dzieła literackie możemy czytać na wiele sposobów, posiłkując się wielorakimi punktami zaczepienia i interpretacji, zarówno z punktu widzenia społeczeństwa i jego świadomych oraz nieświadomych działań, jak też jako walkę samej jednostki, indywiduum z własnymi ograniczeniami, niemocą, rozumieniem oraz nierozumieniem samego siebie, własną wolą ekspresji i własnymi przeciwnościami, które każdy twórca musi pokonać. Wszystkie te płaszczyzny występują zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz jednostki. Twórca, wyzwoliciel musi się zmierzyć z własnymi ograniczeniami, dokonać ekspresji wewnętrznych mocy twórczych, by zmienić materiał, w którym operuje, by wprowadzić zmiany w rzeczywistości

zewnętrznej wobec niego samego. Wspomniane powyżej dzieła nie obrazują bukolicznej sielanki, życia „szczęśliwych" pasterzy przeżywających nieautentyczne stany, ale pełną niebezpieczeństw drogę przez wszelkiego rodzaju przeciwności i ograniczenia. Typem romantycznym jest jednostka o niezwykle rozległym diapazonie emocji, skonfliktowana wewnętrznie i zewnętrznie, cierpiąca katusze, będąca jednocześnie silną i bezsilną, wrogą i przyjacielską, a której największym przeciwnikiem jest ona sama (Klaudiusz Frollo, Heathcliff, Catherine Earnshaw, Kordian, Konrad, Frankenstein, Konrad Wallenrod, Zonia – tytułowa *Szalona* z powieści Kraszewskiego, Balladyna, Karol Moor). Bohater romantyczny, targany wieloma przeciwnościami, namiętnościami, próbujący nad nimi zapanować i ostatecznie najczęściej ponoszący porażkę, może być scharakteryzowany formułą czy obserwacją, iż ten, kto nie włada wpierw sobą samym, ten nie włada w istocie niczym.

Zarówno mit Prometeusza, jak i toposy biblijne wskazują na to, że opór wobec bogów lub Boga prowadzi niekiedy do pomyślnych skutków, oraz mogą zachęcać do zajęcia pozycji aktywnej w stosunku do napotykanych przeciwności. Bohater romantyczny zmierzający do wyzwolenia, próbujący tego dokonać, rzeczywiście przegrywa, i to przegrywa w walce z samym sobą, ale czasem odnosi zwycięstwo lub jedno i drugie – kolejny raz ukazując ambiwalencję romantyzmu. Heathcliff, wyobrażenie czy wręcz już archetyp niekontrolowanych emocji, ostatecznie nie dokonuje pełnej zemsty na znienawidzonych rodach właśnie wtedy, gdy ma wszystkie narzędzia po temu, Kordian nie zabija cara, kiedy jest on w zasięgu jego ręki, Frankenstein nie zabija swego demona, gdy może tego dokonać, nie czyni również zadość jego żądaniom – odmawia dokończenia dzieła stworzenia, co ochroniłoby jego samego i ukochaną rodzinę przed śmiercią z ręki potwora. Postać Frankensteina jest o tyle symptomatyczna, iż mamy tu niemalże modelowy przykład walki człowieka ze swoim cieniem. Demon Frankensteina jest idealnym przeciwieństwem swego twórcy, co możemy zrozumieć, wykorzystując jungowski archetyp cienia[16]. Stworzenie ożywione mocą galwanicznych „czarów" nie posiada swego własnego imienia, jest tytułowany Demonem lub Potworem (w zależności od tłumaczenia), a do kultury powszechnej wchodzi

16 C.G. Jung, *Archetypy i symbole…*

jako po prostu Frankenstein – przybierając imię swego twórcy – co wręcz narzuca w tym przypadku interpretację za pomocą jungowskich archetypów. Victor, by stać się w pełni wykształconą i dorosłą jednostką, musi pokonać swój cień, to, co w nim najgorsze, przy czym pokonać znaczy w tym wypadku zaakceptować jako część samego siebie[17]. Niemalże freudowskie wyparcie tej części swojego jestestwa – co czyni nasz protagonista – prowadzi do ostatecznej tragedii.

Relacja Demona z Frankensteinem jest także odzwierciedleniem relacji człowieka ze swoim stwórcą, ostatecznie to człowiek – jak głosi wielka postromantyczna wykładnia – zabił Boga w walce o nadczłowieka i przezwyciężenie arcyludzkiego, stwierdzi Nietzsche, podobnie Demon doprowadza do śmierci Frankensteina. W emblematycznej scenie pożegnania stworzenia ze stwórcą możemy dopatrzyć się elementów feuerbachowskiej teorii alienacji, Demon *explicite* wyraża żal za anihilację tego wszystkiego, co uważał za najwspanialsze, najlepsze i najszczytniejsze. W każdym ze wspomnianych przypadków do ostatecznego rozwiązania fabuły, do osiągnięcia lub chybienia zamierzonych celów doprowadza wewnętrzny konflikt bohatera, a nie zewnętrzne przeciwności.

Tę walkę, opisywaną przez nas jako charakterystyczną dla literatury epoki i kreowanych przez nią bohaterów, z samym sobą, uczuć i rozumu, jakże często ostatecznie przegraną, podejmuje również Klaudiusz Frollo – protagonista *Katedry Marii Panny w Paryżu* Hugo. Ksiądz, wybitny uczony, który zostaje opętany żądzą, pragnieniem, pseudomiłością do Cyganki Esmeraldy. Stłamszone siły libido, milczące i opanowane dotąd, stają się nie do utrzymania w karbach jego wcześniej stoickiego rozumu, co w konsekwencji przyczynia się do zguby Klaudiusza. Postać ta jest również klasycznie romantyczną, niespójną osobowością toczącą ciągły bój o utrzymanie się na powierzchni swojej psychiki, dając odpór siłom nieświadomości i instynktu. Hugo w zamierzony sposób chce też ukazać zmierzch instytucji Kościoła, zabobonów niemających wiele wspólnego z wiarą.

Takąż myśl przedstawia również jedna z ostatnich scen *Wichrowych Wzgórz*, w której narrator – pan Lockwood – ze spokojem obserwuje rozkład i zapadanie się cmentarnego kościoła. Paradok-

[17] Por. U.K. Le Guin, *Czarnoksiężnik z Archipelagu*, tłum. S. Barańczak, Warszawa 2010.

salne jest, biorąc pod uwagę poczynania Heathcliffa, że wywołującą skrajne uczucia postacią ukazaną w powieści jako odrażająca jest ślepo oddany dogmatom protestanckim sługa Józef, który swym postępowaniem przyczynia się do upadku domu Earnshawów – narzucając swą wiarę powierzonym mu na wychowanie dzieciom, gasząc jednocześnie wszelkie objawy ciekawości i indywidualności, prowadzi do zezwierzęcenia swych podopiecznych.

Te dwa przykłady ukazują niebezpieczeństwo czyhające na tych, którzy w wyniosły, bezduszny i obsesyjny sposób próbują nakładać własne ramy na obszary, których nie rozumieją, a które winny być (według samych autorów) wolne od przymusu. W obu przedstawionych miniaturach-metaforach widzimy upadek starych ram myślowych (obrządków) próbujących nieskutecznie bronić się przed nowymi prądami.

Romantyzm przyjmuje postawę, jak już wspomnieliśmy, prometejską, reprezentującą czynną walkę z tym, co przytłaczające, konwencją, wszelkiego rodzaju ograniczeniami, tradycją, ale też nieświadomością, żądzami, uczuciami, emocjami, które zniewalają jednostkę i całe społeczności. To zmaganie się świadomości z nieświadomością możemy zaobserwować również w ikonicznych dla omawianego okresu (o)powieściach, takich jak wspomniane już *Wichrowe Wzgórza* Brontë, *Katedra Marii Panny w Paryżu* Hugo, *Dziady* Mickiewicza, *Frankenstein* Mary Shelley, w różnych interpretacjach mitu prometejskiego autorstwa Percy'ego Shelleya, Goethego czy później Spittelera, lecz także w *Fauście* Goethego, *Zbójcach* Schillera czy *Nie-Boskiej komedii* Krasińskiego.

Postacie wykreowane przez tych mistrzów pióra pierwszej połowy XIX stulecia ożywają, gdy zagłębimy się w ich życiu psychicznym, w ich aspiracjach, namiętnościach, afektach, lękach czy trwogach. Posługując się metodą hermeneutyczną analizy tekstu, możemy scalić postaci sobie przeciwne, głównych antagonistów powieści do jednej, tworząc w ten sposób, podług zasady *e pluribus unum*, z nierzadko jednostronnie ukazanych protagonistów jedną, wielowymiarową jednostkę, scaloną, autentyczną, targaną konfliktami, i tak na pełnię osobowości Heathcliffa składa się jego przeciwieństwo – Linton, na Quasimodo – Febus, na Prometeusza – Epimeteusz czy Minerwa albo Pandora u Goethego, na Frankensteina – ożywiony przez niego Demon. Odsyłający do swego zaprzeczenia, dialektycz-

nie pojęty, niemalże androgynicznie upostaciowany bohater walczy sam ze sobą, jest swym największym, o czym już wspominaliśmy, wrogiem, sabotuje swe działania.

Jak wykaże psychoanaliza, analizując te zjawiska romantyzmu, w społeczeństwach sztywnych, zhierarchizowanych, gdzie możliwość awansu, życia w godnych warunkach, podejmowania wolnych decyzji, nieskrępowanej twórczości jest pod wieloma względami ograniczana, nie tylko dla szerokich mas, ale także dla wybranych elit, w takich społeczeństwach, w których to, co pierwotne, instynktowne, musi być tłamszone lub temperowane, gdzie dochodzi do tabuizacji naturalnych zachowań, mamy do czynienia z tragicznym konfliktem *id* i *superego*, prowadzącym do fascynującej późne dekady XIX wieku, szeroko i pochopnie diagnozowanej, histerii, choroby dziś praktycznie nieznanej, a obserwowanej stosunkowo często w mieszczańsko-arystokratycznych, pruderyjnych, skonwencjonalizowanych społeczeństwach.

Wymienione wcześniej zjawiska społeczne to pewien klucz do odczytywanych napięć często rodzących niekonsekwencje w funkcjonowaniu jednostki romantycznej. Jednostka taka przeżywa rozdźwięk między tym, czego chce, a tym, co może i co musi, a chcąc uczestniczyć w życiu społecznym, musi wejść w ramy tego, co przez nie dopuszczalne. Podobnie romantyczni bohaterowie prowadzą wewnętrzną walkę instynktu i nakazu, walkę tego, co chcą, z tym, co muszą i powinni. Być może, jak chciałby Freud w *Kulturze jako źródle cierpień*, to właśnie ten przymus sublimacji i wcześniej niespotykane, dodatkowo rosnące skoncentrowanie ludności w miastach (mamy w XIX stuleciu zjawisko niespotykanego wcześniej wzrostu warstwy mieszczańskiej względem rolniczej części społeczeństwa, na wsiach w owym czasie przymus konwenansów nie był tak silny, jak w obszarach zurbanizowanych) doprowadziło do tak wielkiego wybuchu twórczości w XIX stuleciu. Brak możliwości wyrażenia siebie w nieskrępowany sposób wymusił konieczność dobierania odpowiednich środków wyrazu, by przemycić nieakceptowalne przez ogół ekshibicjonistyczne treści, które chcą wydobyć na jaw artyści omawianej epoki. To w takim społeczeństwie, nieprzyzwyczajonym do kobiet na eksponowanych pozycjach, siostry Brontë początkowo publikowały swe książki pod przybranymi, męskimi nazwiskami. W *Wichrowych Wzgórzach* widzimy ten konflikt mię-

dzy konwencjonalnością, poddaniem się panującemu porządkowi a naturalnością, między stwórcą a stworzeniem. Ostatecznie dawni bogowie (Linton, Heathcliff) musieli odejść, by nowy człowiek, pozostawiony sam sobie, mógł się narodzić. Co ciekawe, cały majątek ostatecznie jest dziedziczony przez młodą Catherine, a nie przez Earnshawa, co w pewien sposób zapowiada ruch sufrażystek, albowiem to właśnie kobieta, a nie mężczyzna jest dysponentem i właściwym dziedzicem fortuny obu pradawnych rodów Lintonów i Earnshawów, i to dzięki niej ich tradycja może zostać zachowana. Jednocześnie ci potomkowie „bogów" są, zaryzykujemy tezę, jedynymi postaciami powieści Emily Brontë, które wydają się autentyczne, których osobowość jest zróżnicowana, u których możemy obserwować najwyraźniejszą zmianę zachowania i rozwój osobowości wraz z postępem fabuły powieści[18].

Motyw poświęcenia się jednostki dla ogółu

Eksponowanym motywem jest również, niemożliwy do przeoczenia, topos poświęcenia się jednostki dla ogółu, dla większości, dla idei, dla wolności i wyzwolenia. O ile wśród naszych romantyków idea wolności sprowadzała się głównie, choć nie tylko (*vide Pan Tadeusz*), do wyzwolenia narodu pozbawionego samostanowienia, o tyle na zachodzie Europy idea ta (od ruchów fabiańskich, owensowskich, po socjalistów utopijnych i wreszcie komunistów) nabierała znaczenia, była eksplorowana w kontekście wyzwolenia mas spod rosnącej w potęgę ekonomiczną burżuazji, arystokracji ziemskiej czy wczesnych i późnych kapitalistów. Chodziło o poprawę bytu niższych warstw społecznych, o wyzwolenie ich od głodu i cierpienia. Jak możemy przeczytać u cytowanego już Shelleya, człowiek to nie jednostka, a ludzkość.

Łatwo dopatrzeć się podobieństwa definicji człowieka, z jaką mamy do czynienia u Shelleya, z tą sformułowaną przez Marksa, człowiek bowiem to ogół wszystkich relacji, jakie łączą jednostki między sobą, człowiek to masa, rodzaj ludzki. Jest to ciekawe o tyle,

---

18 Por. E. Brontë, *Wichrowe Wzgórza*, tłum. i posłowie P. Grzesik, Warszawa 2008.

że zazwyczaj bohaterowie romantyczni, jeśli czytać owe powieści z pewnym nastawieniem, to silnie zindywidualizowane jednostki, niczym niezastępowalni Panowie z filozoficznej przypowieści Hegla stojący w opozycji do mas, motłochu, działający przeciw postępowi, mechanizacji, ale także religii, konwencjom, instytucjom, jednak hermeneuza metaforyczna ukazuje je jako wyrazicieli woli ludności, której chcą i powinni przewodzić i (wręcz bez zgody wyzwalanych) wyzwolić – tych, którzy czasem, zdaje się, tego wyzwolenia nie chcą albo nie są w pełni świadomi tego, że tego wyzwolenia potrzebują.

Dzieła te, czytane w ten sposób, stają się niemalże traktatami politycznymi, filozofią czynu, jak chciałby Marks, zachęcającą tych, którzy umieją czytać, by działali na korzyść tych, którzy z przyczyn niezależnych od siebie czytać nie potrafią. Wydawałoby się ponadto, że postulat oświecenia sformułowany przez Kanta w *Odpowiedzi na pytanie: czym jest oświecenie?* będzie w epoce romantyzmu zarzucony, a tymczasem właśnie bohaterowie, z jakimi stykamy się na gruncie wspomnianych powieści, podejmują go i trawestują na własny sposób, uznają, że nie jest możliwe oświecenie bez wyzwolenia, i w imię tego podejmują walkę z siłami nieświadomymi nie tylko tkwiącymi wewnątrz każdego z nas, ale również z potęgą nieświadomości społecznej. Nieświadomość jest tutaj także brakiem rozeznania celów i projektów, są to punkty styczne oświecenia i romantyzmu, bowiem tak jak dzieci są nieświadome i (możemy powiedzieć) niewykształcone, „nieoświecone", a ich wyedukowanie jest pracą, jaką trzeba podjąć, tak w większej skali w roli nieświadomego dziecka sytuuje się niewykształcone masy społeczne, które dopiero należy obudzić, by mogły osiągnąć stan świadomego swej podmiotowości dorosłego. Poglądy te są zarazem łącznikiem ze znanym z późniejszych dekad XIX wieku pozytywizmem, cel wydaje się ten sam, choć gwoli ścisłości pozytywizm zmieni środki wyrazu, metody dochodzenia do wyzwolenia, zamiast rewolucyjnych zrywów pozytywiści podejmą pracę organiczną, u podstaw społeczeństwa, będą drogą edukacji i powolnych zmian prowadzić do wyzwolenia i poprawy bytu klas niższych, a doraźna, zbrojna walka, chwilowe, nieskuteczne zrywy pod hasłem cierpienia jednostki za miliony uznane zostaną za metodę nieskuteczną. Doświadczenie Wiosny Ludów, tego ikonicznego i kończącego romantyzm zrywu mas europejskich, pokazało ostatecznie niewłaściwość drogi przez

bunt. Owo doświadczenie odzwierciedlało się także w zmianie sił w dziedzinie ducha i przyspieszeniu zaniku wartości romantycznych. Niemiej jednak z motywem poświęcania się jednostki, jednostki jako symbolu, mamy do czynienia w romantycznej literaturze powszechnie – Konrad, Kordian, Ordon, Prometeusz, Quasimodo, Frankenstein, Wallenrod, Grażyna, ksiądz Robak, Karol Moor – by wymienić niektórych spośród reprezentujących ten topos bohaterów literackich.

Perspektywa zewnętrzna interpretacji

Pozostawmy rozpatrywanie walki wewnętrznej naszych romantycznych bohaterów i przejdźmy do budowanego i odwzorowywanego w powieściach romantycznych świata zewnętrznego. Postaci budowane przez swych autorów, twórców, powieściopisarzy częstokroć reprezentują idee, są ich wcieleniem. We wspominanej już *Katedrze Marii Panny w Paryżu*, która posłuży tutaj za przykład, spotykamy się z ideą bliską oświeceniu – wyzwolenia czy uświadomienia – pod znaczącym imieniem Febus. Otóż Febus to imię greckiego boga znanego także jako Apollo. Ten bóg oświecenia, jaśniejący, niosący światło, zdyskredytowany później przez Nietzschego i przeciwstawiony Dionizosowi, u Hugo również nie cieszy się wysoką pozycją. Jego imię nosi młodzieniec powierzchowny, zawadiacki, piękny, ale nic więcej. Przyczynia się swym niehonorowym zachowaniem do śmierci zakochanej w nim dziewczyny, która reprezentuje starożytną kulturę i cywilizację, dziewczyny – symbolu – ślepo zakochanej w ideałach oświecenia (odrzucających uczuciowość, sentymenty na rzecz racjonalnego rozumowania), przez co doprowadza siebie do zagłady i zaprzepaszczenia dorobku wieków. Być może inspiracją dla autora były wypadki, których sam był świadkiem, gdy rozpadające się dziedzictwo gotyku było przerabiane i wyburzane w sposób wręcz uwłaczający artystycznej duszy i wysublimowanemu gustowi. Dwadzieścia lat po napisaniu wspomnianej powieści zacznie się wielka destrukcja liczącej setki lat zabudowy pod haussmannowskie kamienice i szerokie arterie.

Gdyby tylko bohaterowie powieści mogli postrzec duszę, wnętrze innych, zdaje się mówić autor, nie doszłoby do ich zguby. To,

co z zewnątrz wygląda wspaniale, wewnątrz jest zgnuśniałe i krótkowzroczne. Podobnie myślała i epoka romantyczna, kładąc nacisk na wnętrze i uczucie, uczucie, które było nie mniej prawdziwe niż materia. Wola i chęć mogą kształtować rzeczywistość, a to, czy człowiek da rządzić sobą przeznaczeniu, ulegając determinizmowi, zależy wyłącznie od jego swobodnej decyzji, jak argumentowali Fichte, a za nim Schelling, a także młody Hegel akcentujący rolę miłości i uczucia, znajduje to także wyraz w poezji i filozofii Schillera, Novalisa czy Hölderlina. Schiller, autor *Ody do radości*, a także poematu o politycznym wydźwięku *Zbójcy* (których akcję cenzura przeniesie z wieku XVIII w XV), przekazuje w swych pismach teoretycznych idee estetycznego wychowania człowieka jako koniecznej metody stworzenia zgodnego społeczeństwa.

Estetyka, przez ducha apolińskiego dziedzina traktowana po macoszemu, sztuka jako nieracjonalna, poddana przypływom i odpływom artystycznych ekspresji, jest w epoce romantycznej prawdziwym wyrazem rzeczywistości, rzeczywistości człowieka, a nie rzeczywistości obiektywnej. W omawianej epoce spotykamy się z przeniesieniem akcentu i nacisku z tego, co obiektywne, na to, co subiektywne, z tego, co wyższe od człowieka, na to, co typowo ludzkie, z tego, co materialne i widoczne, na to, co niematerialne i zarazem niewidoczne dla oka, i to właśnie jest symbolika między innymi *Katedry Marii Panny w Paryżu*. Wzorem postępowania ostatecznie okazuje się ten, którego powierzchowność jest odstręczająca dla otoczenia. Quasimodo wyzwala się spod kurateli władz kościelnych reprezentowanych przez Frollo, jest bohaterem, którego osobowość najsilniej podlega rozwojowi na kartach powieści, co poniekąd czyni go główną postacią narracji, z bezwolnego wykonawcy cudzej woli staje się wyrazicielem miłości, czystego uczucia, by ostatecznie dokonać sprawiedliwości na oszalałym z nienawiści alchemiku, swym dawnym protektorze.

Romantyzm jako jeden z etapów dojrzewania społeczeństwa

Można postawić tezę, że tak jak w ontogenezie człowiek powiela stadia rozwoju filogenetycznego, tak rozwój społeczeństwa, kultury, cywilizacji powiela rozwój ontogenetyczny indywiduum. Jeżeli

przyjąć taki punkt widzenia, reprezentowany między innymi przez Freuda[19], to okres romantyzmu można nazwać okresem dojrzewania, okresem buntu, kiedy na płaszczyźnie kultury zaczęto podważać autorytety, w którym relatywizowano ugruntowane wcześniej systemy etyczne. W teorii rozwoju osobowości wspominanego wcześniej ucznia Freuda życie ludzkie dzieli się na dwa zasadnicze okresy, w pierwszym rozwijają się czy też różnicują te funkcje osobowości, które są na podorędziu świadomości, służą do interpretowania i działania w świecie, w drugim natomiast, gdy człowiek osiągnie swoją pozycje w społeczeństwie, następuje okres indywiduacji, kiedy to zaczynają się różnicować sfery osobowości, wcześniej znajdujące się w nieświadomości[20]. By tego dokonać, jednostka musi przejść okres dezorganizacji *ego* i pozwolić, by to, co wcześniej było skrywane, odtrącane, nieświadome, wyszło na jaw, i podjąć się integracji i akceptacji tych właśnie sfer.

W epoce romantycznej, co widać szczególnie w jej powieściach (dziełach literackich) oraz w biografiach ich twórców, mamy do czynienia z zejściem tej kultury w głąb tego, co nieświadome, co niezróżnicowane, co wcześniej było niezauważane. Wyciąga się na wierzch działanie impulsu, instynktu, intuicji i zarazem burzy się to, co ustalone, co ugruntowane, co zastane. Widać to na kartach wspominanych i wymienianych powyżej dzieł. To walka o akceptację mrocznego, tajemniczego, tego, co nie zawsze zyskiwało aprobatę społeczeństwa, a co stanowi rdzeń istnienia człowieka jako jednostki. Ma to swoisty analogon w życiu społecznym. Inspiracji szuka się w odtrąconej przeszłości średniowiecza, w kulturze ludowej, w baśniach, legendach i mitach (które często zachowały się jedynie w przekazie ustnym), które zyskują na popularności właśnie w tym okresie, a jednocześnie to, co byśmy nazwali świadomością na gruncie społecznym, czyli elity intelektualne, arystokracja i burżuazja, tracą na znaczeniu nie tylko w sferze politycznej, ale także w sferze kulturowej.

Tacy autorzy, jak Shelleyowie, Schiller, Goethe, Byron, Hugo, Mickiewicz, Kraszewski, Słowacki, Krasiński, siostry Brontë, Stendhal w swoich dziełach dokonują uwznioślenia tego, co instynk-

---

19 S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2013.
20 C.G. Jung, *Typy psychologiczne.*

towne i niewykształcone, wstawiają się pośrednio i bezpośrednio za uciśnionymi masami, za odrzuconymi, za zepchniętymi na margines, za poszkodowanymi, wskazują na to, że wszelkiego rodzaju deformacje zewnętrzne nie świadczą o wewnętrznej potędze ducha, i pokazują, że to, co racjonalne i wyrozumowane, niekoniecznie jest piękne, dobre i prawdziwe.

Ostatecznie możemy zaryzykować tezę, że romantyzm jest początkiem wyjścia społeczeństwa z okresu wczesnej dorosłości w okres jej części środkowej, przejściowej, gdzie podejmuje się próbę integracji wszystkich aspektów osobowości w spójną całość, co w omawianej epoce dokonuje się poprzez bunt, dezintegracje i różnorakie perturbacje w skali powszechnej, by ostatecznie uzyskać pełną dojrzałość i spójność, co tak w przypadku jednostki, jak i społeczeństwa wydaje się raczej pewnym ideałem niż rzeczywistym celem do zrealizowania.

Powieść grozy (*Gothic novel*)

Przechodząc to bardziej szczegółowych analiz, zajmijmy się tak charakterystyczną i często utożsamianą z romantyzmem powieścią gotycką. Na wstępie wyjaśnijmy znaczenie samego terminu „gotycki". Nie ma on nic wspólnego z architekturą późnego średniowiecza (o ile przyjąć kryteria historyka sztuki). Ponadto jest to przymiotnik o „przestawionym" desygnacie. W osiemnastowiecznej angielszczyźnie zaczął on oznaczać wszystko to, co ówczesnej świadomości jawiło się jako mroczne, posępne, krwawe, dzikie, rozgrywające się w bliżej nieokreślonym czasie historycznym, słowem – nieklasycznie[21]. Zgodnie z sugestią pierwszego świadomie uprawiającego ten typ literatury autora[22] nowo powstający gatunek nazwany został „gotyckim". Opierając się na podręczniku literatury Welleka i Warrena oraz chronologicznie wcześniejszej pozycji *Morfologia powieści* autorstwa Dibeliusa, możemy wysnuć wniosek, iż w przypadku powieści grozy (*Gothic novel*) mamy do czynienia z gatunkiem literackim *par excellence*, chociażby ze względu na specyfikę zarówno

[21] Por. H.W. Fowler, *A Dictionary of Modern English Usage*, New York 2009.
[22] H. Walpole, *The Castle of Otranto. Gothic Tale*, London 1925.

tematyki, jak i użytych środków artystycznych. Witold Ostrowski ujmuje to w sposób następujący:

> Powieścią gotycką nazywamy utwór, którego tłem jest zwykle, ale niekoniecznie, średniowieczny zamek, stare opactwo albo samotny i ponury dom, dzikie pustkowie i księżycowe albo burzliwe noce; bohatera – często arystokratycznego zbrodniarza – otacza atmosfera tajemniczości, a bohaterką jest najczęściej młoda i niewinna dziewczyna, otoczona intrygami i niebezpieczeństwami. Pełna grozy akcja rozwija się w niezwykły sposób przy współudziale albo przynajmniej przy pozorach współudziału sił nadprzyrodzonych[23].

Charakterystycznymi uczuciami kojarzonymi z omawianą powieścią jest groza wywoływana umyślnie przez autora poprzez powodowanie niepokoju, zagubienia, niedookreślenia, co skutkuje napięciem i przerażeniem u odbiorcy. By przedstawić funkcję estetyczną *Gothic novel*, musimy odwołać się do spraw podstawowych, jest ona bowiem budowana już na poziomie specyficznego języka. Rozpatrzmy kilka najbardziej ilustratywnych przykładów. W 1764 roku wychodzi *Zamczysko w Otranto* Horacego Walpole'a. Zgodnie z panującą ówcześnie modą prezentuje on swój tekst jako próbę translatorską opowiastki wyszukanej gdzieś w klasztornych archiwach. Uderza w niej – jak określił to sam Walpole w liście do Montagu George'a – jej kunsztowny, wytworny, aczkolwiek mroczny język, który „towarzyszy cudom, wizjom, czarom i innym nadnaturalnym zdarzeniom"[24]. W swej narracji używa on celowych archaizacji: formy preteritów tworzone przy pomocy sufiksu *-est*, *thou* zamiast *you*, wreszcie użycie słów obsoletycznych w osiemnastowiecznej angielszczyźnie: *trifle*, *adjure*, mają one ukazać czytelnikowi i odesłać go w inny wymiar rzeczywistości. Takie środki mają zapewnić i podkreślić akt przekraczania granic świata realnego, które są między innymi wytyczane uzusem językowym, standardowymi idiomami czy praktyczną komunika-

---

23 W. Ostrowski, *Gothic novel*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich" t. 11, 1968, z. 1.

24 H. Walpole, *Zamczysko w Otranto. Opowieść gotycka*, tłum. M. Przymanowska, Kraków 1974.

cją. Ian Watt, autor znakomitego studium krytycznego *The Rise of the Novel*, stwierdza, iż w porównaniu z realistami angielskimi (Fielding, Richardson, Smollett, a nawet Sterne) autorzy gotyccy są znakomitymi neologistami, operującymi metaforycznym, lecz dosadnym językiem, tchnącym mroczną świeżością (*morbid freshness*)[25]. W innym, późniejszym dziele zaliczanym do tego gatunku, Beckforda *Vathek*, język literackiego przekazu zostaje nasycony elementami obcymi, rodem ze staroperskiego i perskiego. Czytelnik musi odczuć niepokój, mając przed oczyma zupełnie obce słowa, którym odbierany jest walor komunikatywności. Funkcjonują one raczej jako zaklęcia, inkantacje, słowa rzucające urok.

Jeżeli w przypadku Walpole'a i Beckforda możemy mówić o zwrocie w quasi-przeszłość odtwarzaną za pomocą medium języka, to Mary Shelley „odwraca" ten proces stylizacji. Wiąże się to w sposób oczywisty z naczelnym zamiarem estetycznym *Frankensteina* – wywoływaniem uczuć grozy orientowanej na przyszłość. Historia sztucznego człowieka wymagała użycia innych środków artystycznych, między innymi innych środków językowych, stąd też czytelnik musiał zostać poddany prymowaniu poprzez rozmaite terminy (nie wypełni zresztą zdefiniowanymi nawet na gruncie kwitnących w owych latach nauk przyrodniczych). Tam, gdzie jest to konieczne, Mary Shelley imituje styl uniwersyteckich wykładów, podręczników i rozpraw teoretycznych dotyczących natury życia i śmierci. Ma to upewnić wątpiącego czytelnika, że przekazywana wizja jest bliska ziszczenia, a nauka w jej szaleńczym rozwoju i dynamice będzie w stanie przekroczyć bariery natury. Możliwe jest nie tylko stworzenie człowieka w laboratorium, ale również danie mu niezbywalnego atrybuty człowieczeństwa – języka. Dzieło Victora jest tym groźniejsze, bo uposażone w ludzkie cechy. Potwór przed wyrządzeniem krzywd, dokonywaniem zbrodni przemawia do swoich ofiar w stylu podniosłym i patetycznym.

Możemy powyższe przykłady skonkludować stwierdzeniem, że mechanizmy wywoławcze określonych nastrojów tkwią już na płaszczyźnie języka powieści gotyckiej. Słowa *horror*, *terror*, *awe*,

---

[25] Por. I. Watt, *Defoe as Novelist*, [w:] *The Pelican Guide to English Literature*, vol. 4: *From Dryden to Johnson*, ed. B. Ford, Harmondsworth 1963; oraz tenże, *The Rise of the Novel*, London 1987.

fright (tłumaczone na język polski terminem „groza") pojawiają się na każdej niemal stronie tego gatunku powieści. Varma (*The Gothic Flame*) i Vax (*L'art et la littérature fantastiques*) zwrócili uwagę na ogromną częstotliwość koniunkcji adjektywnych – ciągów przymiotników „ciemnych" (*dark adjectives*). W *Vatheku* Backforda naliczono ich paręset, a w *Mnichu* Lewisa około dwu tysięcy. Są one jednak tak umiejętnie wplatane w opisy i partie dialogowe, że nie stanowią nużących i banalnych repetycji.

Struktura narracyjna

Wielokrotnie już zwracano uwagę na strukturę narracyjną powieści grozy, która zawiera pewne stałe komponenty. Możemy za Marią Janion wyszczególnić cztery charakterystyczne dla tego gatunku warianty tematyczne: „wampiry, upiory, golemy, ludzie-zwierzęta", oraz sposób prezentacji, literackiego podania opowieści[26]. Warto zwrócić uwagę, że *Gothic novel* odznacza się nieokreślonością miejsca i czasu akcji powieściowej. Powieść grozy, parafrazując powiedzenie surrealisty Bretona, ma miejsce akcji wszędzie, czyli, na dobrą sprawę, nigdzie[27]. Śledząc akcję powieściowych wydarzeń, podążamy zazwyczaj w nieznanym kierunku, podróżujemy po bliżej nieokreślonej krainie (na przykład *Italczyk* Ann Radcliffe), która do złudzenia może przypominać starożytną Italię lub Hiszpanię, lecz autor pozostawia nam tyle możliwości interpretacyjnych, że właściwe ustalenie geografii akcji staje się po prostu niemożliwe. Gotycy wybierają miejsca niedostępne, tajemnicze i groźne[28]. Jest to podróż bez map, a podane nazwy miejscowości są zupełnie fikcyjne. Wzmaga to w sposób oczywisty uczucie niepokoju i dezorientacji: nie wiemy, gdzie się znajdujemy i dokąd podążamy w następnym powieściowym momencie.

Drugim charakterystycznym motywem konstrukcji struktury narracyjnej jest jakość wydarzeń świata przedstawionego: ich

---

[26] M. Janion, *Romantyzm, rewolucja, marksizm. Colloquia gdańskie*, Gdańsk 1972.

[27] M. Nadeau, *The History of Surrealism*, transl. R. Howard, London 1970, s. 152.

[28] A. Radcliffe, *Italczyk albo Konfesjonał Czarnych Pokutników*, t. 2, tłum. M. Przymanowska, Kraków 1977, s. 150.

dychotomiczność. W powieściach gotyckich akcja uzupełniana jest działaniem sił nadprzyrodzonych. Ma to przede wszystkim stworzyć możliwość takiej prezentacji zdarzeń, która autorowi pozwoli umiejętnie budować nastrój grozy i przerażenia. Poprzez interwencję „sił ciemnych" otrzymujemy drugą, równolegle prowadzoną akcję powieściową. To, co zrobi Ambrosio (archetypiczny gotycki łotr), jest już zdecydowane i ustalone *en avance*. Im bardziej będzie unikał zbrodni, tym szybciej wpadnie w jej sidła. Czytelnik w celu uzyskania pewnej (nad wyraz ograniczonej) orientacji w tym nieprzewidywalnym świecie powieściowych zdarzeń musi równolegle śledzić demoniczny, sataniczny plan akcji; pojawiający się Szatan wypowiada najistotniejsze prawdy, a jego przewidywania spełnią się ze stuprocentową pewnością. Ma to oczywiście ogromny wpływ na techniczną stronę narracji. „Wszechwiedzący reporter" (narracja zazwyczaj prowadzona jest w trzeciej osobie), poważnie ograniczony w swych wyjaśnieniach i komentarzach, jest tylko przekaźnikiem, który, jak trafnie zauważył to Macherey, sam odczuwa lęk i grozę[29].

Owa dychotomia, dwupłaszczyznowość akcji dotyczy również sposobu podawania wątków i perypetii bohaterów. W *Mnichu* akcja rozdzielona jest na trzy paralelne podakcje (Rajmonda i Agnes, Lorenza i Antonii oraz Ambrosia i Matyldy). Mają one utrzymać czytelnika w niekończącym się napięciu. Podobną funkcję spełnia również lawinowość wydarzeń. Autor gotycki umiejętnie łamie ciągłość jednego wątku, aby momentalnie przenieść się na drugi. Są one jednakże wszystkie logicznie i spójnie ze sobą związane. Po małym wyładowaniu dramatycznym podsuwany jest ponownie motyw mrożący krew w żyłach. Na przykład po okrutnych scenach gwałtu następuje wątek miłosny, który przez moment uspokaja czytelnika tylko po to (jak ma to miejsce w słynnej powieści o „broczącej krwią mniszce" w *Mnichu*), by jeszcze bardziej spotęgować doznanie grozy. Narracja prowadzona jest w taki sposób, by mimo wszystko zachować względne prawdopodobieństwo prezentowanych wydarzeń. Przedstawiane wypadki są jedynie intensywniejsze, niż ma to miejsce w rzeczywistości. Autorzy każą myśleć, mówić

[29] P. Macherey, *The Theory of Literary Production*, transl. G. Wall, London 1975, s. 96.

i działać swym bohaterom tak, jak przypuszczalnie zwykli ludzie robiliby to w nienormalnych warunkach[30].

Z dużą ostrożnością należy jednak podchodzić do problemu irracjonalności zdarzeń świata powieści gotyckiej. Oczywiste jest, że eksplikacja ich natury musi wyrastać z innych niż zdroworozsądkowe przesłanek. Prawa logiki, do których jesteśmy na ogół przyzwyczajeni, ulegają w powieściach tych zawieszeniu, wynawiasowaniu. Przestają obejmować krąg zdarzeń i ludzi. Autorzy rezygnują z praw kauzalnych i wprowadzają odmienne struktury odniesienia. Przykładem może być Agnes z *Mnicha*. Po wielu latach Ambrosio doprowadza do jej uwięzienia. Zostaje ona żywcem zamurowana w piwnicznej niszy, a swoje cudowne, nieprawdopodobne uwolnienie zawdzięcza serii skutecznie znoszących się przypadków. I właściwie nie ma sensu pytać autora, jak mogło do tego dojść, w odpowiedzi otrzymamy bowiem zawsze niewystarczające wyjaśnienia. Istotne są tylko początkowe i finalne punkty perypetii, jej zawiązanie i finał. Dotyczy to zresztą całej struktury narracyjnej powieści gotyckiej. Dla Machereya jest to *sine qua non* „bycia gotyckim": „Świat zdarzeń powieści gotyckiej jest doskonale przezroczysty – wszystko kończy się wyjaśnieniem"[31]. Materia zdarzeń (sklamrowana przewrotnym początkiem i końcem) roi się od absurdów, one same otrzymują status prawny, w świecie nadnaturalnej grozy wszystko bowiem staje się możliwe. Trup przekracza granicę życia i śmierci – pojawi się w formie ducha lub wampira. „Gotycki" łotr przenika przez mury klasztoru i znowu zaczyna siać grozę i przerażenie, podano truciznę, ale nikt nie umarł. Jesteśmy bezsilni – nie wolno pytać w porządku świata realnego: dlaczego?, po co?, czy to w ogóle możliwe? Jako odbiorcy zmuszeni jesteśmy do akceptacji tego świata bezprzesłankowej logiki. Przesłanie autora sprowadza się do nakazu totalnego „poddania się" czytelnika jego wizji i akceptacji wszystkich wyjaśnień. Mamy się koncentrować na samych wydarzeniach, a nie poddawać je analizie rozumowej. Mechanizm obronny (racjonalistyczne, logiczne rozumowanie) musi zawieść. Świat grozy to czysta możliwość, możliwość jakichkolwiek zdarzeń. W łańcuchu

30 H. Walpole, *Zamczysko w Otranto…*, s. 43.

31 P. Macherey, *dz. cyt.*, s. 120.

tak pojmowanych przyczyn i skutków panuje nadnaturalność i należy poddać się jej groźnemu urokowi.

Struktura czasowa

Logika zdarzeń implikuje swoistą strukturę czasową, specyficzne „zgęszczenia" i „rozrzedzenia" temporalne mają podkreślić naturę przedstawionego świata. Fizykalne notowania przepływu czasu, dokonane za pomocą arbitralnych zapisów (sekundy, minuty, godziny, dni), są jedynie pretekstami i nie służą żadnej orientacji. Nazwijmy to nieokreślonością przestrzeni czasowej. Najwłaściwszym określeniem czasu powieści gotyckiej byłby sekwens lub stopklatka filmowa. Poszczególne momenty istnieją tylko wtedy, gdy są w ciągłym ruchu, parciu do przodu. Moment następujący nabiera zawsze większego znaczenia (o ile można mówić o znaczeniach) w porównaniu z momentem go poprzedzającym. Sam czas powieściowy sugeruje zbliżanie się do konkluzji, odkrycia, rozwiązania danej sekwencji. Oko „kamery" autora gotyckiego prześlizguje się po zdarzeniach nieistotnych z punktu widzenia dramaturgii całości (stąd skróty czasowe), a zatrzymuje się na tych, które są nośnikiem większego napięcia (w partiach tych widoczne będą liczne zdłużenia czasowe). I tak na przykład w *Zamczysku w Otranto* podróż po podziemnych zakamarkach (z którymi czytelnik jest już zaznajomiony) „trwa" niepomiernie krótko, lecz moment otwierania tajemniczego włazu rozciągnięty jest w powieściową „nieskończoność". Ambrosio w *Mnichu* pokonuje dość znaczne odległości „w locie błyskawicy" tylko po to, by dręczyć swoje ofiary tak długo, ażeby odbiorca był maksymalnie zdegustowany i przerażony. Konwencjonalne fazy czasowe (przeszłość i przyszłość) podporządkowane są wszechogarniającemu „teraz" godziny duchów i upiorów i chociaż gotycy nie rezerwują dla nich wszystkich momentów powieściowych, to jednak ciężar tego bergsonowskiego *durée* – czasu grozy – daje się odczuć w każdym momencie powieściowym.

Powyżej, przy okazji omawiania nieokreśloności „geograficznej" miejsc akcji, wspomnieliśmy już o przestrzeni powieści gotyckiej: jest ona ściśle skorelowana z fenomenem scenerii, odgrywa rolę

tła, służy wywołaniu odpowiedniej atmosfery, ukonkretnieniu przedstawionego świata. Bodaj po raz pierwszy w literaturze światowej mamy do czynienia ze świadomie stosowanym skrajnym kontrastem przestrzennym, to znaczy z umiejętnie spreparowanym przedmiotem umieszczonym w przestrzennej próżni. Naczelny atrybut gotyckiej przestrzeni to posępna cisza (por. opis lochów w *Mnichu* czy śnieżne pustkowia i górskie przełęcze w *Frankensteinie*). W *Mnichu* potworny gwałt odbywa się w przepastnych kryptach, gdzie jedynymi przedmiotami są puste lub zawierające zmurszałe szczątki trumny. W takiej przejmującej grozą przestrzeni wyobcowany przedmiot tym lepiej odgrywa swoja rolę: zazwyczaj jest on zwolniony ze swej pierwotnej funkcji, wyolbrzymiony i już sam w sobie przerażający (por. opis monstrualnych rozmiarów szyszaka w *Zamczysku w Otranto*).

Repertuar straszenia przedmiotem odnaturalnionym jest u gotyków przebogaty: misterne różańce, lecz z głową szatana, buzdygany, ale także – bo chyba do przedmiotów zaklasyfikować je możemy – strzygi, wampiry, golemy, „frankensteiny" i oczywiście upiory. Mają one wprowadzić czytelnika w stan osłupienia i szoku, są atakiem na syndrom codziennych przyzwyczajeń. Wspomnieliśmy już o rozmaitych pułapkach, jakie powieść gotycka przygotowała przeciwko wyrobionym, standardowym procedurom poznawczym. W zetknięciu z przedmiotem gotyckim nasz mechanizm obronny ulega dysfunkcji i po prostu przestaje działać. Książę Manfred oko w oko z pustą przestrzenią i umieszczonym w niej przedmiotem, wykształciwszy już w sobie odporność na zjawiska nadprzyrodzone, próbuje nadać im status wybryku natury, lecz w końcu i tak musi ulec mrokom Tajemnicy.

Horror i terror jako nieodłączne aspekty *Gothic novel*

Powieść grozy rozpoczęła swą walkę z optymistycznymi tendencjami myślowymi, w których ujęciu rzeczywistość dana naszym zmysłom i podporządkowana rozumowi jawiła się jako struktura racjonalna, jednorodna i homeostatyczna. Do tak – zbyt jednorodnie – ujętej ontologii świata gotycy wprowadzają element zaburzenia, niepokoju i zamętu. Był to postulat powrotu do natury

au fond: zagubionego paradygmatu całości, w którym z powodzeniem muszą się zmieścić brzydota, zło, zbrodnia i gwałt jako części konstytuujące architektonikę świata i człowieka. I trudno byłoby się zgodzić z twierdzeniem, że wywołanie przez zestrój wszystkich struktur wewnętrznych powieści grozy strachu jest tylko formalnym zabiegiem, strachem dla strachu. Konieczne staje się wprowadzenie wyraźnego rozgraniczenia między „strachem płytkim" i „strachem głębinowym". Wspomniany już Varma stosuje terminy *horror* i *terror* – nieodłącznie tłumaczone na język polski jako „groza" (coś, co wywołuje strach).

W przypadku *horroru* mamy do czynienia z negatywnym uczuciem wywołanym w obliczu konkretnego zdarzenia, na przykład pojawienia się upiora, wampira, czy też nadprzyrodzonego zjawiska. Strach ten nie posiada cech permanencji – ustępuje zazwyczaj wraz ze zjawiskiem, które go wywołało (jedna z bohaterek Radcilffe po spotkaniu z klasyczną strzygą-wampirem szybko wraca do normy i najspokojniej w świecie udaje się do karczmy na dość obfity posiłek).

Natomiast *terror* to strach, obawa pozornie nieuzasadniona, spowodowana domniemaniami, brakiem pewności. Z rosnącym niepokojem (miejscami trudnym do zwerbalizowania) zaczynamy się bać tego wszystkiego, czego nie rozumiemy w pełni. Innymi słowy, odczuwa się lęk przed tym, co nie jest bezpośrednio dane – lecz czego istnienie zabarwia w sposób negatywny strumień podświadomości. Jest to właśnie lęk głębinowy: lęk przed niedostatecznie poznanymi składnikami, komponentami świata i swojego „ja". I właśnie powieść gotycka antycypuje niemalże dziesięć dekad przed Freudem, Jungiem, Adlerem ten znamienity rys – jak pisze Janion[32] – rys psychologii człowieka nowożytnego: moment, kiedy wszystko wydaje się jasne – cytujemy za Rogerem Caillois – „gdy zatriumfowała naukowa koncepcja racjonalnego i koniecznego porządku rzeczy, jak zgodzono się z wszechwładzą ścisłego determinizmu w łańcuchu przyczyn i skutków"[33] – w takim momencie presja, pęd do uzyskania pełni wiedzy wytwarza sferę Nadnaturanego. Nie

---

32 M. Janion, *dz. cyt.*, s. 317–326.

33 R. Caillois, *Odpowiedzialność i styl. Eseje*, wybór M. Żurowski, tłum. J. Błoński i in., Warszawa 1967, s. 33.

wszystkie zjawiska, zdają się twierdzić gotycy, są wytłumaczalne empirycznie, drogą teorii naukowych. Świat nie jest aż tak prosty, aby dał się łatwo „sklamrować" w serię racjonalistycznych formułek. Gwoli sprawiedliwości należy przyznać gotykom doskonałą znajomość „świata codziennego" – ich „rzeczywistość" budowana jest z „cegiełek", które z łatwością rozpoznajemy – czy też rozpoznawał ówczesny czytelnik – lecz jako całość stanowi całkowicie odmienną strukturę.

BIBLIOGRAFIA

Augustyn z Hippony, *De libero arbitrio. O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, [w:] Augustyn z Hippony, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953.

Brontë E., *Wichrowe Wzgórza*, tłum. i posłowie P. Grzesik, Warszawa 2008.

Caillois R., *Odpowiedzialność i styl. Eseje*, wybór M. Żurowski, tłum. J. Błoński i in., Warszawa 1967.

Cat-Mackiewicz S., *Był bal*, Warszawa 2012.

Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2009.

Fowler H.W., *A Dictionary of Modern English Usage*, New York 2009.

Freud S., *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2013.

Goethe J.W., *Faust*, cz. 1–2, tłum. F. Konopka, Warszawa 1962.

Janion M., *Romantyzm, rewolucja, marksizm. Colloquia gdańskie*, Gdańsk 1972.

Jung C.G., *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, wybór, tłum. i wstęp J. Prokopiuk, Warszawa 1993.

Jung C.G., *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2015.

Le Guin U., *Czarnoksiężnik z Archipelagu*, tłum. S. Barańczak, Warszawa 2010.

Macherey P., *The Theory of Literary Production*, transl. G. Wall, London 1975.

Marxism: Zizek/Peterson, 19.04.2019, YouTube, [on-line:] https://www.youtube.com/watch?v=lsWndfzuOc4 (dostęp: 25 VII 2019).

Mickiewicz A., *Dziady*, Warszawa 1992.

Muschg W., *Tragiczne dzieje literatury*, tłum. B. Baran, Warszawa 2010.

Nadeau M., *The History of Surrealizm*, transl. R. Howard, London 1970.

Ostrowski W., *Gothic novel*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich" t. 11, 1968, z. 1.

Peterson J.B., *Maps of Meaning. Architecture of Belief*, Florence 1999.

Radcliffe A., *Italczyk albo Konfesjonał Czarnych Pokutników*, t. 2, tłum. M. Przymanowska, Kraków 1977.

Shelley P.B., *Prometeusz wyzwolony*, tłum. L. Elektorowicz, Kraków 1982.
Walpole H., *The Castle of Otranto. Gothic Tale*, London 1925.
Walpole H., *Zamczysko w Otranto. Opowieść gotycka*, tłum. M. Przymanowska, Kraków 1974.
Watt I., *Defoe as Novelist*, [w:] *The Pelican Guide to English Literature*, vol. 4: *From Dryden to Johnson*, ed. B. Ford, Harmondsworth 1963.
Watt I., *The Rise of the Novel*, London 1987.

STRESZCZENIE

W niniejszym artykule zajmujemy się szeroką interpretacją opowieści, bohaterów, a także analizą motywów i głównych wątków w powieściach doby romantyzmu. Posługujemy się zarówno hermeneutyką historyczną, jak i psychologiczną, rozważamy bohaterów owych powieści jako przedstawicieli pewnych typów osobowych, jak też całych klas społecznych. Zwracamy uwagę na czynniki świadomie umieszczone przez twórców romantycznych, jak i na ich odcień nieświadomy, na wyraz tak zwanego ducha epoki. Po rozważaniach ogólnych nad powieścią romantyczną, jej autorami oraz bohaterami przechodzimy do szczegółowych rozważań nad technikami używanymi w powieści gotyckiej, najbardziej odzwierciedlającym tendencje artystyczne początku XIX wieku gatunku literackim.

SŁOWA KLUCZOWE: powieść, romantyzm, nieświadomość, świadomość, psychologia, filozofia, XIX wiek, powieść gotycka

SUMMARY

About the Romantic Novel

In the following article, we focus on a broad interpretation of the content of novels typical of the genre in its early period. We use both historical and psychological hermeneutics, considering the protagonists of these novels as representatives of certain personality types as well as entire social classes. We pay attention to factors consciously placed by romantic artists as well as their shadow of unawareness, the expression of the so-called spirit of the era. After general thoughts on the romantic novel, its authors and heroes, we proceed to detailed considerations of the techniques used in the gothic novel, the literary genre best reflecting the artistic trends of the early nineteenth century.

KEYWORDS: novel, romanticism, unconsciousness, consciousness, psychology, philosophy, XIX century, Gothic novel

o autorach

Piotr Mróz – prof. dr hab., kierownik Zakładu Filozofii Kultury w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, tłumacz. Jego zainteresowania dotyczą egzystencjalizmu, estetyki, antropologii filozoficznej, filozofii wartości, filozofii kultury, związków literatury pięknej z filozofią, członek międzynarodowego stowarzyszenia fenomenologicznego, autor wielu publikacji w *Anallecta Husserliana*.

Jędrzej Skibowski – student filozofii w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz psychologii na Uniwersytecie SWPS w Warszawie. Jego zainteresowania dotyczą egzystencjalizmu, estetyki, filozofii kultury oraz psychologii analitycznej i egzystencjalnej.

6.

https://doi.org/10.12797/9788381382120.06

PIOTR MRÓZ
JĘDRZEJ SKIBOWSKI

Z wybranych teorii powieści pierwszych dekad romantyzmu

Każda próba syntetycznego ujęcia zagadnień związanych ze strukturą artystyczną, *Kunstwollen*, zabiegami narracyjnymi, światem przedstawionym powieści na jej wczesnym etapie funkcjonowania, zmagań o uzyskanie i utrzymanie autotelicznego statusu jest nieubłaganie skazana na pewną ograniczoność, selekcję czy wybiórczość. Składa się na to (w naszym przypadku) kilka zasadniczych powodów. Pozostające ciągle w pamięci poprzednich pokoleń formatywne dla hermeneuzy dzieł literackich prace filozofujących krytyków, historyków poszczególnych literatur i zarazem samych twórców, takich jak Lukács, formaliści rosyjscy, Dibelius, fenomenologowie – w tym nasi Ingarden i Gołaszewska – egzystencjaliści, Sartre, de Beauvoir, ale i Heidegger, legion znakomitości, takich jak Daiches, Dybowski, Adamski, Mroczkowski, Naganowski, Cowley, Bachtin, stanowią punkt orientacyjny, pomocniczy w tej skromnej próbie – przyczynku do filozofii kultury.

Wszelkie próby ujęcia w teorię tych rezultatów twórczości w epoce romantycznej zmuszone są (i były) nawiązać bliski kontakt, zadzierzgnąć niemalże intymną (nawet jeśli byli to chłodni strukturaliści) relację z badanym materiałem dzielonym na poziom *meta* (*o powieści*), ogląd krytyczny pochodzący z danej

epoki lub z późniejszych opisów i analiz oraz samych utworów. Otóż wczesna refleksja nad tym – wówczas stosunkowo młodym, choć szczycącym się przecież nie do pogardzenia dziedzictwem, tradycją i parantelami – gatunkiem jest specyficznego charakteru. Co prawda – za sprawą Anglików – powieść w początkach XIX stulecia ma ustalony, by tak to ująć, status ontologiczny (jest „rozróżniana", choć nie wyróżniana w zestawieniu z romansem, eposem, *fabliaux*), ma swoje ingrendia, próbuje się ją w celu „uszlachetnienia" przybliżyć do poezji, dramatu, ale i historii jako dziejów, nauki, filozofii, a później psychologii. Mało tego, powieść we wczesnym romantyzmie nie zasługiwała – w opinii figur dyskursu romantycznego (potęg intelektualno-duchowych) – na specjalne, osobne potraktowanie. Stąd też próba opisu jej *istoty* (oczywista tak, jak jawiła się w tamtym czasie, a nie jakiegoś niezmienionego *eidos*) jest z konieczności konstruktem teoretycznym. Składa się on z warstwy *stricte* teoretycznej, światopoglądowo-filozoficznej, a nawet religijnej, pochodzącej z mniej lub bardziej rozległych obszarów, wkomponowanych w dzieła o zgoła innym charakterze niż na przykład estetyka powieści (po Baumgartenie można użyć już takiego sformułowania). Jeszcze inaczej powieścią zajmują się filozofia, sami autorzy i ich dzieła, teoretycy sztuki, poeci romantyczni (bodaj najbardziej wpływowi w tym kontekście kulturowo-historycznym), ale i postaci o mniejszym znaczeniu. Natomiast nie dysponujemy tekstami ujmującymi problem gatunku powieściowego w *modi* opisu czy wskazań, preskrypcji, czegoś *à la* naukowa poetyka w pełnej, koherentnej postaci.

Sytuacja ta ulegnie zmianie już w drugiej połowie XIX stulecia. Rozproszone, często okazjonalne uwagi, komentarze, opinie i postulaty kierowane pod adresem powieści, porównania z innymi rodzajami, gatunkami sztuki epickiej, dramatycznej czy poetyckiej znajdujemy już u arcywpływowego Hegla, choćby z tej racji, iż powieść (*ta epopeja na miarę mieszczaństwa*) musiała się znaleźć nie tylko w jego *Estetyce*, ale też w opisie przebiegów, „Golgocie" świadomości – wolności Ducha Absolutnego, była jakimś elementem w tej zawrotnej konstrukcji panlogizmu heglowskiego. O powieści *Filozofia sztuki* Schellinga piszą Schopenhauer, Kierkegaard, Mill, Bieliński, Carlyle, jak również poeci, twórcy, krytycy, Blake, Coleridge, Schlegelowie, Hugo, De Quincey, Poe, Emerson, Hawthorne.

Do tego sytuacyjnego obrazu musimy dodać cenne uzupełnienia w postaci samych wypowiedzi odautorskich, zazwyczaj – jak to się dzieje w przypadku Scotta, Hugo, Fryderyka Schlegla, Austen, sióstr Brönte – pomieszczonych we wstępach do przedstawianych czytelnikowi powieści. Liczne, acz trudne do scalenia w konkretną całość uwagi pojawiają się w korespondencji między intelektualistami, poetami, teoretykami sztuki albo też, fakt nabierający coraz większego znaczenia, jako wypowiedzi krytyczne w formie recenzji w coraz to liczniejszych na terenie Europy periodykach i magazynach literackich. Jest to, dodajmy, materiał niekiedy trudno dostępny i wymagający niezwykle umiejętnej obróbki – choćby ze względu na rys polemiczny, sam styl przekazu, często perswazyjny język „danej aktualności", adres do dawno minionych gustów, nastawień, preferencji i stanu zamkniętej, minionej już duchowości.

Badając obszary występowania i – by tak to ująć – koncentracji obiektywnych idei, romantyzm Niemiec, Anglii, Francji, ale też Włoch, Polski, Rosji w interesującym nas zakresie uczynił tezą czy też motywem przewodnim przedstawianych wyżej wymienionych typów tekstów poezję, co rodzi szereg ważkich dla filozofii sztuki w ogóle, a dla rekonstruowanej teorii powieści w szczególności konsekwencji. Z licznych wypowiedzi o roli, funkcji, możliwościach poznawczych poezji, jej niepodważalnym statusie i pozycji w twórczości (wyobraźnia jako naczelny fakultet ducha ludzkiego), bliskości tego, co Boskie, Nadzwyczajne, Tajemnicze, ale i ciemne, tragiczne (Hölderlin, Tieck, Novalis)[1], wynika, iż poezja i to, co poetyckie (*Dichterisch*), to nadrzędne kategorie kultury ludzkiej w sensie Hegla, Herdera czy filozofii transcendentalnej Schellinga (jedynym wyjątkiem jest tu, tak jak w większości innych dziedzin filozofii, ale i literatury – Søren Kierkegaard[2], inicjujący swym egzystencjalizmem inne spojrzenie na poezję i literaturę piękną czy właśnie powieść *sensu stricto*, łącząc je z ikonoklastycznym, własnym ujęciem stadiów egzystencji jednostki – z etapem estetycznym).

---

[1] *Manifesty romantyzmu 1790–1830. Anglia, Niemcy, Francja*, wybór tekstów i oprac. A. Kowalczykowa, Warszawa 1975.

[2] Por. P. Mróz, *Sztuka niemożliwa*, Kraków 2013. Także *The Pelican Guide to English Literature*, vol. 5: *From Blake to Byron*, ed. B. Ford, Harmondsworth 1972.

Stąd, gdy na przykład analizujemy wypowiedzi poetów odnoszących się do względnie nowego gatunku powieści (Novalis, Lamartine, Schlegel, Byron, Hugo, Coleridge, Tieck, Puszkin, Lermontow, Chateaubriand, De Quincey, nasz Słowacki), wpierw musimy dowiedzieć się o jej skromnym, pospolitym statusie w porównaniu z poezją i dramatem, choć powieść ratuje jej bądź co bądź starożytny rodowód[3]. Bliższe rozpoznanie roli i funkcji powieści jako ewentualnego źródła poznania (rzeczywistości człowieka, jego pragnień, uczuć), jej relacji ze światem, rzeczywistością w teoretycznych wypowiedziach poetów nie jest już tak zależne od danej formacji romantycznej (jenajczycy, romantyzm angielski). Opinie, a także oczekiwania i wymogi stawiane powieści różnią się od siebie, i to niekiedy w znacznym stopniu. Wszystko to powoduje, iż konstruowana na poziomie teoretycznym i praktycznym (*praxis* twórczości w sensie szkoły frankfurckiej) teoria powieści romantycznej pozostaje dziełem w klasycznym sensie otwartym, permanentnie w stanie poczęcia i najprawdopodobniej o wielu borgesowskich rozwidlonych zakończeniach. Z pomocą przychodzi, jak wspominamy na samym wstępie, klasyczna już literatura sekundarna. Również w niej autorzy niniejszych uwag musieli dokonać pewnej selekcji. Istnieją prace kładące nacisk na starożytny rodowód powieści, jej epicki *allure*. W romantyzmie to Schelling i Schleglowie (z Niemców) podniosą ten punkt w dyskursie o powieści, śledząc (jak zrobi to w XX stuleciu Bachtin) jej nowożytne losy, od renesansowego Rabelais'go czy młodszego o dekady Cervantesa. Ale zgodnie z duchem omawianej epoki – siłą paradoksu – nie mamy ani u romantyków, ani w literaturze sekundarnej (oprócz Auerbacha w kontekście ogólnoeuropejskiego realizmu i u Mroczkowskiego w odniesieniu do literatury angielskiej) nawiązań do specyficznej formy „poezji prozą" (Langland *Piers the Ploughman*, *fabliaux*, opowieści Chaucera) w bogatej i żywej tradycji tak umiłowanego przez romantyków średniowiecza (wyjątkiem jednak jest tu Schelling). Podobnie jak Fryderyk Schlegel przedstawiają oni w miarę kompletną, choć spacyjnie (ilościowo) skromną wykładnię powieści jako gatunku i jego kulturowego funkcjonowania w dziewiętnastowiecznym romantyzmie.

---

3 Por. F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, wstęp i tłum. K. Krzemieniowa, przekł. przejrzał Z. Kuderowicz, Warszawa 1983, s. 380 i n.

Z punktu widzenia metodologii ówczesne prace (foucaultowskie serie *enoncés* dotyczące powieści) da się podzielić na te, które mają skłon historyczny, to jest doszukują się związków „współczesności" z historią – w tym względzie dziejami, jak chce Dibelius – gatunku, oraz na dość abstrakcyjne, by nie powiedzieć ogólnikowe (o charakterze filozoficzno-światopoglądowym, ogólnoteoretyczno-estetycznym), no i oczywista doraźne, choć o znaczeniu nie do pominięcia, krytyki, recenzje i wstępy. Uwagi tu przedstawiane są jednie przyczynkami do i tak rozległej literatury przedmiotu. Ze strony jednego ze współautorów stanowią swego rodzaju hołd pamięci złożony nauczycielom, mistrzom, profesorom Mroczkowskiemu, Adamskiemu, Naganowskiemu, których *in personae* napotkał na swej drodze akademickiej przygody, i tych, których prace w odległych latach po prostu zdobywał w różnych miejscach podzielonego, acz kulturowo stanowiącego jedność, świata. Drugi z współautorów, uczestnicząc w procesie tworzenia, uczy się jeszcze rozumienia fascynującego świata literatury i jej dziejów.

Faktem niezaprzeczalnym jest uznanie – jak powiedzieliśmy – Anglików (z całym dobrodziejstwem inwentarza) za twórców powieści (*novel*) jako pewnego rodzaju ekspresji, jak określamy to w naszych tomach poświęconych filozofii kultury, świadomości (ducha) – by przywołać Sartre'a z najlepszego okresu – świadomości świata i w-świecie. To właśnie powieści ojców fundatorów nabierającego własnego życia gatunku stają się punktem odniesienia do badań (prób uchwycenia) pewnej – znów Sartre – *métaphysique du monde* wykreowanej przy użyciu swoistej, niepowtarzalnej techniki narracyjnej. Mocną pozycją teoretyczną do dzisiejszego dnia jest oczywista klasyczna praca Wilhelma Dibeliusa pod tytułem *Englische Romankunst: Die Technik des englischen Romans im achtzehnten und zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, znana szerzej jako *Morfologia powieści*, na której, począwszy od fundowania się fenomenologii, egzystencjalizmu, strukturalizmu i poststrukturalizmu, jako wskazówek hermeneutycznych uczono się na przykładach pierwszych mieszczańskich powieści, historii życia Pamel, Tomów Jonesów, owego „jak" – warsztatu tworzenia świata przedstawionego (choć Dibelius nie posługiwał się jeszcze tym terminem). Pierwsi twórcy powieści w nowożytnym znaczeniu tworzyli techniką dość tradycyjną, wypracowaną przez pierwociny technik opowiadania

(*telling*). Przez stosowanie narracji prowadzonej w pierwszej lub trzeciej osobie narrator w zależności od tak przyjętego punktu widzenia dawał wizję obiektywnego lub subiektywnego, zewnętrznego lub wewnętrznego „świata" o złożonej (czasami aż zanadto) siatce zdarzeń, prezentował motywy działań, uzupełniając efekt końcowy elementem dydaktycznym – chwaląc lub ganiąc świat i uczestniczących w jego „przebiegach" bohaterów. Dibelius unikał, by tak to ująć, wszelkiej „metafizyki", koncentrował się na stronie technicznej (strukturalnej) prozatorskich prób Anglików, choć nie mógł, rzecz oczywista, pominąć milczeniem „świata przedstawionego" – racji, motywów działania, formowania charakterów, postępków i czynów, a także „nachodzących" na protagonistów obiektywnych zdarzeń. Ale był to w porównaniu z opowieściami Homera, Wergiliusza, Boccaccia, Dantego, Ariosta, Cervantesa, Rabelais'go, powieścią pikarejską, literaturą francuskiego klasycyzmu i oświecenia (Voltaire) świat zupełnie odmienny – bliższy temu, co wieloznaczne określenie „realistyczny" uchwytuje w ograniczonym zakresie.

Czy jest tak, jak chcą krytycy marksistowskiej orientacji lub bliższej heglowskiej, iż powieść musi być produktem swojej epoki (Balzac w ujęciu Marksa), a epoka z całą swą złożonością odzwierciedlona (zwierciadło to słowo kluczowe) w powieści, a nie na przykład w poemacie czy na obrazie. Postawmy tę kwestię ostrzej. To właśnie powieść angielska końca XVIII wieku stworzyła podstawę do dyskusji nad istotą świata powieściowego i roli autora, jego/jej prerogatyw, możliwości, ale i, co ważniejsze, zadań. Zadań – uzupełnijmy – które narzucają dany czas, epoka, osiągnięty poziom sił wytwórczych, ideologii. Albo – mówiąc językiem Sartre'a – angażując w historię (na przykład rozwoju jakiegoś poziomu świadomości), albo na sposób pięknoducha, klerka, wyniosłego romantyka ignorując ją lub też ujmując w zgoła nieprzewidywalny, nierealistyczny sposób (*vide Gothic novel*, powieść fantazji romantycznej, Hoffmann, Poe). Lecz twórczość nawiązująca do Defoe, Swifta, Morgana mogła zaistnieć tylko w warunkach zmienionej społecznej rzeczywistości, gdy do głosu doszło przedsiębiorcze, trzeźwo myślące, pragmatyczne mieszczaństwo. Ale to tylko jeden aspekt problemu. W *The Rise of the Novel* Ian Watt pisze wprost o rozkładzie, dekompozycji starej „ideologii" – idealizmu proweniencji platońskiej – świata odwiecznych form. Przyjęcie takiej, sięgającej

antyku, *vision du monde* jest równoczesnym zaakceptowaniem wszelkich sposobów obrazowania świata „rzeczywistego" będącego jedynie dalekim odblaskiem tego prawdziwego. Stąd sztuka klasyczna to ustalony, pewny i niezmienny bachtinowski chronotop, przewidywalne zdarzenia (choć o dramatycznym przebiegu), ludzie jako ucieleśnienia moralno-etycznych racji, jakość ich charakterów, która wynika z takiego ujęcia rzeczywistości (John Minter Morgan, *The Revolt of the Bees*), wyeliminowanie wszelkiej „psychologii", ilustracji trwałego *logemu á la* Barthes piszący o Racinie (ten ostatni pozostający w konflikcie z wizją świata Corneille'a). Co więcej, taka klasycyzująca idealistyczna sztuka ma ograniczony zasięg (adres do swoich warstw – o czym już wspomnieliśmy), przedstawia „płaskie", jednowymiarowe charaktery. Gra ideami, nieodzwierciedlającymi dynamiki rzeczywistości. Z kolei pisana w metodologii badań szkoły z Birmingham *The Uses of Literacy* Hoggarta, a także prace znakomitego Raymonda Williamsa lokują swe badania w promieniu baza (warunki społeczno-ekonomiczne) i nadbudowa (a jeśli marksistowski slang razi, choć obaj wyżej wymienieni autorzy byli raczej trzeźwo myślącymi i zdroworozsądkowymi marksistami, jeśli tak można ująć ich antydogmatyzm, to terminem z epoki będzie tu *duch obiektywny* i podmioty uczestniczące w życiu państwa, jego instytucji, realizujące pewien „tajemny" plan, acz ujawniany właśnie w powieściach, projekt *ducha absolutnego* – panowanie wolności).

Powieść zrodziła się wtedy, gdy ten trwający od wieków paradygmat platońsko-plotyńsko-tomaszowy uległ korozji i ostatecznej destrukcji, to jest tracił na znaczeniu i społecznej recepcji, był niewystarczający, by zaspokoić zmysły, dążenia, oczekiwania czy nadzieje, dawać wskazówki, krytykować, chwalić takie podmioty lub obywateli (jednostki), które konstytuowały stan średni, mieszczaństwo, burżuazję, później kapitalistów. Zważywszy na wyjątkowość losów Stendhalowskiego Sorela, stratyfikacja społeczna była czymś trwałym: tworem, strukturą o pilnie strzeżonych granicach. Zło i Dobro traciły niewzruszony, metafizyczny charakter, wychodziły od i obejmowały społeczeństwo: był to konkretny i domagający się konkretnego potraktowania (też: opisu i powieściowej narracji) byt, choć o niematerialnym charakterze. Stąpający twardo po gruncie społecznym pisarze angielscy zdominowali scenę powieści w Europie, tworząc instrumentarium opisu realiów: tego, co mate-

rialna strona kultury (cywilizacji) rozumie przez pojęcie wszelkich udogodnień egzystencjalnych, ale również domostw, dróg, mostów, ogrodów, instytucji – jako budynków, świątyń, bibliotek, szkół, uniwersytetów, a w sferze swoistego ludzkiego wnętrza – pragnień, marzeń, gier, interakcji towarzyskich, a gdy idzie o negatywy życia społecznego, wszelkich sprzeczności, smutków, goryczy osamotnienia, zawiedzionych miłości, sprzecznych i niespełnionych nadziei.

Powieści stały się historiami, może nie tyle prowizorycznymi, ile prawdopodobnymi, dającymi swoisty ekwiwalent wiedzy specjalistycznej, ekonomicznej, psychologicznej, socjalistycznej oraz – aspekt nader istotny – geograficznej. W zestawieniu z *Bildungsroman* Goethego, sentymentalnymi podróżami odszczepieńca Sterne'a (trudno znaleźć adekwatną formułę obejmującą Tristrama Shandy) powieści stawały się uosobieniem, epitomą życia w całej, albo co najmniej znaczącej, rozciągłości. *Characters and plots* były zrozumiałe dla ogółu – i to ogół stanowił o kryterium ocennym. Ta nieco pośpieszna charakterystyka nowej fazy funkcjonowania zrewaloryzowanego gatunku: *novel Roman*, który stworzony został w końcu XVIII stulecia, ma przypomnieć ciągle aktualną tezę, iż oświecenie i klasycyzm mogły przedstawić przypowieści, powiastkę filozoficzną, traktat filozoficzny w formie zbliżonej do narracji (*Emil*, *Nowa Heloiza*, *Kandyd*), ale powieści w żaden sposób nie mogły wydać. Gdy, jak szyderczo stwierdzał Bachtin, bierzemy do ręki klasycyzującą nowelę, to możemy czytać je wszystkie od tyłu i od przodu, uzyskując ten sam efekt. Jest to struktura *fixé* – szkielet bez objawów życia.

Unikając jak ognia nieprzewidywalnego rytmu egzystencji, zwrotów, uniesień, upadków, klasyczność dążyła do spokoju, ładu, rozwiązywała, nawet wbrew logice i równaniu prawdopodobieństwa, problemy, które nie mogły znaleźć rozwiązania. Faktura realności blakła, postaciami i ich postawą władały cechy abstrakcyjne. Psychologia (jako opis reakcji, stanów wewnętrznych) została wyparta przez formalistyczny schematyzm postaci, jak w swoiście pojętym teatrze marionetek. A to właśnie Anglicy dopuścili na scenę panoptyczny przekrój społeczeństwa, wzbogacając ten obraz o elementy krytyki społecznej, satyry, gorzkiego namysłu nad kondycją bytu ludzkiego. Wszystko to w granicach prawdopodobieństwa z wyraźnym skłonem ku temu, co jednostkowe, niepowtarzalne,

acz wskazywane i opisywane żywo na tle panujących obyczajów, społeczno-kulturowych przesądów, ale i poczynań takich jednostek, które powinny się stać przykładami racjonalnych, realistycznych postaw życiowych. „Psychologia" doświadczenia, sprawiedliwy rozdział ról społecznych, element krytyki i satyry, a przede wszystkim realizm w kiełkującej postaci przebijają się przez zeskorupiałe warstwy klasycyzujących światopoglądów ugruntowanych na idealizmie i transcendentalizmie proweniencji platońskiej[4].

Wracamy obecnie do głównego toku naszych rozważań, tego, co przyjmujemy jako zjawisko romantyzmu – prądu kulturowo-cywilizacyjnego o niezwykle różnorodnej platformie bogactwa idei, koncepcji, postaw twórczych i dzieł wynikłych z ekspresji jakże zindywidualizowanych osobowości. Romantyzm ma być wyrazem sprzeciwu wobec tego, co zastaje i z czym poczuwa za swój obowiązek stale się konfrontować, ze sztywnością i ograniczonością dekad poprzednich. Romantycznym szyboletem są wolność, bunt, dopuszczenie niespożytych, acz miejscami ciemnych energii i sił, wydobycie ich na scenę kultury. Poczyniliśmy długą dygresję o powieści angielskiej z okresu, jak chcą Watt, Daiches czy Sampson, formowania się jej oblicza, by tym lepiej i dokładniej przedstawić zakres zmian zachodzących w świadomości nie tylko odbiorców angielskich, lecz także całej Europy. Jak stwierdza Sampson: „a new public for a new fiction was ready, and almost expectant"[5]. Ale czy te oczekiwania zostaną spełnione? A jeśli tak, to czy powieść, embrion XVIII wieku, nie zostanie „potraktowana" tak samo jak zmurszałe zdaniem romantyków koncepcje oświeceniowe? Innymi słowy, czy powieść ma szanse, by przetrwać i nadal się rozwijać w początku XIX wieku, bo gdy idzie o późniejsze dekady, kwestia ta nie podlega dyskusji, z nieograniczonym kredytem dla powieści i pożytkiem dla szerokich (nie tylko elit) rzesz czytelników. Jednym z mitów historii idei jest narracja niezależności, niczym nieskrępowanej „wolności od", która miałaby charakteryzować twórców romantycznych: buntowników, odszczepieńców, ikonoklastów, silne osobowości lokujące się ponad codziennością, „prozą" życia i trywialnymi problemami. Był to

4 D. Daiches, *A Critical History of English Literature*, London 1996.

5 G. Sampson, *The Concise Cambridge History of English Literature*, Cambridge 1972, s. 418.

(na przykład „dekonstruowany" przez choćby Hazlitta i Gautiera) mit – część wiedzy popularnej, rozpowszechnionej wśród niższych klas społecznych. Arnold Hauser widzi ten problem w terminach pochodzenia społecznego twórców, co ma częściowe uzasadnienie, ale nie odnosi się do wszystkich romantyków bez wyjątku[6].

„The times were exciting, the prospects vast, it seemed impossible that it should not soon be within the power of man to eradicate the flaws and errors of society"[7]

Ale czy ta postawa przekładała się na aprobatę właściwego powieści buntowniczego wobec sztywnych reguł klasycystycznych oglądu rzeczywistości, pozostaje to ciągle problemem otwartym. W tym miejscu wyłania się kluczowa kwestia zaplecza światopoglądowo-filozoficznego i *praxis*[8]. Pierwsze – występujące pod wieloma terminami, w zależności od wielkiej *récit* lyotardowskiej – to formatywny dla praktyk twórczych zespół idei, do których świadomie bądź nieświadomie (przecież episteme wedle autora *Archeologii wiedzy* są nieświadome) nawiązują twórcy – są przez nie kształtowani, ale i oni je kształtują. Powieść angielska odnosiła się do żywego doświadczenia świata ludzkiego i tego obiektywnego, zastanego, uformowanego w toku przemian ustrojowych. Tom Jones, Pamela, nawet Tristram Shandy byli w dużej mierze wytworem epoki. Natomiast romantyzm ustawił bohaterów ponad rzeczywistością, choć nie należy demonizować problemu buntu, sprzeciwu wobec świata wewnętrznych tajemnic, sekretów „ja". Ale akcent przesuwał się na to, co w rzeczywistości nie dane „wprost", stąd model realistyczny, mimetyczny mógł być po prostu za ciasny, by objąć romantyczną wizję świata. Sama powieść jako gatunek powołany do opisu spraw codziennych nie mógł wzbudzać entuzjazmu ani wśród filozofów romantycznych, ani też twórców, poetów (element *praxis*).

---

6 A. Hauser, *Społeczna historia sztuki i literatury*, t. 1–2, tłum. J. Ruszczycówna, Warszawa 1974.

7 *The Pelican Guide…*, s. 18.

8 P. Mróz, *The Conflicting World-Views of the Traditional and the Modern Novel*, „Analecta Husserliana" vol. 86, 2007, s. 129–142.

Dla epoki wczesnego romantyzmu istotna stała się zatem relacja świat – jego przedstawienie (epika, dramat, poezja), a porównania powieści z innymi rodzajami i gatunkami nie wypadały korzystnie dla tego „wynalazku" Anglików. Rysował się nieunikniony konflikt: albo rezygnacja z tego rodzaju twórczości – bo nie jest on w stanie oddać pełni świata zewnętrznego i wewnętrznego, albo nałożenie na powieść pewnych wymogów, by podnieść jej status jako na przykład wyraziciela tej sławetnej „Golgoty" świadomości heglowskiej. W powieści nie było elementu tragicznego, co najwyżej dramatyczny, mieszczaństwo i „pospólstwo", parafrazując stanowisko Hegla i jego następców, nie dorosło bowiem do tragicznego światopoglądu. Główni filozofowie doby romantyzmu (nie należy tej zbieżności utożsamiać z filozofami romantycznymi, z czym niekiedy spotykamy się w literaturze przedmiotu) lepiej lub gorzej orientowali się w tradycji epickiej: Hegel (filozof doby romantyzmu) znał się w niej wybornie i miał prawo określić powieść jako epos mieszczański. Pisarze tacy jak Friedrich Schlegel przyswajali teorię i sami nie stronili od ideowych uwag, spostrzeżeń o względnie nowym gatunku, Schelling przedstawił w *Filozofii sztuki* koncepcje nowatorskie, godne zapamiętania nawet w dobie obecnej, problem ten podejmowali też Kierkegaard, Bieliński, Mill, transcendentaliści amerykańscy, Hugo, twórcy ówczesnej krytyki literackiej Sainte-Beuve czy Gautier, no i oczywista wielu „romantycznych" teoretyków i krytyków sztuki.

Jaki obraz wyłania się z tych krytycznych dokonań? Nie jesteśmy w stanie przedstawić wszystkich (nawet tych najważniejszych) zarysów koncepcji, zalążków teorii powieści. Jest to zadanie na inną okazję, ale w wielu wypowiedziach czy to Niemców, Francuzów, Anglików, Rosjan, czy Polaków daje o sobie znać pewien niedosyt, nieusatysfakcjonowanie w stosunku do powieści nowożytnej. Friedrich Schlegel (*List o powieści*) podobnie jak Novalis łączy pojawienie się powieści z liberalizmem, a idąc tym tokiem rozumowania, uznaje, iż powieść nie może jeszcze się w pełni rozwinąć w Niemczech. Kwestią domysłu jest jednakowoż ów sam liberalizm. Schlegel zna dogłębnie dzieje powieści – epiki, czyni odniesienia do prozaików angielskich i, jak chce Watt czy szkoła z Birmingham, ich wkład w porzucenie „metafizycznego", starego platonizmu wiecznych form uznaje za nie do przecenienia. Ale czy pod postacią liberalizmu ma

na myśli dążenie romantyzmu do wyzwolenia się od wąskich idei, racjonalizmu oświeceniowego? Czy idzie zgoła o coś więcej? Przecież, jak rozumie to w znakomitej pracy Carl Schmitt[9], poeci i pisarze niemieccy widzą tragiczny los swego narodu – rozbitego i poszatkowanego na małe landy. Liberalizm to wolność do, a romantyzm według jenajczyków niesie już zarodek przyszłych nacjonalizmów. *Wilhelm Meister Lehrjahre* nie są pisane w tym duchu, prezentują jedynie mocno zindywidualizowaną wizję rozwoju jednostki, okazjonalnie odnosząc się do szerszego kontekstu. Na omawianym etapie, to jest w pierwszych dekadach XIX stulecia, *das Roman* nie może rościć pretensji do bycia tworem autotelicznym – *das Roman* musi być romantyczne, a zatem zbliżyć się maksymalnie do poezji (wiemy już, co to może oznaczać), a ciekawe i nowatorskie próby, na przykład Richardsona (psychologia, opis emocji) i jego następców, nie dają czytelnikowi tego, czego Schlegel oczekuje od powieści – formy romantycznej, gdzie niezbędnym czynnikiem jest tak istotna gra wyobraźni i ironii. Ten melanż, by tak to ująć, formalno-ideologiczny (o roli ironii *vide Wstęp* do pierwszej części niniejszego tomu) jest zdaniem nie tylko Schlegla elementem fundamentalnym arabeski. Będzie to twór odpowiadający epoce – jej „duchowi", spełni oczekiwania romantycznych pokoleń. To, innymi słowy, powieść, która dopiero ma powstać, a poprzez to unikalne połączenie poezji z życiem moglibyśmy oczekiwać tworu udanego, spełnionego estetycznie.

> Gdyby – cytujemy Schlegla – tego rodzaju przykłady ujrzały światło dzienne, odważyłbym się wtedy na teorię powieści, która byłaby teorią w najpierwotniejszym sensie tego słowa: duchowym oglądem przedmiotu przez spokojny, pogodny umysł, jako że przystoi oglądać doniosłą grę boskich obrazów w uroczystej radości. Tego rodzaju teoria sama musiałaby stanowić powieść, która by środkami fantazji oddawała każdy odwieczny ton fantazji i jeszcze raz zamąciła chaos rycerskiego świata. Wtedy by dawne istoty ożyły w nowych postaciach […]. Byłyby to prawdziwe arabeski, a te, jak twierdziłem na początku mego listu, obok wyznań, stanowią jedyne naturalnie romantyczne produkty naszego wieku[10].

9 C. Schmitt, *Political Romanticism*, London 1986.

10 *Manifesty romantyzmu…*, s. 168–169.

Schlegel wzorem innych romantyków nie ceni powieści angielskiej i jej przyziemnego realizmu, ścisłych związków z fakturą życia codziennego, obrazowania sporów trywialnych. Widziałby w *das Roman* to, co za Arturem Danto można by nazwać transfiguracją poetycką danej rzeczywistości – wzbogacenie jej poprzez dzieło sztuki powieściowej. Stwierdza zatem Schlegel: gdy „chce ona [powieść] być gatunkiem, czuję odrazę"[11]. Bo gdy powieść, mogąca się szczycić mianem romantycznej, nie złączy, a raczej – nie zderzy przeciwieństw, sprzeczności, prawdy z fałszem, konkretu z uniwersalnym, dobra ze złem, nie zjednoczy teraźniejszości z tym, co przeszłe, by zdobyć przyszłość, nie będzie sztuką poetycką *eo ipso*, sztuką w ogóle: nie poszerzy naszej wizji świata, nie pozwoli dostrzec tego, co zwyczajowo niedostępne normalnemu spojrzeniu. A do tych stanów uniesienia, transfiksacji znane Schleglowi i romantykom powieści nie mogą nas jeszcze doprowadzić (*nota bene Lucinda* Schleglów zaproponowała szokującą jak na tamte czasy transfigurację erotyczną, na wiele dekad wyprzedzającą syndrom Lolity, a Kierkegaard w seminalnym dziele o ironii wyraził o nim swe dezaprobujące stanowisko, do czego powrócimy w następnej partii naszych rozważań).

Ein Roman ist ein romantisches Buch

W uwagach o powieści czołowego poety niemieckiego romantyzmu Novalisa odnajdujemy szereg postulatów pod adresem tworzącego się gatunku. Powieść jest (ma być) swobodną konstrukcją, o specyficznie dialogicznym charakterze sokratejskim. Ten rozpoczęty w duszy pisarza dialog zostaje skierowany do innych. Celem takich poczynań odautorskich jest wzbudzenie niepokoju, nawet zamętu u czytelnika. Ma to doprowadzić do zmian w oglądzie rzeczywistości poprzez wykorzystanie „chwytów" rozpowszechnionych w romantyzmie, charakterystycznym dla ówczesnego dyskursu – od autoironii, po ironię – jako umożliwiających dokładniejszy ogląd świata, dystans, swobodę w obrazowaniu rzeczywistości.

Pomimo dość specyficznego stosunku do jasnej, klarownej, acz „zamkniętej" konstrukcji *Wilhelm Meister Lehrjahre*, powieści

[11] *Tamże*, s. 167.

pozytywnych i negatywnych odniesień w romantyzmie, Novalis nie postuluje całkowitego anarchizmu, celowego rozwichrzenia formy i amorficznej treści (epizody – „perełki" rozsiane po tekście, stanowiące mikrodzieła same w sobie). Pomimo jej swobody konstrukcyjnej *ein Roman* to całość powiązanych i spójnych idei, prawdopodobieństwa zdarzeń, czynów i postaw bohaterów. Co więcej, a jest to dość często przywoływana relacja, powieść ma być miejscem spotkania tego, co obiektywne (zewnętrzne), i tego, co wewnętrzne (subiektywne), stając się tym samym wyrazem romantycznych tęsknot do całości światów – ludzkiego i obiektywnego. Novalis, jak Jean Paul w *Über den Roman*, podkreśla, iż powieść nie może rezygnować ze swoistej dialektyki relacji: wewnętrzne – zewnętrzne, ma ukazać napięcia pomiędzy indywiduum oraz ujęcia duchowego i transcendentnego. Będzie to też nawiązanie do tego, co romantyzm opatruje mianem uniwersalnego, ze zrozumiałych względów elementu nieobecnego w powieściach angielskich skoncentrowanych na życiu społecznym ukazujących „losy" *characters* często dopiero dążących do uzyskania podstawowego wykształcenia, bez którego to komponent powieści nie mógłby być kwintesencją kultury ludzkiego ducha.

Filozofowie i teoretycy sztuki doby romantyzmu podnosili też ważne wątki dotyczące konstrukcji powieści. Jeśli autor podejmuje przedstawienie świata wewnętrznego, „duszy" bohaterów, musi wykazać się konsekwencją. Każdy postępek, wybór, czyn, skrupulatnie odróżniany od zdarzenia (*accident*), owych „uderzeń" losu, ma postać prawdopodobną w strukturze całości, współtworząc przekonujący obraz. Motywy fabularne powinny posuwać akcję „do przodu", do finału poprzez serie związanych węzłem przyczyn i skutków powieściowych wydarzeń. Tutaj romantyzm posiłkował się rozmaitymi kategoriami powieści: epickością, dramatycznością, psychologizmem. Zwracano też uwagę na wymóg, by powieść nie miała dłużyzn, nie dopuszczała dygresji (to jest treści o niepowieściowym charakterze). Była raczej fieldingowska niż sterne'owska. Innymi słowy, większość romantyków – szczególnie angielskich – nie negowała, nie patrzyła z wyższością na kryjącą przecież wiele tajemnic codzienność, jako że czas historyczny był nader interesujący, fascynujący swymi niekiedy dramatycznymi wydarzeniami, chcieli oni ów świat badać i opisywać. Powieść mogłaby ową funkcję

realizować, o ile nie zasklepiałaby się w płaskim racjonalizmie, dogmatycznym mimetyzmie. To z pozoru aromantyczne ugruntowanie się w świecie pisarzy-twórców powieści wczesnych dekad epoki było istotną inspiracją.

Nawet tak stanowczo wyrażany postulat, by powieść zbliżyć do poezji, tego, co poetyczne, nie mógł w praktyce pisarskiej usunąć elementów realistycznych, a owe *errors of society* stawały się często motywem wiodącym w powieściach doby romantyzmu: będzie to widoczne u sióstr Brontë, Austen, Stendhala, Balzaca, Hugo, Chateaubrianda, a nawet u gotyków (choć u tych ostatnich motywy społecznej nieprawości, krzywdy, wyzysku opisywane są w zgoła nierealistycznej, surrealistycznej atmosferze). Co prawda powieść ma teraz kilka dekad przed sobą, by ze zdwojoną mocą podjąć zadania walki o polepszenie bytu jednostek najbardziej społecznie czy kulturowo upośledzonych, poprawę życia w molochach miejskich, podobnych do biblijnych, acz współczesnych Lewiatanów-potworów pochłaniających niewinne życia pracujących po kilkanaście godzin dzieci[12]. Ale nawet w tych realistycznych, naturalistycznych zbliżeniach, zwierciadłach odbijających świat, nie tylko, jak w sławetnej metaforze stwierdzał Stendhal, przechadzających się po gościńcach, lecz także zaglądających w zakamarki wielkich metropolii, do zapadłych gniazd szlacheckich lub, co tak fascynujące w powieści XIX wieku w jej rozwiniętej formie, zagląda ona do wnętrza ludzkich dusz. Poczyniliśmy tę protencyjną dygresję po to, by wskazać na fakt, iż także w pierwszych dekadach epoki przynajmniej trzech filozofów niezależnych od siebie, w różnych punktach Europy wskazywało na zadania powieści przełamujące bądź to wąski jeszcze paradygmat działania „ojców fundatorów", bądź to, niespójny często, szereg sprzecznych postulatów formowanych przez myślicieli i poetów romantyzmu.

Zapoznawszy się z dorobkiem powieściopisarskim braci Schleglów, w swym pierwszym niepseudonimowym poważnym dziele Duńczyk Søren Kierkegaard poddał ostrej krytyce skandalizującą – jak dziś byśmy powiedzieli – *Lucindę*. Co prawda pojawia się

---

[12] Por. *Lord Ashley on the Spectacles of Suffering and Oppression in Industrial England*, [w:] *The Nineteenth Century, 1815–1914*, ed. J.C. Cairns, New York 1965, s. 59 i n.

tam, ale na zasadzie „rakowatej", niszczącej tkankę świata powieściowego, tak fascynującej wszystkich romantyków bez mała, idea ironii – ale wybierając do jej ilustracji powieściowej zmysłową, acz uniwersalną cielesność, powabność młodego ciała, dokonuje niekiedy próby złączenia ogólnego ze szczególnym (pogłos heglowskiego panlogizmu) konkretnym powszechnikiem. Schleglowie uczynili z powieści co najwyżej rozproszoną na poszczególne rozdziały ideę. Nie ratuje tekstu ani zmysłowa konkretność stylu, ani „akcja", motywy działania protagonistów – została zachwiana (a może nie zrealizowana) relacja: powieść – jakieś fragmenty opisywanego „życia", uwikłań bohaterów i pojawiających się wokół nich protagonistów. Drugi negatywny punkt odniesienia wielkiego Duńczyka to powieść Andersena *Tylko grajek*, nie jest to jeszcze „wielki Andersen", autor poruszających historii (trawestując: *fables*), lecz próbujący swych sił początkujący powieściopisarz. Ale tak jak w pierwszym przypadku, tak i tutaj nie zostają spełnione swoiste kierkegaardowskie kryteria prawdziwej, autentycznej powieści. Romantycy podnosili jako cechę godną naśladowania *trivium* życia: miała być blisko wolnej, spontanicznej duchowo poezji – niczym ta schleglowska arabeska nie mogła nie tyle uczyć czegoś konkretnego, ile pełnić funkcji dydaktycznych (zemsta na oświeceniowcach, którzy jak Voltaire używali literatury tak jak encyklopedyści swych haseł). Dla ikonoklastycznego Kierkegaarda powieść musi opierać się na światopoglądzie, podkreśli to w słynnej *Recenzji literackiej „Dwóch epok"*, na zespole formatywnych idei egzystencjalnych[13]. To, że uwagi Kierkegaarda nie są elukubracjami oddalonego od rzeczywistości filozofia, lecz, jak sam o sobie mówił, poety i pisarza, który w imię wyższego projektu – „stania się jednostką" w obliczu Mocy, która nas założyła – przekracza tę egzystującą postawę i takiż to *modus* egzystencji, świadczy chociażby powieść filozoficzna (*aventure*) *Stadia na drodze życia*: zamierzony pastisz powieści romantycznej, a także Scotta, Constanta, Dumasa czy Chateaubrianda, jak też gotyków w warstwie zdarzeniowej, stając się tym samym postulatem nowej powieści (też dramatu) w warstwie akcyjnej, co rzutuje na przesłanie niesione przez refleksje i zawartą w nich ideę.

[13] P. Mróz, *Filozofia sztuki (w ujęciu egzystencjalizmu)*, Kraków 1992.

Wiek XIX ciągle zaskakuje – bliski czasowo początkom omawianego przez nas gatunku literackiego jest również niesamowicie nowatorski apowieściowy *Sartor Resartus* Carlyle'a. Powieść, twierdzi autor przewrotnej, wyrafinowanej powiastki, jaką jest Kierkegaardowskie *Powtórzonie*, musi przedstawiać przesłanie, przekaz o charakterze światopoglądowym, to jest wskazać na autentyczny rodzaj egzystencji ludzkiej jako jednostki. Stąd ten, by tak to ująć, komponent etyczny nie może opisywać być może nawet ciekawych, zwracających uwagę czytelnika zdarzeń dziejących się wokół bohatera, bo byłby to czysty estetyzm: niewątpliwie atrakcyjne, lecz prowadzące do trwogi, rozpaczy i nudy stadium egzystencji. Powieść to zdarzenie i przygoda egzystencji jednostki, pełna „żaru istnienia", a nie, jak pisał w *Recenzji*, „refleksji", nadając temu terminowi swoiste znacznie: dumnej wzniosłości, obojętności i wzgardy świata, „romantycznego" żeglowania w obłokach fantazji i wyobrażeń niemających wiele wspólnego z rzeczywistością. Innymi słowy, przekraczanie tego, co zmysłowe – *aisthesis* – otwiera przed jednostką możliwości rozwoju: wyboru samego siebie, a poprzez to zwrócenie się w stronę Mocy (*Magt*), która nas egzystencjalnie zakotwicza w świecie, stwarza i stworzyła, nadając tym samym egzystencjalne obowiązki bycia sobą. Jeśli – skonkludujmy – sztuka powieściopisarska ma mieć sens, odegrać właściwą rolę w życiu jednostki, to jest uświadomić jej nakaz etyczno-religijny wyboru autentycznej egzystencji, powinna oprzeć się na etycznym światopoglądzie i temu ostatniemu podporządkować wyobrażony świat przedstawiony w dziele literackim.

Epoka wydała jeszcze jedną – co prawda w zarysie, ale dość koherentną, choć spacyjnie skromną – filozoficzną koncepcję powieści. Mamy tu na myśli ciągle nie w pełni docenianego – choć po Heideggerze i posthumanistach jego pozycja wydaje się względnie inna niż w końcu XIX i części XX stulecia – Schellinga. Jest on filozofem i romantyzmu, i romantycznym zarazem. W kwestiach sztuki rozwija całościową wizję (choć skromniejszą w porównaniu z trzema tomami *Estetyki* Hegla) twórczej świadomości – tożsamości, a w teorii (jej zarysie) powieści uszczegóławia swe filozoficzne idee. Schelling był znakomicie zaznajomiony z twórczością literacką europejską i pozaeuropejską. Znał również szczegółowe, konkretne, „techniczne" propozycje niemieckich romantyków, Je-

ana Paula czy Novalisa. Takie kwestie, jak nadrzędność bądź postaci („charakter"), bądź fabuły (stany psychiczne, uczucia, zdarzenia (niezależne od protagonistów)) lub oparte na ich wyborach czyny, są – i tu analogia z Kierkegaardem – „żarem", zaangażowaniem światopoglądu etycznego, odniesionym do wyższej kategorii: uniwersalnej mitologii. Schelling nawiązuje w ogólnej teorii sztuki do zjawiska ekspresji personalnej, osobistej – stosuje rozróżnienie na powieść dramatyczną i epicką, aprobował zapewne odniesienie powieści do trzech stylów, figur w retoryce: pisarze stosują więcej metonimii niż metafor, choć *nota bene* romantyzm to przecież to, co fantastyczne, nieuświadomione, mroczne; wreszcie same powieści (o dokonanej przez Jeana Paula dystynkcji autor *Filozofii transcendentalnej* zdaje się dostatecznie widzieć) mogą być jak malarstwo szkół włoskich – podniosłe, wykazując brak dystansu pomiędzy twórcą a wytworem jego wyobraźni, jak malarstwo holenderskie – ukażą niziny społeczne, lub jak w szkole malarstwa niemieckiego – przedstawią życie mieszczaństwa. Niemieccy poeci-teoretycy mówią dużo o uestetycznieniu świata realnego, a Jean Paul wręcz o „wieczornej zorzy romantycznego nieba".

Schelling, a później jego uczeń Ast – by powrócić do głównego wątku – zgodnie z panującymi poglądami utrzymuje w mocy związki powieści z dramatem, ale zdecydowanie opowiada się za zachowaniem ingrendiów gatunkowych tych sztuk: dramatu z jego indywidualizacją i ograniczonością (reguła trzech lub dwóch jedności) i powieści z jej uniwersalnością przedmiotową oraz takąż formą przedstawieniową. Efektem pożądanym przez Schellinga byłoby również złączenie tych cech gatunków, by powstała proza: lekki rytm, uporządkowana struktura okresów i niemalże heglowska synergia konkretu z powszechnością[14]. Ale nowatorstwo Schellinga przejawia się przede wszystkim w zdecydowanym zarzuceniu uprzedzeń w stosunku do powieści (widoczny kompleks niższości u samych pisarzy czy też niechęć do powieści poetów romantycznych). W odróżnieniu od innych twórców romantycznych Schelling widzi w tym gatunku niekwestionowanie prężne źródło duchowości. Tylko ta ostatnia (fundament schellingowskiej tożsamości „ja" z Rzeczywistością) jest władna zaoferować niemalże mistyczny wgląd,

[14] Por. F.W.J. Schelling, *dz. cyt.*

intuicje pozaczasowego świata kulturowych form (jak gdyby zapowiedź idei neokantysty Cassirera). Schelling zwraca uwagę przede wszystkim na najudatniejsze, nieśmiertelne dzieła epickie w kulturze światowej, pomijając powieść XVIII wieku. Sam ten wybór jest już czymś znaczącym. W powszechnej teoretycznej *episteme* pierwszych dekad XIX wieku pisarzy angielskich kojarzono głównie z opisem obyczajów, koncentrowaniem się na detalu, zwrotem ku trywialności i często nużącymi opisami „rytuałów" dnia codziennego. Natomiast powieść podług Schellinga powinna posiadać walory uniwersalne – dokonywać takiego scalenia rozproszonych w czasie wartości, by były one ciągle obecne – dodajmy – w jakiejś hiperteraźniejszości kulturowej. Stąd też autentyczna powieść-epos byłaby scaleniem duchowych dziedzin ludzkiej Tożsamości („ja") w rozumieniu tego romantycznego transcendentalisty. Nie można redukować powieści do niskich, niegodnych jej istoty zadań, do płytkiego, płaskiego, jednowymiarowego mimetyzmu. Dostarczyciela rozrywki i sposobu ucieczki od prozy życia, oderwania się od problemów codzienności. Powieść miałaby stać się swoistym kompendium dróg poznawczych, a w efekcie wiedzy. Dla kultury nowożytnego świata nauka, religia, a nawet sztuka mają nie mniejszą wartość powszechną i odniesienie niż historia. Prawdziwy epos nowożytnego świata musiałby powstać właśnie z nierozdzielnego stopienia tych elementów[15].

Sama warstwa, by przywołać tu koncepcję Romana Ingardena, świata przedstawionego musi spełniać postulat uniwersalności, dawać wgląd w powszechny bieg rzeczy, stając się zwierciadłem świata (uniwersum świadomych siebie tożsamości z Rzeczywistością). Będąc osadzoną w epoce, powieść przyszłości rozsadzałaby ramy czasowe, przekraczałaby wszelkie ograniczenia i tym samym stawałaby się (częściową) mitologią (czego nie spełniają tak krytykowane przez Schellinga dzieła na przykład Fieldinga, Richardsona, a nawet dzieło skądinąd tak wybitne jak *Wilhelm Meister Lehrjahre* Goethego). Przez mitologię ten romantyczny filozof rozumiał symboliczność (w sensie zbliżonym do tego, jakim posługiwał się jego intelektualny oponent – Hegel). Ta ostatnia to synteza tego, co szczegółowe, konkretne z ogólnym (projekt konkretnego powszechnika), a przekładając to na terminy postulowanej powieści, jej „mitologicz-

15 *Tamże*, s. 398.

na", uniwersalna treść wymuszałaby na odbiorcy przyjęcie zupełnie innej (niż przy percepcji powieści realistycznych) postawy. Nie należy koncentrować się na zindywidualizowanych, jednostkowych losach bohatera, to bowiem, co mają one powieściowo konstruować, przedstawiać, nie jest izomorficznie przystawalne do rzeczywistości ludzkiej. Jak każdy bez wyjątku romantyk, Schelling jest głęboko przeświadczony o sile (niekiedy korozywnej) ironii – ironii losu. Uczy ona nie tylko dystansu do siebie samego i innych, ale też do świata. Romantyzm i powieść romantyczna w ujęciu teoretyków, poetów i filozofów tamtej epoki może (a nawet powinna) w imię tak holistycznie pojętego światopoglądu łączyć często sprzeczne tendencje, nastawienia, elementy. Arcydzieło Cervantesa przeniknięte jedną, wiodącą ideą zezwala – pisze Schelling – na ogromne bogactwo wariacji[16]. Ale całość dzieła ukazuje „walkę realizmu i idealizmu", łączy to, co wewnętrzne, i to, co zewnętrzne, konieczność i przypadek (również dla Kierkegaarda w tak ikonicznym tekście jak *Albo-albo*, powieści-eseju, pojawiają się podobne elementy).

Wszystko to zezwala na przekroczenie ciasnej, jednowymiarowej wizji powieści przedschellingowskiej, to jest dokonań pisarzy XVIII wieku – uznając ich wkład w pewną odmianę gatunku, któremu filozof niemiecki nie wróżył możliwości rozwoju, właśnie na przykładzie ich twórczości formował negatywną estetykę powieści jako swoistą formę mitu[17], wiary (taką myśl powtórzy w połowie XX wieku Sartre). Powieść, przestrzega filozof, „nie może być wzorcowym katalogiem cnót i grzechów, psychologicznym preparatem jakiegoś ludzkiego serca, przechowanym niby w gabinecie figur"[18]. Zatem ci tak „chwaleni przez niektórych" pisarze, jak Fielding, a także Richardson, nie są *romantische* w żadnym z możliwych znaczeń. Lektura ich często nudnawych, przydługich dzieł, tych „malowideł obyczajów" uwikłanych w pedanterię i rozwlekłość, nie prowadzi czytelnika nie tylko do dalszej lektury, lecz także do moralnej odnowy, i to pomimo faktu, iż historia Toma Jonesa pokazuje, *nota bene*, w okrojonej formie, walkę dobra ze złem, acz nie dorosła do wizji starożytnych dramatów i eposów. Jest wizją, jak byśmy ujęli to dzisiaj, przeniknięta

16 *Tamże*, s. 390.
17 *Tamże*, s. 389.
18 *Tamże*.

tanim dydaktyzmem pozbawionym – dodaje Schelling – wszelkich „romantycznych i subtelnych elementów”[19] i taka powieść nie doprowadzi do tego, co następcy Schellinga (Ast) nazwą terminem *Läuterung* – oczyszczenia, pogłosu arystotelesowskiej katharsis[20].

Skoncentrowaliśmy się głównie na obszarze niemieckojęzycznych koncepcji, niejako tym samym dając im niewątpliwe pierwszeństwo w próbach ustalenia funkcji i roli powieści w nowożytności – w sensie heglowskim – właśnie w dobie „romantycznej”. Nie oznacza to bynajmniej, iż dorobek twórców i teoretyków angielskich, obfita twórczość Scotta (wprowadzenia do powieści, recenzje), sceptyczny stosunek do powieści Coleridge’a czy stanowisko wyrażone w amerykańskim „Graham’s Magazine” przez eseje Poego, później w Anglii otwierający nowy etap postromantyczny Dickens, Thackeray, a we Francji Chateaubriand czy Hugo – również przyczyniły się do stworzenia *image* powieści. Nie był on, jak zdołaliśmy już zauważyć, zjawiskiem o utrwalonym *eidos* – ciągle szukał swej istoty, by w późniejszych dekadach stać się tak wysoko cenioną i uznaną formą artystyczną w Europie i na świecie.

BIBLIOGRAFIA

Daiches D., *A Critical History of English Literature*, London 1996.

Hauser A., *Społeczna historia sztuki i literatury*, t. 1–2, tłum. J. Ruszczycówna, Warszawa 1974.

Lord Ashley on the Spectacles of Suffering and Oppression in Industrial England, [w:] *The Nineteenth Century, 1815–1914*, ed. J.C. Cairns, New York 1965.

Manifesty romantyzmu 1790–1830. Anglia, Niemcy, Francja, wybór tekstów i oprac. A. Kowalczykowa, Warszawa 1975.

Markiewicz H., *Teorie powieści za granicą. Od początków do naturalizmu*, Warszawa 1992.

Mróz P., *The Conflicting World-Views of the Traditional and the Modern Novel*, „Analecta Husserliana” vol. 86, 2007, https://doi.org/10.1007/1-4020-5331-2_10.

Mróz P., *Filozofia sztuki (w ujęciu egzystencjalizmu)*, Kraków 1992.

19 *Tamże*, s. 395.

20 Por. H. Markiewicz, *Teorie powieści za granicą. Od początków do naturalizmu*, Warszawa 1992.

Mróz P., *Sztuka niemożliwa*, Kraków 2013.
The Pelican Guide to English Literature, vol. 5: *From Blake to Byron*, ed. B. Ford, Harmondsworth 1972.
Sampson G., *The Concise Cambridge History of English Literature*, Cambridge 1972.
Schelling F.W.J., *Filozofia sztuki*, wstęp i tłum. K. Krzemieniowa, przekł. przejrzał Z. Kuderowicz, Warszawa 1983.
Schmitt C., *Political Romanticism*, London 1986.

STRESZCZENIE

W niniejszym artykule przedstawiamy próbę teoretycznych rozważań nad gatunkiem powieści, powstałym już w czasie panowania nowej estetyki, estetyki ekspresyjnej, tak charakterystycznej dla przełomu XVIII i XIX wieku oraz później. Powieść to gatunek wypracowany w środowisku między innymi angielskich romantyków i to głównie na nich skupiamy swoją analizę. Mimo zawężenia przedmiotu badań, albowiem jest to obszar dalece wykraczający poza możliwość zamknięcia go w ramach jednego, niedługiego artykułu, staramy się przybliżyć czytelnikowi genealogię gatunku powieści, różnice między nim a poprzednimi gatunkami, takimi jak nowela, powiastka czy traktat filozoficzny, a także poezja. Poruszona zostanie także dogłębna analiza środków wyrazu twórców pierwszej połowy XIX wieku, wartości artystycznych, estetycznych oraz przeżycia estetycznego. Czytelnik znajdzie wśród wybranych przez nas teorii powieści asumpt do dalszych rozmyślań oraz samodzielnych badań.

SŁOWA KLUCZOWE: powieść, romantyzm, teoria, gatunki literackie, XIX wiek, XVIII wiek

SUMMARY

On selected theories of the novel in the first decades of romanticism
In the following article, we present an attempt to reflect theoretically on the novel genre, which was created during the reign of the new aesthetics, known as expressive aesthetics, typical for the eighteenth and nineteenth centuries and later. The novel is a form created among the circle of English romanticists and we focus our analysis mostly on that circle. Despite narrowing of the subject of our research (it is an area far beyond the possibility of closure within one brief article) we try to present to the reader the genealogy of the novel genre, its differences with previous genres such as the novella, tale, philosophical treatise, as well as poetry. We also present a thorough analysis of the means of expression of the authors of the first half of the XIX century, artistic and aesthetic values as well as aesthetic

experience. Selected theories of the novel will lead the readers to further reflection and independent research.

KEYWORDS: novel, romanticism, theory, literature genre, XIX century, XVIII century

O AUTORACH

Piotr Mróz – prof. dr hab., kierownik Zakładu Filozofii Kultury w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, tłumacz. Jego zainteresowania dotyczą egzystencjalizmu, estetyki, antropologii filozoficznej, filozofii wartości, filozofii kultury, związków literatury pięknej z filozofią, członek międzynarodowego stowarzyszenia fenomenologicznego, autor wielu publikacji w *Anallecta Husserliana*.

Jędrzej Skibowski – student filozofii w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz psychologii na Uniwersytecie SWPS w Warszawie. Jego zainteresowania dotyczą egzystencjalizmu, estetyki, filozofii kultury oraz psychologii analitycznej i egzystencjalnej.

7.

https://doi.org/10.12797/9788381382120.07

REMIGIUSZ KRÓL

Materialistyczna koncepcja alienacji i jej postheglowska dialektyka

W niniejszym opracowaniu filozoficznym zamierzam przeanalizować materialistyczną koncepcję ateizmu i jej postheglowską dialektykę, przyglądając się jej głównym przedstawicielom – Heglowi, Feuerbachowi i Marksowi. Za ich pośrednictwem chciałbym wyrazić krytyczne stanowisko wobec założeń *materializmu* i *ateizmu* w kwestii podejścia do człowieka-osoby, zredukowanego do bytu zależnego, bytu społecznego i ściśle zdeterminowanego bezwzględnymi prawami natury biologiczno-ekonomicznej. Postaram się także rozważyć ten problem w ujęciu historycznym, aby łatwiej było zrozumieć niniejszą problematykę.

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel i jego pojęcie alienacji

Godnym przypomnienia jest fakt, iż pojęcie alienacji zostało wprowadzone do filozofii i opracowane przez G.W.F. Hegla. Oznacza ono akt „stawania się" innym lub po prostu akt stawania się. Świat materialny jest wytworem Ducha. W heglowskiej filozofii historii zasada negacji jest zawsze połączona z alienacją. Wynika to z koncepcji samorozwoju Ducha i jego realizacji w Przyrodzie, która jest

właśnie alienacją Ducha, a następnie zostaje dialektycznie zanegowana w procesie dziejów ludzkich. Proces przezwyciężania alienacji polega na powrocie Ducha do siebie samego poprzez uświadomienie sobie swych dzieł[1]. W *Fenomenologii ducha* pojęcie to stosuje się zarówno do ludzkiego doświadczenia siebie, jak i do Boga.

Auguste Cornu podaje następującą definicję tego zjawiska: „Alienacja w heglowskim i marksistowskim znaczeniu tego słowa oznacza, że byt eksterioryzuje to, co jest w nim samym, co stanowi jego istotę. I że to, co eksterioryzuje, ujmuje jako coś odmiennego od siebie samego, jako rzeczywistość, która jest mu zarazem przeciwstawna i obca"[2]. W procesie rozwoju świata alienacja jest dla Hegla zjawiskiem pozytywnym, twórczym, pomimo iż jest ona negacją. Dzieje się tak, ponieważ odgrywa ona bardzo istotną rolę w procesie dialektycznym. Alienacja jest przyczyną powstania antytezy, którą dla bytu jest jego wyalienowana istota. To właśnie poprzez alienację Duch Absolutny osiąga swą samowiedzę, eksterioryzując to, co jest jego istotą[3]. To, co wyalienowane, z początku jawi się jako obce i przeciwstawne bytowi, z którego się wywodzi, lecz okazuje się, iż aspekty pozytywny i negatywny – czyli ów byt oraz efekt alienacji – są jedynie dwoma biegunami tej samej rzeczywistości. Dialektyczny ruch stwarza syntezę i doprowadza do powstania nowego, zdezalienowanego bytu[4]. Należy zaznaczyć, iż w ujęciu

---

1 Por. B. Suchodolski, *U podstaw materialistycznej teorii wychowania*, Warszawa 1957, s. 100. Zob. A. Cornu, *Karl Marx und die Entwicklung des modernen Denkens. Beiträge zum Studium der Herausbildung des Marxismus*, Berlin 1950.

2 Por. A. Cornu, *Alienacja u Hegla, Feuerbacha i Marksa. Wybór tekstów*, Wrocław 1966, s. 5. Zob. *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Dem Wirken Auguste Cornus gewidmet. Ansprachen und Vorträge auf dem Festlichen Kolloquium, der deutschen Akademie der Wissenschaften der DDR am 20. September 1973 zu Ehren des 85. Geburtstages des Korrespondierenden Mitgliedes der Akademie der Wissenschaften der DDR Auguste Cornu veranstaltet*, Hrsg. H. Scheel, Berlin 1975, *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR*, Jahrg. 1973, Nr. 20.

3 Por. P.S. Załęski, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*, Toruń 2012, s. 49–59.

4 Zob. A. Cornu, *Karl Marx und Friedrich Engels – Leben und Werk*, Bd. 1–3, Berlin 1954–1968. Por. V. Külow, *Zur Erinnerung an das Korrespondierende (Auswärtige) Mitglied der Akademie der Wissenschaften der DDR Auguste Cornu (1888–1981). „Die Marxsche Lehre erscheint dann nicht*

heglowskim alienacja ma obiektywny charakter, „[…] nie o to idzie, że człowiek przeżywa subiektywnie swój stosunek do rzeczywistości jako obcość, lecz o to, że owa rzeczywistość naprawdę staje się obca wobec człowieka”[5]. Ta uwaga będzie szczególnie istotna dla celów niniejszej artykulacji, ponieważ obiektywne pojmowanie alienacji przejmuje od Hegla Marks, z którym to – na niwie filozofii społecznej – polemikę podejmuje Tadeusz Ślipko[6].

Pojęcie alienacji wywodzi się zatem z *Fenomenologii ducha* i może być dwojako ujmowane. Po pierwsze, alienacja jako wyobcowanie (*Entfremdung*) – wyzbycie się siebie, stawanie się czymś obcym samemu sobie. Pojęcie to można również określić jako „czynienie czegoś obcym” (*making alien*) poprzez zrzeczenie się albo przeniesienie praw. Przyjmując taką optykę myślenia, musimy odwołać się do socjopsychologicznej kondycji samoświadomości i jej sprzeczności, będącej bezpośrednim rezultatem dynamicznego charakteru zasady tożsamości. To pojęcie jest odpowiedzią na Kantowską filozofię świadomości. *Entfremdung* jest stanem rozdzielonej samoświadomości, ujętej w relacji do idei jedności świadomości. Pojawia się w kontekście autokreacji świadomości, poprzez doświadczenie wychodzenia na zewnątrz siebie w myśli i jest możliwością każdego rozwoju[7]. Pojęcie to pochodzi od Platońskiego *alloiosis*, występującego w nauce o kontemplacji, a sam termin zostaje potem przetłumaczony przez św. Augustyna jako *alienatio*. Święty Augustyn wykorzystał to pojęcie w doktrynie

---

mehr als ein fertiges Fabrikat…”, „Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät” Bd. 63, 2004, s. 146–157.

5 Por. A. Schaff, *Alienacja jako zjawisko społeczne*, Warszawa 1999, s. 18.

6 T. Ślipko, *Ateizm a etyka*, „Ateneum Kapłańskie” t. 80, 1973, nr 2, s. 249–260; zob. tenże, *Moralność a dialog humanizmów*, [w:] *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, red. B. Bejze, Warszawa 1978, s. 441–456; tenże, *Marksistowska doktryna moralna we współczesnej rzeczywistości polskiej. Cz. I: Teoria moralności socjalistycznej w podręczniku „Etyka”*, „Studia Philosophiae Christianae” t. 21, 1985, nr 2, s. 129–144; tenże, *Marksistowska doktryna moralna we współczesnej rzeczywistości polskiej. Cz. II: Teoria moralności socjalistycznej w publikacjach lat 1974–1984*, „Studia Philosophiae Christianae” t. 22, 1986, nr 1, s. 116–157; tenże, *Niemarksistowska filozofia w postkomunistycznym świecie*, „Zeszyty Naukowe KUL” t. 40, 1997, nr 3–4, s. 133–153.

7 Por. E.D. Reed, *A Theological Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit, with Particular Reference to Its Themes of Identity, Alienation, and Community. Salvation in a Social Contex*, Lewiston 1996, s. 103.

ekstazy, gdzie człowiek przezwycięża swoją cielesność, a jego duch wznosi się od świata materialnego ku Bogu, jednocząc się z Nim. Jednakże w tym ujęciu stan wyalienowania jest stanem pozytywnym, a nie negatywnym – tak jak u Hegla[8]. Podobnie jak stanem pozytywnym będzie wyjście poznawcze (kognitywne) w stronę transcendentnego bytu w tomizmie[9].

Po wtóre, alienacja jako eksterioryzacja (*Entausserung*) – termin ten używany jest na określenie wyzbycia się siebie, ale także stania się czymś zewnętrznym wobec siebie. Adam Schaff zwraca uwagę, iż pojęcie to wywodzi się z *kenosis*, doktryny teologicznej, którą rozwinął św. Augustyn na podstawie Listu św. Pawła do Filipian. Zgodnie z nią inkarnacja Chrystusa jest wyzbyciem się jego boskości, czyli wyzbyciem się samego siebie w akcie eksterioryzacji, narodzenia się w ludzkiej postaci pociągającego za sobą wyzbycie się cech boskich w celu nabycia cech ludzkich. Heglowskie *Entausserung* oznacza, iż Duch wyzbywa się siebie, staje się czymś obcym swej własnej istocie, wychodzi poza siebie w celu kreacji rzeczywistości materialnej[10].

U późniejszych filozofów – kontynuatorów, interpretatorów i krytyków Hegla, takich jak Karol Marks – owe różnice znaczeniowe ulegają stopniowemu zanikowi[11]. Sam Hegel w swoim dziele *Fenomenologia ducha* nie używa w ogóle słowa *Alienation*, lecz zastępuje je powyżej wymienionymi dwoma terminami. Adam Landman w komentarzach do tłumaczenia tych pojęć wykazuje, iż trudno jest znaleźć terminy w języku polskim, które wiernie oddawałyby treść obydwu pojęć i subtelną różnicę występującą pomiędzy nimi. *Entausserung* jest czasem używane w znaczeniu

---

8 Por. A. Schaff, *dz. cyt.*, s. 14–15.

9 Por. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960; M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987; E. Morawiec, *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 1994.

10 Por. A. Schaff, *dz. cyt.*, s. 13–14.

11 Por. T. Kuczynski, *Marx-Engels-Forschung an der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Skizzen zu einem unbearbeitenen Forschungsfeld*, [w:] *Die Marx-Engels-Werkausgaben in der UdSSR und DDR (1945–1968)*, Hrsg. C.-E. Vollgraf, R. Sperl, R. Hecker, Hamburg 2006, s. 417–427, *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge*, Sonderband 5.

bliższym „wyobcowaniu”[12]. Łączy je to, iż obydwa mogłyby być przetłumaczone jako „alienacja”. Jednakże dla dobrego zrozumienia Hegla istotne jest uwzględnienie tych różnic. Widać to wyraźnie w następującym cytacie, który opisuje rolę alienacji (w obydwu znaczeniach) w stawaniu się substancji:

> Działanie natomiast i stawanie się, dzięki któremu substancja staje się czymś rzeczywistym, polega na wyobcowaniu osobowości, gdyż jaźń posiadająca *bezpośrednio*, czyli *bez wyobcowania* znaczenie sama w sobie i dla siebie, nie ma substancji i staje się igraszką we władzy rozhukanych żywiołów. Substancją tej jaźni jest więc jej własna eksterioryzacja (*Entausserung*), a eksterioryzacja jest substancją, albo inaczej mówiąc: [jaźń i substancja – R.K.] są duchowymi mocami, które porządkują się w świat i przez to się utrzymują[13].

Powyższe dwa rozumienia alienacji wywoływały niejednokrotnie spory interpretacyjne wokół filozofii Hegla. Młodohegliści, tacy jak Michał Bakunin, David Friedrich Strauss, Bruno Bauer, Edgar Bauer, Arnold Ruge, Max Stirner czy Mojżesz Hess, którzy zapoczątkowali humanistyczną filozofię komunizmu, wskazywali na odniesienie Heglowskiej idei alienacji do struktur społecznych. Tą drogą podążył także Karol Marks, dla którego alienacja stała się kluczowym zagadnieniem przy wyjaśnianiu zasadniczych problemów filozofii oraz nauk społecznych[14].

Marks krytykuje Heglowskie pojęcie alienacji. Według niego wyraża się tutaj pewną bardzo istotną prawdę, jednakże nadinterpretacja idealistyczna zniekształca ją i czyni abstrakcyjną. Ukazuje ona bowiem proces stawania się człowieka dzięki działalności wy-

---

12 Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, tłum. A. Landman, Warszawa 1965, s. 62–63; M. Żelazny, *Heglowska filozofia ducha*, Warszawa 2000.

13 Por. G.W.F. Hegel, *dz. cyt.*, s. 63; P.S. Załęski, *Społeczeństwo cywilne i społeczeństwo polityczne. Heglowskie kategorie w recepcji Tocqueville'a i Marksa*, [w:] *Społeczeństwo obywatelskie. Między ideą a praktyką*, red. A. Kościański, P. Misztal, Warszawa 2008; tenże, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*, Toruń 2012, s. 49–59, 80–86.

14 Por. *Słownik filozofii marksistowskiej*, red. T. Jaroszewski i in., Warszawa 1982, s. 12; P.L. Wilczyński, *Wybrane koncepcje państwa we współczesnej myśli politycznej*, [w:] *Państwo w świecie współczesnym*, red. K. Trzciński, Warszawa 2006, s. 81–96.

twórczej, jednakże proces ten jest pojmowany przez Hegla abstrakcyjnie. Alienacja rozgrywa się wyłącznie na poziomie świadomości, na płaszczyźnie duchowej. To, iż człowiekowi obcy jest świat jego wytworów i jego własna istota, jest wynikiem tego, że nie posiada on wystarczającej samowiedzy. Marks zarzuca Heglowi to, że jego filozofia ogranicza się jedynie do sfery duchowej, wyalienowana jest tutaj tylko samowiedza. Hegel nie zauważa, iż tak pojmowana alienacja jest tylko odbiciem w świadomości realnego wyobcowania człowieka, którego przyczyna tkwi nie na płaszczyźnie duchowej, ale w układzie realnych warunków[15].

Erich Fromm wskazuje na socjopsychologiczne znaczenie heglowskiego pojęcia, podkreślając, iż w doświadczeniu alienacji osoba odczuwa siebie samą jako coś obcego. Podkreśla subiektywne znaczenie tego terminu jako uczucia separacji, oddzielenia od grupy, bezsensowności czegokolwiek, ponieważ nie istnieją żadne cele[16].

Hannah Arendt wskazuje na drugie znaczenie alienacji – *Entausserung*. Wykazuje, jak idea przezwyciężenia alienacji w sferze publicznej: pracy i polityce, nadaje sens organizacjom społecznym. Według niej od Hegla i Marksa przezwyciężenie alienacji prowadzi do aktywnego uczestnictwa w życiu społecznym poza miejscem pracy, ponieważ jest likwidacją przepaści między jednostkową a społeczną egzystencją człowieka[17].

Powyższe interpretacje wskazują, jak wielki wpływ miała idea alienacji oraz dezalienacji na późniejszych filozofów i jakie występowały różnice pomiędzy nimi w interpretacji tego pojęcia. Esther D. Reed twierdzi, iż jest ono na tyle pojemne, iż ujmuje „quasi-metafizyczną ideę czystej, wiecznej myśli, jest terminem

---

15 Por. B. Suchodolski, *dz. cyt.*, s. 102.

16 Por. E.D. Reed, *dz. cyt.*, s. 107; E. Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, tłum. R. Saciuk, Warszawa 1994, s. 43; tenże, *The Anatomy of Human Destructiveness*, New York 1973, s. 356; tenże, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 2010.

17 Por. E.D. Reed, *dz. cyt.*, s. 107. Zob. teksty Hannah Arendt w „Literaturze na Świecie" 1985, nr 6: *Zorganizowana wina i powszechna odpowiedzialność*, tłum. J. Sieradzki; *Konferencja w Wannsee, czyli Poncjusz Piłat*, tłum. J. Sieradzki; *Czym jest filozofia Existenz?*, tłum. A. Wyka; *Odwrócenie porządku kontemplacji i działania*, tłum. J. Sieradzki; *Rozumienie a polityka*, tłum. J. Sieradzki; *Prawda a polityka*, tłum. Józef Sieradzki; *Podbój przestrzeni kosmicznej i autorytet człowieka*, tłum. G. Łuka.

dotyczącym ludzkiej psychiki albo może być wykorzystane w kwestiach politycznych i społecznych"[18].

2. Ludwig Feuerbach i jego materialistyczny sensualizm

Inspiracją dla Ludwiga Feuerbacha była filozofia Hegla, jednakże szybko ze zwolennika stał się jej przeciwnikiem. Odszedł od idealizmu na rzecz materializmu i sensualizmu, pragnął powrotu filozofii do przyrodoznawstwa. Jednakże u podstaw jego filozofii wciąż tkwi heglowski schemat rozwoju świadomości i osiągania samowiedzy. Rozwój ten odbywa się poprzez pokonywanie kolejnych etapów alienacji i interioryzacji, w których świadomość uprzedmiotawia swą istotę, a następnie ją poznaje i przyswaja już jako uświadomioną[19]. Jednak podmiotem tego rozwoju nie jest już Duch, lecz ludzkość. Alienacja stała się dla Feuerbacha jednym z kluczowych pojęć, przy których pomocy wyjaśniał pochodzenie i istotę religii. Na pierwszym miejscu w swojej filozofii stawiał człowieka, który jest najdoskonalszym tworem przyrody. Według niego idea Boga pochodzi z ludzkiej świadomości, Bóg jest stworzony na obraz i podobieństwo człowieka, a religia jest wytworem alienacji. Jego filozofia religii przechodzi w antropologię, ponieważ to właśnie antropologia ma być kluczem do teologii.

W religiach politeistycznych własności odróżniające jednego boga od innych zostają deifikowane w postaci wielu bóstw antropomorficznych. W monoteizmie to, co wspólne wszystkim ludziom, czyli istota człowieka, jest przeniesione w sferę transcendentną i tym samym ubóstwione.

Człowiek, wychodząc od istnienia przyrody, dochodzi do tego, że spełnia ona jakąś funkcję, czyli że została dla niego stworzona. Pojęcie stworzenia prowadzi do namysłu nad przyczyną owego

---

18 Por. E.D. Reed, *dz. cyt.*, s. 107–108. Zob. C. Berkin, *Revolutionary Mothers. Women in the Struggle for America's Independence*, New York 2005; L. Diamant, *Revolutionary Women in the War for American Independence. A One-Volume Revised Edition of Elizabeth Ellet's 1848 Landmark Series*, Westport 1998; S.R. Resmond, *Patriots in Petticoats. Heroines of the American Revolution*, New York 2004.

19 Por. R. Panasiuk, *Lewica heglowska*, Warszawa 1969, s. 51.

stanu, czyli nad istnieniem Stwórcy. Chociaż, jak możemy zauważyć, pierwszą przyczyną powstania religii jest uzależnienie człowieka od przyrody, to jednak nie jest ono tutaj czynnikiem najważniejszym. To, co najistotniejsze w powstaniu religii, to autoprojekcja istoty człowieka, która jest wyrazem jego wyobcowania wobec samego siebie.

> Religia jest samorozdwojeniem człowieka: człowiek tworzy sobie Boga jako istotę sobie przeciwstawną. Bóg nie jest tym, czym jest człowiek – człowiek nie jest tym, czym jest Bóg. Bóg jest istotą nieskończoną – człowiek skończoną; Bóg jest doskonały – człowiek niedoskonały; Bóg jest wieczny – człowiek przemijający; Bóg jest wszechmocny – człowiek bezsilny; Bóg jest święty – człowiek grzeszny; Bóg i człowiek to krańcowe przeciwieństwa: Bóg jest tym, co absolutnie pozytywne, kwintesencją wszelkiej rzeczywistości, człowiek jest tym, co absolutnie negatywne, kwintesencją wszelkiej nicości[20].

Jest czymś absolutnie zrozumiałym, iż tak ostra granica między Bogiem-Stworzycielem a stworzeniem (człowiekiem) jest czymś absurdalnym na gruncie jakiejkolwiek filozofii chrześcijańskiej. Bóg-Absolutne Ty, Ojciec – racja wszystkiego – to przede wszystkim miłość, przebaczenie i zrozumienie człowieka aż do samego końca.

Człowiek feuerbachowski ma świadomość samego siebie i swej gatunkowej istoty, jednakże nie uświadamia sobie bezpośrednio, że jest to jego istota. Wydaje mu się, iż jest ona czymś zewnętrznym wobec niego jako jednostki oraz że jest ona czymś przewyższającym jednostkę, czymś potężniejszym i pierwotniejszym. Tak więc człowiek przenosi na Boga swoje najlepsze cechy, alienując je i tworząc Boga takim, jakim sam chciałby być. Bóg to niedościgniony ideał. Jednakże na skutek alienacji religijnej człowiek sam siebie redukuje do czegoś marnego, podrzędnego, wszelkie jego próby podniesienia się na wyższy poziom, stania się lepszym, doskonalszym są z góry skazane na niepowodzenie, ponieważ nigdy nie osiągnie on ideału – nie stanie się Bogiem.

Z tego powodu religię należy, wedle Feuerbacha, przezwyciężyć, ponieważ ma ona destruktywny wpływ na człowieka. Jednakże

---

[20] Por. L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landmann, Warszawa 1959, s. 87.

filozof ten nie potępia całkowicie religii. Twierdzi, iż stanowi ona ważny etap w rozwoju ludzkości, jest bowiem pierwszym krokiem na drodze do uzyskania przez człowieka samoświadomości. Aby ją zdobyć, człowiek musi najpierw uprzedmiotowić swoją istotę tak, aby zobaczyć, jaka ona jest, a następnie uświadomić sobie, że jest ona jego własną istotą. Tak więc alienując swoje istotowe własności, człowiek uprzedmiotawia je w postaci bóstwa, by następnie ponownie je odkryć już jako pochodzące od niego samego. Gdy człowiek uświadomi sobie, że to, co nazywa „Bogiem", jest jego własną wyidealizowaną istotą, wówczas przezwycięży alienację religijną i osiągnie samowiedzę.

Jak widać, wpływy Hegla na Feuerbacha są znaczne, również w teorii alienacji. Tak jak u twórcy *Fenomenologii ducha* Duch powraca do siebie po wyobcowaniu się w świat materialny, u Feuerbacha to człowiek powraca do siebie po wyalienowaniu się w ideę Boga. Tutaj także w pewnym sensie powstaje nowa jakość, ponieważ zdezalienowany człowiek jest bogatszy o nowe doświadczenie, które sprawia, że staje się on najwyższym przedmiotem dla samego siebie, staje się celem samym w sobie i na nowo staje się miarą wszechrzeczy.

> Feuerbach wziął proces alienacji od Hegla, ale odwracając go. Człowiek obiektywizuje swą własną naturę w przedmiotach, które są zewnętrzne w stosunku do niego. Ale przejawiając się w taki sposób, nie tylko tworzy przedmioty: te stają się niezależne, obce, sprzeciwiają się mu i panują nad nim. Człowiek uzewnętrznił swe bogactwo w Bogu, zubożając się o tyle, o ile wzbogacił Boga […][21].

Od takiego rozumienia alienacji wychodzi Karol Marks w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych*, również Fryderyk Engels przyznaje się do fascynacji tą teorią – pomimo iż obaj krytykują Feuerbacha: Engels za idealizm, natomiast Marks za niedostrzeganie tego, iż istota człowieka jest wytworem stosunków społecznych. Engels opisuje swoje wrażenia po przeczytaniu *O istocie chrześcijaństwa* następującymi słowami:

---

[21] Por. E. Bottigelli, *Karl Marx manuscrits de 1844*, cyt. za: A. Schaff, *dz. cyt.*, s. 20.

> Czar prysnął; systemat został rozsadzony i odrzucony na bok; sprzeczność jako istniejąca jedynie w wyobraźni została usunięta. Trzeba było samemu przeżyć wyzwalający wpływ tej książki, ażeby móc sobie to wyobrazić. Zapał był powszechny; wszyscy staliśmy się w jednej chwili feuerbachistami[22].

Mówiąc o „systemacie", Engels ma na myśli filozofię Hegla. Otóż zarówno młodohegliści, jak i późniejsi autorzy *Manifestu komunistycznego* nie mogli pogodzić materializmu z heglowskim pojmowaniem przyrody jako wyalienowanego tworu Idei Absolutnej. Feuerbach neguje istnienie owej Idei, natomiast afirmuje materializm, twierdząc, iż „Przyroda istnieje niezależnie od wszelkiej filozofii […]"[23].

Mojżesz Hess, przedstawiciel lewicy heglowskiej, analizuje teorię alienacji Feuerbacha i wykazuje, iż znajduje ona wyjaśnienie i praktyczne zastosowanie w dziedzinie gospodarczej i społecznej. Według niego alienacja religijna jest wyrazem stosunków społecznych w ustroju kapitalistycznym[24]. Aby ją zlikwidować, należy zmienić ustrój na taki, który będzie zgodny z naturą człowieka. Hess podejmuje pierwszą próbę syntezy młodoheglizmu i komunizmu.

3. Karol Marks i jego społeczne stosunki produkcji

Karol Marks w przeciwieństwie do swych poprzedników wykazuje, iż alienacja nie ma podłoża duchowego. Źródłem tego zjawiska są według niego materialne stosunki produkcji, a w szczególności podział pracy, który występuje w kapitalizmie. W *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych*, dziele, które najpełniej przedstawia tę teorię, Marks oznajmia, iż istotę gatunkową człowieka stanowi świadoma, swobodna i twórcza działalność – czyli praca. Tak więc z pracą

---

22 Por. F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, Łódź 1945, s. 25.

23 Por. *tamże*, s. 24–25. Zob. R. Panasiuk, *Feuerbach*, Warszawa 1972, *Myśli i Ludzie*; J.A. Kłoczowski, *Człowiek – bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w istocie chrześcijaństwa Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979.

24 Por. A. Cornu, *Alienacja u Hegla…*, s. 13; S. Avineri, *Moses Hess, Prophet of Communism and Zionism*, New York 1985.

mamy do czynienia wtedy, gdy człowiek coś produkuje nawet bez fizycznej potrzeby, co odróżnia go od zwierząt. Warto zaznaczyć, iż pojęciem istoty gatunkowej przed Marksem posługiwał się Feuerbach, natomiast autor *Kapitału* przejął je, zinterpretował i dookreślił.

> W miarę jak rośnie wartość świata rzeczy, zwiększa się wprost proporcjonalnie do tego deprecjacja świata ludzi. Praca wytwarza nie tylko towary; wytwarza samą siebie i robotnika jako towar, i to w takim stosunku, w jakim w ogóle wytwarza towary. Fakt ten wyraża tylko tyle: przedmiot, który praca wytwarza, jej produkt, przeciwstawia się jej jako obca istota, jako siła niezależna od producenta. Produkt pracy jest pracą utrwaloną w przedmiocie, pracą uprzedmiotowioną, jest uprzedmiotowieniem pracy. Urzeczywistnieniem pracy jest jej uprzedmiotowienie […]. To urzeczywistnienie pracy oznacza odrzeczywistnienie robotnika, uprzedmiotowienie występuje jako utrata przedmiotu i dostanie się w jego niewolę, przyswojenie jako alienacja[25].

Alienacja pracy zawiera w sobie trzy zjawiska: 1. *alienację działalności wytwórczej*; 2. *alienację produktu owej działalności – wytworu pracy*; 3. *autoalienację, która jest wyobcowaniem istoty gatunkowej człowieka.* Dwa pierwsze punkty przedstawiają alienację obiektywną, natomiast trzeci – subiektywną. Punkt trzeci jest konsekwencją dwóch poprzednich. Człowiek nieidentyfikujący się ze swoimi czynami – tymi, które sięgają aż do jego własnej istoty i są jej przejawem oraz postrzegający swoje twory jako niebędące nimi – siłą rzeczy, wedle Marksa, staje się także obcy swojej istocie. Praca wyalienowana, praca dla pieniędzy nie wypełnia istoty pracy, nie pozwala człowiekowi na samorealizację, a wręcz ją ogranicza. Twórca staje się anonimowy, przestaje się identyfikować ze swoimi dziełami. Ludzie stają się niewolnikami przedmiotów, ponieważ tracą nad nimi kontrolę. Relacje między ludźmi stają się relacjami między rzeczami, następuje reifikacja tych stosunków, która dodatkowo jest usprawiedliwiana przez ekonomię polityczną[26].

---

[25] Por. K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1962, s. 547; J. Stiepanowa, *Karol Marks. Szkic biograficzny*, Moskwa 1977.

[26] Por. A. Cornu, *Alienacja u Hegla…*, s. 15.

> Na czym polega alienacja pracy? Po pierwsze na tym, że praca jest dla robotnika czymś zewnętrznym, tzn. nie należy do jego istoty, że wobec tego robotnik nie potwierdza się w swojej pracy, lecz zaprzecza, nie czuje się zadowolony, lecz nieszczęśliwy, nie rozwija swobodnie energii fizycznej i duchowej, lecz umartwia swe ciało i rujnuje się duchowo. Robotnik czuje się zatem sobą dopiero poza pracą […]. Toteż praca jego nie jest dobrowolną, lecz narzuconą, nie jest ona zaspokojeniem potrzeby pracy, lecz tylko środkiem do zaspokojenia potrzeb poza nią […]. Wreszcie zewnętrzny w stosunku do robotnika charakter pracy uwidacznia się w tym, że nie jest ona jego własnością[27].

Alienacja nie jest tu przypadkowym zbłądzeniem człowieka. To nieuchronny proces spowodowany podziałem pracy, w którego wyniku powstała własność prywatna. Niewola społeczeństwa jest niewolą wobec wytworów pracy ludzkiej, które wymykają się człowiekowi spod jego panowania, aby przejąć nad nim kontrolę. Powyższe stwierdzenia odnoszą się do alienacji obiektywnej, gdzie produkty pracy alienują się wobec swego stwórcy[28]. Jednakże istnieje drugi aspekt tego zjawiska, który jest nazywany autoalienacją lub też alienacją subiektywną. Polega ona na tym, iż człowiek traci cechy właściwe tylko ludziom. Praca wyobcowana powoduje, iż człowiek jest obcy w stosunku do swego rodzaju. Praca jest dla robotnika czymś zewnętrznym, odrębnym od jego istoty. Sprzedając swoją siłę roboczą, człowiek sam staje się towarem. Autoalienacja to nie tylko wyobcowanie człowieka względem własnego „ja", lecz także wobec innych osobników swego gatunku. Robotnik, zamiast się potwierdzać w pracy jako człowiek, zaprzecza sobie i swojemu człowieczeństwu. Stanowisko Marksowskie jest głęboko humanistyczne. W *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa* Marks zauważa, iż człowiek jest najwyższą istotą dla człowieka i muszą zniknąć takie stosunki społeczne, w których człowiek jest poniżany, ujarzmiony i godny pogardy[29]. W podsumowaniu Marks powraca do tej myśli, zaznaczając, iż „jedynym możliwym w praktyce wyzwoleniem jest

---

27 Por. K. Marks, *Rękopisy…*, s. 550–551.

28 Por. A. Schaff, *dz. cyt.*, s. 32.

29 Por. K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, s. 466; S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. P. Dybel, Warszawa 2001, s. 13.

wyzwolenie dokonujące się na podstawie tej teorii, która głosi, że najwyższą istotą dla człowieka jest człowiek"[30].

Burżuazja nie może dalej pozostawać klasą panującą, ponieważ nie jest w stanie zapewnić wyzyskiwanym – robotnikom – warunków niezbędnych do życia. Robotnicy stają się coraz biedniejsi, w miarę jak burżuazja pomnaża kapitał. Komuniści mają na celu przekształcenie się proletariatu w klasę świadomą swego stanu i zdolną do obalenia panowania burżuazji. Program komunistów to zniesienie własności prywatnej. Nie jest to własność zdobyta własnym wysiłkiem, lecz własność burżuazyjna, to znaczy własność powstała w wyniku wyzysku. Chodzi tu o przekształcenie własności kapitału tak, żeby straciła ona swój klasowy charakter. Potęga kapitału tak naprawdę nie jest potęgą osobistą, lecz społeczną, więc należy jej własności nadać taki właśnie charakter. Nie należy obawiać się zniesienia własności, ponieważ w tym społeczeństwie dziewięćdziesiąt procent ludzi jest jej pozbawionych.

Schemat Marksa jest następujący: współczesne mu kapitalistyczne stosunki własności tworzą zło – alienację pracy. Alienacja pracy prowadzi do powstania proletariatu i samozagłady kapitalizmu. Filozoficzną definicją komunizmu jest pozytywne zniesienie alienacji. Postuluje się więc zniesienie podziału pracy na dwie przeciwstawne kategorie: fizyczną i umysłową. Ta ostatnia dzięki zdobyczom techniki oraz zapewnieniu obywatelom tego, co im się należy, według zasady: każdemu wedle jego zdolności, każdemu według jego potrzeb, może znieść deprymację. Aby mogło to być zrealizowane, komunizm musi być dziełem narodów panujących. Komunizm jest kresem historii, jest odzyskiwaniem panowania człowieka nad światem rzeczy, które będąc produktami pracy wyalienowanej, wzięły go we władanie.

Podobnie jak dla poprzedników, również dla Marksa alienacja jest procesem nieuchronnym, występującym jednakże przy określonych stosunkach produkcji, również jej zniesienie jest bezwiedną drogą historyczną, koniecznym etapem w dialektycznym procesie rozwoju. Jednak dla Marksa jest ona elementem negatywnym, złym

---

[30] Por. K. Marks, *Przyczynek...*, s. 466. Zob. E. Baldwin i in., *Kultura, władza i nierówność. Marks i marksizm*, [w:] *Wstęp do kulturoznawstwa*, tłum. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rosiński, Poznań 2007.

skutkiem czy też przejawem złego ustroju gospodarczego. Pomimo tak wyraźnego zabarwienia możemy dojrzeć w niej także element pozytywny – jest ideą rewolucyjną „[…] i uzyskuje praktyczne znaczenie, wyrażając, na płaszczyźnie walki klas, wolę wyzwolenia się proletariatu”[31]. Tak więc wedle Marksa poprzez zniesienie alienacji powstanie nowa, doskonalsza i bardziej rozwinięta formacja ekonomiczno-społeczna.

Niektórzy teoretycy marksizmu, tacy jak na przykład Louis Althusser, twierdzą, iż teoria alienacji występuje tylko we wczesnych dziełach Marksa, natomiast w dojrzałym okresie twórczości filozof ten neguje ją jako nienaukową, przezwyciężając zarazem antropologizm[32]. Jednakże Schaff wykazuje, iż koncepcja alienacji zaprezentowana w *Rękopisach* jest ważną częścią składową rozważań zawartych w późniejszych pracach, także w *Kapitale*, który jest uważany za najpełniejsze przedstawienie Marksowskiej filozofii. Ernest Mandel, jeden z przeciwników koncepcji alienacji, z którym polemizuje Schaff, stwierdza, iż słowo „alienacja” w *Kapitale* jest użyte zaledwie sześć razy[33]. Schaff odpowiada, iż to nie częstotliwość używania danego terminu stanowi o stosowaniu pojęcia. W dziełach Marksa z okresu dojrzałego istnieje wiele odwołań do teorii alienacji, jest ona także stosowana do analizy konkretnych stosunków społecznych. Podstawowe kategorie *Kapitału*, takie jak choćby fetyszyzm towarowy, są oparte na teorii alienacji[34]. Jak widać, Marks w dojrzałym okresie swej twórczości nie zarzuca teorii alienacji, lecz wręcz przeciwnie – staje się ona fundamentem jego rozważań.

---

31 Por. A. Cornu, *Alienacja u Hegla…*, s. 18; K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1975, s. 81–82.

32 Por. A. Schaff, *dz. cyt.*, s. 26; L. Althusser, *Uwagi w sprawie „kultu jednostki”*, [w:] tegoż, *W odpowiedzi Johnowi Lewisowi*, tłum. A. Staroń, Warszawa 2005, s. 28–34; tenże, *Marksizm a humanizm*, tłum. W. Dłuski, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, wybór i wstęp M.J. Siemek, Warszawa 1978, s. 352.

33 Por. E. Mandel, *The Marxist Theory of Alienation*, [w:] *On Revolution*, eds. W. Lutz, H. Brent, Cambridge, Mass. 1971, s. 39; L. Althusser, *On Evolution of the Young Marx*, [w:] tegoż, *Essays in Self-Criticism*, transl. G. Lock, London 1976.

34 Por. A. Schaff, *dz. cyt.*, s. 28–29; P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 567–568; G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, tłum. M.J. Siemek, przekł. przejrzał K. Ślęczka, Warszawa 1988, s. 68.

BIBLIOGRAFIA

Althusser L., *Marksizm a humanizm*, tłum. W. Dłuski, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, wybór i wstęp M.J. Siemek, Warszawa 1978.

Althusser L., *On Evolution of the Young Marx*, [w:] L. Althusser, *Essays in Self-Criticism*, transl. G. Lock, London 1976.

Althusser L., *Uwagi w sprawie „kultu jednostki"*, [w:] L. Althusser, *W odpowiedzi Johnowi Lewisowi*, tłum. A. Staroń, Warszawa 2005.

Arendt H., *Czym jest filozofia Existenz?*, tłum. A. Wyka, „Literatura na Świecie" 1985, nr 6.

Arendt H., *Konferencja w Wannsee, czyli Poncjusz Piłat*, tłum. J. Sieradzki, „Literatura na Świecie" 1985, nr 6.

Arendt H., *Odwrócenie porządku kontemplacji i działania*, tłum. J. Sieradzki, „Literatura na Świecie" 1985, nr 6.

Arendt H., *Podbój przestrzeni kosmicznej i autorytet człowieka*, tłum. G. Łuka, „Literatura na Świecie" 1985, nr 6.

Arendt H., *Prawda a polityka*, tłum. Józef Sieradzki, „Literatura na Świecie" 1985, nr 6.

Arendt H., *Rozumienie a polityka*, tłum. J. Sieradzki, „Literatura na Świecie" 1985, nr 6.

Arendt H., *Zorganizowana wina i powszechna odpowiedzialność*, tłum. J. Sieradzki, „Literatura na Świecie" 1985, nr 6.

Avineri S., *Moses Hess, Prophet of Communism and Zionism*, New York 1985.

Baldwin E. i in., *Kultura, władza i nierówność. Marks i marksizm*, [w:] *Wstęp do kulturoznawstwa*, tłum. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rosiński, Poznań 2007.

Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Dem Wirken Auguste Cornus gewidmet. Ansprachen und Vorträge auf dem Festlichen Kolloquium, der deutschen Akademie der Wissenschaften der DDR am 20. September 1973 zu Ehren des 85. Geburtstages des Korrespondierenden Mitgliedes der Akademie der Wissenschaften der DDR Auguste Cornu veranstaltet, Hrsg. H. Scheel, Berlin 1975, *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR*, Jahrg. 1973, Nr. 20.

Berkin C., *Revolutionary Mothers. Women in the Struggle for America's Independence*, New York 2005.

Cornu A., *Alienacja u Hegla, Feuerbacha i Marksa. Wybór tekstów*, Wrocław 1966.

Cornu A., *Karl Marx und die Entwicklung des modernen Denkens. Beiträge zum Studium der Herausbildung des Marxismus*, Berlin 1950.

Cornu A., *Karl Marx und Friedrich Engels – Leben und Werk*, Bd. 1–3, Berlin 1954–1968.

Diamant L., *Revolutionary Women in the War for American Independence. A One-Volume Revised Edition of Elizabeth Ellet's 1848 Landmark Series*, Westport 1998.

Engels F., *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, Łódź 1945.
Feuerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landmann, Warszawa 1959.
Fromm E., *The Anatomy of Human Destructiveness*, New York 1973.
Fromm E., *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, tłum. R. Saciuk, Warszawa 1994.
Fromm E., *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 2010.
Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960.
Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987.
Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 2, tłum. A. Landman, Warszawa 1965.
Kłoczowski J.A., *Człowiek – bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w istocie chrześcijaństwa Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979.
Krąpiec M.A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978.
Kuczynski T., *Marx-Engels-Forschung an der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Skizzen zu einem unbearbeitenen Forschungsfeld*, [w:] *Die Marx-Engels-Werkausgaben in der UdSSR und DDR (1945–1968)*, Hrsg. C.-E. Vollgraf, R. Sperl, R. Hecker, Hamburg 2006, *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge*, Sonderband 5.
Külow V., *Zur Erinnerung an das Korrespondierende (Auswärtige) Mitglied der Akademie der Wissenschaften der DDR Auguste Cornu (1888–1981). „Die Marxsche Lehre erscheint dann nicht mehr als ein fertiges Fabrikat…"*, „Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät" Bd. 63, 2004.
Lukács G., *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, tłum. M.J. Siemek, przekł. przejrzał K. Ślęczka, Warszawa 1988.
Mandel E., *The Marxist Theory of Alienation*, [w:] *On Revolution*, eds. W. Lutz, H. Brent, Cambridge, Mass. 1971.
Marks K., *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1962.
Marks K., *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1962.
Marks K., *Tezy o Feuerbachu*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1975.
Morawiec E., *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 1994.
Panasiuk R., *Feuerbach*, Warszawa 1972, *Myśli i Ludzie*.
Panasiuk R., *Lewica heglowska*, Warszawa 1969.
Reed E.D., *A Theological Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit, with Particular Reference to Its Themes of Identity, Alienation, and Community. Salvation in a Social Contex*, Lewiston 1996.
Resmond S.R., *Patriots in Petticoats. Heroines of the American Revolution*, New York 2004.

Schaff A., *Alienacja jako zjawisko społeczne*, Warszawa 1999.
Stiepanowa J., *Karol Marks. Szkic biograficzny*, Moskwa 1977.
Suchodolski B., *U podstaw materialistycznej teorii wychowania*, Warszawa 1957.
Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002.
Ślipko T., *Ateizm a etyka*, „Ateneum Kapłańskie" t. 80, 1973, nr 2.
Ślipko T., *Marksistowska doktryna moralna w współczesnej rzeczywistości polskiej. Cz. I: Teoria moralności socjalistycznej w podręczniku „Etyka"*, „Studia Philosophiae Christianae" t. 21, 1985, nr 2.
Ślipko T., *Marksistowska doktryna moralna w współczesnej rzeczywistości polskiej. Cz. II: Teoria moralności socjalistycznej w publikacjach lat 1974–1984*, „Studia Philosophiae Christianae" t. 22, 1986, nr 1.
Ślipko T., *Moralność a dialog humanizmów*, [w:] *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, red. B. Bejze, Warszawa 1978.
Ślipko T., *Niemarksistowska filozofia w postkomunistycznym świecie*, „Zeszyty Naukowe KUL" t. 40, 1997, nr 3–4.
Załęski P.S., *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*, Toruń 2012.
Załęski P.S., *Społeczeństwo cywilne i społeczeństwo polityczne. Heglowskie kategorie w recepcji Tocqueville'a i Marksa*, [w:] *Społeczeństwo obywatelskie. Między ideą a praktyką*, red. A. Kościański, P. Misztal, Warszawa 2008.
Žižek S., *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. P. Dybel, Warszawa 2001.
Żelazny M., *Heglowska filozofia ducha*, Warszawa 2000.

STRESZCZENIE

Autor niniejszego opracowania dokonał analizy materialistycznej koncepcji ateizmu i jej postheglowskiej dialektyki. W swoich dociekaniach pochylił się nad głównymi przedstawicielami tegoż nurtu, Heglem, Feuerbachem i Marksem. Za ich pośrednictwem wyraził krytyczne stanowisko wobec założeń *materializmu* i *ateizmu* w odniesieniu do człowieka-osoby, który został zredukowany do bytu zależnego, społecznego i ściśle zdeterminowanego bezwzględnymi prawami natury biologiczno-ekonomicznej. Autor rozważył interesujący nas problem w ujęciu historycznym, aby łatwiej można było zrozumieć całą złożoną w swej treści problematykę. Według Marksa – jak zauważył – zniesienie alienacji prowadzi do powstania nowej, doskonalszej i jeszcze bardziej rozwiniętej formacji ekonomiczno-społecznnej.

SŁOWA KLUCZOWE: materializm, ateizm, alienacja, dialektyka, eksteriorycacja, wyobcowanie, sensualizm, zdezalienowany człowiek

SUMMARY

The materialistic concept of alienation and its post-Hegelian dialectic
The author of this study of the Philosophy of 19th century Culture entitled *Materialistyczna koncepcja alienacji i jej postheglowska dialektyka* (*Eng. The materialistic concept of alienation and its post-Hegelian dialectics*) analysed the materialistic concept of atheism and its post-Hegelian dialectics. During the investigation, the author addressed the main representatives of this trend, such as: Hegel, Feuerbach and Marx. By using them, the author expressed criticism towards the assumptions of *materialism* and *atheism* in relation to a human-being who was reduced to a dependent, social being strictly determined by absolute laws of a biological and economic nature.

Król considered the problem of our interest from a historical perspective in order to understand all issues which are complex with regard to their content more easily. According to Marx – as Król noted – as a result of the abolition of alienation, a new, more perfect and even more developed economic and social formation is created.

KEYWORDS: materialism, atheism, alienation, dialectics, out-of-body experience, estrangement, sensuality, an alienated human being

O AUTORZE

Ks. Remigiusz Lucjan Król – jest podwójnym doktorem habilitowanym nauk humanistycznych w dziedzinie filozofii i teologii; filozofem, etykiem, teologiem, pedagogiem i duszpasterzem; absolwentem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie oraz Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Studiował także w Berlinie, Frankfurcie nad Menem, Preszowie, Koszycach, Madrycie, Paryżu, Londynie, Bostonie i San Francisco. Jest autorem monografii, studiów i rozpraw z europejskiej filozofii średniowiecznej, nowożytnej i współczesnej. Pełni też funkcję recenzenta i konsultanta młodych autorów. Wieloletni katecheta dzieci i młodzieży w kraju i za granicą. Kapłan diecezji zielonogórsko-gorzowskiej. Proboszcz Parafii Rzymskokatolickiej pw. św. Mikołaja w Mycielinie.

8.

https://doi.org/10.12797/9788381382120.08

JOWITA GUJA

Dziewiętnastowieczny ateizm filozoficzny

Wprowadzenie

XIX wiek odgrywa szczególną rolę w rozwoju myśli ateistycznej. Krytyka religii obecna jest co prawda w filozofii od czasów starożytnych, a w wersji bardzo mocnej pojawia się już we francuskim oświeceniu, między innymi w refleksji d'Holbacha, La Mettrie'ego oraz libertynów, przynosząc praktyczne owoce w okresie rewolucji francuskiej. Antyreligijny radykalizm Francji, chociaż wyraża się w donośnej formie, jest jednak dyskusyjny, jeżeli popatrzymy na niego w kontekście samej filozofii, abstrahując od kontekstów społecznych. Poglądy większości francuskich krytyków religii tego czasu (między innymi Pierre Bayle, Wolter) nie są jednoznaczne, zmierzają raczej do proklamacji ateizmu elitarnego przy jednoczesnym wezwaniu do zachowania jakichś form kultu religijnego w warstwach niższych, co sugeruje przyznanie religii racji istnienia z przyczyn praktycznych. Stanowisko spójne i pozbawione jakichkolwiek wątpliwości co do fałszu i szkodliwości religii w stosunku do każdej uwikłanej w nią jednostki właściwe jest natomiast dziewiętnastowiecznym środowiskom niemieckim i rosyjskim, przede wszystkim związanym ze spuścizną heglowską.

Najistotniejszy jest jednak fakt, że dziewiętnastowieczna myśl ateistyczna tworzy zupełnie nowy paradygmat myślenia o religii,

nieobecny dotąd w kulturze. Chociaż w swoich atakach na religię używa ona szereg argumentów wysuwanych już wcześniej, o sile prezentowanego przez nią stanowiska decyduje wpisanie krytyki religii w debatę na temat konstrukcji samego podmiotu. Negatywne efekty społeczne religii, na których koncentrowała się dotychczasowa debata krytyczna, traktowane są od teraz jako skutek uboczny problemu dużo bardziej fundamentalnego: uwikłania podmiotu w fałszywą wiedzę o sobie samym, czego źródła są bardzo złożone i wymagają głębokich antropologicznych analiz. Otwarcie tej drogi refleksji ma dalekie konsekwencje. Wiąże się z nią radykalne przedefiniowanie istoty religii dokonujące się równolegle z przewrotem w rozumieniu samego podmiotu. Dziewiętnastowieczna krytyka religii traktuje jej problem niezwykle poważnie: religia jest zjawiskiem tajemniczym, trudnym zarówno do zdemaskowania, jak i usunięcia. Nie jest ona prostym błędem poznawczym ani też kłamstwem narzuconym przez społecznych inżynierów. A przynajmniej nie tylko. Jej siła nie bierze się z uprzywilejowanej pozycji w społecznych i politycznych strukturach, ale z głębokich uwarunkowań podmiotu.

Dziewiętnastowieczna filozofia jasno formułuje dylematy, z którymi zmierzyć musi się dojrzała refleksja ateistyczna: religia a podmiot, religia a zło, religia a miłość bliźniego, religia a resentyment i nieświadomość. Nie przypadkiem wyliczenie to nie zawiera pary „religia a nauka" bądź „religia a rozum". To nie oś religia/rozum-nauka decyduje o charakterze toczącej się w tym czasie debaty na temat religii. Chociaż paradygmat *ratio* jest jej oczywistym założeniem, nie o sam rozum i naukę się tutaj rozchodzi, a o egzystencję i etykę. Napięcie pomiędzy religią a nauką jako decydujący argument przeciwko tej pierwszej zaczyna odgrywać coraz większą rolę w miarę zbliżania się do współczesności. W XIX wieku dochodzi on do głosu równolegle ze wzrostem znaczenia paradygmatu darwinowskiego, głównie na polu anglosaskim. Decydujące dla rozwoju ateistycznej refleksji jest jednak w tym czasie środowisko niemieckie oraz rosyjskie recypujące heglowskie ustalenia na temat podmiotu.

1. Otwarcie debaty. Hegel

Punktem wyjścia dla nowego typu refleksji nad religią jest myśl heglowska. Chociaż samego Hegla trudno zaklasyfikować jako

przedstawiciela filozoficznego ateizmu, to jego zasługą jest ukształtowanie nowego paradygmatu myślenia o podmiocie. Paradygmat ten można rozpatrywać na płaszczyźnie zarówno diagnostycznej, jak i aksjologicznej. W myśli Hegla do głosu dochodzi nowa wizja podmiotu ludzkiego, którego rozwój i życie przebiega paralelnie do życia głównego bohatera pism niemieckiego filozofa, czyli Ducha. Jest on więc bytem dynamicznym, posiadającym zdolność i skłonność do autoalienacji stanowiącej istotny element jego rozwoju. Jednocześnie podmiot zaczyna być nieodłącznie postrzegany w szerokim kontekście dziejowych przemian, a uwikłanie w nie jest kluczowe dla jego kondycji i samowiedzy. Z aksjologicznego punktu widzenia istotne jest roztoczenie przed podmiotem określonej wizji celów: pełni wolności, autonomii oraz samowiedzy, które zaczynają być wartościowane jednoznacznie pozytywnie. Hegel niezwykle mocno eksponuje zasadę podmiotowości jako podstawowego przedmiotu zainteresowań filozofii, wraz z kategoriami, które staną się głównymi punktami odniesienia nie tylko dziewiętnastowiecznego, ale i współczesnego ateizmu: wolnością, indywidualizmem, autonomią działania, prawem do krytyki, szukaniem pewności w samym sobie oraz alienacją.

Heglowska koncepcja podmiotu wpisana jest w kontekst szczególnie znamienny dla krytycznej myśli dziewiętnastowiecznej – przekonania, że u progu XIX wieku mamy do czynienia z momentem przełomowym w dziejach. Nasze czasy, pisze Hegel,

> są czasami narodzin nowej epoki i przechodzenia do niej. Duch zerwał z dotychczasowym światem swego istnienia i wyobrażania i ma zamiar zepchnąć go w dół. Zajęty jest teraz pracą przekształcania samego siebie […]. O zachwianiu się budowli świadczą tylko pojedyncze symptomy: lekkomyślność i nuda podkopujące istniejącą rzeczywistość, jakieś nieokreślone przeczucie czegoś nieznanego zwiastują, że nadchodzi coś nowego. To ciągłe, ale stopniowe rozkruszanie budowli […] zostaje nagle przerwane przez wschód słońca, który jak błyskawica, od razu ukazuje nam postać świata nowego[1].

[1] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2010.

Słowa te, które w *Fenomenologii ducha* wiążą przemiany współczesnej kultury z życiem Ducha przez duże „d", a jako moment przełomowy wyznaczają sformułowanie szczytowego osiągnięcia myśli, czyli idealizmu niemieckiego, różnie są interpretowane przez spadkobierców Hegla. Lewica heglowska – zwłaszcza Feuerbach i Marks – zarzuca Heglowi oderwanie od konkretu, zmysłowości i życia. Dzieli z nim jednak przekonanie, że mamy do czynienia ze szczególnym momentem w dziejach, w którym do głosu w pełni doszła zasada podmiotowości. O wyjątkowości swojego czasu przekonani są także rosyjscy interpretatorzy Hegla. Na drugim biegunie ich optymizmu sytuuje się Nietzsche, który wyjątkowość owego momentu dziejów kultury wiąże z faktem, że dotarła ona do swojego smutnego kresu.

Sporną wydaje się kwestia, na ile światopogląd ateistyczny bliski był samemu Heglowi. Brak zgody wśród komentatorów jego myśli wskazuje na jej fundamentalną niejednoznaczność. Z jednej strony opisywany rozwój Ducha jest rozwojem Boga, co skłania ku interpretacji teistycznej czy nawet teologicznej. Z drugiej strony wielu komentatorów rozwija interpretację zupełnie inaczej. Według Kojève'a i Löwitha filozofia Hegla jest filozofią pewnego końca. Dla Löwitha jest to jednocześnie kres i dopełnienie filozofii chrześcijańskiej, która w myśli Hegla przeżywa swój „Wielki Piątek" wspomniany na początku *Wykładów z filozofii religii*[2]. Wynika stąd – pisze Löwith – „to niewątpliwie, że jest ona ostatnim krokiem poprzedzającym wielki zwrot i zerwanie z chrześcijaństwem"[3]. Kojève, przekonany o słuszności ateistycznej interpretacji Hegla, zwraca uwagę na wyjątkowość ateizmu prezentowanego przez autora *Fenomenologii ducha.* Hegel nie odrzuca chrześcijańskiego pojęcia Boga, jednocześnie jednak za właściwą mu rzeczywistość uznaje człowieka, w którego świadomości duch osiąga swoją pełnię. Momentem, do którego prowadzi rozwój Ducha w dziejach, jest uświadomienie sobie przez człowieka własnej tożsamości z Bogiem. Tożsamość tę recypuje już sama religia, w formie wyobrażeniowej w pojęciu bogoczłowieczeństwa. Filozofia przekracza poziom wy-

---

2 Tenże, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2009.

3 K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Warszawa 2001.

obrażeniowy i oferuje człowiekowi tę samą prawdę w przejrzystości czystej wiedzy. Kojève pisze:

> Ta Teo-logia jest z definicji ostatnim etapem „Refleksji" *na temat* Ducha. Aby przejść od niej do „Nauki", która jest objawionym Bytem, czyli duchem, wystarczy więc znieść ten element transcendencji. Chodzi o utożsamienie się z chrześcijańskim Bogiem; trzeba umieć i mieć śmiałość powiedzieć, że totalnym Bytem, o którym mówi Teologia chrześcijańska, jest w rzeczywistości Człowiek, który o nim mówi[4]

Tak rozumiana filozofia Hegla okazuje się zatem opowieścią o śmierci Boga i narodzinach ludzkiej autonomii.

Według Lucácsa nie da się z całkowitą pewnością rozstrzygnąć, która z biegnących w dwóch kierunkach interpretacji Hegla jest słuszna. Autor *Fenomenologii ducha* sam bowiem zaciemnia własne stanowisko. Z jednej strony głosi przezwyciężenie religii, z drugiej jest do niej bardzo przywiązany: „raz znosi, a raz na powrót przywraca"[5]. Niejednoznaczność ta jest wielkim problemem od samego początku życia koncepcji Hegla w obrębie myśli filozoficznej. Decyduje ona o podziale w środowisku spadkobierców niemieckiego filozofa na prawicę oraz lewicę. Pierwszy z tych odłamów opowiada się za teistycznym odczytaniem Hegla, drugi za zgoła odmiennym.

2. Człowiek jeszcze siebie nie odnalazł bądź już siebie zagubił. Lewica heglowska

Lewica heglowska (młodohegliści) jest głównym środowiskiem kształtowania się dziewiętnastowiecznego ateizmu. To z niego wywodzą się tacy myśliciele, jak Ludwig Feuerbach czy Karl Marks. O ile jednak pisma tych filozofów są jednoznacznie ateistyczne w swojej wymowie, to teksty takich myślicieli, jak David Friedrich Strauss czy Bruno Bauer są trudniejsze do oceny.

---

4 A. Kojève, *Hegel, Marks i chrześcijaństwo*, tłum. P. Herbich, „Kronos" 2014, nr 4, s. 102.

5 G. Lucács, *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*, tłum. M. Siemek, Warszawa 1980, s. 339–340.

Momentem, który możemy symbolicznie uznać za początek ruchu młodoheglowskiego, jest wydanie dwutomowej pracy *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* Straussa (1835/6). Podjął się on zadania mającego na celu rozstrzygnięcie, które z wątków obecnych w Biblii mają korzenie mitologiczne, a które historyczne. Filozofia Hegla stanowiła dla niego główny punkt odniesienia. Informacje obecne w Biblii porównywał z wiarygodnymi źródłami historycznymi, uwzględniając w swoich badaniach także wiedzę przyrodniczą i fizjologiczną. W ich wyniku odrzucił tezę o historycznej wartości przekazu biblijnego i doszedł do wniosku, że jest on „rezultatem żywiołowo narastającej, przekazywanej ustnie, a więc przekształcanej, ubarwianej cudownymi zdarzeniami legendy, wyrażającej nadzieje i oczekiwania gminy pierwotnej, żyjącej pod silnym ciśnieniem wywodzącej się ze Starego Testamentu tradycji mesjanistycznej”[6]. Wnioski te Strauss starał się pogodzić z myślą heglowską, traktując ją jako swego rodzaju rozwiązanie problemu chrześcijaństwa i szansę na jego dalszy rozwój. Określenie stanowiska Straussa wobec historyczności postaci Jezusa nastręcza trudności. On sam nie wypowiada się na ten temat, skupiając się na próbie nadania odpowiedniej perspektywy wątkom zawartym immanentnie w heglizmie. Sam heglizm interpretuje jako teorię teologiczną, a nie ateistyczną, eksplikując jednocześnie tezę, że prezentowane tu chrześcijaństwo nie opiera się na faktach historycznych, ale na przesłankach o charakterze metafizyczno-logicznym, niezależnie od istnienia bądź nie historycznego Jezusa. Biblijna historia ma znaczenie dla podmiotu znajdującego się na wyobrażeniowym poziomie samowiedzy (w religii), na filozoficznym przestaje być potrzebna.

Na teorię Straussa można popatrzeć jako na próbę rozjaśnienia tych myśli Hegla, które cechuje niejednoznaczność. Niezależnie od intencji Straussa jego analizy prowadzą w stronę ateistycznej interpretacji heglizmu, która rozwijana jest przez pozostałych przedstawicieli lewicy heglowskiej. Kontynuatorem Straussa jest Bruno Bauer, który rozpoczynając od teologicznej analizy tekstu biblijnego, przechodzi ze stanowiska właściwego prawicy heglowskiej do jednoznacznie krytycznego wobec religii. Staje tym samym ramię w ramię z Feuerbachem i Marksem. Bliższy jest w swoich teoriach temu pierwszemu, jednocześnie stając się celem ataku wczesnych pism Marksa.

---

6 R. Panasiuk, *Lewica heglowska*, Warszawa 1969, s. 23–24.

Czołowymi przedstawicielami ruchu są Ludwig Feuerbach i Karol Marks. Poza nimi oraz wspomnianymi Straussem i Bruno Bauerem należy wymienić przede wszystkim Maxa Stirnera, Fryderyka Engelsa, Edgara Bauera, Arnolda Ruge, Karla Friedricha Köppena, Eduarda Meyena i Mosesa Hessa. Większość z nich nie rozwijała refleksji filozoficznej, skupiając się raczej na publicystyce bądź polityce. Filozoficznie najważniejszymi spośród nich są Feuerbach i Marks jako reprezentanci alienacyjnej krytyki religii, a także Stirner, którego myśl można uznać za zapowiedź filozofii nietzscheańskiej, egzystencjalizmu oraz anarchizmu[7].

Feuerbach i Marks wpisują się w zainicjowany przez myśl heglowską alienacyjny nurt krytyki religii. Konstytutywne dla niego jest przekonanie, że w religii człowiek odcina się od istotnej części samego siebie, uprzedmiotawia ją i traktuje jako obcą. Mechanizm ten jasno tłumaczy Feuerbach w *O istocie chrześcijaństwa*: „Religia jest stosunkiem człowieka do swojej własnej istoty – w tym zawarta jest jej prawda i moralna siła uzdrawiająca – ale stosunkiem do tej istoty nie jako do swej własnej, lecz jako do innej, od niego różnej, a nawet mu przeciwstawnej"[8]. Bardzo podobne słowa znajdujemy u wczesnego Marksa, który na tym etapie bardzo często powołuje się na Feuerbacha, uznając jego myśl za finalny krok na drodze filozoficznej krytyki religii, który on sam doprowadza do końca. W *Przyczynku do krytyki Heglowskiej filozofii prawa* czytamy:

> Człowiek, który w fantastycznej rzeczywistości nieba, gdzie szukał nadczłowieka, znalazł tylko *odbicie* samego siebie, nie zechce już zadowalać się znajdowaniem tylko *pozoru* siebie samego, tylko nieczłowieka, kiedy poszukuje i poszukiwać powinien prawdziwej swej rzeczywistości. Podstawa irreligijnej krytyki jest taka oto: *człowiek tworzy religię*, nie zaś religia – człowieka. Religia jest to mianowicie samowiedza i poczucie samego siebie u człowieka, który siebie bądź jeszcze nie odnalazł, bądź już siebie zagubił[9].

---

7 Por. *tamże*, s. 10.

8 L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959, s. 327.

9 K. Marks, *Przyczynek do krytyki Heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, [w:] K. Marks, E. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961, s. 457.

Te dwa cytaty bardzo dobrze obrazują zarówno specyfikę tego typu krytyki religii, jak i jej heglowską genezę. Takie określenia, jak „stosunek do swojej istoty nie jako do własnej, ale do różnej", „zagubienie siebie i odnalezienie" czy samowiedza sytuują teorię Feuerbacha i Marksa w obrębie świata intelektualnego wykreowanego przez Hegla. Ich założeniem są sformułowana przez niego teoria podmiotu, którego paradygmatem jest Duch oraz jego rozwój i cele, a także koncepcja alienacji, sformułowana w *Fenomenologii ducha.* Podmiot jest bytem dynamicznym, którego właściwa istota pozostaje przed nim samym zakryta dopóty, dopóki nie dojdzie do jej rozświetlenia: po wyobcowaniu od samego siebie (samoalienacji) podmiot musi do siebie powrócić. W teorii Hegla – powróci niezawodnie, taka jest kolej jego dziejów. Alienacja podmiotu to konieczny etap na drodze jego rozwoju, odgrywa zatem rolę pozytywną. Ateistyczni interpretatorzy tej teorii nie są tego pewni. Co się stanie, jeżeli podmiot nie wróci do samego siebie? Jeżeli nie podejmie tego wysiłku? W udziale przypadnie mu wówczas egzystencja zubożona, oszukana, szczątkowa, pozostanie na poziomie świadomości fałszywej.

Pojęcie alienacji ma charakter wieloznaczny. We współczesnej filozofii, obok alienacji religijnej, mówi się między innymi o alienacji społecznej w znaczeniu wyobcowania od instytucji społecznych i politycznych, w sensie dialogicznym o alienacji od drugiego człowieka bądź wspólnoty ludzi, o alienacji metafizycznej w kontekście rozwoju Ducha wyobcowującego się w swoich tworach, przyrodzie i kulturze czy o alienacji w sensie teoriopoznawczym, w znaczeniu niepełnego poznania, w którym jako obce jawi się to, czego nie rozpoznajemy jako własne[10]. Większość tych znaczeń zostaje zaszczepiona na grunt refleksji filozoficznej przez Hegla, w którego opisach życia Ducha kluczową rolę odgrywają kategorie *Entfremdung* i *Entäusserung*, odpowiedniki łacińskiego *alienatio*, na język polski tłumaczone zazwyczaj jako „alienacja" lub „wyobcowanie". Termin *Entfremdung*, od niem. *fremd* – „obcy", oznacza dosłownie „stawanie się obcym", *Entäusserung* natomiast jest słowem pochodzącym od *entäussern* – „pozbywać się, wyzbywać", dosłownie można je

[10] Szerzej na temat źródeł i kontekstów znaczeniowych pojęcia alienacji piszę w książce: J. Guja, *Soteriologia ateizmu jako nowa antropologia*, Kraków 2018, s. 70–130.

zatem przetłumaczyć jako „eksterioryzację". Obydwu używa Hegel na określenie alienacji Ducha. W *Fenomenologii ducha* nadał im bardzo mocny ciężar znaczeniowy, prawdopodobnie opierając się na kilku źródłach: pesymistycznej teologii protestanckiej, neoplatonizmie oraz samej Biblii, zwłaszcza listach św. Pawła. Przykładowo heglowskie znaczenie pojęcia *Entfremdung* koresponduje z użyciem greckiego słowa *apēllotriōmenoi* („którzy są obcy/wyobcowani", łaciński odpowiednik zastosowany w Wulgacie: *alienari*) w Liście do Efezjan (2,12), natomiast *Entäusserung* z *ekenōsen* („ogołocił, opróżnił", Wulgata: *exinanivit*) z Listu do Filipian (2,7), równie znaczącym piśmie Pawła. W pierwszym wypadku mowa jest o właściwej ludzkiemu podmiotowi „obcości" wobec samego siebie spowodowanej stanem bycia „poza Chrystusem". W tym samym liście znajdziemy dalej obietnicę, że Chrystus przez swoją krew uczyni dwie wyobcowane „części" na powrót jednością – tym samym ludzkość straci swoją dwoistość, a odzyska utraconą harmonię[11]. *Ekenōsen* z Listu do Filipian odnosi się natomiast do Boga i Jego inkarnacji, w której „ogałaca" On siebie, żeby stać się człowiekiem. Zdaniem Jacques'a Derridy właśnie w tym teologicznym rozumieniu *kenōsis* (rzeczownik od *ekenōsen*) znajdujemy źródło heglowskiej wizji dialektyki ducha. Wzorem dla samo-alienacji początkowego „w sobie" Ducha, która jest konieczna dla re-internalizacji Ducha „dla siebie", okazuje się chrześcijańskie pojęcie inkarnacji jako opustoszającej alienacji logosu[12]. Pawłowe *apēllotriōmenoi* oraz *ekenōsen* określające z jednej strony fundamentalne pęknięcie w człowieku, które należy zasypać, z drugiej akt wyobcowania/opustoszenia z samego siebie, stającego się w Biblii udziałem Boga, stanowią zatem podstawę sformułowania teorii podmiotu, do którego fundamentalnych cech egzystencjalnych należy zdolność i skłonność do samoalienacji.

W *Fenomenologii ducha* pojęcie *Entäusserung* używane jest zazwyczaj w kontekście alienacji metafizycznej: Duch dokonuje własnej eksterioryzacji i obiektywizacji w celu późniejszego powrotu do siebie. *Entfremdung* odgrywa natomiast kluczową rolę w opisach

---

11 Szerzej na ten temat: *tamże*, s. 71–73.

12 J. Derrida, *A Time for Farewells: Heidegger (Read by) Hegel (Read by) Malabou*, transl. L. During, [w:] C. Malabou, *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, London 2005, s. xiiv.

świadomości nieszczęśliwej. Pierwsze z tych pojęć stanowi zatem matrycę mechanizmu procesu autoalienacji, drugie umieszcza go w kontekście problemu religii. Świadomość nieszczęśliwa – z reguły interpretowana jako świadomość judeochrześcijańska – opisywana jest w początkowych rozdziałach *Fenomenologii ducha* jako etap rozwoju samowiedzy podmiotu oraz konieczne stadium procesu osiągania przez podmiot wolności i autonomii. Opisuje stadium, w którym świadomość wyzwoliła się już z pierwotnej fazy dialektyki pan – niewolnik, przeszła przez etap stoicyzmu i sceptycyzmu, po czym popadła w niewolę własnej projekcji. Świadomość nieszczęśliwa to „świadomość siebie jako istoty podwojonej i tylko sprzecznej […], która siebie absolutnie mąci i przekręca”[13].

We fragmencie tym Hegel opisuje dokładnie tę samą sytuację egzystencjalną, która staje się podstawą krytyki religii rozwijanej przez Feuerbacha i Marksa. Podmiot rozszczepia samego siebie na dwa pierwiastki: transcendentny, wieczny i istotny oraz empiryczny, doczesny i nieistotny. Ulega następnie iluzji, obiektywizując pierwszy z nich jako zewnętrzny względem siebie oraz identyfikując się z drugim. „Nieszczęście” świadomości polega na utożsamieniu z tym, co podmiot wartościuje jako bez znaczenia oraz zantagonizowanie obydwu pierwiastków. Docieramy w ten sposób do klasycznego schematu alienacji religijnej: człowiek znajduje się poza sobą, nie rozpoznaje i zuboża sam siebie, stając się jednocześnie niewolnikiem tego, co z siebie wyprojektował i czego nie rozpoznaje jako własne. Różnica pomiędzy Heglem a jego ateistycznymi spadkobiercami polega na tym, że ten Hegel w ogóle nie postrzega sytuacji alienacji jako negatywnej, być może pełne wyzwolenie z niej w ogóle nie jest pożądane, wyobcowanie z samego siebie należy przecież do istoty ducha, zarówno pisanego dużą, jak i małą literą.

Dla Feuerbacha i Marksa kwestia alienacji stanowi natomiast główny problem egzystencjalny podmiotu, który należy wartościować negatywnie. Rzecz rozbija się tutaj o fundamentalną nieprzejrzystość wyalienowanego podmiotu dla samego siebie. Fałsz religijnych idei to jedna sprawa, chodzi jednak o coś bardziej podstawowego: podmiot żyjący w świecie własnych projekcji nie tylko ulega błędowi poznawczemu, ale też traci autonomię i zdolność do adekwatnego,

[13] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. 146.

świadomego działania, przestając być w ten sposób panem samego siebie. Świat, w którym egzystuje, obrazują metafory chętnie używane przez alienacyjnych krytyków religii: religia jest „snem ducha" (Feuerbach) czy „opium ludu" (Marks). Z faktu, że podmiot nie zna prawdy o samym sobie, wynikają dalsze konsekwencje, między innymi społeczne i etyczne. Marksowskie „opium" pozwala na utrzymanie niesprawiedliwej sytuacji społecznej, sprzyja demobilizacji ludzi uciskanych i manipulacji nimi przez klasę uprzywilejowaną. Feuerbach z kolei zwraca uwaga, że sytuacja alienacji religijnej osłabia więź i solidarność międzyludzką. Najlepsze ludzkie cechy zostały wyprojektowane na byt zewnętrzny i iluzoryczny. Czy pozbawiony ich człowiek może być jeszcze przedmiotem miłości i szacunku? Czy ja sam, nędzny i grzeszny, mogę mieć szacunek do samego sobie, a pozbawiony nawet tego, czy mogę kochać innych? Feuerbach widzi w tym duże zagrożenie. Godność, której człowiek został pozbawiony przez projekcję, przestaje uzasadniać wymóg międzyludzkiej etyki. Z zarzutem tym wiąże się kolejny formułowany przez autora *O istocie chrześcijaństwa*: w mechanizmie alienacji religijnej „tkwi źródło brzemiennego w nieszczęścia fanatyzmu religijnego, w tym najwyższa metafizyczna zasada krwawych ofiar ludzkich, krótko mówiąc, to podstawowa praprzyczyna wszystkich okropności, wszelkich grozą przejmujących scen i tragedii w dziejach ludzkości"[14].

Optyka przyjęta przez alienacyjnych krytyków religii nasuwa kilka pytań: jakie jest źródło alienacji religijnej? Dlaczego podmiot tak chętnie oddziela się od samego siebie i ani myśli wrócić? W jaki sposób można naprawić tę sytuację i czy jest jakieś „pełne ja", które może zostać człowiekowi przywrócone? Odpowiedzi Feuerbacha i Marksa różnią się w tym zakresie.

Po pierwsze, podkreślić należy, że Feuerbachowi znacznie bliżej jest w analizach religii do Hegla niż Marksowi. Podobnie jak Hegel, Feuerbach nie ocenia fałszywej świadomości jednoznacznie negatywnie. Jego słynne hasło brzmi: „teologia jest antropologią", co koresponduje z przekonaniem, że religia zawiera w sobie zarówno nieprawdę, jak i prawdę. Tkankę treści religijnej stanowią wyprojektowane i zobiektywizowane najlepsze cechy istoty człowieka jako gatunku. Religia stanowi zatem, podobnie jak u Hegla, przedstawienie prawdy

[14] L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, s. 327.

o duchu (w tym wypadku jednoznacznie człowieku) w formie wyobrażeniowej. Etap religijny – także w przekonaniu autora *O istocie chrześcijaństwa* – jest więc pewnym etapem na drodze samowiedzy człowieka, który teraz może „przejrzeć się" w teologii i w kolejnym kroku przekształcić ją w antropologię. W pismach Feuerbacha nie znajdziemy alternatywy dla tej okrężnej drogi dotarcia do samego siebie. Ta konieczność przejścia podmiotu przez religię nie jest mocno eksplikowana w pismach tego filozofa, niemniej jednak nie znajdziemy tutaj innej odpowiedzi na pytanie, dlaczego podmiot wyobcowuje się od samego siebie. Religia jest jednak także nieprawdą, a sam stan alienacji jest szkodliwy na gruncie antropologicznym, społecznym i etycznym, zatem moment wyobcowania musi zostać koniecznie i bezzwłocznie przezwyciężony. Rzecz nie rozbija się więc o to, dlaczego podmiot dokonuje samoalienacji, ale dlaczego nie chce tego procesu cofnąć. Daniel Dennett wytłumaczyłby ten problem bardzo łatwo, posługując się teorią memów, ale sam Feuerbach nie odpowiada przekonująco na pytanie.

Interesująca jest natomiast prezentowana przez Feuerbacha wizja człowieka już wyzwolonego z religii. Szkicuje on obraz człowieka wolnego, który czci samego siebie, ale – uwaga! – nie samego siebie jako wyjątkową jednostkę, tylko jako część całej ludzkiej wspólnoty. To w niej rozpoznaje boskość. Finalnym efektem wyzwolenia z religii miałaby być połączona więzami braterskiej miłości społeczność jednostek niewyalienowanych, autentycznych i samoświadomych. Źródłem łączącego ich uczucia jest dostrzeżenie w sobie nawzajem tego, co niegdyś widziały i czciły w Bogu. Wyrażają to słowa podsumowujące *Wykłady o istocie religii*:

> Na tych słowach kończąc te wykłady wyrażam tylko jedno pragnienie: aby spełniły one swoje zadanie, które sformułowałem w jednym z pierwszych. Zadaniem tym było sprawić, abyście wy, moi słuchacze, z przyjaciół boga stali się przyjaciółmi człowieka, z ludzi wierzących – ludźmi myślącymi, z ludzi modlących się – ludźmi pracującymi, z kandydatów na tamten świat – badaczami tego świata, z chrześcijan, którzy podle własnego wyznania są „na pół zwierzętami, na pół aniołami" – ludźmi, pełnymi ludźmi[15].

[15] Tenże, *Wykłady o istocie religii*, tłum. E. Skowron, T. Witwicki, Warszawa 1981, s. 318.

Feuerbach był myślicielem całkowicie skoncentrowanym na kwestii religii. Marks, w odróżnieniu od niego, sytuuje problem religii w kontekście znacznie szerszych rozważań o nachyleniu społeczno-politycznym i ekonomicznym. Krytyka religii odgrywa wyjątkową rolę przede wszystkich w jego wczesnych pismach, w których idąc ścieżką wyznaczoną przez Feuerbacha, widzi w niej jeden z głównych czynników sprzyjających wszelakim rodzajom egzystencjalnego i społecznego zła. W późniejszej myśli kwestia religii odsuwa się u niego na dalszy plan, co spowodowane jest odejściem od optyki pierwotnej, bliskiej paradygmatowi idealistycznemu. O ile tak zwany młody Marks widzi zasadność prób osłabienia pozycji religii przez działania na polu samej świadomości, o tyle później wycofuje się z nich w myśl coraz ostrzej i konsekwentniej wyrażanego przekonania o wtórności świadomości (nadbudowy) względem bytu (bazy).

Swoją teorię krytyczną buduje na podstawie recepcji Feuerbacha oraz Bruno Bauera, od początku przyjmując za pewnik heglowsko-feuerbachowski schemat alienacji religijnej[16]. Jedną z pierwszych prac, w których temat religii zostaje podjęty, jest wczesne pismo *O kwestii żydowskiej*, w której odnosi się krytycznie do Bauera. Podobnie jak Marks, Bauer przypisuje religii szereg negatywnych koncepcji społecznych, sądzi jednak, że do wyzwolenia człowieka z religii wystarczy zapewnienie państwu funkcjonowania świeckiego, efektem tego ma być jednocześnie emancypacja polityczna. Zdaniem Marksa błąd Bauera polega na tym, że postrzega problem jedynie na poziomie zbiorowym, umyka mu natomiast życie jednostki. Pomiędzy tymi dwiema sferami występuje realny antagonizm. Leszek Kołakowski komentuje: „W warunkach rozdziału obu sfer państwo nie sprzyja zniesieniu egoistycznego charakteru prywatnego życia, ale tylko daje mu ramy prawne. Rewolucja polityczna nie uwalnia ludzi ani od religii, ani od własności, daje im tylko prawo posiadania i prawo wyznawania religii"[17].

Argumentując w ten sposób, Marks ustawia się w opozycji nie tylko do Bauera, ale i do Feuerbacha. Obydwaj ci przedstawiciele mło-

---

16 W poniższych trzech akapitach opieram się na analizach przedstawionych w monografii: J. Guja, *dz. cyt.*, s. 96–99.

17 L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn 1988, s. 106.

doheglizmu sądzą, że religię da się „odczarować" na poziomie świadomości, w przypadku Bauera likwidując przywileje religii zinstytucjonalizowanej, Feuerbach nawet tego nie konkretyzuje. Marks uważa, że należy sięgnąć głębiej, dopiero zbadanie faktycznych przyczyn alienacji religijnej pozwoli wyznaczyć drogę wyzwolenia człowieka z religii. Teza, która wyróżnia stanowisko Marksa w obrębie alienacyjnych krytyków religii, brzmi: u źródeł alienacji religijnej tkwi alienacja o charakterze o wiele bardziej podstawowym.

W pracy *Przyczynek do krytyki Heglowskiej filozofii prawa* Marks prezentuje w sposób najbardziej dobitny swoją własną diagnozę religii, jednocześnie nawiązując do Hegla i Feuerbacha oraz zaznaczając punkty, w których odchodzi od ich ustaleń. Zachowuje schemat alienacji świadomości nieszczęśliwej, określając religię jako „samowiedzę i poczucie samego siebie człowieka, który siebie bądź jeszcze nie odnalazł, bądź już siebie zagubił"[18]. Jednocześnie dodając: „Ale *człowiek* – to nie jest istota oderwana, istniejąca gdzieś poza światem. Człowiek – to *świat człowieka*, państwo, społeczeństwo stwarzają religię, *odwróconą na opak świadomość świata*, są one bowiem same *odwróconym na opak światem*"[19]. W tym punkcie Marks odchodzi od heglowskiego utożsamienia człowieka z jego świadomością oraz usytuowania jego rozwoju głównie w przestrzeni samowiedzy. Człowiek zdaniem Marksa „nie ma własnej istoty", ponieważ tym, co się na nią składa, są „świat, państwo, społeczeństwo", czyli warunki, w których żyje. To właśnie te czynniki odpowiedzialne są zatem za powstanie religii. Oznacza to, że wbrew temu, co twierdzą Hegel i Feuerbach, religia nie jest wytworem świadomości, tylko społecznego systemu. Wierzenia religijne należą rzecz jasna do sfery świadomości, ale sprowadzają się one do „świadomości świata".

Gdy Marks głosi tezę mówiącą o nadbudowaniu alienacji religijnej na alienacji o bardziej fundamentalnym charakterze, ma na myśli właśnie zależność świadomości od świata. Cytowany fragment mówi przy tym, że świadomość religijna jest „odwrócona na opak", ponieważ świat jest „odwrócony na opak". W tym miejscu bardzo wyraźnie widać, że nie da się oddzielić Marksowskiej krytyki religii od jego myśli politycznej, zwłaszcza od teorii państwa. „Na opak"

---

18 K. Marks, *dz. cyt.*, s. 457.

19 *Tamże.*

świata polega, mówiąc w skrócie, na niewłaściwym funkcjonowaniu właśnie tej sfery: państwo pojmowane jest błędnie jako twór niezależny od mocy empirycznych jednostek, rządzący się autonomicznymi prawami i siłami, podczas gdy właściwa perspektywa kazałaby widzieć w nim efekt twórczego działania konkretnych jednostek. Jednostki te „roztapiają się" niejako w materii państwa, tracąc poczucie mocy i sprawczości. Powstaje w ten sposób rozdźwięk pomiędzy jednostką pojmowaną jako abstrakcyjna część państwa a konkretnym, żyjącym indywiduum, co powoduje alienację jednostki. Państwo pojmowane jako autonomiczna, samodzielna całość w taki właśnie sposób jest traktowane i w myśl tego działa, co pogłębia wyalienowanie podmiotu. Dopóki ten pozór samodzielności nie zostanie państwu odebrany, a instytucje społeczne nie zostaną sprowadzone do ich faktycznej genezy, czyli działania konkretnych jednostek, wyzwolenie z alienacji nie będzie możliwe. Jaka jest relacja między tym podstawowym rodzajem alienacji a alienacją religijną? Ta druga jest konsekwencją tego, co dzieje się pomiędzy jednostką a systemem polityczno-społecznym. Podobnie jak alienacja pracy, jest jednym z przejawów alienacji o bardziej fundamentalnym charakterze, a podstawowym jej źródłem jest funkcjonowanie świata „na opak".

Religia nie jest, rzecz jasna, neutralnym „efektem ubocznym" wadliwego funkcjonowania świata, lecz zachodzi między nimi rodzaj szkodliwego sprzężenia zwrotnego. Będąc wytworem tego świata, jest ona jednocześnie podtrzymującą go mistyfikacją, choć jej funkcja i wymowa zawierają w sobie pewną niejednoznaczność:

> Nędza religijna to zarazem *wyraz* nędzy rzeczywistej i *protest* przeciw nędzy rzeczywistej. Religia – to westchnienie uciśnionego stworzenia, serce nieczułego świata, jak jest też ona duchem bezdusznych warunków. Jest ona *opium* ludu.
>
> Zniesienie religii jako urojonego szczęścia ludu jest domaganiem się dla niego prawdziwego szczęścia. Żądać porzucenia złudzeń co do swojej sytuacji, to żądać porzucenia sytuacji, która tych złudzeń potrzebuje. Krytyka religii jest więc w zarodku krytyką tego padołu płaczu, który religia otacza nimbem świętości […][20].

20 *Tamże*.

Z jednej strony religia jest „wyrazem" nędzy i „protestem" wobec niej, korespondując w ten sposób z tym, co faktycznie dotyka jednostki będące częścią społeczeństwa. Z drugiej strony jednak, stanowiąc „opium", karmi człowieka szczęściem urojonym, hamując tym samym działanie, które mogłoby pomóc wyzwolić mu się z rzeczywistej nędzy, wobec którego protestuje jedynie na poziomie wyobrażeniowym bądź urojeniowym. Uleganie mistyfikacji, jaką stanowi religia, jest zatem niezwykle niebezpieczne i sprzyja klasom uprzywilejowanym.

W swoich wczesnych pismach Marks postuluje zniesienie religii jako wstęp do procesu szerokich przemian społecznych. Wkrótce jednak dostrzega, że droga ta jest niespójna z jego założeniami dotyczącymi relacji pomiędzy świadomością (w tym wypadku ideologią religijną) a bytem. Same te założenia formułuje już wcześniej w tekście *Ideologia niemiecka* z 1846 roku:

> Wprost przeciwnie niż w filozofii niemieckiej zstępującej z nieba na ziemię – my wstępujemy tu z ziemi do nieba. To znaczy, bierzemy za punkt wyjścia nie to, co ludzie mówią, imaginują sobie czy wyobrażają […] bierzemy za punkt wyjścia ludzi rzeczywiście działających i z ich rzeczywistego procesu życiowego wyprowadzamy też rozwój ideologicznych refleksów i ech tego procesu życiowego […] Moralność, religia, metafizyka i wszystkie inne rodzaje ideologii oraz odpowiadające im formy świadomości tracą już przeto pozory samodzielności […] **Nie świadomość określa życie, lecz życie określa świadomość**[21].

Uważne ich przemyślenie nasuwa Marksowi wreszcie wniosek, że usunięcie religii (formy świadomości) bez uprzedniej przemiany samego życia jest skazane na porażkę, skoro jej istnienie i funkcjonowanie są ściśle nim uwarunkowane. Stąd w jego późniejszych pracach problem religii przestaje być kwestią palącą. Ma ona zniknąć samoistnie po wprowadzeniu planowanych zmian: zniesieniu własności prywatnej, klas społecznych, państw i wprowadzeniu ogólnoświatowego komunizmu.

---

[21] K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, [w:] tychże, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1975, s. 28 (podkr. – J.G.).

3. Jeśli nie ma Boga, wszystko wolno. Poheglowski ateizm rosyjski

W tym czasie, gdy na gruncie niemieckim w centrum dyskusji nad religią znajduje się problem alienacji podmiotu, środowiska rosyjskie szczególnie mocno eksponują problem cierpienia. U progu przedostatniej dekady XIX wieku ukazała się powieść *Bracia Karamazow* Fiodora Dostojewskiego, która bardzo dobrze ilustruje dylematy, z jakimi intelektualiści rosyjscy recypujący myśl Hegla mierzyli się przez kilka wcześniejszych dziesięcioleci.

Powieść Dostojewskiego ma strukturę kryminału, którego plan jest oparty na trzech elementach fabularnych: współzawodnictwie w miłości ojca i syna, Fiodora i Dymitra Karamazowów o względy Gruszeńki, doprawadzającej ich do śmiertelnej nienawiści; tajemniczym zabójstwie starego Karamazowa, rozpoczynającym postępowanie śledcze, w którym wszystkie poszlaki wskazują na Dymitra; omyłce sądowej i skazaniu niewinnego Mitii. Prawdziwym mordercą jest Smierdiakow (prawdopodobnie czwarty brat Dymitra, Iwana i Aloszy) zainspirowany ateistycznymi ideami głoszonymi przez Iwana, który ostatecznie umyka karze, popełniając samobójstwo. Ta prosta fabuła stanowi pretekst do wyeksponowania głównych elementów filozoficznego światopoglądu Dostojewskiego: polemiki z ateistyczną miłością człowieka, afirmacji wolności, oczyszczającej roli cierpienia, poświęcenia, odpowiedzialności i wiary.

Konstrukcja powieści jest typowa dla późnych powieści Dostojewskiego. W dziełach tych akcja toczy się koncentrycznie wokół jednej postaci, która albo sama jest zagadką (jak w *Braciach Karamazow* i *Biesach*), albo rozwiązuje zagadki innych osób (Myszkin w *Idiocie*). W *Biesach* postacią zagadką jest Stawrogin, który prawie nigdy nie występuje na pierwszym planie, ale cała akcja i losy innych osób są do niego odniesione. Pozostali bohaterowie starają się rozwikłać jego zagadkę. W *Braciach Karamazow* taką centralną postacią jest Iwan. Jedyny z Karamazowów, którego struktura psychiki nie zostaje przez Dostojewskiego nigdzie wyjawiona wprost. „Jawnym" głównym bohaterem jest Alosza, a „jawny" dramat, stanowiący rdzeń kryminalnej warstwy powieści, dotyka Dymitra. Iwan cały czas pozostaje w cieniu, ale to wokół

jego postaci osnuta jest filozoficzna tkanka powieści, jego dramat okazuje się też tym najbardziej mrocznym i dającym do myślenia.

Z Iwanem powiązane są kluczowe idee, które Dostojewski eksplikuje i rozważa w powieści. Przede wszystkim należy do nich słynna teza głosząca, że **jeśli nie ma Boga, wszystko wolno**. Po Dostojewskim ciężko wyobrazić sobie dłuższą dyskusję nad kwestią Boga, ateizmu i moralności, w której teza ta nie zostaje przynajmniej raz przytoczona. Iwan formułuje także skierowany przeciwko Bogu argument z niezawinionych „łez dziecka", unieważniający teistyczny porządek świata. Wreszcie to Iwan jest autorem słynnej *Legendy o Wielkim Inkwizytorze*, której dwuznaczna wymowa wciąż równie mocno intryguje.

Tworząc powieść, Dostojewski inspirował się autentycznymi historiami, swoimi wspomnieniami z dzieciństwa, a w warstwie filozoficznej poglądami rzeczywistych osób. Wymowa powieści obrazuje jednocześnie jego własną drogę i przemianę duchową: od ateizmu do chrześcijańskiej afirmacji cierpienia. Aby ocenić w pełni wymowę *Braci Karamazow*, warto przyjrzeć się kontekstowi jej powstania oraz intelektualnemu środowisku, które stało się dla Dostojewskiego inspiracją nie tylko tej powieści, ale i innych, przede wszystkim *Biesów.*

Dziewiętnastowieczny ateizm rosyjski, bo do niego nawiązuje Dostojewski w *Braciach Karamazow* oraz *Biesach*, narodził się w kręgach inteligencji, która zetknęła się w pierwszych dekadach wieku z myślą Hegla. Pod koniec XIX wieku ateizm ten przechwycił i przekształcił pewne idee Marksa, przeniósł się z warstw inteligenckich do niższych i bardzo mocno wpłynął na polityczne oraz społeczne przemiany Rosji. Zanim jednak doszło do fuzji tego, co rosyjskie, z tym, co marksowskie, wykształcił on własną, oryginalną formę, w której odnajdujemy specyficznie rosyjską reakcję na myśl samego Hegla. Istotny jest fakt, że recepcja heglizmu w Rosji miała miejsce w bardzo szczególnych warunkach. Z jednej strony filozofia niemieckiego myśliciela zawojowała nie tylko salony, ale w uproszczonej formie także podwórka, z drugiej strony właściwie nikt, nawet spośród największych intelektualistów, nie znał jej dobrze. Studiowanie tekstów idealizmu niemieckiego oraz nauczanie go na uniwersytetach było w tym czasie w Rosji zabronione, a na osoby, które tego zakazu nie przestrzegały, czekały bardzo poważne

kłopoty. Hegla czytano (a właściwie omawiano) zatem w ukryciu, na spotkaniach takich nieformalnych organizacji, jak Koło Stankiewicza oraz Koło Pietraszewskiego. Atmosfera konspiracji i zagrożenia wpłynęła na żarliwość formułujących się stanowisk. Mikołaj Bierdiajew zwraca także uwagę na znaczenie gruntu, na którym myśl heglowska została zaszczepiona. Nazywa ją „duszą rosyjską":

> Dusza narodu rosyjskiego została uformowana przez Kościół prawosławny, otrzymała formację czysto religijną. Formacja ta zachowała się do naszych czasów, do czasów rosyjskich nihilistów i komunistów […]. Formacja religijna duszy rosyjskiej wypracowała pewne cechy, jak dogmatyzm, ascetyzm, zdolność do znoszenia cierpień i ofiar w imię swej wiary, bez względu na to, jaka to wiara, wybieganie ku transcendencji, które odnosi się albo do wieczności, do innego świata, albo do przyszłości, do tego świata[22].

Zdaniem Bierdiajewa o charakterze rosyjskiego ateizmu zadecydowała religijna formacja właściwa Rosjanom oraz poczucie mesjanizmu: „Żywioł religijnej duszy rosyjskiej dysponuje zdolnością do zmieniania celów, które wcale nie muszą być religijne, mogą być, na przykład, celami społecznymi. Na mocy religijno-dogmatycznej struktury swojej duszy Rosjanie zawsze są ortodoksami lub heretykami"[23].

Fuzja tych kilku czynników – recepcji Hegla, atmosfery konspiracji oraz religijnej wrażliwości plus mesjanizmu – zadecydowała o takich cechach tej formy ateistycznej refleksji, jak: dogmatyzm, ascetyzm, głębokie zaangażowanie i zdolność do poświęceń. Rosyjski filozof-ateista nie jest zdystansowanym intelektualistą-akademikiem. W istocie opisy życiorysów oraz teksty prac i listów Michaiła Bakunina czy Wissariona Bielińskiego nasuwają raczej obraz Iwana Karamazowa niż Immanuela Kanta.

Znajomość myśli Hegla w inteligenckich kręgach rosyjskich sprowadzała się najczęściej do recypowania i wyciągania wniosków z najogólniejszych stwierdzeń i zasad jego systemu. Jedną z kluczo-

---

22 M. Bierdiajew, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2005, s. 6–7.

23 *Tamże*, s. 7.

wych myśli, która odegrała tutaj rolę, była teza głosząca tożsamość bytu i myślenia. Można ją interpretować w dwóch przeciwstawnych kierunkach: konserwatywnym i rewolucyjnym. Zwolennicy obydwu tych interpretacji mogą podeprzeć się słynnym fragmentem *Wykładów z filozofii dziejów*:

> Łatwiej jest dostrzegać braki w jednostkach, państwach i sposobach rządzenia światem, niż widzieć ich prawdziwą treść. Przy negatywnej krytyce bowiem przyjmuje się zazwyczaj postawę dostojną i z wyniosłą mina patrzy się z góry na rzecz, w którą nie wniknęło się należycie, to znaczy nie pojęło jej samej, jej strony pozytywnej […]. Otóż poznanie, do którego […] prowadzić ma filozofia, głosi, że świat rzeczywisty jest taki, jaki być powinien, że prawdziwe dobro, powszechny rozum boski posiada również moc urzeczywistniania siebie samego. Tym dobrem, tym rozumem w jego najbardziej konkretnym wyobrażeniu jest Bóg. Bóg rządzi światem, a treścią jego rządów, wykonaniem jego planu są dzieje powszechne[24].

Konserwatywna frakcja może słowa te objaśniać następująco: ewentualne doświadczenie niedoskonałości rzeczywistości, irracjonalności czy zła jest efektem niezrozumienia szerszego kontekstu. Ostatecznie wszystko jest realizacją dziejowej teleologii. Jeżeli nie akceptujemy tego faktu, sprzeciwiamy się temu, co konieczne i co ostatecznie okazuje się sensowne. Frakcja rewolucyjna może uzupełnić ten fragment, cytując jego ciąg dalszy:

> Do ujęcia tego planu zmierza filozofia; albowiem tylko to, co dokonane zostało zgodnie z tym planem, jest rzeczywiste, to zaś, co się z nim nie zgadza – to ma kiepską egzystencję. W czystym świecie boskiej idei, która nie jest tylko ideałem, rozwiewa się złudzenie, jakoby świat był jakimś szalonym, bezrozumnym procesem. Filozofia usiłuje poznać treść, rzeczywistość boskiej idei i usprawiedliwić wzgardzoną rzeczywistość. Albowiem rozum jest rozumieniem boskiego dzieła[25].

---

24 G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 54–55.

25 *Tamże*.

Chociaż fragment ten jest spójny z konserwatywną interpretacją, daje możliwość odczytania całości także w innym duchu: w myśl filozofii czynu. Filozofia ma „usprawiedliwić" to, co w rzeczywistości szalone i bezrozumne, „usprawiedliwienie" to można rozumieć jako proces dokonujący się nie tylko na drodze teoretycznej, ale także praktycznej. „Tożsamość bytu i myślenia – pisze Bierdiajew – jest nie tylko przeniesieniem bytu w myślenie, ale także przeniesieniem myślenia w byt"[26].

Filozofia rosyjska staje ostatecznie po stronie filozofii czynu. Zanim jednak do tego dojdzie, walczy sama ze sobą. Walkę tę obrazują nie tylko konflikty pomiędzy różnymi frakcjami, takimi jak okcydentaliści i słowianofile, ale także przewroty ideowe właściwe ewolucji myśli najważniejszych przedstawicieli tego kręgu: Michaiła Bakunina i Wissariona Bielińskiego. Dla obydwu przejście od stanowiska konserwatywnego do krytycznego było osobistym wewnętrznym dramatem.

Bakunin i Bieliński interpretowali wspólnie Hegla w ramach spotkań Koła Stankiewicza. Początkowo wraz z pozostałymi jego członkami skłaniali się ku odczytaniu idei jedności myśli i rzeczywistości konserwatywnie i raczej naiwnie. W trudnej epoce cara Mikołaja I, naznaczonej ogromnym rozwarstwieniem społecznym, wyzyskiem pańszczyźnianym chłopów oraz politycznymi restrykcjami, spotykający się w konspiracji miłośnicy zakazanego Hegla proponowali kontemplatywne pojednanie z rzeczywistością. Zarówno Bakunin, jak i Bieliński byli jeszcze w tym czasie osobami religijnymi, a ich interpretacja heglizmu miała cechy teologiczne. We wczesnych pismach Bakunina znajdujemy słowa o „cudowności" rzeczywistości rosyjskiej, Bieliński z kolei pisze o „dziejowej opatrzności".

Wątpliwości pojawiły się najpierw u Bakunina, który w 1840 roku wyjechał kontynuować studia filozoficzne do Berlina. Tam zetknął się z lewicą heglowską, przede wszystkim ze Straussem, Bauerem i Feuerbachem, co przyspieszyło radykalny zwrot w jego poglądach. W 1842 roku w książce *Reakcja w Niemczech* ustosunkowuje się negatywnie do konserwatywnej interpretacji Hegla, zarzucając jej pominięcie rzeczywistości wolnych, konkretnych jednostek, a skupienie na wolności pojmowanej w sposób abstrakcyjny. Jedyna za-

[26] M. Bierdiajew, *dz. cyt.*, s. 29.

sada dziejowa jego zdaniem „to urzeczywistniająca się w wolności równość ludzi, a więc najgłębsza, najbardziej ogólna i powszechna, jednym słowem: jedyna działająca w historii istota ducha”[27]. Nie porzuca myślenia w paradygmacie filozofii dziejów, zauważa jednak, że dzieje te doszły do końca i przeszły w fazę „teraźniejszości wolności”, do której kluczem jest czyn. W tym kontekście bardzo znamiennie brzmi końcówka *Reakcji*:

> Och! Powietrze jest parne, brzemienne w burzę! I dlatego zwracamy się do naszych zaślepionych braci: czyńcie pokutę, czyńcie pokutę! Zbliża się Królestwo Boże! […] Zaufajmy wiecznemu duchowi, który tylko dlatego burzy i niszczy, że jest niezgłębionym i wiecznie twórczym źródłem wszelkiego życia. Radość niszczenia jest zarazem radością tworzenia![28]

W *Reakcji w Niemczech* Bakunin nie daje się jeszcze poznać jako krytyk religii. Stanowisko ateistyczne demonstruje w późniejszych pracach: *Federalizm, socjalizm i antyteologizm* z 1868 roku oraz *Imperium knuto-germańskie a rewolucja społeczna* z 1870 roku. Jako ateista sytuuje się blisko Feuerbacha i Marksa. Istotę wiary religijnej wiąże z mechanizmem alienacji definiowanym niemal identycznie, jak robi to autor *O istocie chrześcijaństwa*. Bakunin różni się od niego w dwóch punktach. Po pierwsze, dla Feuerbacha podstawowy problem z religią usytuowany jest w przestrzeni samowiedzy, dla Bakunina natomiast samowiedza podporządkowana jest czemuś znacznie poważniejszemu – ludzkiej wolności, którą rozumie on praktycznie i indywidualistycznie. Po drugie, podobnie jak Marks, podkreśla związek religii z relacjami władzy, które w pierwszym rzędzie powinny zostać zniesione. Dużo ostrych słów kieruje przeciwko Kościołowi jako instytucji biorącej udział w politycznym zniewoleniu człowieka. Trzeba jednak podkreślić, że chociaż religia jest jego zdaniem fałszywa i należy ją usunąć, to nie ona stanowi największy problem. Przyczyną destrukcji ludzkiej jednostki jest władza jako taka, której Kościół jest tylko jednym z dysponentów,

---

[27] M. Bakunin, *Reakcja w Niemczech*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. B. Wścieklica, Z. Krzyżanowska, Warszawa 1965, s. 129–130.

[28] *Tamże*, s. 156.

ale najgorszym. Jego przedstawiciele dbają „tak o chwałę swego Boga i zwycięstwo idei, że nie starcza im serca ani dla wolności, ani dla godności, ani dla cierpienia żyjących, rzeczywistych ludzi”[29], dlatego też nawet „jeśliby Bóg rzeczywiście istniał, należałoby sprawić, aby przestał istnieć”[30].

Podobnie jak dla Marksa, dla Bakunina droga likwidacji ograniczeń wolności człowieka biegnie nie poprzez przemiany samej świadomości, ale realne zmiany społeczne. Było to przyczyną czasowego zbliżenia się do siebie tych dwóch filozofów, które ostatecznie zakończyło się burzliwym rozejściem. Albert Camus[31] oraz Leszek Kołakowski[32] stawiają tezę, że Bakuninowi udało się przewidzieć konsekwencje późnej myśli Marksa, które zrealizowały się w leninizmie i stalinizmie, co było przyczyną jego zdystansowania się od autora *Manifestu komunistycznego*. Przekonany, że jedynym czynnikiem demoralizującym człowieka jest władza, nie mógł zgodzić się z marksowską wizją walki klas i wyróżnioną rolą proletariatu, który miałby czasowo pełnić władzę, zanim państwo zostanie zniesione. Przewidział, że musi się to skończyć podmianą klas rządzących i dyktaturą. Z filozoficznego punktu widzenia natomiast tym, co nie odpowiadało mu zarówno u Marksa, jak i u Feuerbacha, było ostateczne podporządkowanie jednostki ogólności: w wypadku Feuerbacha – ubóstwionemu Człowiekowi jako takiemu, w wypadku Marksa zwycięskiej klasie. Jakkolwiek zarzuty te wskazują na nieco uproszczoną recepcję filozofii obydwu myślicieli, dobrze pokazują optykę samego Bakunina. Jedynym, co jest dla niego istotne, to konkretna, żywa jednostka z jej indywidualną wolnością. Jeżeli system filozoficzny bądź program polityczny narzuca jej podporządkowanie się jakiejkolwiek ogólności, należy go odrzucić. Dla Bakunina nie ma drogi pośredniej: jedyną metodą wyzwolenia jednostki jest zniesienie wszelkich relacji władzy.

W odróżnieniu od Bakunina Bieliński przez większość swojego życia działał w Rosji. Oficjalnie pracował jako krytyk literacki, nieoficjalnie był podporą Koła Stankiewicza, później ideowo związany

---

29 Tenże, *Imperium knuto-germańskie a rewolucja społeczna*, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, t. 2, tłum. Z. Krzyżanowska i in., Warszawa 1965, s. 111.

30 *Tamże*, s. 78.

31 A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Kraków 1993, s. 152.

32 L. Kołakowski, *dz. cyt.*, s. 306.

był z Kołem Pietraszewskiego. Jego poglądy znamy głównie z listów. Odczytanie jednego z nich na spotkaniu Koła Pietraszewskiego, pisanego już na emigracji *Listu do Gogola*, stało się przyczyną zatrzymania jego członków i skazania na karę śmierci z przyczyn politycznych. W ostatniej chwili kara została zamieniona na katorgę. Jednym z aresztowanych był Fiodor Dostojewski.

Bieliński przebył podobną drogę ideową jak Bakunin: od pogodzenia z rzeczywistością do poglądu skrajnie przeciwnego, ostatecznie stał się jednym z głównych rosyjskich zwolenników rewolucyjnego ateizmu. Ewolucja poglądów naznaczona jest u niego bardzo silnym, emocjonalnym zrywem, wyraźną fazą ostrego buntu, który dzieli jego intelektualny życiorys na dwie części. Myślenie o rzeczywistości przybiera u niego kolejno fazy: wiary w Opatrzność – wiary w fatum – buntu – proklamacji rewolucji. W tle każdej z nich znajduje się problem uzasadnienia cierpienia, wobec którego stanowisko Bielińskiego zmienia się falowo. Punktem wyjścia jest wpisanie cierpienia w logikę większej, teleologicznej całości. W ten sposób Bieliński interpretuje najpierw myśl Schellinga, później Hegla. Cechuje go duży optymizm:

> Jestem bowiem głęboko, z duszy i serca przekonany […], że rodzaj ludzki, wolą czuwającej nad nim miłości bożej idzie ku doskonałości, że na tej drodze nie zatrzyma go ani fanatyzm, ani ciemnota, ani złość, ani baron Brambeus, gdyż wszystko to, hamując dobro, przyczynia się głównie do jego postępu. Niszcząc zło, niszczy się także dobro, bez walki bowiem nie ma zasługi[33].

Przekonanie to przekłada się bezpośrednio na postrzeganie kulturowej rzeczywistości Rosji, której przepowiada spokojną światłą ewolucję w stronę poszerzania obszaru wolności i sprawiedliwości, wieszcząc rychło nawet upadek pańszczyzny: „Jeżeli będziemy mieli dzieci, to w naszym wieku poddaństwo chłopów będą znały one jako fakt historyczny, sprawę przebrzmiałą. Wszystko to zrobimy bez spisków i buntów i dlatego zrobimy mocniej i lepiej”[34].

---

33 W. Bieliński, *Dumania literackie*, [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956, s. 133.

34 Tenże, *List do Iwanowa (7 VIII 1837)*, [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. 1, s. 147.

O pierwszych wątpliwościach świadczą listy z końcówki lat trzydziestych (między innymi do Bakunina, który pracuje już w tym czasie nad *Reakcją w Niemczech*). Ze wzmianek wnioskujemy, że utracie optymizmu („rzeczywistość to potwór uzbrojony w żelazne pazury i żelazne szczęki: chwyta ona siłą każdego, kto dobrowolnie jej się nie oddaje"[35]) towarzyszy zwrócenie w stronę konkretu i jednostki („Szanuję myśl i znam jej wartość, myśl oderwana wydaje mi się jednak niższa, mniej pożyteczna, gorsza od doświadczenia empirycznego, a niedopieczony filozof gorszy od dobrego chłopa"[36]). Opatrzność zamienia się dla Bielińskiego w fatum, ogólność natomiast w siłę tłamszącą jednostkę: „Zagłada tego, co jednostkowe, na korzyść ogólnego, jest prawem świata"[37].

Niedługo później Bieliński ujawnia się jako radykalny i rewolucyjny ateista. Jego deklaracje są jasne: idea Boga nie daje się pogodzić z faktem istnienia cierpienia. A konkretnie: cierpienie jednostki każe bezwzględnie odrzucić każdy system religijny bądź intelektualny, który próbuje je usprawiedliwić, wpisując w logikę większej całości. Radykalny zwrot przeciwko religii jest zarazem radykalnym zwrotem przeciwko Heglowi. Obrazuje to słynny *List do Botkina* z 1 marca 1841 roku:

> Dziękuję uniżenie, Jegorze Fiedoryczu[38], chylę czoła przed pańskim filozoficznym kołpakiem, ale z całym należnym pańskiemu filozoficznemu filisterstwu szacunkiem mam zaszczyt donieść panu, że gdyby nawet udało mi się wspiąć na najwyższy szczebel drabiny rozwoju, to i tam prosiłbym pana o zdanie mi sprawy ze wszystkich ofiar przypadku, zabobonów, inkwizycji, Filipa II itd.; w przeciwnym wypadku z owego najwyższego szczebla rzucam się w dół. Nie chcę szczęścia nawet za darmo, jeśli nie będę spokojny o los każdego z moich braci, krew z krwi mojej, kość z kości mojej. Powiadają, że dysharmonia jest warunkiem harmonii, być może jest to pożyteczne i przyjemne dla melomanów, ale z pewnością nie dla ludzi, którym przypadło w udziale przez swój los wyrazić ideę dysharmonii[39].

---

35 Tenże, *List do Bakunina (10 IX 1838)*, [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. 1, s. 161.
36 Tenże, *List do Bakunina (12–24 X 1838)*, [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne,* t. 1, s. 168.
37 Tenże, *List do Botkina (13 VI 1840)*, [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne,* t. 1, s. 195.
38 Imieniem tym nazywano w Kole Stankiewicza Hegla.
39 W. Bieliński, *List do Botkina (1 III 1841)*, [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. 1, s. 305.

Dla Dostojewskiego słowa te stały się inspiracją jednej z kluczowych scen *Braci Karamazow*, przemowy Iwana do Aloszy zawartej w rozdziale *Bunt*, której centrum stanowi argument z „łez dziecka": niezawinionej krzywdy, której oczekiwana przyszła „harmonia" nie tylko nie może usprawiedliwić, ale nawet urąga.

Dostojewski poznał Bielińskiego w Kole Stankiewicza i znalazł się pod jego silnym wpływem. Pomimo że nigdy nie zadeklarował się po stronie ateistycznej, dylematy przeżywane przez stworzoną przez niego postać literacką oraz jej żywego pierwowzoru dotknęły go osobiście. Na tyle, że właśnie radykalny ateizm mający za swoje podłoże bezkompromisowość moralną stał się rdzeniem ostatniej powieści, a postać Bielińskiego znalazła swoje odzwierciedlenie w figurze Iwana Karamazowa, podobnie jak literacki Stawrogin, centralna postać zagadka *Biesów*, przyjął pewne rysy Bakunina. Cytowany fragment *Listu do Botkina* Bielińskiego został przez Dostojewskiego niemalże dosłownie przepisany, rozwinięty i włożony w usta Iwana przedstawiającego przyczynę swojego odrzucenia Boga:

> Widzisz, Alosza, może się istotnie tak zdarzyć, że kiedy sam dożyję tej chwili albo zmartwychwstanę, żeby zobaczyć, to może i ja zawołam, patrząc na matkę, ściskającą kata jej dziecka: „Sprawiedliwe są zrządzenia Twoje, o Panie", ale ja nie chcę wtedy wołać. Póki jeszcze czas, odsuwam się, a więc rezygnuję całkowicie z najwyższej harmonii. Niewarta nawet łezki tego zamęczonego maleństwa, które biło się piąstkami w pierś i modliło się w smrodliwej kloace nie odkupionymi łezkami „do Bozi". Niewarta, ponieważ łezki te nie są odkupione. Muszą być odkupione, bo inaczej harmonia jest niemożliwa. Ale czym, czym je odkupisz? Czy to możliwe? Czy tym, że będą pomszczone? Ale na co mi pomsta, na co piekło dla katów, co tu piekło może naprawić, skoro tamci są już umęczeni? […] Nie chcę harmonii, nie chcę z miłości do człowieka. Chcę raczej zostać przy swoich nie pomszczonych cierpieniach, choćbym i nie miał racji. Za drogo zresztą oceniono harmonię, tyle płacić za wejście, to nie na naszą kieszeń. Dlatego chcę jak najszybciej oddać bilet. Jeżeli jestem uczciwym człowiekiem, powinienem go oddać jak najprędzej. To właśnie czynię. Nie Boga nie przyjmuję, tylko zwracam mu z szacunkiem bilet[40].

---

40 F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, Warszawa 1984, s. 291–292, *Dzieła wybrane*, t. 4.

Przekładając postawę Bielińskiego na język literatury pięknej, Dostojewski pokazuje istotę ateizmu środowisk rosyjskich, którą klasyfikuje jako bunt wobec Boga i świata. Koresponduje to z diagnozą Mikołaja Bierdiajewa doszukującego się u podstaw tej postawy intelektualnej śladów formacji religijnej i podobieństwa z wizją Marcjona. Bierdiajew jest przekonany, że tym, co wyróżnia rosyjski ateizm, jest fakt, że rodzi się on ze współcierpienia i współczucia wobec jednostki. Neguje zatem Boga, ale także świat, w którym cierpienie człowieka jest faktem namacalnym i bolesnym. Ten element negacji sytuuje go – mówi Bierdiajew – blisko poglądów Marcjona: „Marcjon uważał jednak, że Stwórcą świata jest zły bóg, natomiast ateiści rosyjscy w innej epoce umysłowej, uważali, że Bóg w ogóle nie istnieje, i że gdyby istniał, to byłby złym Bogiem”[41]. Potwierdza to sam Bieliński, głosząc: „Bogiem moim jest zaprzeczenie”[42]. Problem polega jednak na tym, że postawa bezkompromisowego buntu kieruje ich ku rozwiązaniom utopijnym, które bądź nie dają się zrealizować, jak anarchizm Bakunina, bądź ostatecznie prowadzą do odwrócenia pierwotnych założeń, jak stało się w przypadku Bielińskiego.

Bieliński wywarł ogromny wpływ na ideowe przemiany w Rosji, pomimo że żył i tworzył krótko. Idee głoszone przez niego były powtarzane między innymi przez kręgi nihilistyczne, znalazły także swoją recepcję w leninizmie, w obydwu wypadkach jednak w wersji zwulgaryzowanej i uproszczonej. Osobiście Bieliński nie miał kontaktu z tymi środowiskami. Znamienny zwrot w stronę ateizmu miał miejsce zaledwie kilka lat przed śmiercią. Najostrzejszą formę wyrazu zyskał właśnie w *Liście do Botkina*, ale bardziej znany w tym czasie był z *Listu do Gogola*, tego samego, którego odczytanie na spotkaniu Koła Pietraszewskiego doprowadziło do aresztowań jego członków. W odróżnieniu od *Listu do Botkina*, pismo skierowane do Gogola uderza nie w teologiczną istotę religii, ale w religię jako instytucję, a także praktykę religijną Rosjan. Gogol atakowany jest w tym liście za to, że „w imię Chrystusa uczy w swojej książce ziemianina, jak ma wyciskać z chłopów jak najwięcej pieniędzy, wymyślając im

41 M. Bierdiajew, *dz. cyt.*, s. 32.

42 W. Bieliński, *List do Botkina (8 IX 1841)*, [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. 1, s. 326.

od ryjów niemytych”[43]. Postawa, którą przyjmuje tutaj Bieliński, może zostać nazwana „ateizmem z Chrystusem”. Założyciel chrześcijaństwa przedstawiony zostaje jako społecznik i pierwszy głosiciel wolności, równości oraz braterstwa, którego idee zostają ostatecznie potraktowane w sposób instrumentalny i obrócone w swoje przeciwieństwo: „Toteż taki Wolter, który walcząc orężem drwiny, zgasił płonące w Europie stosy fanatyzmu i ciemnoty, jest oczywiście o wiele bardziej synem Chrystusa niż wszyscy Pańscy popi, biskupi, metropolici i święci ojcowie wschodu i zachodu”[44]. Chrystusa – pisze dalej – ma w sercu ten, „kto cierpi na widok cudzego cierpienia, kogo boli widok uciskanych, nawet obcych mu ludzi”[45]. Oczywiście nie znajdujemy tego w rzeczywistej praktyce religijnej, zarówno na poziomie instytucji Kościoła, jak i działań indywidualnych jej wyznawców: „Podstawą religijności jest pietyzm, uwielbienie Boga, bojaźń boża. A Rosjanin wymawia imię boże, drapiąc się w tyłek”[46].

Zwrot w światopoglądzie Bielińskiego prowadzi go ostatecznie w stronę socjalizmu mającego cechy utopijne oraz rewolucyjne. W opisach, które znajdujemy w kolejnych pismach Bielińskiego, dominuje wizja światłego przyszłego społeczeństwa opisywanego z niezwykłym patosem:

> Przyjdzie czas, wierzę w to płomiennie, przyjdzie czas, kiedy nikogo nie będzie się palić i nikomu nie będzie się ścinać głowy, kiedy zbrodniarz będzie błagał o karę jako o łaskę i ocalenie, ale nie będzie dlań kary i życie pozostanie dlań karą jak teraz śmierć, przyjdzie czas, kiedy nie będzie umów i warunków w dziedzinie uczuć, nie będzie obowiązku, a wola ludzka będzie ustępowała nie woli, lecz jedynie miłości […] Kobieta nie będzie niewolnicą społeczeństwa i mężczyzny, ale podobnie jak mężczyzna – będzie swobodnie iść za głosem serca, nie tracąc swojego dobrego imienia, tej potwornej konwencji. Nie będzie bogatych i biednych, królów i poddanych, ludzie będą braćmi i zgodnie ze słowami apostoła Pawła Chrystus

43 Tenże, *List do Gogola (15 VII 1847)*, [w:] tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. W. Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956, s. 409.

44 *Tamże*, s. 413.

45 *Tamże*, s. 419.

46 *Tamże*, s. 414.

> obdarzy swoją władzą ojca; a ojciec, którym będzie rozum, zapanuje znowu, ale już w nowym niebie i na nowej ziemi[47].

Bieliński kreśli wizję zwycięstwa wolności i równości wszystkich jednostek przy udziale miłości i rozumu. Jego myśl naznaczona jest jednak swoistym paradoksem bądź przynajmniej istotną niekonsekwencją, która ostatecznie oddala ją od pierwotnych założeń. Podobnie jak Bakunin, Bieliński bierze za punkt wyjścia konkretną jednostkę oraz wartość jej dobra i wolności. Przenosząc jednak swoje rozważania na grunt społeczny, finalnie na nowo podporządkowuje jednostkę ogólności, czyli stosuje logikę, którą tak ostro potępiał u Hegla i w systemach teologicznych. Ostatecznie – głosi – jednostka musi podporządkować się większemu dobru: „Śmiesznie jednak byłoby myśleć, że to może dziać się samo przez się, z biegiem czasu, bez rozlewu krwi. Ludzie są tak głupi, że trzeba ich przemocą prowadzić do szczęścia. Czymże jest zresztą wylana krew tysięcy w porównaniu z poniżeniem i cierpieniem milionów?”[48].

A co ze „łzami dziecka”? – mógłby zapytać Dostojewski. Zdaniem Bierdiajewa samowywrotność, którą obserwujemy w ewolucji myśli Bielińskiego, jest charakterystyczna dla rosyjskiego ateizmu. Od afirmacji jednostki prowadzi on ją na powrót w zniewolenie. Wydaje się, że właśnie ten jego aspekt zamierzał ukazać Dostojewski w *Braciach Karamazow*, umieszczając tuż po rozdziale *Bunt*, w którym sformułowany zostaje antyteistyczny argument z „łez dziecka”, *Legendę o Wielkim Inkwizytorze*. Konstrukcja literacka, z którą mamy do czynienia, eksplikuje antynomiczność dylematu Iwana. Problemem jest niezawinione cierpienie jednostki, którego nie można usprawiedliwić, odwołując się do „większego dobra” bądź przyszłego odkupienia. Jak zatem zlikwidować to cierpienie? W poemacie rozwiązanie postawione jest jasno – większość należy do szczęścia zmusić. Znajdujemy tu więc odzwierciedlenie wspomnianej samowywrotności. Ale czy fakt niemożności rozwiązania problemu sprawia, że on sam znika? „Łzy dziecka” pozostają „łzami dziecka”, argument z niezawinionego cierpienia nie traci niczego ze swojej mocy, ukazując jedynie dramat sytuacji człowieka.

---

47 Tenże, *List do Botkina (8 IX 1841)*, s. 318.

48 *Tamże*, s. 328.

Andrzej Walicki sugeruje, że pomimo iż *Legenda* kończy się moralnym zwycięstwem Chrystusa, antyateistyczna wymowa dzieła Dostojewskiego nie trafia w sedno. Ostatecznie, zdaniem Walickiego, nie udaje mu się „w sposób sugestywny i przekonujący obalić logiki Wielkiego Inkwizytora. Teoretyczna utopia ojca Zosimy nie może na serio wchodzić w rachubę jako przeciwwaga genialnej *Legendy*"[49]. Jeszcze poważniejsze wątpliwości budzą się, gdy postawimy pytanie, co właściwie prezentuje *Legenda* i przed czym ostrzega? Opisany w niej węzeł szczęścia, władzy i cynizmu odnosi się zarówno do krytykowanej przez Dostojewskiego totalistycznej wersji totalizmu, jak i instytucjonalnej religii.

Mroczni bohaterowie zagadki prozy Dostojewskiego, tacy jak Iwan czy Stawrogin, ostatecznie nie są w stanie udźwignąć psychicznie targających nimi dylematów. Popadają w szaleństwo, popełniają samobójstwo. Przypisanie tak ogromnego ciężaru psychicznego stanowisku ateistycznemu wiąże się u Dostojewskiego z chyba najsłynniejszą formułą jego autorstwa: „jeśli nie ma Boga, wszystko wolno". Tezy tej nie znajdziemy w pismach filozoficznych współczesnych mu ateistów, ale jej sugestywność sprawiła, że weszła ona na stałe do zestawu argumentów, z którymi zmierzyć musi się współczesny intelektualista rozważający kwestię istnienia Boga. Jakie jest źródło tej tezy?

Filozofia *Braci Karamazow* ma dwie strony: krytyczną i pozytywną. To, co Dostojewski stara się pokazać, budując postaci Aloszy i odmienionego Dymitra, to pozytywne przesłanie tej powieści. Chodzi o motyw poświęcenia, wzięcia na siebie odkupienia wszystkich win świata, odpowiedzialności za całe zło, które na tym świecie się wydarza, oraz afirmacji istnienia i nadziei – Dostojewski w sposób oczywisty łączy je z chrześcijaństwem. Krytyczny aspekt powieści eksponowany jest w zagadce Iwana: Dostojewski próbuje zdemaskować ateizm, który wiąże z demonicznymi jego zdaniem próbami budowania szczęśliwego królestwa na ziemi. Bierdiajew pisze, że przeciwstawione zostaje tutaj bogoczłowieczeństwo Chrystusa z próbami stworzenia człowieka-boga. Przyjrzyjmy się *Braciom Karamazow* w świetle głównych założeń światopoglądu filozoficznego samego Dostojewskiego.

---

49 A. Walicki, *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, Warszawa 1959, s. 406.

Powieść Dostojewskiego ukazała się kilka dekad po *O istocie chrześcijaństwa* Ludwiga Feuerbacha, który oskarża religię o to, że za jej sprawą wyalienowany człowiek odarł siebie z wszystkiego, co było w nim godne i wielkie. Gdy w zaświatach pojawił się więc mocny, doskonały Bóg, na ziemi pozostał człowiek nędzny i ogołocony z tego, co najlepsze. Kluczem do przywrócenia człowiekowi wielkości jest wycofanie projekcji i wchłonięcie na powrót w siebie wyprojektowanej boskości. Ruch ten, przywracający człowiekowi wielkość i godność, jest także kluczem do rozwinięcia braterskiej miłości. Właśnie religia przeszkadza kochać człowieka, bo czy można kochać to, co tak nędzne i małe? Usunięcie Boga jest zatem według Feuerbacha warunkiem wolności, godności i miłości bliźniego.

Poglądem wyraźnie sprzeciwiającym się tej koncepcji jest antropologia rozwijana w paradygmacie augustiańskim. Święty Augustyn również podkreśla znaczenie wolności człowieka, inaczej jednak postrzega naturę ludzką – jest przekonany, że bez Boga człowieka czeka nieuchronny upadek moralny. Znajduje to wyraz w jego teorii wolności. Możemy mówić o wolności pierwszej i wolności drugiej. Pierwsza jest wolnością wyboru dobra i zła, przysługującą immanentnie człowiekowi. Druga to wolność w dobru, czyli jedynie w Bogu. Argumentacja Augustyna zakłada, że wolność pierwsza, pozbawiona odniesienia do Boga, nieuchronnie przekształca się we własne przeciwieństwo, człowiek staje się niewolnikiem własnych namiętności – i nie, nie potrafi kochać bliźniego. Tym, co mu to umożliwia, jest dopiero odniesienie własnej wolności do Boga. Różnica między Feuerbachem (a zarazem całym poheglowskim ateizmem) a Augustynem tkwi między innymi w odmiennych założeniach co do natury człowieka: dla Feuerbacha natura immanentnie zawiera w sobie dobro, siłę i wielkość. Dla Augustyna jest ona zepsuta i niezdolna do dobra. Potrzebuje nadprzyrodzonego wsparcia. Innymi słowy, tym, co różni paradygmat ateistyczny i augustiański, jest wiara w człowieka bądź jej brak.

W sporze tym Dostojewski sytuuje się blisko tradycji augustiańskiej. Taki sam paradygmat przypisuje także swoim książkowym ateistom – nie wierzą oni w wielkość człowieka. Jako że nie wierzą jednocześnie w Boga, prowadzi ich to do rozpadu osobowości. Dostojewski podobnie jak Augustyn przyjmuje podział na wolność pierwszą i drugą. Wolność pierwsza, pozbawiona odniesienia do

Boga, nieuchronnie przeradza się w samowolę. Wiąże się to z jego przekonaniem, że człowiek pozostawiony sam sobie czuje potrzebę irracjonalności, szaleńczej wolności, przekraczania wszelkich granic i autodeifikacji. Właśnie to wyraża formuła „jeśli nie ma Boga, wszystko wolno". Autor *Braci Karamazow* jest przekonany, że jedynym źródłem moralności jest wiara Boga i w duszę nieśmiertelną. Nie wierzy w głoszoną przez Feuerbacha braterską miłość bliźniego tu na ziemi, bez odniesienia do tego, co wyżej, będąc przekonanym, że każdy człowiek i jego życie mają absolutne znaczenie tylko przy założeniu nieśmiertelności. Zarówno miłość do człowieka, jak i miłość do świata są niemożliwe bez zapośredniczenia w Bogu.

Cytowany wcześniej wywód Iwana Karamazowa o „łzach dziecka" pokazuje specyfikę myśli Dostojewskiego: głosi on, że ateista, odrzucając Boga, musi także odrzucić świat. Świat może być zaakceptowany tylko wtedy, gdy istnieje dla niego usprawiedliwienie. Ateistyczny zarzut wobec „najwyższej harmonii", która „rozmywa" problem cierpienia, jest traktowany przez Dostojewskiego poważnie. Rozwiązuje go jednak w ten sposób, że przypisuje samemu cierpieniu wyższy sens – ma ono funkcję odkupieńczą. Życie jest właśnie odkupieniem winy przez cierpienie. Wina ta natomiast stanowi nieuchronną konsekwencję wolności. Stąd teza, która stanowi kontrapunkt dla „jeśli nie ma Boga, wszystko wolno", głoszona przez starca Zosimę: „jesteśmy winni za wszystko wobec wszystkich".

Co się dzieje z człowiekiem odrzucającym Boga i stworzony przez niego świat? Dostojewski widzi dwie drogi. Jedna to nieograniczona realizacja swobody, która jednak jego zdaniem prowadzi do destrukcji osobowości. Pokazuje to na wielu przykładach: Stawrogina, Iwana Karamazowa, Raskolnikowa czy Kiryłowa. Druga droga zostaje przedstawiona w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze* jako droga terroru i przymusu.

Diagnoza ateizmu, którą prezentuje Dostojewski, bierze się z jego niezwykle mrocznej wizji świata i człowieka. Świat jest tak straszny, a natura ludzka tak zepsuta, że jedynym rozwiązaniem jest ucieczka w stronę rzeczywistości boskiej. W takiej sytuacji ateizm rzeczywiście jawi się jako światopogląd niezwykle trudny. Poheglowscy ateiści jednak wcale nie podzielają tej pesymistycznej optyki. Zarówno lewica heglowska, jak i ateiści rosyjscy zakładają jasną wizję antropologiczną: po usunięciu religii znika główna

przeszkoda na drodze do stworzenia świata opartego na braterskiej miłości. Wpływ Dostojewskiego widać jednak w filozofii Friedricha Nietzschego, którego antropologia jest równie ciemna, jak autora *Braci Karamazow*. W miejsce ekskluzywnego, arystokratycznego chrześcijaństwa proklamowanego przez Dostojewskiego Nietzsche proponuje jednak arystokratyczny ateizm.

4. *Resentyment płodzi wartości.* Friedrich Nietzsche jako krytyk religii

Myśl Friedricha Nietzschego jest złożona, ewoluowała w czasie, przechodząc przez kilka wyraźnych etapów, i nie stanowi jednolitej całości. Jej jednoznaczna interpretacja nastręcza pewnych problemów zarówno z uwagi na wspomnianą ewolucję, jak i ze względu na formę, prezentację myśli często w formie zagadkowych aforyzmów. Nietzscheańska refleksja nad religią przybiera jednak dość spójny charakter w późnych dziełach z drugiej połowy lat osiemdziesiątych. Reprezentatywne są dla niej prace *Z genealogii moralności* oraz *Antychryst*, w których Nietzsche wprowadza kategorię resentymentu. W pracach wcześniejszych, *Ludzkim, arcyludzkim* oraz *Jutrzence*, pisanych na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, jego analizy przypominają jeszcze oświeceniowo-racjonalistyczną perspektywę wiążącą postawę religijną z błędem poznawczym wynikającym z niedojrzałości człowieka, później krytyka religii nabiera właściwego sobie ciężaru i przybiera oryginalną formę. Nietzscheańskie rozumienie religii w dużej mierze wpisuje się w znany z pism Hegla i Feuerbacha schemat alienacyjny. W *Woli mocy* pisze:

> O ile wszystko wielkie i silne było wyobrażane przez człowieka jako nadludzkie, jako obce, pomniejszał się człowiek – dwie strony, jedną bardzo nędzną i słabą, a drugą bardzo silną i zadziwiającą, rozkładał on na dwie sfery i pierwszą zwał „człowiekiem", drugą „Bogiem" […] Religia poniżyła pojęcie „człowieka"; jej krańcową konsekwencją jest, że wszystko dobre, wielkie, prawdziwe jest nadludzkim i darem łaski[50].

[50] F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (studya i fragmenty)*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1910, s. 99.

Nawiązujące do klasycznej teorii alienacji fragmenty znajdujemy także we wczesnych pismach, a spośród późnych – np. w *Antychryście* („Jede Art von Glaube ist selbst ein Ausdruck von Entselbstung, von Selbs-Entfremdung […]"[51]). Historiozoficzne myślenie o religii jako stadium samowiedzy człowieka, znane z pism Hegla i Feuerbacha, obecne jest jednak u Nietzschego w ograniczonym zakresie i tylko we wczesnych pismach. W odróżnieniu od heglistów nie mówi on o alienacji jako o czymś koniecznym dla duchowej ewolucji człowieka. Dla Nietzschego człowiek nie jest bytem „ustalonym", posiadającym z założenia jakąś teleologiczną ścieżkę. Przeciwnie, jest on jedynie wiązką sprzecznych popędów i tylko sam sobie może nadać spójność, charakter i cel.

Tłem, na którym Nietzsche rozwija krytykę religii, jest pesymistyczna antropologia i przeciwstawne względem oświeceniowego optymizmu przekonanie o regresie kultury. Takie cechy kultury, jak trywialność czy upadek wiary we wszelkie wartości (nihilizm pasywny), szczególnie dobitnie są zarysowane w *Tako rzecze Zaratustra* i osadzone w kontekście idei śmierci Boga. „Bóg umarł" – głosi Nietzsche – ale „cofająca się" ludzkość nie jest już w stanie wyciągnąć z tego faktu konsekwencji. Chociaż wiara zniknęła, paradygmat stworzony przez religię chrześcijańską ciągle funkcjonuje w oderwaniu od bytu, który wcześniej podtrzymywał sferę jej wartości. Na skutek tego kultura przybiera formę zdegenerowaną. W klasycznym schemacie alienacyjnym, prezentowanym na przykład przez Feuerbacha, zniknięcie Boga ma się wiązać z wchłonięciem przez człowieka wyprojektowanej uprzednio boskości i przywróceniem mu utraconej pełni. Nietzsche nie przewiduje takiego finału. Wyprojektowane cechy zostają na zawsze utracone przez ludzkość: śmierć Boga jest zarazem końcem człowieka. Do tego stadium doprowadził jednak długi proces, w którym centralną rolę odgrywa tak zwany bunt niewolników na polu moralności.

Właśnie jego genezie poświęcona jest książka *Z genealogii moralności*. Nietzsche dokonuje w niej słynnego podziału na ludzi dostojnych i lichych. Podział ten, który należy rozpatrywać nie tyle w kategoriach rasy, ile raczej stosunku do życia, po jednej stronie sytuuje osoby aktywne, samosterowne, dostrzegające wartość życia

[51] Tenże, *Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums*, Berlin 1969, s. 54.

i samych siebie, po drugiej – osoby reaktywne, działające z mocy resentymentu. Przewrót na polu moralności, głoszony przez Nietzschego, jest efektem buntu tych ostatnich, a jego celem jest podporządkowanie sobie dostojnych, metodą zaś wprowadzenie religii. Jezus Chrystus, którego postać Nietzsche analizuje w *Antychryście*, wykorzystany zostaje jako narzędzie „uwiedzenia" dostojnych.

Najsłynniejszy aspekt nietzscheańskiej krytyki religii tkwi w powiązaniu jej genezy z psychologicznym mechanizmem resentymentu odpowiedzialnego za przewrót na polu wartości. Kategoria ta wpisana jest w szerszą wizję antropologiczną, która w dojrzałych pismach Nietzschego antycypuje ustalenia freudowskiej psychoanalizy. Podobnie jak później u Freuda, w antropologii nietzscheańskiej kluczową rolę odgrywają nieświadomość podmiotu oraz mechanizm represji i sublimacji popędu. W pismach Nietzschego znajdziemy nawet, znane z *Totemu i tabu* Freuda, porównanie religii do nerwicy:

> Wszędzie, gdzie jeno religijna występowała dotychczas newroza, znajdziemy ją w połączeniu z trzema niebezpiecznymi przepisami dyetycznymi: samotnością, postami oraz wstrzemięźliwością płciową, jednakże na pewno rozstrzygnąć niepodobna, co tu jest przyczyną, co zaś skutkiem, i czy w ogóle mamy do czynienia ze stosunkiem przyczyny i skutku. Do ostatniej wątpliwości upoważnia ta okoliczność, iż właśnie do najregularniejszych jej objawów u dzikich, jak oswojonych ludów, należy także najgwałtowniejsza, najwyuzdańcza lubieżność, która z kolei przedzierga się równie nagle w drgawki pokutne oraz zaprzeczenie świata i woli[52].

Człowiek Nietzschego jest istotą rozdzieraną popędami. Początkowo autor *Tako rzecze Zaratustra* mówi o ich wielości: potrzebie przyjemności, władzy, pędzie ku śmierci, instynkcie stadnym, pędzie poznania itd. Później sprowadza je wszystkie do woli mocy, która manifestuje się w wielu, często ze sobą sprzecznych, przejawach. Kategoria resentymentu zostaje wprowadzona do tej wizji w pismach z lat osiemdziesiątych dotyczących *stricte* religii. Nietzsche wypowiada się na jej temat w sposób dość nieprecyzyjny, często ograniczając się do określeń metaforycznych, takich jak

---

52 Tenże, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Kraków 2010, s. 53.

„samozatrucie". Późniejsi interpretatorzy próbują dokładniej wyeksplikować intencję Nietzschego. Max Scheler wiąże kategorię resentymentu z takimi mechanizmami, jak zaspokojenie tym, co nierzeczywiste (kompensacja w świecie marzeń), rozładowanie napięć w nieodpowiedni sposób (destrukcyjna kondensacja napięcia, które powstaje na skutek niemożliwości wyładowania popędu), sublimacja (wysubtelnienie popędu i wyładowanie go w formie zastępczej). Warto zwrócić tu szczególną uwagę na jasne wpisanie resentymentu w obręb logiki popędu oraz powiązanie jej z kategoriami eksploatowanymi później przez psychoanalizę: represję (rozładowanie napięć w nieodpowiedni sposób) oraz sublimację (działania zastępcze). Gilles Deleuze i Walter Kaufmann łączą resentyment z pojęciem psychicznej „choroby". Deleuze pisze: „Znajdujemy definicję resentymentu: resentyment jest reakcją, która zarazem staje się podatna i przestaje podlegać działaniu. Formuła ta definiuje chorobę w ogóle; Nietzsche nie poprzestaje na stwierdzeniu, że resentyment jest chorobą, choroba jako taka jest postacią resentymentu"[53].

Z pewnością resentyment związany jest z niemożnością zaspokojenia własnego popędu (woli mocy) w sposób adekwatny, ukierunkowany bezpośrednio na cel. Jest on wyrazem słabości, która jednakże przekształca się w działanie reaktywne, realizację popędu drogą okrężną. Mamy do czynienia z procesem, w którym siły reaktywne przeważają nad aktywnymi, czemu towarzyszy mistyfikacja i odwrócenie „zdrowego" układu sił reaktywnych i aktywnych: „reakcja przestaje podlegać działaniu, by stać się czymś odczuwanym. Siły reaktywne biorą górę nad siłami aktywnymi, gdyż przebierają się w ich akcję"[54]. Deleuze pisze o nietzscheańskim podmiocie, zawładniętym przez resentyment, w sposób następujący:

> Najbardziej uderzająca w człowieku resentymentu nie jest jego mierność, lecz jego odpychająca zła wola, jego zdolność poniżania. Nic mu się nie oprze. Nie szanuje on przyjaciół ani nawet wrogów. Ani nawet nieszczęścia lub przyczyn nieszczęścia. Ponadto cechuje go bierność, która jednocześnie wiąże się z pewnego typu utylitarystycznym punktem widzenia: „Bierny" nie oznacza u Nietzschego

53 G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 120.
54 *Tamże*, s. 106.

> „nie-aktywny"; „bierny" oznacza nie podlegający wpływom […] Człowiek resentymentu nie potrafi i nie chce kochać, ale chce być kochany. Chce być kochany, żywiony, pojony, pieszczony, usypiany […] Moralność sama w sobie skrywa utylitarny punkt widzenia: ale utylitaryzm kryje punkt widzenia biernego obserwatora, tryumfujący punkt widzenia niewolnika, który staje między panami[55].

Wybuch resentymentu ma potężne konsekwencje dla całego procesu historycznego. Swój wyraz znajduje w wytworzeniu chrześcijaństwa, a finalnie współczesnej, nihilistycznej kultury. Ostatecznie zwycięża w niej punkt widzenia niewolnika. Dzięki „geniuszowi kapłana" resentyment kreuje fikcyjny świat ponadzmysłowy, wytwarza pojęcie nieczystego sumienia i grzechu, poprzez które kieruje moc poddanego manipulacji podmiotu przeciw niemu samemu. W ten sposób dochodzi do „rozbrojenia" pana i przekształcenia go w niewolnika. Ostatecznie zatem religia okazuje się pokręconym tworem popędu, który u kapłanów nie może zaznać bezpośredniego zaspokojenia. Z niemocy – pisze Nietzsche – „wyrasta w nich zawiść do potworności niepokojącej, do najwyższej duchowości i jadowitości […] Bunt niewolników na polu moralności zaczyna się tym, że *ressentiment* samo twórczym się staje i płodzi wartości: *ressentiment* takich istot, którym właściwa reakcja czynu jest wzbroniona – które wynagradzają sobie zemstą w imaginacji"[56]. Efektem jest świat kulturowy strukturyzowany przez wartości zdenaturalizowane, odwrócone: moc zostaje zastąpiona przez słabość, aktywność przez bierność, odwaga przez pokorę, piękno przez marność itd. Przede wszystkim jednak nowy świat wartości sprzeciwia się temu, co dla Nietzschego zawsze było najważniejsze – życiu i ziemi.

Charakterystyczne dla rozwiniętej fazy nietzscheańskiej krytyki religii jest powiązanie jej źródeł z procesami, niemającymi nic wspólnego z błędem poznawczym, myśleniem życzeniowym czy strachem przed śmiercią, które tak często w potocznej refleksji nad religią łączy się z jej genezą. Religia – głosi Nietzsche – powstała jako narzędzie potężnej manipulacji, której motywacją była walka

---

55 *Tamże*, s. 124–125.

56 F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff, Kraków 2003, s. 22–24.

o władzę. Przewrót na polu wartości, który dokonał się za jej sprawą, zasadniczo jest nieodwracalny. Chociaż w pismach Nietzschego obecna jest rzecz jasna słynna idea nadczłowieka, proklamowany pewien ideał egzystencjalny związany z kategorią *Überwindung* (samoprzezwyciężenie), nie wyklucza on także, że w jakichś momentach dostojność na chwilę zyska znowu głos, dominuje jednak pesymizm, który odróżnia jego myśl od ateizmu poheglowskiego. Jeżeli nadczłowiek nadejdzie, to nie jako wybawca człowieka i jego kultury, tylko jako ten, który nastąpi już po nich.

Zakończenie

Filozofia ateistyczna XIX wieku konstytuowana jest przez dwie kategorie: samowiedzę i czyn bądź przemianę świadomości oraz emancypację. Ujawniając w ten sposób swoje poheglowskie pochodzenie, bardzo mocno wpisuje się ona w tę epokę, a zarazem wyznacza nowe drogi myślenia na temat religii. Zasadniczą innowacją, którą wnosi, jest przemiana perspektywy mówienia o religii. Eksponując rolę podmiotu i przysługującej mu ontologicznie wolności, dziewiętnastowieczna krytyka sytuuje się na biegunie przeciwległym względem kartezjańskiego ujęcia podmiotu jako przejrzystego dla samego siebie i odnajdującego w sobie to, co najpewniejsze i godne zaufania. Feuerbach, Marks i Nietzsche nie bez powodu zwani są mistrzami podejrzeń. Na optymistycznej heglowskiej dialektyce podmiotu, który oddziela się od siebie, by finalnie osiągnąć pełnię samowiedzy, budują oni antropologię człowieka nieprzeniknionego dla samego siebie, nieznającego własnych pobudek oraz motywacji. Bardzo dobrze wyrażają to słowa Nietzschego, od których rozpoczyna analizę resentymentu jako źródła wartości: „Pozostajemy sobie z konieczności obcy, nie rozumiemy siebie, musimy brać siebie za kogoś innego, dla nas pewnikiem jest po wszystkie wieki: »Każdy jest samemu sobie najdalszy«"[57].

Odkrycie tej samoskrytości podmiotu determinuje nowe spojrzenie na religię. Okazuje się, że jest ona tajemnicą silnie wczepioną w skomplikowane mechanizmy podmiotowości. Nie wystarczy więc wykazać, że religia jest fałszem bądź iluzją. Przeniknięcie jej wymaga

57 *Tamże*, s. 5.

rozszyfrowania mechanizmów rządzących podmiotem: krytyka religii okazuje się archeologią ludzkiej świadomości. Jej celem jest wykreowanie podmiotu, który jest przejrzysty dla samego siebie, a co za tym idzie – samowładny, autonomiczny i autentyczny. Prowadzące do tego celu rozszyfrowanie religii nie jest łatwe, ponieważ jest ona zakorzeniona bardzo głęboko. Podmiot nie tylko nie może przejrzeć jej fałszu, ale też wcale nie chce wyzbywać się tego, co stanowi podporę jego obrazu samego siebie.

Równie poważny jest drugi problem, który zostaje przez nią podniesiony. Rosyjska odnoga dziewiętnastowiecznej krytyki religii skupia się na pytaniach etycznych. Eksponując problem cierpienia, osłabia wcześniejsze próby filozoficznej teodycei. Argument z „łez dziecka" każe bezwzględnie odrzucić ideę Boga i uzasadniany przez nią porządek świata. Nieudane próby wprowadzenia społecznych utopii nie unieważniają samego problemu, w XX i XXI wieku każąc ciągle od nowa zadawać pytanie o moralność z Bogiem lub bez Boga. Chociaż we współczesnej refleksji ateistycznej dominuje anglosaski nowy ateizm powiązany z neodarwinizmem, bliski raczej refleksji oświeceniowej diagnozującej religię jako dość prosty problem poznawczy, z którym można sobie poradzić za pomocą argumentów nauk empirycznych, to problemy postawione przez Feuerbacha, Nietzschego czy wyeksponowane w powieściach Dostojewskiego stanowią największe wyzwanie intelektualne w dyskusjach toczących się wokół religii. Dyskurs mający w swoim centrum problem alienacji i cierpienia w XX i XXI wieku kontynuowany jest między innymi w ramach psychoanalizy freudowskiej i lacanowskiej, egzystencjalizmu, spadkobierców myśli marksowskiej czy w obrębie filozofów związanych z nurtem postsekularnym.

BIBLIOGRAFIA

Bakunin M., *Imperium knuto-germańskie a rewolucja społeczna*, [w:] M. Bakunin, *Pisma wybrane*, t. 2, tłum. Z. Krzyżanowska i in., Warszawa 1965.

Bakunin M., *Reakcja w Niemczech*, [w:] M. Bakunin, *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. B. Wścieklica, Z. Krzyżanowska, Warszawa 1965.

Bieliński W., *Dumania literackie*, [w:] W. Bieliński, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956.

Bieliński W., *List do Bakunina (10 IX 1838)*, [w:] W. Bieliński, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956.

Bieliński W., *List do Bakunina (12–24 X 1838)*, [w:] W. Bieliński, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956.
Bieliński W., *List do Botkina (8 IX 1841)*, [w:] W. Bieliński, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956.
Bieliński W., *List do Botkina (13 VI 1840)*, [w:] W. Bieliński, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956.
Bieliński W., *List do Gogola (15 VII 1847)*, [w:] W. Bieliński, *Pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. W. Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956.
Bieliński W., *List do Iwanowa (7 VIII 1837)*, [w:] W. Bieliński, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Anisimow-Bieńkowska, Warszawa 1956.
Bierdiajew M., *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2005.
Camus A., *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Kraków 1993.
Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1993.
Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, Warszawa 1984, *Dzieła wybrane*, t. 4.
Feuerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959.
Feuerbach L., *Wykłady o istocie religii*, tłum. E. Skowron, T. Witwicki, Warszawa 1981.
Guja J., *Soteriologia ateizmu jako nowa antropologia*, Kraków 2018.
Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2010.
Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.
Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2009.
Kojève A., *Hegel, Marks i chrześcijaństwo*, tłum. P. Herbich, „Kronos" 2014, nr 4.
Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn 1988.
Löwith K., *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Warszawa 2001.
Lucács G., *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*, tłum. M. Siemek, Warszawa 1980.
Marks K., *Przyczynek do krytyki Heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, [w:] K. Marks, E. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961.
Marks K., Engels F., *Ideologia niemiecka*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1975.
Nietzsche F., *Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums*, Berlin 1969.
Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Kraków 2010.
Nietzsche F., *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (studya i fragmenty)*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1910.
Nietzsche F., *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff, Kraków 2003.

Panasiuk R., *Lewica heglowska*, Warszawa 1969.
Walicki A., *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, Warszawa 1959.

STRESZCZENIE

Dziewiętnastowieczna filozofia wytworzyła nowy typ krytyki religii, która za punkt odniesienia przyjęła egzystencjalną sytuację podmiotu. Tekst prezentuje źródła i najbardziej charakterystyczne wątki tej refleksji, wskazując na jej osadzenie w kręgu myśli heglowskiej, zarówno zachodniej, jak i rosyjskiej. W kolejnych rozdziałach omówiony zostaje ateistyczny potencjał myśli samego Hegla, tak zwana alienacyjna krytyka religii, ateizm rosyjski ukazany na tle twórczości Fiodora Dostojewskiego oraz filozofia Friedricha Nietzschego. Szczególny nacisk położony jest na pojęcia-klucze charakterystyczne dla dziewiętnastowiecznego ateizmu: alienację, cierpienie i czyn.

SŁOWA KLUCZOWE: ateizm, alienacja, krytyka religii, cierpienie

SUMMARY

Nineteenth-century philosophical atheism

The nineteenth-century philosophy formed a new type of criticism of religion departing from the existential situation of a subject. The paper presents the sources and the most emblematic threads of that reflection, and focuses on its being rooted in the Hegelian tradition, both Western and Russian. Consecutive chapters are devoted to the elaboration of the atheistic potential within the thought of Hegel himself, the so-called alienational criticism of religion, the Russian atheism portrayed against the backdrop of Fyodor Dostoyevsky's works, and the philosophy of Friedrich Nietzsche. Particular attention is paid to the key-concepts typical for the nineteenth-century atheism: alienation, suffering, and action.

KEYWORDS: atheism, alienation, criticism of religion, suffering

O AUTORCE

Jowita Guja – dr hab., prof. AGH, filozofka i kulturoznawczyni, badaczka ateizmu oraz filozoficznej krytyki religii, a także wyobraźni futurystycznej i rzeczywistości wirtualnej. Autorka monografii *Soteriologia ateizmu jako nowa antropologia* oraz *Koncepcja wiary w* Römerbrief *Karla Bartha*. Kieruje Laboratorium Badań Rzeczywistości Wirtualnej EduVRLab na Wydziale Humanistycznym AGH.

9.

https://doi.org/10.12797/9788381382120.09

PAULINA TENDERA

Filozofia kultury Georga W.F. Hegla na podstawie wybranych fragmentów *Encyklopedii nauk filozoficznych* oraz *Wykładów z filozofii dziejów*

Kto spogląda na świat rozumnie, na tego i świat patrzy rozumnie: jedno i drugie warunkuje się wzajemnie[1].

Obszar filozofii kultury, jaki rysuje się w kontekście dzieł filozoficznych Georga W.F. Hegla, stanowi nieograniczone pole do interpretacji jego myśli. Nawet nie rozszerzając zbytnio rozumienia pojęcia kultury, łatwo podczas lektury pism filozofa zauważymy, że wszystkie one tak naprawdę dotyczą tego obszaru badań. Czym jest kultura? Jest tym, co wytwarza człowiek. Czym zajmuje się Hegel? Hegel zajmuje się duchem i tym, co on wytwarza – kulturą.

W ramach filozofii kultury powinniśmy poruszyć sprawy sztuki (temu zagadnieniu Hegel poświęcił osobne dzieło – *Wykłady z estetyki*[2]), literatury, nauki, polityki, zwyczajów dnia codziennego i obrzędów religijnych. Jednym słowem, w kulturze urzeczywistnia się potencjał intelektualny i twórczy człowieka zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i wspólnotowym. Wyraźnie widać więc, że w ograniczeniu pola badań nie pomaga nam ani pojęcie kultury, ani metoda prezentowa-

[1] G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 18.

[2] Uwaga na marginesie: pierwsze wydanie *Wykładów z estetyki* ukazało się już po śmierci Hegla.

na przez Hegla. Ta metoda jest właściwie efektem systematycznego rozbudowywania filozofii ducha i filozofii dziejów i każde zagadnienia traktowane z perspektywy fenomenologii ducha z powodzeniem stać się może przedmiotem dyskusji filozofów kultury. Z tego powodu w niniejszym tekście ograniczamy swoje rozważania do wybranych zagadnień zawartych w *Encyklopedii nauk humanistycznych*, jako ogólnego opracowania dziedziny twórczości, oraz *Wykładach z filozofii dziejów*, jako analizy historycznych przemian kulturowych. Z konieczności refleksje te będą zawężały obszar heglowskiej filozofii kultury, czytelników zainteresowanych poszerzeniem horyzontów filozofii dziejów odsyłamy przede wszystkim do tekstów źródłowych. Nie jest bez znaczenia, że heglizm stał się przez lata systemem mocno eksploatowanym politycznie i ideologicznie, tradycja europejska doczekała się też kontynuatorów tego niemieckiego filozofa stojących u źródeł tak zwanej lewicy i prawicy heglowskiej. Lepiej wyrobić sobie własny pogląd na tę filozofię, niż znać ją jedynie z cudzych opracowań.

Z podręczników historii filozofii dowiemy się, że Hegel dzielił dzieje na trzy podstawowe okresy: okres wschodnich despocji, okres grecki i ostatni, romantyczny. Bliższa analiza publikacji Hegla może nam nasunąć jeszcze inne podziały, które jednak nie znajdują tak wyrazistego odniesienia do jego dialektyki (opartej na w schemacie teza-antyteza-synteza; chodzi tu więc po prostu o często pojawiający się u Hegla trójpodział). W *Wykładach z filozofii dziejów* znajduje się podział na (1) okres wschodni, (2) okres grecki, (3) rzymski i (4) germański. Z perspektywy współczesnej heglowskiej filozofii dziejów dla wielu badaczy ciekawym mógłby się okazać też czas współczesny, czyli okres po tak zwanym końcu historii.

Tak przedstawione i usystematyzowane okresy dziejów różnią się istotnie kulturowo. Duch subiektywny, który urzeczywistnia się w czasach wschodnich despocji, jest przedstawiany przez tworzone wtedy przedmioty oraz przez szczególne relacje międzyludzkie i społeczne typowe dla tego okresu. Podobnie dzieje się epokach późniejszych, w przypadku ducha obiektywnego w epoce antycznej Grecji, oraz w przypadku ducha absolutnego w Europie, a dokładniej w obszarze kultury germańskiej[3]. Pomimo tych form przeja-

[3] Inny podział: „Rozwój ducha polega na tym, że istnieje on I. w formie *odnoszenia się do samego siebie*, [istnieje] wewnątrz niego dla niego *idealna*

wiania się duch pozostaje tożsamy tylko z sobą, w stosunku do rzeczy zewnętrznych zachowuje pełną negatywność[4]. Na podstawie analizy treści dzieł sztuki możemy wnioskować o charakterze ducha, który tę kulturę niejako wytwarzał lub którego była ona urzeczywistnieniem. Takie analizy prowadzi też w swoich pracach Hegel, w *Wykładach o estetyce* pisze, jak forma architektury odzwierciedlała despotyczne relacje społeczne w starożytnej Persji czy Egipcie, jak rzeźba urzeczywistniała „młodego ducha" demokratycznej kultury greckiej i jak sztuka romantyczna, czyli malarstwo, poezja i muzyka, ostatecznie zrealizowała idee ducha absolutnego.

Na podstawie powyższych przykładów sformułować można jedno z ważnych założeń filozofii dziejów, które mówi, że duch wypowiada się w dziejach w postaci uzewnętrznionych działań i artefaktów, na których podstawie opisywać możemy charakterystykę narodu, jednostki lub kultury. Będą to najbardziej charakterystyczne dzieła każdego okresu, zawsze powiązane z tak zwanym duchem narodu, czyli powstałe z rąk twórców konkretnych państw: malarstwo renesansowe Włoch, architektura Aten, mozaika cesarstwa bizantyjskiego, holenderskie malarstwo krajobrazowe itd.

Te urzeczywistnienia i przejawy mówią też wiele o ontologii siły sprawczej dziejów, którą jest duch, dlatego filozofia kultury inspirowana dziełami Hegla będzie także filozofią ducha. Pisze Hegel: „Poznanie ducha jest czymś najkonkretniejszym i dlatego czymś najwyższym i najtrudniejszym"[5]. Takie zadanie stanęłoby przed badaczem heglowskiej filozofii kultury. Ale nawet postulat poznania „samego siebie", który przywołuje Hegel zaraz po wypowiedzianych powyżej słowach, nie powie nam dokładnie, czym jest

totalność idei, co znaczy, że to, co jest jego pojęciem, staje się czymś dla niego, a jego własny byt polega dla niego na tym, żeby być u siebie, to jest być wolnym – jest to *duch subiektywny*; II. w formie *realności* jako pewnego *świata*, który ma on wytwarzać i wytwarza, a w którym wolność istnieje jako obecna [w nim] konieczność – jest to *duch obiektywny*; III. jako *istniejąca sama w sobie i dla siebie* i wiecznie się wytwarzająca *jedność* obiektywności ducha i jego idealności, czyli jego pojęcia – jest to duch w swojej absolutnej prawdzie – *duch absolutny*" (G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. i wstęp Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 404).

4 *Tamże*, s. 403.

5 *Tamże*, cz. 3, s. 399.

filozofia kultury. Hegel wskazuje przecież wyraźnie, że poznanie ducha nie polega na znajomości partykularnych, przygodnych i jednostkowych charakterów i skłonności, lecz chodzi tu o poznanie p r a w d y o c z ł o w i e k u: prawdy o tym, co ogólne, i o tym, co tyczy się jego istoty. Tymczasem, jak wskazaliśmy wyżej, filozofia kultury musi odnosić się także do tego, co pomija filozofia ducha: badać przejawy kultury zarówno w ich jednostkowym, jak i ogólnym byciu, zarówno w tym, co przypadkowe i partykularne, jak i w tym, co ogólne i istotowe.

W kontekście dalszych rozważań warto zwrócić uwagę na pewne dyskusyjne kwestie związane z pojęciem samego ducha. W tekstach Hegla widać wyraźnie tendencje do „personalizowania" tego pojęcia, szczególnie gdy mowa jest o dziejach i o relacji między sferą ducha a materią. Czytamy przecież: „Zgodnie z tym abstrakcyjnym określeniem powiedzieć można o dziejach powszechnych, że są one przedstawieniem ducha w jego sposobie wypracowania w sobie świadomości tego, czym jest sam w sobie"[6]. Takie sformułowania spotykamy bardzo często w pismach Hegla, nietrudno nabrać przekonania, że duch jest tutaj rozumiany jako Absolut, Bóg, jakaś istota wyższa. Takiego rodzaju przekonania mają uzasadnienie w treści tekstów źródłowych. Mimo to warto mieć na uwadze słowa Tadeusza Krońskiego, który w tekście *Hegel i jego filozofia dziejów* (wprowadzeniu do polskiego tłumaczenia *Wykładów z filozofii dziejów*) zauważa: „w tym jednak rzecz, iż historię – według Hegla – robią tylko ludzie, a nie jakaś siła wobec nich zewnętrzna. Rozum, o którym będzie mowa, że przeprowadza swe cele w historii, nie jest siłą transcendentalną wobec świata"[7]. Tak wyrażona opinia nie jest wcale jednoznaczna. Mianowicie, z założenia, że duch nie jest transcendentalny wobec świata, nie wynika jeszcze, że historię w sposób wolny (tym razem w potocznym tego słowa znaczeniu – niezdeterminowany) tworzą sami ludzie. Jeśli w ogóle takie zdanie cokolwiek znaczy, bo sformułowanie „historię tworzą ludzie" jest bardzo kłopotliwe dla filozofii. Dalej, jeśli pojęcie ducha oznacza tylko po prostu ludzkość, to znaczy, że w pismach Hegla jest cała masa niczym nieuzasadnionych metafor, przenośni i poetyckich

6 Tenże, *Wykłady…*, t. 1, s. 27.

7 T. Kroński, *Wstęp*, [w:] G.W.F. Hegel, *Wykłady…*, t. 1, s. XXV.

sformułowań, które kompletnie nic nie wnoszą. Taki punkt widzenia byłby po prostu fałszywy: czemu Hegel pisał „ducha", zamiast napisać „ludzie"? Sprawy tej nie sposób teraz rozstrzygać, chcieliśmy jedynie zwrócić uwagę, że sposób istnienia ducha jest kwestią dyskusyjną. Mimo to warto mieć na uwadze, że właściwie w każdej pracy Hegla duch ujęty jest z nieco innej perspektywy. Różnica ta uwidacznia się szczególnie pomiędzy *Wczesnymi pismami z filozofii religii* a *Nauką logiki*.

Hegel podtrzymywał wyraźną dychotomię między tym, co materialne, a tym, co duchowe. Przedmioty kultury są takimi elementami, w których przejawia się duch, lecz – jak ujęlibyśmy to językiem tej filozofii – pozostaje on w tych przedmiotach w „swoim innobycie", co oznacza, że materia to sposób bycia obcy naturze ducha: przedmioty kultury uszczegóławiają go i uzmysławiają, ale ukazując go w tej formie, zatracają jego absolutny, idealny sposób bycia. Z tego ontologicznego punktu widzenia powiedzieć można, po pierwsze, że dla człowieka taka obecność komponentów duchowych w świecie kultury jest bardzo sprzyjająca – treści duchowe są po prostu dostrzegalne dla przedstawicieli konkretnej cywilizacji i kultury (z tym zjawiskiem łączy się także ciekawe pojęcie „samozrozumiałości" kultury). Takie działanie przedmiotów kultury utrwala tożsamość jednostki i scala społeczność wokół symboliki itd. Po drugie jednak, przedmioty takie są przede wszystkim narzędziami: poza ich pięknem i ogromną pracą, jaką kultura musiała wykonać, by one powstały, służą tak naprawdę tylko temu, by stały się zbędne – mają być zniesione. Zniesienie nie oznacza tu jednak zaprzeczenia, lecz raczej przekroczenie/wykroczenie poza. Weźmy przykład: obraz *Mona Lisa* jest powszechnie znany i wszyscy przedstawiciele kultury europejskiej identyfikują wspomniane dzieło jako komponent tej kultury. Dzieło to należy jednak do naszej przeszłości: z jednej strony współtworzy naszą indywidualną tożsamość, z drugiej strony nie wypowiada atmosfery czasów współczesnych – tego, kim jesteśmy dzisiaj. *Mona Lisa* jest więc ogniwem w łańcuchu, który ciągle jest zaplatany, a łańcuchem tym są nasza kultura i cywilizacja. One obydwie służą temu, by duch uświadomił sobie w nich (poprzez samo-oglądanie) prawdę o sobie, która mówi, że jego właściwym sposobem istnienia jest czysta myśl (czyli

coś niematerialnego), a przeznaczeniem – wolność. Przytoczmy słowa Hegla, który o tym zjawisku pisze następująco:

> […] określenia i stopnie ducha z istoty swojej istnieją jedynie jako momenty, stan i określenia w wyższych stopniach rozwoju. Bierze to się stąd, że w niższym, bardziej abstrakcyjnym określeniu to, co wyższe, okazuje się empirycznie obecne, jak na przykład we wrażeniu (*Empfindung*) obecna jest cała wyższego rzędu duchowość jako treść albo określoność. Dlatego przy powierzchownym podejściu może się wydawać, że wspomniana treść, czyli to, co religijne, etyczne itd., ma istotnie swoje miejsce, a nawet źródło we wrażeniu, które jest tylko pewną abstrakcyjną formą, i że określenia tej treści z konieczności winny być rozpatrywane jako szczególne rodzaje wrażeń[8].

Fragment ten dotyczy przedmiotów kultury, przeanalizujmy więc, co na temat sposobu ich istnienia pisze Hegel. Po pierwsze, mówi on, że wszystkie przedmioty kultury, takie jak dzieła sztuki, zwyczaje, dzieła literackie, elementy etyki i religii, stanowią części większego, dynamicznego procesu rozwoju kultury i przede wszystkim jako części tego procesu powinny być analizowane i rozpatrywane. Filozof wyraźnie, w tym samym fragmencie, wskazuje, że słusznie mamy wrażenie ich jednostkowego bycia, jakiegoś niezależnego istnienia i stąd bierze się nasza tendencja, by wartości i idee lokować w tych oto konkretnych rzeczach (na przykład „*Mona Lisa* jest piękna"). Hegel uważa jednak, że to, co wyrażają owe przedmioty (tu: piękno), nie tkwi w nich samych, lecz jest wyłącznie w nich jako p r z e j a w i a j ą c e s i ę, istnieje zaś realnie w sferze ducha. Mimo wszystko nasza droga od rzeczy do idei i ducha jest słuszna, pisze przecież Hegel, że to, co wyższe, okazuje się empirycznie obecne w dziełach sztuki. Z tego punktu widzenia historyczna i dziejowa filozofia sztuki będzie usensowioną historią przejawiania się ducha w materii. Po drugie, warto zauważyć, że w cytacie tym zawarta jest pewna myśl o sposobie doświadczenia przedmiotów kultury. Mianowicie opiera się ono na doświadczeniu, w którym uczestniczy „wyższego rzędu duchowość" – nie jest ono prostym doświadczeniem świata przyrodniczego, lecz opiera

[8] G.W.F. Hegel, *Encyklopedia…*, s. 401.

się – co możemy spróbować już dopowiedzieć – na interpretacji i odczytywaniu znaczenia.

Gdy chodzi o sprawę odbioru treści kulturowych, to Hegel bardzo wyraźnie podkreślał, że ekspresja czy subiektywne doświadczenie nie odgrywają tu jakiejś znaczącej roli. Znajomość kultury opiera się na kompetencjach i jej rozumieniu: emocje, smak, odczucia mają tu charakter wspólnotowy i odnoszą się do ducha całego narodu: „Czynnik ogólny, który wysuwa się na pierwszy plan i zostaje uświadomiony w państwie, forma, której podporządkowuje się wszystko, co istnieje – jest tym, co stanowi *kulturę* narodu”[9]. W każdym razie taka ogólność znamionuje silną kulturę i prawdziwe dzieło sztuki. Z drugiej jednak strony można odnaleźć też inne sformułowania w pismach Hegla, na przykład pisze on, że „[…] punktem wyjścia dla rozwoju kultury są samodzielne indywidualności”[10]. Mówi też Hegel o „bohaterach dziejowych” i nic nie stoi na przeszkodzie, by osobistości te działy nie tylko jak Napoleon czy Chrystus w sferze polityki i religii, lecz by objawiały się również w sztuce pięknej. Hegel sam bardzo lubił Rafaela i Goethego. Kolejna dyskusyjna sprawa w obszarze filozofii kultury…

W ujęciu Hegla kultura i dzieje człowieka mają ciekawą cechę wyróżniającą je ze świata przyrody. Mianowicie czytamy, że pojęcie, które także tkwi w przyrodzie, znajduje tam swoją „całkowicie gotową zewnętrzną obiektywność”[11]. Zachodzi tu pewien zabieg myślowy, z jednej strony w przeciwieństwie do świata kultury duch w przyrodzie jest już niejako w stanie gotowym – nie rozwija się i nie dochodzi do prawdy, jakby powiedział to Hegel, do zgodności z samym sobą. Pojęcie jest dokładnie tym, co oznacza: wierzba oznacza wierzbę. Co innego jest w świecie kultury, gdzie przedmiotami są abstrakcje i idee. Na przykład istnieje pojęcie wolności, ale trudno powiedzieć, żeby w którymś konkretnym momencie dziejów można było powiedzieć, że zostało ono w pełni zrealizowane. Nie jest możliwa odpowiedź na pytanie, czy wolność w ogóle jest. Taka dynamika w procesie urzeczywistniania pojęć jest dużym utrudnieniem: zauważmy, że ściśle rzecz biorąc, w ramach filozofii kultury będziemy się zajmować przedmiotami,

9 Tenże, *Wykłady…*, t. 1, s. 75.
10 *Tamże*, t. 2, s. 13.
11 Tenże, *Encyklopedia…*, s. 402.

które nie odpowiadają w pełni swoim pojęciom, to znaczy nie są tym, co o nich z ich pojęć powinno się wnioskować. To ciekawa i przewrotna okoliczność związana z filozofią dziejów. W konsekwencji, uprawiając filozofię dziejów, będziemy mówić raczej o stanach i procesach niż o faktycznym byciu.

Proces tworzenia kultury jest tożsamy z procesem wyzwalania się ducha ze zmysłowości. Pisze o tym Hegel, analizując naturę działania ducha w świecie materialnym. Niejako koniecznością dziejową jest tworzenie kultury, bo tylko dzięki niej – dzięki tym pozorom i dzięki przeświecaniu[12] – duch przechodzi stopnie swojego wyzwalania się ze zmysłowości w stronę ostatecznej wolności. Tak więc duch zastaje określony świat, wytwarza go oraz ostatecznie wyzwala się z niego, co, jak widzimy, tworzy typowy dla filozofii heglowskiej sylogizm logiczny.

Jeśli przestrzeń kultury ograniczylibyśmy do przedmiotów materialnych i zmysłowych, okazałoby się, że w obszarze filozofii kultury mamy do rozstrzygnięcia następujący problem: Hegel wyraźnie stwierdza, że „to, co skończone, nie *istnieje*, tj. nie jest tym, co prawdziwe, lecz bezwzględnie jest tylko pewnym *przechodzeniem* i *wychodzeniem poza siebie*"[13]. To interesujące sformułowanie nie oznacza oczywiście, że przedmioty, takie jak dzieła sztuki lub książki są jakąś fantazją albo naszym zbiorowym omamem – istnieją tak, jak istniały do tej pory. Słowa Hegla należy rozumieć w kontekście sposobu istnienia ducha, jako tożsamego z samym sobą i istniejącego w prawdzie. Żaden z przedmiotów świata materialnego nie wypełnia sensem swojego pojęcia lub wszystkich pojęć, które go dotyczą. Ze swoim pojęciem tożsamy jest tylko duch. Ciekawe wnioski nasuwają się natomiast, gdy spróbujemy uwagę Hegla ulokować w platońskiej tradycji ontologicznej i estetycznej. Dla Platona przedmioty świata materialnego również stanowiły odbicia pojęć, które jednak w jego ujęciu posiadały bytowanie niezależne, obiektywne, ale podobnie jak u Hegla – urzeczywistniane, egzemplifikowane. Ten stosunek do świata jako zbioru kopii i odzwierciedleń wpływa na pojmowanie roli i znaczenia kultury. Doszukać się tu można postulatu metafizycznej celowości, użyteczności sztuki i kultury, ale także jej głębokiej krytyki.

---

[12] Por. *tamże*, s. 404.

[13] *Tamże*, s. 405.

W kontekście badań filozofii kultury warto zaznaczyć, że ogólną teorię kultury danego czasu będziemy budować na podstawie teorii ducha obiektywnego, który dotyczy wszystkich działań wspólnotowych. Natomiast jeśli z perspektywy współczesnych tendencji filozofii kultury będziemy chcieli badać jej przejawy, jako efekt pracy podmiotu, jakiejś indywidualności (ale nie geniuszu!), to najpewniej przyjdzie nam sięgnąć po koncepcję ducha subiektywnego, która opisuje zjawiska jednostkowe, psychologiczne, zindywidualizowane i przypadkowe, zajmuje się też elementami antropologii i tak zwanej nauki o duszy[14]. Te podziały na subiektywność, obiektywność i absolutność, jak widzimy, dotyczą wszystkich płaszczyzn rozwoju osobowego, rozwoju kultury, religii, sztuki, całej historii. Pracując w świecie, doświadczając go, wchodząc w relacje międzyludzkie i struktury społeczne, człowiek zdaniem Hegla zdobywa samoświadomość i wolność dla siebie. Podobnie zachowuje się duch, który działania uskutecznia w wymiarze dziejowym i światowym.

Dla dziedziny twórczości kulturowej ważna jest indywidualna kreatywność i sfera f a n t a z j i. Zjawiskiem tym zajmuje się Hegel tylko powierzchownie, analizując je w obszarze ducha subiektywnego. Pisze on, że fantazja jest wyobraźnią o charakterze symbolizującym, alegoryzującym i poetyckim[15]. Zauważmy, że Hegel sferę wyobraźni łączy właściwie wyłącznie z pracą odtwórczą. Takie wrażenie odnieść możemy ze współczesnej perspektywy. Symbole i alegorie to przedmioty nie wytwarzane subiektywnie, indywidualnie, lecz tworzące daną kulturę i cywilizację. Symbol krzyża nie jest wytworem jednostki, lecz spaja społeczną przestrzeń symboliczną, podobnie jest z alegoriami. W przypadku poetyki może być mowa o indywidualnej emocjonalności, jednak symbole i alegorie w niej użyte pozostają przecież takie same – uniwersalne. I dalej: jeśli nawet oglądamy dziś na ścianach muzeów znakomite dzieła sztuki i stwierdzamy, że różnią się one od siebie ekspresją, ujęciem tematu, formą wypowiedzi, kolorystyką czy kompozycją, to z punktu widzenia filozofii ducha te komponenty dzieł sztuki są przygodne – najważniejsze jest to, co spaja z sobą wszystkie wielkie dzieła sztuki danego okresu. Najczęściej będzie to ujęcie

14 Por. *tamże*, s. 41 i n.
15 Por. *tamże*, s. 468.

postaci człowieka – formy, która, choć zmysłowa, najbliższa jest formie samego ducha.

W sprawie zagadnień związanych z wolnością w sztuce warto zauważyć, że w rozumieniu Hegla z wolnością (a byłoby to rozumienie i tak mocno zawężone w stosunku do oczekiwań współczesnych) mamy do czynienia dopiero w sztuce chrześcijańskiej. I w ogóle tylko w sztuce chrześcijańskiej. Nie zaprzecza to ważności kultur dawnych, pokazuje jednak, w jak niezależny sposób od wolności człowieka rozwija się kultura jako taka. Jest to o tyle ważne, że wolność utożsamiona z samoświadomością jest głównym i zasadniczym celem dziejów, do którego zmierza nie tylko duch, ale także cała ludzkość. Takie postawienie zależności między wolnością a kulturą wyraźnie wskazuje na instrumentalny i funkcyjny charakter kultury. To nie wolność jest potrzebna, by tworzyć kulturę, lecz kultura potrzebna jest po to, by zdobyć wolność. Tej wolności, o której pisze Hegel, „nie mieli […] Grecy i Rzymianie, Platon i Arystoteles, ani też stoicy. […] Świat otrzymał tę ideę dzięki chrześcijaństwu”[16].

Kolejne narody i struktury społeczne odmieniają i rozwijają kulturę świata, ale tu również ujawnia się funkcyjność tych formacji: „Samowiedza pewnego szczególnego narodu jest nosicielem danego szczebla rozwoju ducha powszechnego w jego istnieniu i stanowi obiektywną rzeczywistość, w której umieszcza on swoją wolę”[17]. Formą działalności kulturowej jest więc poza sztuką także zwyczaj i prawo. W tych pojęciach tkwi założenie o ich ogólności – zwyczaj i prawo są wolnością, która domaga się bycia uznaną (*Anerkanntsein*)[18].

Odwoływaliśmy się tu już do Platona, więc dodajmy jedno słowo o Arystotelesie: Hegel podtrzymuje wprowadzony przez niego pogląd mówiący, że nie ma możliwości mówienia o człowieku poza kulturą lub choćby kontekstem kulturowym. Nie ma człowieka bez państwa. W sprawie możliwości istnienia poza kulturą pisze:

> prawo i wszystkie jego określenia opierają się wyłącznie na *wolnej osobowości*, na *samookreśleniu* będącym raczej przeciwieństwem

16 *Tamże*, s. 493.
17 *Tamże*, s. 546.
18 Por. *tamże*, s. 496.

> *określenia naturalnego*. Dlatego prawo natury jest istnieniem sił i dochodzeniem do głosu przemocy, a stan naturalny jest stanem gwałtu i bezprawia, o którym nie można powiedzieć niczego bardziej prawdziwego niż to, *że należy z niego wyjść*[19].

I ostatnia bardzo ważna uwaga na temat kulturowych poglądów Hegla: państwo[20] i kultura wnoszą do świadomości ludzi pojęcie r ó w n o ś c i, które jest abstrakcyjne i ustanowione, ponieważ „należy stwierdzić, że z *natury* ludzie są raczej tylko *nierówni*"[21]. Właściwie to pogląd stary, ale warty przypomnienia, szczególnie że nawet dzisiaj bardzo często się o nim zapomina: pojęcie równości jest tworem cywilizacji zachodniej i dzięki tej cywilizacji dziś określamy siebie jako równych (wobec prawa).

BIBLIOGRAFIA

Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. i wstęp Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990.

Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1–2, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.

Kroński T., *Wstęp*, [w:] G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.

STRESZCZENIE

Obszar filozofii kultury, jaki rysuje się w kontekście dzieł Georga W.F. Hegla, stanowi nieograniczone pole do interpretacji jego myśli. Nawet nie rozszerzając zbytnio rozumienia pojęcia kultury, łatwo zauważymy, że wszystkie

---

19 *Tamże*, s. 505.

20 Przy czym państwo pojmowane jest jako monarchia dziedziczona (najlepszy ustrój państwowy), por. *tamże*, s. 534. Hegel optuje też za silnym związkiem państwa i Kościoła, z jednej strony pisze, że „prawdziwa religia i prawdziwa religijność wypływają tylko z etyczności i są etycznością myślącą", i chwilę później dodaje: „etyczność to właśnie państwo sprowadzone do swojej substancjalnej istoty", por. *tamże*, s. 548. Por. też uwagę filozoficzną: „Nie była dana Platonowi możliwość posunięcia się aż do tego, by powiedzieć, że dopóki nie pojawi się na świecie prawdziwa religia i nie zdobędzie sobie ona w państwach panującej pozycji, dopóty nie zostanie urzeczywistniona prawdziwa zasada państwa" (*tamże*, s. 555). Por. też T. Kroński, *dz. cyt.*, s. XIV.

21 G.W.F. Hegel, *Encyklopedia…*, s. 529.

rozważania filozofa tak naprawdę dotyczą tego obszaru badań. Czym jest kultura? Jest tym, co wytwarza człowiek. Czym zajmuje się Hegel? Hegel zajmuje się duchem i tym, co on wytwarza – kulturą.

SŁOWA KLUCZOWE: filozofia kultury, idealizm niemiecki, filozofia dziejów

SUMMARY

The philosophy of culture by Georg W.F. Hegel based on selected chapters of *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* and *Lectures on the Philosophy of History*

The picture of philosophy of culture that is drawn in works of Georg W.F. Hegel provides us with an unlimited field to interpret his thoughts. Even without extending the understanding of the concept of culture too much, we can easily notice that all the philosopher's considerations really relate to this area of research. What is culture? It is what man produces. What does Hegel do? Hegel deals with the spirit and what it produces – culture.

KEYWORDS: philosophy of culture, German idealism, philosophy of history

O AUTORCE

Paulina Tendera – dr nauk filozoficznych, adiunkt na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego.

10.

https://doi.org/10.12797/9788381382120.10

LESZEK AUGUSTYN

Dostojewski i sprzeczności XIX wieku

Nie sposób zaprzeczyć, że XIX wiek w historii kultury rosyjskiej to okres szczególny. Przyniósł on ze sobą wiele, być może nazbyt wiele pytań i nurtujących zagadnień. Fascynacji i niepokojów. Był to okres rewolucyjny, toczący swoje boje na różnych frontach. Stawiano pytania i udzielano na nie odpowiedzi. Nie zawsze trafnych i zadowalających, aczkolwiek śmiałych i niekiedy buńczucznych. Oczekiwano wybawienia. Ale od czego i po co chciano się wyzwalać? Dość powiedzieć, że od nieszczęść historii. Z nadzieją patrzono w przyszłość. Ale najczęściej – pytania te pozostawały bez odpowiedzi. Należy więc zgodzić się ze współczesną, czyli sformułowaną *ex post*, konstatacją: „XIX wiek w Rosji nie rozstrzygnął ani jednego z absorbujących ją problemów"[1].

Nie był wolny od ducha swego czasu również Dostojewski. W tym bowiem sensie, na szczęście, żaden geniusz nie może czuć się zwolnionym od obaw, trosk i nadziei ludzi sobie współczesnych. Pisał zatem, i pisał sporo – *sit venia verbo* – o wolności w okowach XIX wieku. Uczynił z niej nawet ośrodkowy temat swojej

[1] I. Wołgin, *Na skraju otchłani. Dostojewski a dwór carski*, tłum. M. Kotowska, Warszawa 2001, s. 16.

twórczości. Do problemów filozoficznych (w tym zwłaszcza kwestii antropologicznych, społecznych, historycznych, kulturalnych, religijnych…) odnosił się w publicystyce, ale również nasycał nimi swoje dzieła beletrystyczne. Przekonuje Michaił Bachtin – z czym wypada się zgodzić – że problemy rozważane przez Dostojewskiego w publicystyce powinno się traktować jako „*idee-prototypy* pewnych obrazów idei w jego powieściach". I dodaje, że są one „równorzędnymi partnerami w wielkim dialogu idei"[2]. Na początek chcielibyśmy się odnieść do dwóch takich obrazów-idei, nie bez przyczyny pojawiających się na kartach dzieł Dostojewskiego, a mianowicie „wieży Babel" oraz „Kryształowego Pałacu". Jeśli bowiem za „obrazami" skrywają się „idee", to chętnie podążymy ich śladami.

Oczywiście, w ewolucji światopoglądowej rosyjskiego pisarza – jak w każdej wielkiej biografii twórczej – mamy do czynienia z wieloma odniesieniami i płaszczyznami interpretacyjnymi. Jednym z ważniejszych i istotnych kontekstów pisarstwa Dostojewskiego pozostaje idea i wizja, teoria i praktyka furieryzmu, chociaż nie wyłącznie. Niemniej jednak w niniejszym szkicu nacisk zostanie położony przede wszystkim na problematykę wyrastającą na obrzeżach *marzenia fourierowskiego*. Pojawiający się w nim, mniej lub bardziej wyraźnie zarysowany, ale dostrzegalny dla wyobraźni obraz życia „szczęśliwego, acz zamkniętego", jaki Charles Fourier zaoferował człowiekowi przyszłości, łączy się z doniosłymi i dominującymi prądami ideologicznymi XIX wieku oraz doświadczeniami życiowymi pisarza.

1. Tam i z powrotem. Podróż na Zachód

W biografii twórcy ważne są odbyte podróże. Przynajmniej jedna. W 1862 roku Dostojewski udał się w swoją pierwszą podróż po Europie Zachodniej. Zwiedził między innymi wystawę światową w Londynie. Miał też okazję poznać ówczesne osiągnięcie inżynierskiej sztuki budowlanej, słynny gmach Kryształowego Pałacu. Wiele obrazów z tego pobytu odłożyło się w pamięci, połączyło i twórczo przeobraziło w wyobraźni pisarza. Rozproszone wrażenia scaliły

[2] M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, Warszawa 1970, s. 140–141.

się w jeden symbol. Zimą pisarz spisywał wrażenia z lata. Podszyte emocjami, emfatyczne zdania składają się na bezceremonialną odmowę oddania pokłonu Baalowi:

> O, wystawa jest zdumiewająca. Czujemy straszliwą potęgę, która skupiła w jedno stado wszystkich tych niezliczonych ludzi, przybyszów z całego świata; wyczuwamy gigantyczną myśl; czujemy, że tu już coś osiągnięto, że jest w tym zwycięstwo, triumf. Zaczynamy nawet jakby się czegoś lękać. Nawet jeżeli jesteśmy zupełnie niezależni, czujemy jakiś strach. Czyż w samej rzeczy nie osiągnięto ideału? – myślimy – czy to nie koniec? Czy nie jest to faktycznie „jedna owczarnia"? Czy nie wypada w samej rzeczy uznać tego za absolutną prawdę i ostatecznie oniemieć? To wszystko jest takie uroczyste, zwycięskie i dumne, że aż dech zapiera. Patrzymy na te setki ludzi, na te miliony ludzi pokornie dążących tu z całego świata – ludzi przybyłych z jedną myślą, cicho, uparcie, w milczeniu tłoczących się w tym kolosalnym pałacu, i czujemy, że tu dokonało się coś ostatecznego – i zamknęło. Jest to niemal biblijny obraz, coś jak Babilon, jakieś proroctwo z Apokalipsy, spełniające się na naszych oczach. Czujemy, że trzeba wiele odwiecznej odporności duchowej i negacji, aby się nie poddać, nie ulec wrażeniu, nie schylić czoła przed faktem i nie ubóstwić Baala, czyli nie uznać istniejącego stanu rzeczy za swój ideał[3].

Biblijny przeciwnik Jahwe, kananejski bóg Baal, podobnie jak niegdyś również dzisiaj domaga się pokłonu od nowożytnych Babilończyków. Zrodzona z ludzkich ambicji idolatryczna doskonałość światowego porządku skłania bowiem do respektu nawet najbardziej sceptycznych i opornych. Współczesny Babilon, z sylwetką wieży Babel w tle, jawi się jako przestrzeń na wskroś kosmopolityczna, co musi wzbudzać podejrzenie, że cywilizacyjna unifikacja wielości kultur opiera się w istocie na politeistycznym kłamstwie. Walczyli z tym niebezpieczeństwem biblijni prorocy, gdyż zdawali sobie sprawę z nieustannie zagrażającej kultowi jedynego i prawdziwego Boga możliwości przemieszania – wzbudzającego w nich tak wielką odrazę – religii Jahwe z kultem Baala. Czyż nie odnosi się wrażenia jakby – obecnie – Eliasz przegrywał rywalizację z fałszywymi proro-

---

3 F. Dostojewski, *Zimowe notatki o wrażeniach z lata*, tłum. M. Leśniewska, Warszawa 2010, s. 92–93.

kami kananejskiego bóstwa? W przeczuciu Dostojewskiego, chętnie posiłkującego się obrazami biblijnymi, ponownie, ale tym razem na jego oczach, podjęta została próba bałwochwalczego zjednoczenia narodów Zachodu. Dzięki temu zaś możliwe stało się również wzmożenie i faktyczne skupienie pod jedną kopułą, ową imitacją nieba, sprzecznych sił cywilizacji. Jednakże w dłuższej perspektywie ten wiążący sprzeczne ze sobą interesy trend cywilizacyjny – odwołujący się jednocześnie do nauki i techniki, gospodarki i społeczeństwa – nie jest w stanie przezwyciężyć politycznych i religijnych różnic, z jakimi niechybnie przyjdzie mu się zmierzyć. Odtąd też takie przeczucia i wzrastające na nich obawy nie odstępują już od Dostojewskiego, stale towarzyszą jego myśleniu. Nic więc dziwnego, że w opisach i rozważaniach rosyjskiego pisarza, w tych niekiedy kreślonych pośpieszną kreską obrazach, wyczuwa się cierpki posmak apokalipsy.

Przywoływane reminiscencje podróżnicze – nie, jak można by sądzić, z pielgrzymki do Ziemi Świętej, lecz z pobytu w europejskiej „krainie świętych cudów" – połączyły się niebawem z wrażeniami czytelniczymi, jakich miał pisarz doświadczyć za przyczyną powieści Mikołaja Czernyszewskiego *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach* (1863). Nawzajem się dopełniając, a tym samym wzmacniając już i tak niepokojącą wymowę, obydwa wątki stały się podstawą „najpotężniejszej wizji krytyki cywilizacji XIX wieku"[4].

Tak oto walka z Zachodem splotła się ze zmaganiami wewnątrz kultury rosyjskiej[5]. W twórczości pisarskiej Dostojewskiego rozpoczął się okres stopniowego przemieszczania i scalania płaszczyzn czasowych. Walka o teraźniejszość została bowiem przesycona drażliwym niepokojem o przyszłość, co znalazło najpełniejszy swój wyraz w mesjanizmie pisarza. W tej rozgrywce coraz bardziej doniosłą i aktywną rolę zaczął odgrywać również czynnik retrospektywny. Czy wymagał on od twórcy bezwzględnego odrzucenia własnej przeszłości i, co więcej, może być sprowadzony do jednorazowego gestu negacji, osobistej odmowy? Niekoniecznie. Z pewnością jednak ideologiczne zauroczenie, nadające przeszłości poświatę

4 P. Sloterdijk, *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, tłum. B. Cymbrowski, Warszawa 2011, s. 212.

5 Por. G. Pomeranc, *Otkrytost' bezdnie. Wstrieczi s Dostojewskom*, Moskwa–Sankt-Petersburg 2015, s. 135, por. s. 137.

młodzieńczego snu, owo niegdysiejsze marzenie-złudzenie, musiało wreszcie zostać przezwyciężone.

2. Wyjście ze snu Fouriera. Od falansteru do Kryształowego Pałacu

Sprawa fourierowskiego falansteru, z którą Dostojewski spotkał się w młodości, musiała w umyśle pisarza skojarzyć się z Kryształowym Pałacem, tym widzianym osobiście w Londynie i tym z opowieści Czernyszewskiego. Podobnie jak twórca *Zimowych notatek o wrażeniach z lata*, również autor *Co robić?* odwołuje się do własnych reminiscencji z wcześniejszego o trzy lata – jak łatwo policzyć, mówimy o 1859 roku – wyjazdu do stolicy Anglii. Ani pierwszemu, ani drugiemu najpewniej nie chodziło o rzeczywisty budynek (pierwotnie powstały w 1851 roku, a trzy lata później przeniesiony do innej dzielnicy miasta), lecz o symbol literacki, który zawierałby w sobie bogate odniesienia cywilizacyjne, kulturalne, religijne i filozoficzne. Symbol scalający zatem osiągnięcia ludzkości i, co najważniejsze, dający złudną nadzieję na zjednoczenie całego rodu ludzkiego. Zapewne oglądając wielką wystawę światową, uczestnicząc w tym znaczącym wydarzeniu, można było odnieść wrażenie, że oto wreszcie ludzkość wkroczyła na drogę właściwego rozwoju i że od tego czasu – nieustannie opanowując nowe dziedziny oraz poszerzając swoje włości – pracuje na rzecz cywilizacji ogólnoświatowej. W tym więc sensie Kryształowy Pałac należałoby uznać za swoisty zwornik, punkt centralny, znak jedności obejmującej cały glob ziemski i wcielenie zasad cywilizacji zachodniej. Jeśli nie *in actu*, to przynajmniej *in spe*; tak czy inaczej, ambicja globalna najwyraźniej została wpisana w – skądinąd imponujący pod względem architektonicznym – zamysł „nowego" pałacu, który mógł stać się obrazem coraz to śmielej i zuchwalej wkraczającej w swą przyszłość ludzkości. A także wyrastającej stąd nadziei, która szukając oparcia w sobie samej, rodzi jakże niebezpieczną dumę.

W powieści *Co robić?* przesycona jasnością, „poetyczna" wizja przyszłości wyłania się z szarego, „prozaicznego" porządku świata teraźniejszego. Można odnieść wrażenie, że to przemieszczenie płaszczyzny czasowej jest nie tylko pożądane, ale i nieuniknione. W spo-

sób świadomy posłużył się nią Czernyszewski wtedy, gdy pokusił się o przedstawienie obrazu „ludzi stowarzyszonych", a tym samym wskazał na ideę „ludzkości asocjacyjnej", zamieszkującej nowoczesne pałace. Wizja ta została najpełniej wyrażona w czwartym śnie Wiery Pawłownej Łopuchowej-Kirsanowej – jednej z głównych postaci tej powieści, działaczki na rzecz zrzeszeń spółdzielczych. Otóż sen Wiery Pawłownej – zauważmy, że owe sny-wizje są bardzo ważne w życiu naszej bohaterki, wszak dotyczą *tego, co powinno być*, i co w wyobrażalnej przyszłości zajmie miejsce *tego, co jest* – opowiada o nadchodzącym odrodzeniu się Rosji, jej gruntownym przeobrażeniu i o nowej ziemi, do której – na podobieństwo ludu biblijnego – nie będzie dane wejść obecnemu pokoleniu. Niemniej jednak przyobiecana przyszłość dla nadchodzących pokoleń będzie „jasna i piękna". Co najważniejsze, przeważająca część życia człowieka nowych czasów będzie przebiegała w Kryształowych Pałacach i właśnie wokół tych kryształowo-żelaznych, aluminiowych „falansterów" zogniskuje się szczęśliwe życie ludzkości[6].

W swej niegdyś słynnej, chociaż nie wybitnej powieści Czernyszewski daje się zatem ponieść nadziejom na lepszą przyszłość i wszem wobec głosi przesłanie o nadchodzącym „nowym królestwie". Z jednym wszelako istotnym zastrzeżeniem, a mianowicie idylla będzie w rzeczywistości możliwa dopiero wtedy, kiedy obejmie ona wszystkich:

> Ale byłoby zupełnym nonsensem twierdzenie, że idylla jest niedostępna: jest ona nie tylko rzeczą dobrą prawie dla wszystkich ludzi, lecz i możliwą, bardzo możliwą do osiągnięcia; wcale nie trudno byłoby ją zaaranżować – tylko nie dla jednego człowieka czy dla dziesięciu ludzi, lecz dla wszystkich[7].

W porównaniu z opisem Czernyszewskiego – i Fouriera, dodajmy – nader skromny, chłopski i drewniany, czyli w sensie dosłownym

---

6 M. Czernyszewski, *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach*, tłum. J. Brzęczkowski, Warszawa 1951, s. 416–439. Oczywiście autor utworu wykorzystał wiele elementów względnie oryginalnych i wspólnie podzielanych przez socjalistów utopijnych; idee Charles'a Fouriera stanowiły tylko jedno z wielu źródeł obrazów i przesłania powieściowego.

7 *Tamże*, s. 251.

wiejski (*dieriewienskij*), falanster postanowił w 1847 roku założyć Michaił Butaszewicz-Pietraszewski. To w kręgu jego idei przestawał młody Dostojewski. Niesiony przez własną wizję przywódca kółka radykalnych „idealistów" społecznych przedłożył propozycję swoim włościanom i sprawnie ją zrealizował. Niestety, w noc poprzedzającą zasiedlenie przez rodziny chłopskie swej przyszłej wspólnej siedziby została ona strawiona przez podłożony ogień. Dla rosyjskiego furierysty było to dotkliwie rozczarowujące i przepełnione goryczą doświadczenie. Wspominał: „Przyjeżdżam wczesnym rankiem i w miejscu mojego falansteru znajduję tylko ogorzałe belki. W nocy spalili go ze wszystkim tym, co przygotowałem i kupiłem dla nich"[8]. Jest wielce znaczącym fakt, że „Wersal w rustykalnym otoczeniu", jaki zaplanował Fourier[9], w warunkach rosyjskich został zrealizowany jako wspólnotowa, wielorodzinna „chałupa" chłopska. Zapewne należałoby po prostu przyznać, że tylko takie możliwości leżały w granicach niezbyt zamożnego posiadacza ziemskiego. Od czegoś wszakże trzeba było zacząć. W tym jednak wypadku początek okazał się jednocześnie końcem całego eksperymentu.

Wizja nader rzadko przekładała się na rzeczywistość, tak więc i przeniesienie *zachodnich* idei na *rosyjską* glebę napotkało poważne, nieprzezwyciężalne przeszkody. Doświadczenie rosyjskie obejmowało zarówno utopię Czernyszewskiego, jak i praktyczne rozczarowanie idealisty-furierysty. W obliczu śmiałych wizji, traktowanych jako odpowiedź na pytanie „co robić?", Dostojewski wiąż jeszcze zachowywał w pamięci młodzieńcze, niejednoznaczne odczucia wobec społecznej teorii furieryzmu, jakie począł był żywić już w kółku pietraszewców. Na tym też wspomnieniu oparł swoje własne mocne przeświadczenie o fatalistycznym i zgubnym wpływie idei fourierowskich, tudzież socjalistycznych, na przyszłość ludzkości.

Nie przesądza to jednoznacznie sprawy obecności i trwałości oddziaływania idei nowej ludzkości na dojrzały światopogląd pisarza. Zapewne Dostojewski żywił głęboką i spontaniczną niechęć do systemu Fouriera, co *prima facie* należy traktować jako szcze-

---

8 W.R. Zotow, *Pietierburg w 40-ch godach*, [w:] *Pierwyje russkije socialisty. Wospominanija uczastnikow krużkow pietraszewcew w Pietierburgie*, red. B.F. Jegorow, S.S. Wołk, Leningrad 1984, s. 102.

9 Por. J. Beecher, *Charles Fourier. The Visionary and His World*, Berkeley 1986, s. 242–246.

gółowy wyraz antysystemowej postawy twórczej, ale jednocześnie nie jest wcale pozbawione podstaw przekonanie, że pozostawał on „pod wrażeniem »pięknej strony« utopii socjalistycznej", co z kolei wiąże się z uznaniem przezeń piękna za atrybut prawdy absolutnej[10]. Nie należy też zapominać o syberyjskich doświadczeniach autora *Wspomnień z domu umarłych*. Niegdysiejsze przebywanie *intra muros*, zamieszkiwanie w „domu umarłych", najprawdopodobniej przyczyniło się do rozbudzenia i wzmożenia czujności pisarza wobec wszelkich projektów życia zamkniętego[11]. Cokolwiek by jednak na ten temat sądzić, to nie sposób nie zauważyć, że w chiliazmie późnego Dostojewskiego da się wciąż jeszcze dopatrzeć śladów furieryzmu[12].

Z powyższych uwag wynika, że znaczenie obrazu-idei Kryształowego Pałacu należy ujmować co najmniej dwustronnie, dostrzegać wpisaną weń kulturową ambiwalentność. Dla obydwu twórców, Czernyszewskiego i Dostojewskiego, wspomniany obraz cywilizacji przyszłości wyrastał na gruncie osobistych wspomnień z pobytu na Zachodzie, zaś przyjmując formę ideową i literacką, stawał się zarazem reminiscencją rosyjską, czymś na kształt ukonkretnionego wyobrażenia: pozytywną i negatywną reakcją na wyzwanie cywilizacyjne. Świat dziewiętnastowieczny stawiał bowiem myślicieli tego czasu przed poważnym, historiozoficznym wyzwaniem. Nie było czymś odosobnionym przekonanie, że ludzkość jako całość dojrzała do nadania sobie samej właściwej formy życia historycznego, rozwiązania lokalnych i globalnych paradoksów dziejowych. Obietnice te jednocześnie niosły w sobie dość poważne zagrożenia, a zawierzeniu im częstokroć towarzyszył niedający się w tak łatwy sposób uśmierzyć, mniej lub bardziej skryty lęk.

Wydaje się, że pewne elementy furieryzmu Dostojewski wykorzystał także do opisu utopijnej przygody „śmiesznego człowieka"[13]. Niemniej jednak całość świata rajskiego na drugiej, bliźniaczej Ziemi przekracza ramy wyznaczone przez utopię fourierowską i w wielu szczegółach rozmija się z nią. Jeśli więc przyjąć, że *Sen*

10 I. Wołgin, *dz. cyt.*, s. 120, 129.
11 Por. M. Bieńczyk, *Przezroczystość*, Warszawa 2015, s. 205.
12 Por. G. Pomeranc, *dz. cyt.*, s. 27, 36.
13 *Tamże*, s. 142.

śmiesznego człowieka – jak twierdzi Michaił Bachtin – stanowi „bodaj pełną encyklopedię zasadniczych tematów Dostojewskiego”[14], to na pewno warto bliżej przyjrzeć się tej wizji: mianowicie ludzkości stanowiącej niczym niezmąconą jedność moralną, żyjącej w harmonii ze wszechświatem i pogodnie przyjmującej własne przemijanie, albowiem samo „odejście”, śmierć pozbawiona swego ościenia, oznacza dla niej tylko łagodne wejście w jeszcze głębszą jedność istnienia. „Śmieszny człowiek” ujrzał zatem prawdę, posiadł swoistą wiedzę – tyle że duchową. Wszak odtąd już wie, że należy walczyć z mylnym, aczkolwiek dominującym przekonaniem, które da się streścić w kilku słowach: „Świadomość życia jest ponad życiem, znajomość praw szczęścia – ponad szczęściem”[15]. Prawdę tę przypomina również najmłodszy z braci Karamazowów – „świecki mnich” Alosza. Świadomość, o której tutaj mowa, to wiedza, „nauka”, rozum euklidesowy. Ten właśnie rozum – stanowiący przerost świadomości racjonalnej – jest skutkiem, efektem deprawacji ludzi rajskich, mieszkańców bliźniaczej Ziemi, zarażonych bakcylem cywilizacji. Z krainy rajskiej powróćmy jednak na „naszą” planetę. Sen od jawy dzieli bowiem tylko jeden krok: przebudzenie. Z tej perspektywy – „śmiesznej”, przebudzonej świadomości – łatwo już dostrzec, że szczęśliwe życie w Kryształowym Pałacu opiera się na osiągnięciach „ludzkości upadłej”, dążącej do „wiedzy” i uprawiającej „naukę”, co stanowi wypaczoną drogę do szczęścia, a w istocie jest pojmowane jako środek i cel – zwieńczenie, nieustannie odsuwane w czasie – rozumnego, naukowego, „bernardowskiego” rozwoju: życia zapośredniczonego przez rozum, który został obdarzony mocą sprawczą, a nawet posiada kompetencje „zbawcze”. W rzeczy zaś samej jest zaledwie pogonią za szczęściem utraconym. Podczas gdy prawdziwe szczęście – przepadłe u zarania istnienia i tak trudne do odzyskania – wiąże się, *mutatis mutandis*, z bezpośredniością życia, jego odnalezioną pełnią: „tu i teraz” obecną.

Odwołując się ponownie do metaforyki biblijnej, Dostojewski utrzymuje, że zły duch XIX wieku chce na nowo zbudować *cały* świat, pragnie podjąć i dokończyć budowę wieży Babel. Obiet-

---

14 M. Bachtin, *dz. cyt.*, s. 228.

15 F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 3, tłum. M. Leśniewska, Warszawa 1982, s. 123.

nicom tym zawierzają szerokie masy „uciemiężonych", nadto już „zmęczonych" nieustannie przedłużającym się oczekiwaniem na Królestwo Chrystusowe[16]. Słowem, wszyscy ci, którzy tak jak dotychczas nie byli, tak i w przyszłości nie będą w stanie sprostać wyzwaniu: przenigdy sami nie zwieńczą swej budowli. Zadanie to, jak wiemy, postawił przed sobą i „stoma tysiącami rządzących" Wielki Inkwizytor, który w tym celu podjął się misji i doszedł do przekonania, że „dokończy jej ten, co ich nakarmi"[17]. Szczęście wyrasta wszakże na materialnej podbudowie. Nieszczęśni chcą ponadto zakorzenienia, nawet złudnego. Chcą zjednoczenia w czołobitności. W swojej masie „biedni" bynajmniej nie przyjmują Chrystusa, Dobra, lecz opowiadają się za złem: wołają o wolność Barabasza. Nie chcą życia „prawdziwego". Nie są zatem z konieczności moralni – najprawdopodobniej przekonanie to stało się głównym motywem, który doprowadził pisarza do odrzucenia utopii socjalistycznej[18].

Warto jednocześnie podkreślić, że historyczne znaczenie Kryształowego Pałacu daleko odbiegało od sensu, jaki w swych rozważaniach i sposobie obrazowania nadał mu rosyjski pisarz. Wręcz przeciwnie: „[…] budynek nie był – wbrew Dostojewskiemu – wielkim spełnieniem, lecz śmiałym i odosobnionym początkiem, do którego przez wiele dziesięcioleci nikt nie nawiązywał"[19]. Trzeba jednak dodać, że zgodnie z poglądami Gottfrieda Sempera, jakie sformułował ten wybitny architekt w pamiętnym 1851 roku, a więc podczas odbywającej się w Londynie wystawy światowej, za symbol kultury przyszłości – w pełnym tego słowa znaczeniu: kultury nowoczesnej – należałoby właśnie uznać Kryształowy Pałac[20]. Było bowiem wymogiem tamtej chwili dążenie do tego, ażeby sztuka i nauka zbliżyły się do siebie, podjęły ścisłą współpracę. A to, oczywiście, w celu powstawania kolejnych wielkich dzieł naukowo-artystycznej, „kryształowej" cywilizacji.

---

16 *Tamże*, t. 1, s. 218.

17 Tenże, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Pomorski, Kraków 2004, s. 294.

18 W. Kantor, *„Sudit' Božiju twar'". Proroczeskij pafos Dostojewskogo. Oczerki*, Moskwa 2010, s. 89.

19 M. Berman, *„Wszystko, co stałe, rozpływa się w powietrzu". Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, tłum. M. Szuster, Kraków 2006, s. 310.

20 R. Konersmann, *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2009, s. 19–20.

Nowoczesna wieża Babel, postreligijna replika biblijnej budowli, może być uznana za symbol unifikacji cywilizacyjnej, władzy dążącej do akumulacji sił materialnych i dopiero poprzez nią zdolnej do narzucania ludzkości jedności zewnętrznej – ujęcie takie zasadza się więc na *modelu politycznym*, do tego właśnie typu myślenia bowiem odwołują się zazwyczaj diagnozy i prognozy cywilizacyjne. Podobnie i Kryształowy Pałac *jako symbol* odnosi się do cywilizacji wychylonej ku przyszłości, która – odsłaniając ciążące nad sobą przeznaczenie – w naukowym zadufaniu i konstruktorskim zapale pracuje na rzecz materialnego rozwoju świata. W złudnym przepychu i w zaślepionym pędzie, pławiąc się w samozadowoleniu, współczesna cywilizacja przypieczętowuje, niejako „koronuje" swój los. A może raczej go przekreśla? W tym sensie jest to Królestwo z tego świata. Jednym słowem: myśl Dostojewskiego, która stara się konsekwentnie podążać ścieżką świata zachodniego, dostrzega jego cel i przeznaczenie. Tak przynajmniej zdaje się pisarz sądzić. Jednakże zewnętrzne symptomy przemian cywilizacyjnych, każde takie namacalne przejawy, wskazują na mniej lub bardziej skryte za nimi motywy, na duchowe i intelektualne źródła kryzysu. Model polityczny odwołuje się zatem jednocześnie do głębszego poziomu uwarunkowań cywilizacyjnych, czyli przemian wewnętrznych, duchowych i religijnych, które, jak się domyślamy, składają się na *model religijny*. W jego zaś ramach nie sposób nie podjąć kwestii wolności. To wszakże ona znajduje się u podstaw intelektualnych zmagań Dostojewskiego. Cóż zatem niepokojącego dzieje się z wolnością w świecie Kryształowych Pałaców?

3. Podziemia Kryształowego Pałacu

Niezwykle symptomatycznym, więcej – wręcz prowokowanym w „ucywilizowanym" świecie staje się bezwzględny, niczym nie osłonięty bunt Człowieka z podziemia, a później – Iwana Karamazowa[21]. W *Notatkach z podziemia* bohater zapowiada zniszczenie nie tylko dobra furierystów i socjalistów, ale przede wszystkim Dobra jako takiego[22]. Oczywiście, u podstaw buntu możemy dostrzec polemikę

[21] Por. F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 2, s. 282.
[22] W. Kantor, *dz. cyt.*, s. 80.

z etyką rozumnego egoizmu i fourierowskiego uniteizmu[23]. W obrazach i poglądach zawartych na kartach powieści Czernyszewskiego autor *Notatek* dostrzegał zresztą nie tylko wcielenie zasad nowej etyki, ale przede wszystkim widział w nich deifikację sfery materialnej, co w zarodku znosiło moralną autonomię człowieka[24]. Rzec można bowiem, że radykalizm odrzucenia nie zatrzymuje się na żadnym przejściowym etapie, lecz uparcie, nieustępliwie podąża dalej. Zawiera się w nim repulsja względem idei postępu historycznego i moralnego, wszelakiego dobra oraz opartego na nim rozumnego urządzenia świata, czego symbolem – w oczach Dostojewskiego – stał się Kryształowy Pałac. Dlatego też zasadne staje się pytanie:

> Czy nie dlatego może tak lubi zniszczenie i chaos […], iż sam instynktownie boi się dopiąć celu i dokończyć rozpoczętej budowli? Skąd wiecie, a może ta jego budowla nęci go tylko z daleka, a wcale nie z bliska; może on tylko lubi wznosić tę budowlę, a nie lubi w niej mieszkać i woli ją pozostawić *aux animaux domestiques*, jak na przykład mrówkom, baranom itp., itp.[25]

W doświadczenie buntu wpisuje się zarówno impuls wolności, naturalny odruch wyzwoleńczy, jak i niebezpieczeństwo autodestrukcji, stanowiące nieodłączną część destrukcji świata, całokształtu rzeczy i spraw ludzkich. Dążenie do „urządzenia się we wspólnym mrowisku" – jakie dostrzega i o jakim bezceremonialnie wspomina Dostojewski – to narzucająca się i wymuszona propozycja, do której mogłaby nawiązywać „szygalewowska" argumentacja na rzecz rozwiązania problemu wolności. Model taki pozostaje jednak obarczony poważnym błędem, skrywa w sobie wewnętrzną sprzeczność. A mimo to – kalkulacje społeczne pozostają głuche na krzyk sprzeciwu. Zepchnięcie cierpienia w cień imponującej budowli przyszłości skutkuje jej logicznym uprawomocnieniem. Cierpienie Człowieka z podziemia przeciwstawia się więc życiu w pełni szczęśliwemu, życiu, które zostało ułożone podług serii namiętnościowych przy-

---

23 Por. J. Majler, *Doktryna etyczna Karola Fouriera*, Warszawa 1965, s. 159.

24 Por. J. Frank, *Through the Russian Prism. Essays on Literature and Culture*, Princeton 1990, s. 197.

25 F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, tłum. G. Karski, [w:] tegoż, *Notatki z podziemia. Gracz*, London 1992, s. 30.

szłych mieszkańców Harmonii – o czym snuł swój sen na jawie Fourier. Zauważmy, że to właśnie „śmieszny człowiek" wprowadził dysharmonię wśród rajskich ludzi, w wyniku czego – wykazując się konsekwencją – przyjęli nader gorzką naukę, a mianowicie doszli do przekonania, że „Prawdę osiąga się tylko przez cierpienie"[26]. Jeśli jednak w kondycję człowieka wpisane jest cierpienie i nie da się go uniknąć, skoro zatem człowiek na dobre (i złe) opuścił raj i odtąd pozostaje w stanie upadku, to samo cierpienie należy wykorzystać przeciwko uzurpacji prawa do „życia szczęśliwego", a więc życia, jakie można by wieść w Kryształowym Pałacu, w scjentystycznie ukierunkowanej cywilizacji. W takim bowiem świecie bunt jest zarazem i nie do przyjęcia, i nie do uniknięcia:

> W kryształowym pałacu jest w ogóle nie do pomyślenia: cierpienie – to zwątpienie, to negacja, a jakiż to kryształowy pałac, o którym można zwątpić? A tymczasem jestem pewien, że człowiek nigdy nie wyrzeknie się prawdziwego cierpienia, zniszczenia i chaosu. Cierpienie – przecie to jedyne źródło świadomości![27]

Czyżby więc należało mówić o apologii cierpienia? To prawda, że cierpienie jest nieodłączne od świadomości, gdyż stanowi nieocenione źródło naszej samowiedzy. Jest również prawdą, że wpisując się w los człowieczy, odnosi się do indywidualnej kondycji i historycznych dziejów ludzkości. W związku z tym można nawet przyjąć, że „hipostaza cierpienia" jako istotna część antropologii Dostojewskiego określa charakter jego dzieła[28]. Natomiast świat Harmonii, który zostałby pozbawiony swych wewnętrznych napięć i popadłby w płaskie samozadowolenie, w ogóle nie byłby – w pełnym tego słowa znaczeniu – światem ludzkim. W odwiecznej tęsknocie ludzkości, nawiązującej do złożonego w depozycie dziejów obrazu złotego wieku, skrywa się bowiem nieuświadomione pragnienie wyjścia poza historię, a tym samym dochodzi do głosu i nadzieja, i obawa – obydwie te postawy są jednakowo

---

[26] Tenże, *Dziennik pisarza*, t. 3, s. 120.

[27] Tenże, *Notatki z podziemia*, s. 31–32.

[28] J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, tłum. M.P. Markowski, R. Reziński, Kraków 2007, s. 175.

przeniknięte przeczuciem końca historii, przynajmniej w znanym jej kształcie. Znajduje w nich swój wyraz odczucie niemożności zmieszczenia się i pozostawania w granicach bytu historycznego: „nie tutaj, nie teraz". Niemniej jednak sam radykalizm buntu może również prowadzić do niepokojących i niekiedy niepozbawionych grozy praktycznych konsekwencji dla doczesnej, obecnej historii: „tutaj i teraz". Do takiej zaś sytuacji dochodzi zazwyczaj wtedy, gdy owładające człowiekiem stany namiętności – zwłaszcza w sytuacji niemożności ich zaspokojenia, zablokowania dążeń – przechodzą w swoje własne przeciwieństwa, w wyniku czego wzmożona miłość do ludzkości przeradza się w zapiekłą nienawiść:

> […] twierdzę, że świadomość absolutnej niemożności przyniesienia jakiejkolwiek ulgi cierpiącej ludzkości przy jednoczesnej pewności istnienia tych cierpień – może nawet zamienić w naszym sercu miłość ludzkości w nienawiść do niej[29].

Sytuacja staje się tym bardziej niebezpieczna, że wbrew pozorom to błędy serca okazują się groźniejsze niż zbłądzenia rozumu[30]. Dlatego też są trudniejsze do uleczenia, nie poddają się tak łatwo uznanym terapiom. Serce ludzkie łaknie harmonii, o czym świadczą sny o złotym wieku, lecz najczęściej w zamian upragnionego ładu i pokoju dane mu jest tylko wewnętrzne rozdarcie; targane przez sprzeczne uczucia popada w splątane stany emocjonalne, zawiązuje istne węzły gordyjskie. Stąd już tylko krok dzieli nas od narzucania przemocą – nazbyt prostych, nazbyt oczywistych – rozwiązań *wszystkich* palących problemów ludzkości, indywidualnych i społecznych. Oczywiście, najczęściej dokonywanych na drodze rewolucyjnej. Dezintegrującej sile nienawiści, również tej zakładającej maskę zatroskania o najwyższe szczęście ludzkości, przeciwstawić się może miłość, rozumiana jako *pojmujące przebaczenie*. Jednakże aby pojąć, aby przebaczyć innym, trzeba zawrzeć w sobie samym to, co nas dzieli z *innym*, *innymi*, *wszystkimi*. Trzeba otworzyć się na to, co nas łączy i czyni istotami wzajemnie odpowiedzialnymi. Pojmowanie, o jakim mowa, to zatem nie tylko i nie przede wszyst-

29 F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 2, s. 345–346.

30 *Tamże*, t. 3, s. 7.

kim intelektualne rozumienie, ale raczej doświadczenie innego w sobie i siebie w innym. Skrajną okazją do takiego właśnie przeciwstawienia się sile dezintegracji życia ludzkiego jest – *a contrario* – doświadczenie śmierci. Aby pokonać śmierć (a może tylko ból po niej uśmierzyć?), *trzeba ją przeżyć*. Śmierć osoby bliskiej staje się szczególną „okazją" ku temu. I takie też miejsce w biografii pisarza zajęła śmierć żony Marii Dmitrijewnej. Zbyteczne powtarzać: ślad to trwały i znaczący, nieprzemijający ot tak, po prostu.

Spoglądający w głębię zadziwiającego wyłomu psychicznego, jaki pozostawia każda z osobna śmierć, postawiony nadto wobec natrętnie narzucającego się w swej fizyczności faktu *uobecnionego odejścia*[31] (cóż bardziej charakterystyczniejszego i przejmującego zarazem nad te słowa: „Masza leży na stole"), Dostojewski przywoływał na pomoc, jak się zdaje, obraz życia rajskiego, a właściwie mówiąc – ideał soborowości. Wiele nam mówiąca jest ta reakcja pisarza. W obliczu dotknięcia (*jego*) życia przez śmierć (*innego*) rosyjski twórca poszukuje takiej obietnicy, która bezpośrednio odnosiłaby się do indywidualnego bytu ludzkiego, a zwłaszcza mogłaby służyć podtrzymaniu i zachowaniu „na życie wieczne" istnienia osobowego. W tym właśnie celu zwraca się w stronę wzajemności i wspólnotowości, co w zderzeniu z ostatecznym faktem życia ludzkiego, jakim pozostaje ten oto trup niegdyś żywej i bliskiej osoby, łączy się z pragnieniem nieśmiertelności (*dla siebie* i *dla innych*). Odnosząc się do tej trudnej sytuacji, w jakiej zastajemy – nagle osamotnionego, pozostałego przy życiu – pisarza, możemy przywołać słowa Borysa Wyszesławcewa, który publikując i komentując omawianą notatkę z brulionów Dostojewskiego, jednocześnie mocno podkreślał: „Zasadą tego ideału jest zasada jedności przeciwieństw (*Ja* i *wszyscy*). To dlatego Dostojewski mówi o syntetycznej naturze Chrystusa i Boga"[32]. W tym więc wypadku, jak i w każdym innym, jedność „*Ja* i *Masza*" stanowi niezbywalną, integralną część wszystkości „*Ja* i *wszyscy*". Za zewnętrzne zaś przeciwstawienie, wręcz impertynencką konfrontację z przemyśleniami *ja*, snutymi na kanwie śmierci *innego*, należałoby uznać wyznanie Człowieka

---

[31] Zmarły jest „nieobecnością obecną" (*l'absence présente*) – według określenia Paula-Louisa Landsberga, por. P.-L. Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort et Le problème moral du suicide*, Paris 1993, s. 34.

[32] B. Wyszesławcew, *Dostojewskij o liubwi i bessmiertii (Nowyj fragment)*, [w:] *Russkij Eros, ili fiłosofija liubwi w Rossii*, red. W.P. Szestakow, Moskwa 1991, s. 374.

z podziemia: „Ja jestem jeden, a oni to w s z y s c y”[33]. Skoro bowiem nie ma zgody, nie ma zatem i harmonii, to jestem (*pars pro toto*: jesteśmy) poza Chrystusem, poza jednością, poza wspólnotą. Jestem *„Ja”*, ponieważ odmawiam jakiejkolwiek ofiary z siebie na rzecz innego.

Nieustannie, uparcie powraca przy tym problem cierpienia. Niezwykłym wyzwaniem ze strony śmierci i cierpienia, przeżyciem istotnym, okazało się również dzieło sztuki, a mianowicie obraz Hansa Holbeina Młodszego *Chrystus w grobie.* Znana jest reakcja pisarza (przede wszystkim za przyczyną wspomnień Anny Dostojewskiej) na to przedstawienie umęczonego aż do śmierci Chrystusa. Reminiscencje przeżyć autora, podobnie jak i sam obraz pojawiają się również w twórczości powieściowej. Oglądanie obrazu bazylejskiego to wpatrywanie się w spustoszenie siane przez śmierć. Nic więc dziwnego, że twórca *Idioty* każe swemu bohaterowi wypowiedzieć te znamienne słowa: „Ależ od tego obrazu niejeden może utracić wiarę!”[34]. Co więcej, owej mocy emanującej z obrazu – może właśnie dlatego, że jest to siła śmierci – Dostojewski nadaje uniwersalny rozmach i tyleż „naturalny”, co „defetystyczny” charakter. W tym wypadku można więc mówić o uwewnętrznionym przeżyciu i gruntownym, krytycznym przemyśleniu stanowisk materialistycznych i naturalistycznych:

> Patrzącemu na ten obraz przyroda wydaje się jakąś olbrzymią nieubłaganą i niemal bestią albo, właściwiej mówiąc, o wiele właściwiej, chociaż bardzo dziwnie – jakąś olbrzymią maszyną najnowszej konstrukcji, która bezmyślnie schwytała w swoje tryby, zmiażdżyła i wchłonęła w siebie, niema i obojętna, wielką i nieocenioną Istotę – taką Istotę, która sama jedna warta była całej przyrody i wszystkich jej praw, warta była całej ziemi, stworzonej, być może, jedynie po to, aby się na niej zjawiła taka Istota![35]

Czyżby więc pozostało nam tylko biblijne wołanie z głębokości… życia ku śmierci i śmierci ku życiu? Czy cierpienie jest

33 F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, s. 39.

34 Tenże, *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz, przejrzał i popr. Z. Podgórzec, London 1992, s. 230.

35 *Tamże*, s. 430.

jedynym źródłem ludzkiej świadomości? Czy droga wiedzie od cierpienia do wiedzy? A może jest jednak odwrotnie: od wiedzy do cierpienia? W ocenie pisarza cywilizacja XIX wieku dąży do usunięcia zła z horyzontu doświadczenia ludzkiego. I to nie tylko zła fizycznego, lecz również zła moralnego. Opowiadając się za społeczną genezą zła ludzkiego – zła w człowieku – dokonuje się jego eksternalizacji, a zatem i opowiada się za oddzieleniem zła od konkretnego człowieka, odtąd za zło mają odpowiadać czynniki nieosobowe, czemu zresztą tak chętnie daje wiarę, zwalczana przez rosyjskiego pisarza, teoria środowiskowa. Tymczasem zło nie tylko przychodzi do człowieka – chociaż jest prawdą, że czai się w najmniej oczekiwanych miejscach, zakrada się w każdej, nawet najbardziej ulotnej chwili – ale jest również samoistnym „dziełem" człowieka, zamiarem i działaniem. Tyle że do pewnego stopnia nieuświadomionym. Socjaliści mylą się gruntownie właśnie wtedy, gdy zakładają sokratejską przejrzystość ducha ludzkiego:

> Staje się jasne i oczywiste, że zło tkwi w ludzkości głębiej, niż przypuszczają lekarze-socjaliści, że w żadnym systemie społecznym nie usunie się zła, że dusza ludzka pozostanie taka sama, że nienormalność i zbrodnia pochodzą z niej właśnie i że wreszcie prawa rządzące duchem ludzkim są jeszcze tak nie zbadane, tak mało znane nauce, tak nieokreślone i tajemnicze, że nie ma na razie i nie może być ani lekarzy, ani nawet sędziów o s t a t e c z n y c h, lecz jest Ten, który mówi: „Mnie pomsta, Ja oddam". Tylko On jeden zna c a ł ą tajemnicę tego świata i ostateczny los człowieka[36].

Zło jest jednak wpisane w tajemnicę istnienia świata, co bynajmniej nie oznacza, że stoi ono w sprzeczności – dostrzegalnej na gruncie teodycei – z istnieniem Boga i przypisywaną Mu naturą. W samym doświadczeniu zła, tak sugestywnie opisywanym przez Dostojewskiego, biblijne wołanie o Boga wybrzmiewa nawet wyraźniej, bardziej dosiężnie. Podejmując więc propozycję Mikołaja Bierdiajewa, to znaczy porzucając stare przyzwyczajenie i odwracając sposób nawykowego myślenia, być może, należałoby odtąd przekonywać:

---

[36] Tenże, *Dziennik pisarza*, t. 3, s. 211–212.

> Bóg jest właśnie dlatego, że w świecie istnieje zło i cierpienie, istnienie zła jest dowodem na istnienie Boga. Gdyby świat był wyłącznie dobry i szczęśliwy, to Bóg byłby niepotrzebny, wtedy świat już byłby bogiem. Bóg jest dlatego, że jest zło, a to znaczy, że Bóg jest dlatego, że jest wolność[37].

Wołanie wolności, a właściwie przyzywanie „podziemnego" człowieka, dokonuje się w amorfii buntu, w przepełnionej cierpieniem odmowie współudziału i współdziałania, w wyrzeczeniu się wspólnego losu. Człowiek z podziemia nie jest współczesnym budowniczym wieży Babel. „Nie wznoszę ścian, raczej w nie uderzam" – mógłby odpowiedzieć ten nieznośny typ. Świat bez cierpienia, słońce bez cienia – czyż są bowiem możliwe? Wiedza o człowieku jest gorzką pigułką, podawaną osobiście przez Dostojewskiego. Jego Człowiek z podziemia, pomimo wypaczonej koncepcji wolności, jest w stanie przejrzeć zwodniczość aktualnej propozycji:

> A póki co – nie uznam kurnika za pałac. Niechże nawet tak będzie, że kryształowy gmach – to fikcja, że, według praw natury, to rzecz niedopuszczalna i że to mój wymysł, który jest wynikiem mojej głupoty oraz pewnych staroświeckich, nieracjonalnych przyzwyczajeń naszego pokolenia[38].

Głupotę przeciwstawia rozumowi, idealnemu pałacowi – rzeczywisty, śmierdzący kurnik. Nie chce zadomowienia w świecie idealnym kosztem wolności rzeczywistej: chce kaprysu woli własnej. Tragedia tak wyosobnionego człowieka jest odwrotną stroną zracjonalizowanego porządku społecznego. Wobec cywilizacyjnej dążności do ustanowienia harmonii, dominacji celowości zewnętrznej, wolność może się bowiem jawić wyłącznie jako prowokacja.

Po epizodzie z systemem Szygalewa, opisanym w *Biesach*, główną rolę budowniczego wieży Babel ostatecznie przejmuje – przy czym odgrywa postać nieubłaganie rozumną i uparcie konsekwentną –

---

37 M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, tłum. i oprac. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 48.

38 F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, s. 32.

Wielki Inkwizytor, który stara się *mala fide* łączyć w swej wizji katolicyzm z socjalizmem[39]. Legenda o Wielkim Inkwizytorze to, rzecz jasna, nie tylko oskarżenie katolicyzmu politycznego – jako przyczyny oraz polityki totalistycznej – jako jej skutku. Jest to bowiem postawienie w stan oskarżenia zarówno socjalizmu zachodniego, jak i jego rosyjskich przeszczepów. W poglądach i postawie Wielkiego Inkwizytora można się nawet dopatrzeć – spoglądając *post factum* – złowróżbnie majaczącej na horyzoncie historii groźby totalitaryzmu: nieubłaganej, okrutnej obietnicy przyszłości. Przede wszystkim jednak Legenda o Wielkim Inkwizytorze pozostaje nieprześcignioną krytyką rozumu euklidesowego[40]. Należy od razu podkreślić, że poddany tak ostremu osądowi racjonalizm stanowi w rzeczywistości tylko przejściowy stan kultury zachodniej, gdyż w istocie jest to przypadłość, na którą zapadają wszystkie kultury, i w tym sensie inkryminowany racjonalizm nie może być uznany za niezmienną istotę żadnej z nich, branej z osobna, również zachodniej[41]. Wobec tego, porzucając ujęcie esencjalistyczne, można przynajmniej obstawać przy stwierdzeniu, że na taką właśnie przypadłość cierpi kultura XIX wieku. W dziejach Europy Zachodniej jest to okres krytyczny *par excellence*. Chcąc nie chcąc, rosyjski pisarz, niejako potwierdzając swą europejskość, pozostaje w samym jej środku, na pozór tylko sytuując się „poza i przeciw", a tak naprawdę pisze z wnętrza problematyki europejskiej: „Wojna Dostojewskiego z Zachodem okazała się jednocześnie rozwinięciem skrytej tendencji samej kultury zachodniej, logiką jej autonegacji"[42]. I chociaż jest prawdą, że jedynym tematem i romansem Dostojewskiego była Rosja, to jednakowoż źródłem inspiracji, korzeniem niepokoju i podstawą jego zatroskania pozostawało europejskie uwarunkowanie – teraźniejszego i przyszłego – losu rosyjskiego[43]. W głównej mierze pisarz postrzegał i opisywał zagrożenia, jak mniemał, przychodzące *ex occidente*.

---

39 Tenże, *Dziennik pisarza*, t. 3, s. 322.

40 Por. G. Pomeranc, *dz. cyt.*, s. 80.

41 *Tamże*, s. 124–125.

42 *Tamże*, s. 135.

43 Por. Cz. Miłosz, *Dostojewski i Sartre*, [w:] tegoż, *Rosja. Widzenia transoceaniczne*, t. 1: *Dostojewski – nasz współczesny*, wybór B. Toruńczyk, M. Wójciak, Warszawa 2010, s. 139; I. Wołgin, *dz. cyt.*, s. 486.

Otóż kryzys przenikający kulturę zachodnią prowadzi – tułając się po bezdrożach religii ludzkości – do ustanowienia pseudoreligii utylitarystycznej, kultu progresywizmu, ateizmu humanistycznego. Przytaczając słowa anonimowego świadka, Dostojewski opisuje – rzekomo zaobserwowany w ówczesnej Anglii – Kościół ateistów. Opowieść ta staje się przypowieścią o przyszłych losach ludzkości. Zachowując zewnętrzny rytuał, owi „religijni ateiści" czczą „ludzkość":

> To naprawdę wzruszające, tyle w tym entuzjazmu. Jest tu rzeczywiście ubóstwienie ludzkości i namiętna potrzeba okazania swojej miłości; ale cóż za żądza modlitwy, czci, cóż za żądza Boga i wiary u tych ateistów i ileż w tym rozpaczy, jaki smutek, jaki pogrzebowy nastrój zamiast żywego, promiennego życia, tryskającego młodością, siłą i nadzieją! Ale czy to jest pogrzeb, czy nowa, nadciągająca siła, to jeszcze dla niejednego pytanie[44].

Przeniknięte miłością do ludzkości „zgromadzenie" ludzi czci samo siebie – mówiąc słowami Émile'a Durkheima. Czy w duchowych dziejach Zachodu następuje zatem nowe otwarcie, czy raczej odwrotnie – zamknięcie, zmierzch kultury? Odpowiedź wskazuje sam pisarz. Przytacza mianowicie fantazję snutą przez Andrieja Pietrowicza Wiersiłowa – bohatera *Młodzika* – o złotym wieku ludzkości. Jednakże ów raj, w którym ludzkość pozostaje wreszcie sama i odtąd może też miłować samą siebie, umiejscowiony został w przyszłości, raj ziemski jest „jakby ostatnim dniem ludzkości"[45]. Warto zarazem zauważyć, że marzenia Wiersiłowa zostały w powieści poprzedzone przywołaniem wrażeń z kontemplacji obrazu Claude'a Lorraina *Krajobraz z Acisem i Galateą* (zresztą, co znaczące, nazywany przez autora powieści *Złotym wiekiem*), który pisarz mógł był podziwiać podczas swego pobytu w Dreźnie. Dostojewski dostrzegł na obrazie zachodzące słońce nad „ziemskim rajem ludzkości"[46]. Jak ujął to ustami swego zagadkowego bohatera: „Cudowny sen, wielka pomyłka

44 F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 2, s. 100.
45 *Tamże*, s. 101.
46 Tenże, *Młodzik*, tłum. M. Bogdaniowa, K. Błeszyński, Toruń 1992, s. 506.

ludzkości!". Obraz mógł i nadal może wzbudzać w widzu miłość do całej ludzkości, wywoływać ckliwe wzruszenia. Można nawet zasnąć w błogim poczuciu szczęścia. Jednakże ze snu, także snu ludzkości, trzeba się w końcu wybudzić. Wiersiłow wieńczy więc swoją opowieść nostalgiczną codą: „[…] to zachodzące słońce pierwszego dnia Europy, które oglądałem we śnie, zmieniło się dla mnie po przebudzeniu, na jawie, w zachodzące słońce ostatniego dnia europejskiego świata"[47].

Bohater *Młodzika* nie jest „śmiesznym człowiekiem", raczej – świadomością tragiczną, wie, że za miłość się płaci: ludzkość grzeje się w promieniach zachodzącego słońca, ale czułość miłosna jest już zazdrośnie podglądana przez cyklopa Polifema. Pierwsze spojrzenie widza i pierwsze odebrane wrażenie bynajmniej nie uświadamia mu ciemnego tła obrazu, majaczącego w oddali niebezpieczeństwa. Należy więc wystrzegać się pułapki iluzji. Dla samego Dostojewskiego takie zanurzanie się w zmierzchu rodzi jednak nadzieję na nastanie całkiem nowego świtu. Pozostaje on nieodmiennie przekonany, że mimo wszelkich przeciwności losu odrodzenie jest nadal możliwe: „Ludzkość odnowi się w Ogrodzie i dzięki Ogrodowi się wyprostuje – oto formuła"[48]. Obecnie ludzkość żyje w miastach z Kryształowymi Pałacami, powinna zaś zamieszkiwać ziemskie Ogrody. Można wszakże podejrzewać, że w tym właśnie przeświadczeniu powraca – przynajmniej częściowo – wizja Fouriera, na sposób paradoksalny jednak skorygowana przez ziemskie, ludzkie wypaczenia idei rajskiej.

4. Poczwiennictwo i tragedia kultury

O ile wskazywane i opisywane przez genialnego powieściopisarza niebezpieczeństwa są w dużym stopniu proweniencji zachodniej, o tyle przeciwwagą dla nich mogłaby być kultura wyrastająca na rdzennej rosyjskiej „glebie". Dlatego też Dostojewski jako poczwiennik (ros. *poczwa* – gleba) rozwijał ideologię, która między innymi odrzucała „wszelkie teorie rozwoju jako sprzeczne z ży-

47 *Tamże*.
48 Tenże, *Dziennik pisarza*, t. 2, s. 234.

ciem”[49]. Wszak żadne martwe teorie nie są w stanie objąć swymi wątłymi ramionami i do końca zdusić żywotnych sił prawdziwego życia: „żywego życia”. Wprawdzie rozum, który został oderwany od całości władz duchowych, głosi *in abstracto* swoje prawdy, ale są to słowa śmiertelne i bynajmniej nie niosą obietnicy (prawdziwego, wiecznego) życia osobowego. Rozum, czysty rozum, nie jest w mocy przezwyciężyć żywiołu życia – zdaje się twierdzić rosyjski pisarz, ale niestety istnieje też niebezpieczeństwo zamknięcia człowieka w klatce słów i uwięzienia go w projektach społecznych. W tym zaś sensie „życie prawdziwie przeżywane” pozostaje naznaczone piętnem tragizmu, gdyż jest nieustannym podejmowaniem wysiłku w celu przekraczania ciążącej nad nim martwoty i przeciwstawiania się – nierzadko występującemu pod maską dobra – „czynnemu nihilizmowi”.

Obok wspomnianych modeli – politycznego i religijnego – należy również, jak sądzimy, wpleść do naszych rozważań *model kulturalny*. W tym celu odwołajmy się do pewnych uwag z zakresu filozofii kultury. Georg Simmel mówi o tragedii kultury jako rozejściu się dwóch porządków: podmiotowego i przedmiotowego. Stanowi to o strukturalnej, wpisanej w samą tkankę kultury ułomności, która dotyczy każdej ludzkiej twórczości: dzieło, oddzielając się od podmiotu-twórcy, pozostaje „zimnym”, „skostniałym” przedmiotem. Na pewnych etapach rozwoju i w pewnych obszarach kultury pojawia się szczególnie wyrazista nieprzystawalność obydwu porządków. Dzieje się to zwłaszcza wtedy, gdy immanentna sferze przedmiotowości logika nie tylko zaczyna odstawać od subiektywnej logiki podmiotu, ale również jej się przeciwstawia (tak jak się to często dzieje w sferze techniki, produkcji masowej). Kultura, zamiast dążyć do syntezy życia subiektywnego i ducha obiektywnego, a tym samym – w zapośredniczeniu treściami ducha obiektywnego – podnosić podmiot na wyższy poziom rozwoju duchowego, sprowadza go na manowce lub po prostu niszczy autentyczność jego życia. Dlatego też pozostawiona sama sobie immanentna logika przedmiotowości, która zmierza własną i odrębną drogą, staje się dla podmiotu czynnikiem negatywnym. W takiej zaś sytuacji

49 Por. A. de Lazari, *W kręgu Fiodora Dostojewskiego. Poczwiennictwo*, Łódź 2000, s. 172.

sama kultura popada w stan wyobcowania. Można wręcz mówić o dopełnieniu się w niej losu tragicznego, który polega na tym,

> […] że skierowane przeciwko jakiejś istocie niszczące siły tryskają z najgłębszych warstw tej właśnie istoty; że wraz z jej zniszczeniem dopełnia się los, rzec by można, w niej samej zakotwiczony i stanowiący logiczny rozwój tej właśnie struktury, za pomocą której ta istota zbudowała własną pozytywność[50].

Zgadzając się z ogólnymi założeniami Simmela oraz postawioną przezeń diagnozą, Ernst Cassirer podkreśla, że „tragedia kultury" przyjmuje zgoła inne oblicze. W istocie bowiem samo „dzieło" nie jest końcowym efektem twórczości kulturalnej, lecz jest nim inny podmiot: *Ty*, który to dzieło otrzymuje w darze i przyswaja w swojej subiektywności. Kulturę należy przy tym pojmować jako grę sił zachowawczych i odnowicielskich. Napięcie między obydwoma skrajnymi czynnikami nigdy jednak nie osiąga poziomu „tragedii kultury". Co ważne, najczęściej „dramat kultury" zbliża się do poziomu „tragedii" w dziedzinie religijnej. W walce tej uczestniczy cały człowiek, gdyż chodzi w niej ni mniej, ni więcej tylko „o śmierć i życie, o byt i niebyt"[51]. Owo skrajne napięcie przybiera na sile u proroka religijnego, który dążąc do całkowitego zerwania ze skostniałymi formami przeszłości, staje się jednocześnie twórcą nowych symboli religijnych, a te na powrót przyjmują dla wyznawców status dogmatów. Tym sposobem, *nolens volens*, odnowiciel staje się zachowawcą. Filozof niemiecki jako „logik nauk o kulturze" przekonuje:

> Kultura jest „dialektyczna", a tym samym dramatyczna. Nie jest prostym zdarzeniem, spokojnym przebiegiem zdarzeń, lecz jest czynem, który wciąż na nowo trzeba rozpoczynać, który nigdy nie jest pewien swego celu. Zatem nigdy nie może oddać się po prostu naiwnemu optymizmowi czy dogmatycznej wierze w „doskonałość" człowieka[52].

---

50 G. Simmel, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kunicki, Kraków 2007, s. 48. Nawiasem mówiąc, warto by zestawić poglądy niemieckiego myśliciela z filozofią twórczości Mikołaja Bierdiajewa.

51 E. Cassirer, *Logika nauk o kulturze. Pięć studiów*, tłum., oprac. i wstęp P. Parszutowicz, Kęty 2011, s. 140.

52 *Tamże*, s. 126.

Kultura jest zatem opisywana przezeń jako przestrzeń walki ducha i idei, właściwa dziedzina ducha ludzkiego, która szuka swego zakorzenienia i otwiera się na nowe wartości, przejawia się w formie dynamicznej i agonistycznej. A to nieustannie wystawia ją na niebezpieczeństwo, które – dodajmy od siebie – może pojawić się z zewnątrz, na sposób inwazyjny, ale może też czyhać w samym jej wnętrzu, skrywać się w jej trzewiach. Niejednokrotnie zresztą okazuje się ono równocześnie jednym i drugim. Ostatecznie, rzec można, taką walkę z diagnozowanymi przez siebie samego zagrożeniami prowadził i Dostojewski. Zważywszy na religijny podkład światopoglądu Dostojewskiego – cokolwiek by sądzić o jego naturze i zajmowanym miejscu – można z dużą dozą pewności przyjąć, że przestrzeń kultury była dlań uprzywilejowanym „polem walki" idei, ale równocześnie „miejscem spotkania" z *innym*, *innymi*, *wszystkimi*.

Pomimo dość częstego popadania w tony ideologiczne, niekiedy o zabarwieniu nacjonalistycznym (o czym nie należy też zapominać), głos Dostojewskiego – zwłaszcza ten rozpisany polifonicznie, a zatem stanowiący dzieło literackie, na którego kartach słowa i czyny wykreowanych postaci stawały się jednocześnie reprezentacjami ludzi i poglądów, stanowisk i kierunków intelektualnych XIX wieku – wybrzmiewa w sposób na wskroś źródłowy, wolny i prowokacyjny. Ta ostatnia cecha zdaje się wynikać z poprzedniej: w świecie ustalonej tendencji kulturalnej wolność jest bowiem odbierana jako prowokacja. W tym zaś celu krytyczne (nie zważając na ich wybiórczość) obserwacje pisarza i myśliciela sięgały do źródłowych pokładów kultury europejskiej i rosyjskiej. „Twórczość Dostojewskiego rozbija ścianę odpowiedzi, stworzonych przez kulturę, i stawia twarzą w twarz z pytaniem otwartym"[53]. Być może właśnie walka z dziewiętnastowieczną herezją optymizmu była jedną z ważniejszych lekcji, jakich udzielił w swym pisarstwie rosyjski geniusz. Nie w obietnicy harmonii, nie w porządku artefaktów kultury leży ciężar jego przesłania, lecz w upartym przyglądaniu się człowiekowi i w niecierpliwym wyglądaniu przez „okna" duszy ludzkiej. W przezwyciężaniu, mimo zatrzaskiwanych okiennic, monadyczności ludzkiego istnienia.

---

53 G. Pomeranc, *dz. cyt.*, s. 135, por. s. 413.

BIBLIOGRAFIA

Bachtin M., *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, Warszawa 1970.

Beecher J., *Charles Fourier. The Visionary and His World*, Berkeley 1986.

Berman M., *„Wszystko, co stałe, rozpływa się w powietrzu". Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, tłum. M. Szuster, Kraków 2006.

Bieńczyk M., *Przezroczystość*, Warszawa 2015.

Bierdiajew M., *Światopogląd Dostojewskiego*, tłum. i oprac. H. Paprocki, Kęty 2004.

Cassirer E., *Logika nauk o kulturze. Pięć studiów*, tłum., oprac. i wstęp P. Parszutowicz, Kęty 2011.

Czernyszewski M., *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach*, tłum. J. Brzęczkowski, Warszawa 1951.

Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, tłum. A. Pomorski, Kraków 2004.

Dostojewski F., *Dziennik pisarza*, tłum. M. Leśniewska, t. 1–3, Warszawa 1982.

Dostojewski F., *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz, przejrzał i popr. Z. Podgórzec, London 1992.

Dostojewski F., *Młodzik*, tłum. M. Bogdaniowa, K. Błeszyński, Toruń 1992.

Dostojewski F., *Notatki z podziemia*, tłum. G. Karski, [w:] F. Dostojewski, *Notatki z podziemia. Gracz*, London 1992.

Dostojewski F., *Zimowe notatki o wrażeniach z lata*, tłum. M. Leśniewska, Warszawa 2010.

Frank J., *Through the Russian Prism. Essays on Literature and Culture*, Princeton 1990.

Kantor W., *„Sudit' Bożiju twar'". Proroczeskij pafos Dostojewskogo. Oczerki*, Moskwa 2010.

Konersmann R., *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2009.

Kristeva J., *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, tłum. M.P. Markowski, R. Reziński, Kraków 2007.

Landsberg P.-L., *Essai sur l'expérience de la mort et Le problème moral du suicide*, Paris 1993.

Lazari de A., *W kręgu Fiodora Dostojewskiego. Poczwiennictwo*, Łódź 2000.

Majler J., *Doktryna etyczna Karola Fouriera*, Warszawa 1965.

Miłosz Cz., *Dostojewski i Sartre*, [w:] Cz. Miłosz, *Rosja. Widzenia transoceaniczne*, t. 1: *Dostojewski – nasz współczesny*, wybór B. Toruńczyk, M. Wójciak, Warszawa 2010.

Pomeranc G., *Otkrytost' bezdnie. Wstrieczi s Dostojewskom*, Moskwa–Sankt-Petersburg 2015.

Simmel G., *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kunicki, Kraków 2007.

Sloterdijk P., *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, tłum. B. Cymbrowski, Warszawa 2011.

Wołgin I., *Na skraju otchłani. Dostojewski a dwór carski*, tłum. M. Kotowska, Warszawa 2001.

Wyszesławcew B., *Dostojewskij o liubwi i bessmiertii (Nowyj fragmient)*, [w:] *Russkij Eros, ili fiłosofija liubwi w Rossii*, red. W.P. Szestakow, Moskwa 1991.

Zotow W.R., *Pietierburg w 40-ch godach*, [w:] *Pierwyje russkije socialisty. Wospominanija uczastnikow krużkow pietraszewcew w Pietierburgie*, red. B.F. Jegorow, S.S. Wołk, Leningrad 1984.

STRESZCZENIE

Artykuł niniejszy dotyka wybranych wątków twórczości Fiodora Dostojewskiego (1821–1881), które bezpośrednio wiążą się z problemami cywilizacji dziewiętnastowiecznej. Odnosząc się do „obrazów-idei": „wieży Babel" i „Kryształowego Pałacu", oraz do stojących za nimi poglądów Charles'a Fouriera i Mikołaja Czernyszewskiego, zaproponowane w artykule rozważania zmierzają w kierunku naświetlenia problemu wolności. Nie pomijają jednocześnie towarzyszących jej, nieodstępnych jak cień, niebezpieczeństw zniewolenia ducha ludzkiego. Najogólniej mówiąc, rzecz tyczy się stosunku rosyjskiego pisarza i myśliciela do ideału rozumnego urządzenia świata, kryzysu cywilizacji, buntu „Człowieka z podziemia", a także postrzegania kultury jako przestrzeni „walki idei".

SŁOWA KLUCZOWE: Fiodor Dostojewski, furieryzm, kryzys cywilizacji, wolność

SUMMARY

Dostoevsky and the contradictions of the XIXth Century

This article concerns selected themes of Fyodor Dostoyevsky's work (1821–1881), which directly relate to the problems of 19th century civilization. Referring to "images-ideas": "Tower of Babel", "Crystal Palace" and to the views of Charles Fourier and Nikolai Chernyshevsky behind them. The considerations suggested in the article are aimed at highlighting the problem of freedom. Nonetheless, they do not omit, as omnipresent as the shadow, the danger of enslaving the human spirit that goes along with it. Generally speaking, this concerns the attitude of the Russian writer and thinker towards the ideal world of technology, the crisis of civilization, the rebellion of "the man from the underground", and the perception of culture as a space for "the battle of ideas".

KEYWORDS: Fyodor Dostoevsky, Fourierism, crisis of civilization, freedom

O AUTORZE

Leszek Augustyn – dr hab., profesor UJ, pracownik naukowo-dydaktyczny w Instytucie Filozofii UJ, filozof i religioznawca. Autor książek i artykułów naukowych. Główne zainteresowania badawcze: historia idei, filozofia rosyjska, filozofia religii, filozofia polska.

11.

https://doi.org/10.12797/9788381382120.11

MICHAŁ BOHUN

Przeciw kulturze

Spory z kulturą i o kulturę w myśli rosyjskiej XIX wieku

1. Największe problemy i najkrótsze stulecie

Przedstawienie choćby tylko głównych nurtów rosyjskiej filozofii kultury XIX stulecia w ramach jednego, nawet obszernego szkicu słusznie wydaje się zadaniem niewykonalnym. Już samo wyliczenie najważniejszych nazwisk, stanowisk ideowych, kierunków, jak też pojęć, za których pomocą konceptualizowano podejmowane zagadnienia, zapełnić musiałoby co najmniej kilkadziesiąt stron. Dlatego stawiam sobie inne zadanie. Chciałbym spojrzeć ze szczególnej perspektywy na wiek, w którym tworzyli twórcy tej miary, co Mikołaj Gogol, Iwan Turgieniew, Fiodor Dostojewski, Piotr Czajkowski, Modest Musorgski, Ilja Riepin czy Aleksander Iwanow (by ograniczyć się tylko do kultury artystycznej). Spojrzeć z perspektywy odmiennej, ale niezmiernie ważnej nie tylko dla rosyjskiej filozofii kultury. Taki punkt widzenia można nazwać inwersyjnym, transgresywnym lub kątem widzenia od dołu, który powoduje, że to, co instynktownie wartościujemy jako pozytywne i pożądane, jawi się jako problematyczne i wątpliwe.

Rozkwitowi kultury rosyjskiej, zdecydowanemu wkroczeniu jej twórców w światowy obieg kulturalny, społecznej, politycznej

i gospodarczej modernizacji, zwanej w tym czasie postępem lub rozwojem cywilizacji, towarzyszyły bowiem gorączkowe spory o sens i wartość kultury, o stosunek kultury rosyjskiej do Europy, o jej oryginalność lub naśladowczy charakter, o nowoczesność i zacofanie czy wreszcie o socjalną cenę, jaką trzeba płacić za rozkwit kulturalny, nowoczesność i doganianie Zachodu.

A to tylko niektóre problemy i wątpliwości, które sprawiały, że w oczach wielu rosyjskich myślicieli fenomen kultury domagał się krytycznej rewizji, prowadzącej często do negacji i odrzucenia. Krytyka i świadomość kryzysu – zawsze zespolone razem – stały się jednym z najważniejszych elementów ówczesnego namysłu nad kulturą, co na pierwszy rzut oka wydawać się może dziejowym paradoksem, który wymownie poświadcza każda bez mała monografia dziejów kultury rosyjskiej[1]. Na paradoks zakrawa sam fakt, że w wieku, który zrodził gigantów rosyjskiej i światowej kultury, pojawiły się wątpliwości co do niej samej, i to często formułowane przez największych jej koryfeuszy[2]. Jestem jednak przekonany, że jest to paradoks pozorny, ponieważ kulturalnemu rozkwitowi towarzyszy zazwyczaj rozbudzona samoświadomość krytyczna, formułująca coraz bardziej dramatyczne pytania o istotę i sens własnej historii, o miejsce zajmowane pośród innych narodów, o charakter i zadania poszczególnych sfer kultury, o wartość cywilizacji.

Wyjątkowy charakter tego stulecia, obfitującego w pierwszorzędne zjawiska, śmiało wypowiadane poglądy i idee, wspaniałe dzieła i ich genialnych autorów, zmusza do wytyczenia takich chronologicznych ram, które same mogą kreować kolejny, jak się zdaje, paradoks. Oczywiście, fakt, że w dziejach kultury czy w historii filozofii granice epok i wieków niekoniecznie pokrywają się z kartkami kalendarza, jest czymś naturalnym i zrozumiałym. Mam jednak świadomość, że periodyzacja, którą przyjmuję w niniejszym szkicu,

---

1 Tytułem przykładu wymienię tylko jedno niesłusznie niedoceniane w Polsce dzieło: B. Jegorow, *Oblicza Rosji. Szkice z historii kultury rosyjskiej XIX wieku*, tłum. D. i B. Żyłkowie, Gdańsk 2002.

2 Pisałem o tym w moich wcześniejszych pracach, na przykład: *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Katowice 1996; *Dostojewski. Nędza i wielkość kultury*, [w:] *Fiodor Dostojewski i problemy kultury*, red. A. Raźny, Kraków 2011; *Obronić kulturę przed geniuszem. Filozofowie rosyjscy wobec nihilizmu Lwa Tołstoja*, „Człowiek i Społeczeństwo" t. 35, 2013, nr 2.

może wzbudzać niemałe wątpliwości. Ale zarówno wielość i znaczenie zjawisk kulturalnych oraz ich filozoficznych refleksów i źródeł, jak też wewnętrzna logika przemian kulturowo-społecznych w Rosji skłaniają mnie do tego, żeby uznać, że w tym przypadku mamy do czynienia z najkrótszym wiekiem, bo trwającym zaledwie lat siedemdziesiąt: od roku 1825 do mniej więcej połowy lat dziewięćdziesiątych.

Nie powoduje mną jedynie chęć ograniczenia pola badawczego, choć jest to nieodzowne ze względu na obfitość materiału. Uważam, że takie, a nie inne nakreślenie granic czasowych ma też sens heurystyczny. Po pierwsze, uważam, że oświecenie, czyli epoka instynktownie kojarzona z XVIII stuleciem, skończyło się w Rosji definitywnie w roku 1825 wraz ze śmiercią Aleksandra I i powstaniem dekabrystów, które było ostatnim aktem rozpaczliwej próby realnego „oświecenia" carskiego imperium i zbliżenia go do wzorców politycznych zachodniego świata. Pisałem o tym zresztą szerzej gdzie indziej[3]. Dekabryści byli formacją ideową stojącą niejako na pograniczu dwóch epok, która zakorzeniona w racjonalistycznych i wolnościowych ideałach Wieku Świateł pod wieloma względami zapowiadała (spóźniony w Rosji) romantyzm. Było to też środowisko – kadra oficerska walczącej z Napoleonem armii – z którego, jak zobaczymy, wywodzili się twórcy i myśliciele inicjujący nowy okres w dziejach kultury rosyjskiej i rozpoczynający w ten sposób kolejny wiek.

Dlaczego zaś lata dziewięćdziesiąte, a nie na przykład rok 1900 (w którym umarł Włodzimierz Sołowjow – uważany przez wielu za największego rosyjskiego filozofa) albo rewolucyjny rok 1905 czy najbardziej oczywisty w tym kontekście sierpień 1914? Otóż uważam, że z perspektywy filozofii kultury w Rosji, jak i filozofii kultury rosyjskiej (o relacji tych pojęć pisałem w poprzednim tomie serii) dochodzi w tym okresie do istotnej przemiany nie tylko w samej kulturze, ale też w jej filozoficznych ujęciach. Przemiany lat dziewięćdziesiątych, pojawienie się nowych zjawisk artystycznych (na przykład symbolizm w sztuce), towarzyszący im ferment ideowy

---

3 M. Bohun, *Rosyjskie oświecenie. Narodziny kultury*, [w:] *Oświecenie*, red. B. Szymańska, P. Mróz, A. Kuchta, Kraków 2017, *Filozofia Kultury*; tenże, *Myśl filozoficzna rosyjskiego Oświecenia. Granice i podziały*, [w:] *Rozum, człowiek, historia*, red. J. Szczepański, Kraków 2018.

inicjują modernizm w kulturze rosyjskiej i zapowiadają jego dojrzałe formy w kolejnych dziesięcioleciach. To samo można powiedzieć o zjawiskach i ideach będących reakcją na problemy społeczne i polityczne, które po serii rewolucyjnych wstrząsów, zamachów terrorystycznych, demokratycznych eksperymentów doprowadzą do upadku caratu i rozpadu imperium Romanowów. Dlatego śmiem twierdzić, że lata dziewięćdziesiąte są podsumowaniem kończącego się stulecia i doniosłą uwerturą kolejnego wieku. Wskażę kilka dzieł, które skłaniają mnie do przekonania, że mamy do czynienia z istotną cezurą, i to nie tylko z perspektywy filozofii kultury.

I tak na początku lat dziewięćdziesiątych Włodzimierz Sołowjow wygłosił referat *O upadku średniowiecznego poglądu na świat* (w 1891 roku, opublikowany ze względów cenzuralnych dopiero dziesięć lat później), który odbił się głośnym echem wśród elit intelektualnych ówczesnej Rosji, wzbudzając duże kontrowersje. Zawarta w nim krytyka instytucjonalnego chrześcijaństwa i jego form historycznych była jednocześnie radykalnym zerwaniem filozofa z tworzonymi w poprzednim dziesięcioleciu projektami teokratycznymi. Podobnie „rozrachunkowy" charakter miała opublikowana w roku 1896 rozprawa *Bizantynizm i Rosja*, będąca refutacją słowianofilstwa, panslawizmu i tradycjonalistycznego nacjonalizmu, jeszcze raz przypominając o zerwaniu filozofa z jego wcześniejszym religijno-narodowym mesjanizmem o słowianofilskiej proweniencji. Filozoficznym podsumowaniem i niejako *opus magnum* stała się opublikowana w połowie dziesięciolecia *Apologia dobra*[4], w której widać wpływy myśli neokantowskiej, demokratycznego liberalizmu, jak też religijnego modernizmu. Pamiętać także należy, że Sołowjow był nie tylko filozofem, ale i poetą uznawanym za prekursora symbolizmu w Rosji, który pojawia się właśnie w ostatnim dziesięcioleciu XIX wieku.

Dymitr Mierieżkowski opublikował w 1890 roku tom poetycki *Symbole*, inicjując i nazywając nowy prąd literacki, ale dla filozofii kultury większe znaczenia ma jego przełomowa rozprawa teoretyczno-krytyczna *O przyczynach upadku i o nowych nurtach współ-*

4 Tytuł przyjęty przez polskich tłumaczy tego dzieła (*Uzasadnienie dobra*, Kraków 2008) nie oddaje intencji autora, którego celem nie jest uzasadnianie czy usprawiedliwianie dobra, lecz jego czynna obrona w obliczu realnego zła.

czesnej literatury rosyjskiej (1893), będąca nie tylko refutacją szkoły naturalistycznej, ale przede wszystkim proklamacją rodzącego się rosyjskiego modernizmu. Ważne są także zbiór szkiców *Wieczni współwędrowcy. Portrety z literatury światowej* (1897), a przede wszystkim rozprawa *L. Tołstoj i Dostojewski* (1900–1901), będąca tyleż studium historycznoliterackim, co przede wszystkim filozoficznym manifestem nurtu „nowej świadomości religijnej".

Na pograniczu literaturoznawstwa i filozofii równie ważne znaczenie miała książka Wasyla Rozanowa *Legenda o Wielkim Inkwizytorze F.M. Dostojewskiego* (1894), dzięki której autor zaczął zdobywać sobie miano jednego z głównych przedstawicieli filozoficznego modernizmu w przedrewolucyjnej Rosji. W tym samym okresie swoje poglądy doprecyzował Lew Tołstoj, co znalazło wyraz zarówno w twórczości beletrystycznej (na przykład *Sonata Kreutzerowska*, 1891, przede wszystkim jednak literacka synteza idei społecznych i wartości moralnych w powieści *Zmartwychwstanie*, 1899), jak też w ważnej dla filozofii kultury rozprawie *Co to jest sztuka?* (1898)[5].

W 1892 roku jako pisarz zadebiutował Maksym Gorki, którego twórczość beletrystyczna i publicystyczna zintensyfikowała się w połowie tego szczególnego dziesięciolecia. Jego wczesna twórczość łączyła wątki krytyki społecznej, charakterystycznej dla wcześniejszej, „zaangażowanej" literatury realistycznej, z wyraźnymi elementami nowego romantyzmu, którego inspiratorami byli dlań Dostojewski i Nietzsche. Zresztą rozpoczynająca się w latach dziewięćdziesiątych recepcja twórczości autora *Antychrześcijanina* również odgrywa swoistą rolę jako preludium XX wieku[6].

---

5 Tołstojowska krytyczna filozofia kultury wymaga odrębnego opracowania, a jej znaczenie w pełni rozbrzmiewa w dwudziestowiecznych kontekstach społecznych i politycznych. To samo trzeba powiedzieć o krytyce kultury miejsko-industrialnej („cywilizacji śmierci") autorstwa Mikołaja Fiodorowa (1829–1903), który swoje idee zaczął spisywać od lat siedemdziesiątych. W latach dziewięćdziesiątych ukazał się anonimowo szereg artykułów przybliżających różnego aspekty jego doktryny, ale pierwszy tom jego *opus magnum* ukazał się trzy lata po śmierci „moskiewskiego Sokratesa" staraniem Władimira Kożewnikowa, od którego zresztą pochodzi tytuł dzieła: *Filozofia wspólnego czynu* (tom drugi, również nieobejmujący całej spuścizny Fiodorowa, ukazał się w roku 1913).

6 W swoim klasycznym dziele Gieorgij Fłorowski pisze: „Dla lat dziewięćdziesiątych równie charakterystyczny jest wpływ zarówno Tołstoja, jak

Podobnie rzecz się ma z recepcją marksizmu, która wkracza wtedy w nową, bardziej skonkretyzowaną fazę. W 1894 roku Piotr Struve opublikował książkę *Uwagi krytyczne na temat rozwoju ekonomicznego Rosji*, a wokół niego uformował się ruch intelektualno-polityczny nazywany „marksizmem legalnym" (jego ważnymi przedstawicielami byli głośni później filozofowie Mikołaj Bierdiajew i Sergiusz Bułgakow). Było to zjawisko nie tylko interesujące z filozoficznego punktu widzenia, ale po prostu ważne w historii Rosji, bo jak pisze Andrzej Walicki: „Dla inteligencji rosyjskiej, nie związanej bezpośrednio z ruchem rewolucyjnym, marksizm zaczynał się w Rosji nie od Plechanowa, lecz od Struvego"[7]. Dodać tutaj warto, że w tym okresie Plechanow opublikował nie tylko główne dzieła na temat materializmu historycznego (*Przyczynek do zagadnienia rozwoju monistycznego pojmowania dziejów*, 1895; *O materialistycznym pojmowaniu dziejów*, 1897), ale też ważne studia z zakresu marksistowskiej teorii kultury i dziejów rosyjskiej myśli, na przykład: *Poglądy literackie W. Bielińskiego* i *Teoria estetyczna M. Czernyszewskiego* (oba opublikowane w 1897), *Listy bez adresu* (1900) czy też studium o pesymizmie Piotra Czaadajewa z 1896 roku[8]. Mniej więcej w tym samym czasie krystalizowały się poglądy Włodzimierza Uljanowa Lenina, dążącego nie tylko do dominującej roli w rosyjskiej socjaldemokracji, lecz także do wypracowania własnego stanowiska wolnego od wpływów socja-

---

i wpływ Nietzschego. Wpływ Nietzschego był jednak silniejszy. Różnie rozumiano Nietzschego. Dla jednych był negatorem, »człowiekiem ostatecznego buntu«, przełamującym historyczną moralność. Dla innych był nauczycielem, właśnie nauczycielem i prorokiem nowej moralności, »miłości do dalekiego« (por. artykuły o Nietzschem W.P. Preobrażeńskiego w »Woprosach Fiłosofii i Psichołogii« i późniejszy artykuł S.L. Franka w *Problemach idealizmu*)" (G. Fłorowskij, *Puti russkogo bogosłowija*, Paryż 1983, s. 453 – tłum. własne). W tym kontekście trzeba też wspomnieć o artykułach Sołowjowa: *Idea nadczłowieka* (1899) i *Literatura czy prawda* (1900), jak też o książkach Lwa Szestowa: *Dobro w nauczaniu hr. Tołstoja i F. Nietzschego. Filozofia i kaznodziejstwo* (1900) oraz *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii* (1903).

7 A. Walicki, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955–1959*, Kraków 2000, s. 253.

8 Zob. J. Plechanow, *Pesymizm jako odzwierciedlenie rzeczywistości ekonomicznej*, [w:] tegoż, *Historia rosyjskiej myśli społecznej*, t. 3, tłum. S. Halbersztadt i in., Warszawa 1967.

lizmu agrarnego (*Jakiego dziedzictwa się wyrzekamy?*, 1897) oraz teoretycznych rozterek zarówno Plechanowa, jak i „legalnych marksistów" (*Historia kapitalizmu w Rosji*, 1899). Powstaje wtedy Socjaldemokratyczna Partia Robotnicza Rosji, a jej zjazd w Mińsku przyjmuje program napisany przez Struvego i zaaprobowany przez Lenina (1898).

Lata dziewięćdziesiąte przyniosły jeszcze jedną, najważniejszą bodaj pod względem politycznym zmianę, która zdecyduje o losach Rosji w kolejnym stuleciu. W obliczu rosnącej potęgi Niemiec i ich coraz bardziej agresywnej polityki, zwłaszcza po odsunięciu od władzy studzącego antyrosyjskie nastroje Bismarcka, rząd carski postanowił w długim procesie negocjacji (1891–1893) odwrócić tradycyjne alianse. Zawarto polityczne i militarne przymierze z Francją, zakładające ścisły sojusz w wypadku niemieckiej napaści na któryś z krajów. Drugim – na razie *in absentia* – sojusznikiem Rosji stała się Wielka Brytania, tak samo zaniepokojona światowymi aspiracjami cesarstwa Hohenzollernów. W przypadku rosyjskiej polityki zagranicznej była to zmiana rewolucyjna, która z niegdysiejszych wrogów i konkurentów czyniła przyszłych sojuszników.

Ten przegląd postaci, tytułów i wydarzeń można byłoby kontynuować i rozszerzać, uwzględniając zwłaszcza dyskusje, wypowiedzi programowe i manifesty artystyczne. Sądzę jednak, że nawet ten krótki przegląd świadczy o tym, że lata dziewięćdziesiąte XIX wieku to już odrębny okres, epoka przejściowa, która ujawniając podstawowe tendencje kolejnego stulecia, zasługuje jeśli nie na oddzielne potraktowanie, to na pewno włączenie jej do dziejów rosyjskiej filozofii kultury XX wieku.

2. Początek romantycznej krytyki kultury

Oświecenie w Rosji kończy się spektakularnie w dwóch co najmniej formach. O pierwszej pisałem już w poprzednim tekście i wspomniałem powyżej: oficerowie zgrupowani w tajnych organizacjach, które potem ochrzczono wspólnym mianem dekabryzmu, postanowili zwieńczyć oświecenie przez urzeczywistnienie jego emancypacyjnych ideałów za pomocą przewrotu zbrojnego. Jak wiadomo, zapłacili za to najwyższą cenę. Ich rówieśnicy, a często

i towarzysze broni, jak kapitan huzarów w stanie spoczynku Piotr Czaadajew (1794–1856), czy młodsi nieco intelektualiści skupieni wokół księcia Włodzimierza Odojewskiego (1803–1869) dokonali zaś przewrotu intelektualnego, będącego w gruncie rzeczy rosyjską wersją rewolucji romantycznej.

Znaczenie romantyzmu dla filozofii kultury to temat w istocie niewyczerpalny, dlatego ograniczę się tylko do głównego wątku mojego studium. Mówiąc w największym uproszczeniu, rosyjscy romantycy, i to wszyscy: począwszy od preromantyków, jak Mikołaj Karamzin, a na neoromantykach z przełomu kolejnego stulecia kończąc, odrzucili najważniejsze przeświadczenie kulturalnej samowiedzy oświecenia, które opierało się na przekonaniu, że Rosja jest integralną częścią Europy, sięgającej wszędzie tam, gdzie występują oświeceniowe idee i wartości, gdzie panuje uniwersalny język poznawczo pewnej filozofii, jak też europejskie gusta i mody. Dla dekabrystów przestało to być oczywiste, więc siłą próbowali uczynić z Rosji Europę przynajmniej pod politycznym względem. Romantycy natomiast postanowili ponownie przemyśleć problem cywilizacyjnej tożsamości Rosji, tym razem zgodnie z zasadami nowych prądów filozoficznych, których ojczyzną były romantyczno-idealistyczne Niemcy, a nie skompromitowana przez rewolucję i Napoleona Francja. Zmieniły się bieguny filozoficznych orientacji i zmienił się sposób myślenia o kulturze.

Widać to znakomicie na przykładzie Towarzystwa Lubomudrów – tajnego kółka intelektualnego, założonego w 1823 roku, na którego czele stał książę Odojewski. Już sama nazwa, *lubomudrie* – stylizowana na archaiczną ruszczyznę, ale znana z kręgów masońskich poprzedniego wieku – oznaczająca po prostu „umiłowanie mądrości", podkreślać miała krytyczny dystans wobec krytykowanej i odrzuconej francuskiej racjonalistycznej, schematycznej uczoności *philosophes*.

Oprócz charakterystycznych dla myśli romantycznej zainteresowań estetyką i filozofią przyrody istotne znaczenie miały dla lubomudrów rozważania historiozoficzne skupione wokół niepokojącego problemu relacji pomiędzy kulturą europejską, schyłkową, jak sądzili, a młodą, choć nieokrzesaną kulturą narodu, do którego należy przyszłość – Rosji. Najpełniej pogląd taki wyraził Odojewski w późnym swoim dziele, ale będącym, jak sam pisał,

wiernym świadectwem myśli i nastrojów lat dwudziestych i trzydziestych, zatytułowanym *Rosyjskie noce* (1844). Stwierdzenie to w pełni potwierdził biograf Odojewskiego, który w 1913 wydał ponownie jego główne dzieło[9]. W przekonaniu rosyjskiego myśliciela Zachód to cywilizacja dekadencka, pogrążona w materializmie, hedonizmie, rozdzierana niezliczonymi konfliktami. Francja nie może podźwignąć się z wyrozumowanej martwoty i rewolucyjnego upadku. Gdzie indziej nie jest lepiej, nawet wykazujące jeszcze jakąś żywotność Stany Zjednoczone Ameryki przeżarte są przez kult mamony. Książę pisał:

> Zachód ginie! Na razie zbiera swoje drobne skarby, na razie oddaje się swej rozpaczy – czas biegnie, a czas ma swoje własne życie, odmienne od życia narodów; biegnie, niebawem prześcignie starą, zniedołężniałą Europę [...] Równowaga została utracona, a wewnętrzna choroba Zachodu znalazła swój wyraz w buntach plebsu i w mrocznym, bezprzedmiotowym niezadowoleniu warstw wyższych. Chęć samozachowania doszła do stanu drażliwego egoizmu i przezorności wrogiej bliźniemu. Potrzeba prawdy wypaczona została przez pospolite dążenie do całkowitej jasności i trywialnej drobiazgowości. Zajęty materialnymi potrzebami urzeczowionego życia, Zachód wynajduje dla siebie prawa, nie szukając w sobie ich źródła. Do świata nauki i sztuki nie zostały przeniesione żywioły duszy, lecz żywioły ciała; zatracone zostało uczucie miłości, poczucie jedności, nawet poczucie siły, sczezła bowiem nadzieja na przyszłość. W materialistycznym upojeniu Zachód grzebie swoich wielkich myślicieli na cmentarzysku myśli[10].

To, czego brakuje, włącznie z życiodajnymi i kulturotwórczymi mocami witalnego instynktu, istnieje w Rosji, której dziejowym przeznaczeniem jest zastąpienie schyłkowych narodów wyzbytego ducha Zachodu. Rosja jest jeszcze krajem młodym, egzystującym na rubieży dwóch światów: mijającego i przyszłego i jako taka może wypełnić swą opatrznościową rolę, czyli reanimować kulturę eu-

---

9 Zob. W.W. Zienkowskij, *Russkije myslitieli i Jewropa*, Moskwa 1997, s. 23.

10 W.F. Odojewskij, *Russkije noczi*, [w:] *W poiskach swojego puti: Rossija mieżdu Jewropoj i Aziej. Chriestomatija po istorii rossijskoj obszczestwiennoj mysli XIX i XX wiekow*, Moskwa 1997, s. 95–96 (jeśli nie podano inaczej, wszystkie przytoczenia w moim przekładzie – M.B.).

ropejską, odświeżyć ją poczuciem życiowego heroizmu i wiary. „Dziewiętnasty wiek należy do Rosji" – pisał książę[11].

Warto podkreślić dwa aspekty koncepcji Odojewskiego. Po pierwsze, diagnozuje on kryzys Zachodu przede wszystkim jako kryzys kultury (dlatego podkreśla, że Rosja ocalić ma nie tyle ciało Zachodu, co jego duszę[12]), którego najpełniejszy wyraz znajduje w sferze sztuki, zwłaszcza literatury, będącej zwierciadłem smutku, braku ideałów i nadziei, po prostu zwątpienia i rozpaczy jako podstawowego nastroju mentalnego ludzi Zachodu. Po drugie, jego koncepcja stanowi znakomity przykład romantyczno-konserwatywnej krytyki nowoczesności, w której ideowe napięcia tradycja – nowoczesność i życie – mechanizm uobecniają się w formie antynomii pomiędzy Rosją (młoda, kwitnąca kultura o religijnych fundamentach) a Zachodem (kultura schyłku i wyczerpania, pogrążona w materializmie i racjonalizmie).

Zupełnie inaczej antynomia Rosji i Europy znajduje swój wyraz w twórczości Piotra Czaadajewa, zwłaszcza w jego najgłośniejszym *Pierwszym liście filozoficznym* (1829, opublikowany w roku 1836). Punkt wyjścia refleksji nad kulturą jest u niego podobny do tego, który pojawia się zarówno u dekabrystów, jak i lubomudrów. Diagnoza jest taka sama: Rosja nie jest Europą, ale wniosek zbieżny jest raczej z rozczarowaniem dekabrystów i dążeniem do zmiany niż z misjonistycznymi nadziejami kręgu Odojewskiego (przynajmniej jeśli chodzi o *List*). Jednak różnica pomiędzy autorem *Listu* a jego dawnymi towarzyszami broni jest fundamentalna. Czaadajew odrzuca zarówno emancypacyjne i egalitarne ideały dekabrystów, chcących z Rosji uczynić nowoczesne państwo, przynajmniej monarchię konstytucyjną, jeśli nie republikę, jak też ich rewolucyjne skłonności. Uważa, że rosyjską tożsamość może odmienić i odrodzić jedynie indywidualny wysiłek moralny i religijna reorientacja, która sprawi, że Rosjanie po niemal tysiącletnim odszczepieństwie

---

[11] *Tamże*, s. 96. W przekonaniu tym umocnił go w 1842 roku Schelling, mówiąc: „Rosja przeznaczona jest do czegoś wielkiego", cyt. za: A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 133.

[12] W.F. Odojewskij, *dz. cyt.*, s. 95. Na temat twórczości Odojewskiego zob. monografię O. Główko, *Idee romantyzmu w „Nocach rosyjskich" Włodzimierza Odojewskiego*, Łódź 1997.

powrócą na łono Kościoła powszechnego, stanowiącego fundament europejskiej jedności i siłę napędową dziejów cywilizowanego świata. W poglądach Czaadajewa widać zatem ewidentne oddziaływanie romantycznego konserwatyzmu, przede wszystkim francuskiego tradycjonalizmu, w tym tak blisko związanego z imperium carów Josepha de Maistre'a (był konsulem Sardynii na dworze carskim, a jego główne dzieło nieprzypadkowo nosi tytuł *Wieczory petersburskie*). Ale tradycjonalistyczne, ultramontanistyczne i konserwatywne z europejskiego punktu widzenia idee w Rosji Mikołaja I okazały się mieszanką wybuchową i wbrew intencjom autora dziełem bez mała rewolucyjnym. To był, jak wspomina Aleksander Hercen, „wystrzał, który rozległ się wśród ciemnej nocy; czy coś tonęło i obwieszczało swoją zagładę, czy był to sygnał, wołanie o pomoc, zapowiedź świtu lub tego, że on nie nastanie – mniejsza o to, lecz trzeba było się obudzić". I dalej:

> Już począwszy od drugiej czy trzeciej stronicy, zaczął mnie zastanawiać jego ton pełen powagi i smutku; każde słowo tchnęło długim cierpieniem, już ostygłym, lecz jeszcze gniewnym […]. *List* rozrasta się, staje się posępnym aktem oskarżenia przeciwko Rosji, protestem osobowości […]. Mówił tylko o bólu; zarówno w jego słowach, jak i w jego poglądach nie ma nic promiennego[13].

Po publikacji *Listu* w 1836 roku Odojewski napisał: „To, co Czaadajew powiedział o Rosji, ja mówię o Europie, i na odwrót"[14]. Słowa te są trafne, ale jedynie jeśli chodzi o generalną wizję historiozoficzną obu autorów, a ściślej pesymizm i optymizm ich koncepcji odnośnie do obu kultur. Czaadajew nie mówi jednak, że rosyjska kultura znajduje się w kryzysie, a Rosja ginie. Jest jeszcze gorzej – jej… nie ma. Nie istnieje jako wspólnota kulturalna, jako cywilizowana część chrześcijańskiego świata, z którym nie łączy jej jednocząca tradycja. Z historycznego i kulturalnego punktu widzenia Rosja to pusta przestrzeń, rozciągająca się pomiędzy Niemcami i Chinami i gdyby nie niespotykana rozległość tej pustki, nawet by

---

13 A. Hercen, *Rzeczy minione i rozmyślania*, t. 2, tłum. E. Słobodnik, Warszawa 1952, s. 263–264.

14 Cyt. za: W.W. Zienkowskij, *Russkije myslitieli…*, s. 23.

jej nie zauważono. Rosja to „fakt geograficzny", a nie cywilizowany świat. Czaadajew pisał:

> dopiero odkrywamy prawdy już dawno wytarte gdzie indziej, nawet u narodów od nas dużo bardziej pod wieloma względami zacofanych. Dzieje się tak dlatego, że myśmy nigdy nie szli ramię w ramię z innymi narodami; nie należymy do żadnej z wielkich wspólnot rodu ludzkiego; nie należymy ani do Zachodu, ani do Wschodu i nie posiadamy tradycji ani jednego, ani drugiego. Umieszczonych jakby poza czasem, nie objęła nas powszechna edukacja ludzkości […]. Wszyscy mamy wygląd podróżników. Nikt z nas nie ma określonej sfery istnienia, ustalonych zwyczajów i reguł dla czegokolwiek; nie mamy nawet ogniska domowego, nie mamy nic, z czym czulibyśmy się związani, co wzbudzałoby w nas sympatię lub miłość, nic trwałego, nic stałego; wszystko przepływa, wszystko mija nie pozostawiając śladu ani w nas, ani poza nami. We własnych domach czujemy się jak na postoju, w rodzinie sprawiamy wrażenie ludzi obcych, w miastach – koczowników, a nawet gorzej niż koczowników, którzy wypasają swe stada w naszych stepach, oni bowiem bardziej są przywiązani do swej pustyni niż my do swoich miast […]. Żadnych pięknych wspomnień, żadnych wdzięcznych wyobrażeń w pamięci narodu, żadnych wielkich pouczeń w jego legendach. Proszę ogarnąć spojrzeniem wszystkie stulecia, któreśmy przeżyli, całą przestrzeń, którą zajmujemy – nie znajdzie Pani ani jednego miłego sercu wspomnienia, ani jednego czcigodnego zabytku, który by mówił nam dobitnie o przeszłości, odtwarzał ją przed nami w sposób żywy i malowniczy. Żyjemy wyłącznie teraźniejszością w jej najwęższym zasięgu, bez przeszłości i przyszłości, wśród martwego zastoju […]. Jest to naturalny rezultat kultury opartej całkowicie na zapożyczeniach i naśladownictwie. Nie ma u nas zupełnie wewnętrznego rozwoju, naturalnego postępu; każda nowa idea wypiera bez śladu dawne, gdyż nie wyrasta z nich, lecz zjawia się Bóg wie skąd […]. Rośniemy, ale nie dojrzewamy, idziemy naprzód, ale po linii krzywej, czyli takiej, która nie prowadzi do celu. Podobniśmy do dzieci, których nie nauczono myśleć samodzielnie[15].

Taka pesymistyczna ocena kondycji kulturalnej Rosji i jej miejsca w świecie uznana została za zbrodnię stanu. Pismo, które wydrukowało list Czaadajewa, zamknięto, redaktora zesłano („szczęśliwie" na

[15] P. Czaadajew, *Listy*, wybór, wstęp i oprac. L. Suchanek, tłum. M. Leśniewska, L. Suchanek, J. Walicka, Kraków 1992, s. 73–76.

prowincję, a nie na Sybir), cenzor stracił pracę, a autor – wyrokiem carskim – został uznany urzędowo za obłąkanego, objęty zakazem pisania i skazany na wizyty medyka, potwierdzającego codziennie cesarską diagnozę. Nieszczęsny filozof ukarany został podwójnie: po pierwsze, w momencie publikacji nie był już tak pesymistyczny w ocenie stanu Rosji ani optymistyczny względem kondycji cywilizacji zachodniej, po drugie, jego celem nie było burzenie porządku, ale wezwanie do pogłębienia życia duchowego i moralnego samodoskonalenia. Tłem jednak była malowana ciemnymi barwami Rosja jako kraj bez historii i bez kultury. W jego przekonaniu historia i kultura są w istocie rzeczy tym samym, bo o losach wspólnot ludzkich i wypracowywanych przez nie formach życia decyduje tradycja, w której ujawniają się pouczenia Bożej opatrzności i która stanowi o jedności w czasie i w przestrzeni tychże wspólnot. W Rosji nie ma jedności – jedność jest na Zachodzie, ale nie można jej po prostu skopiować czy przeszczepić. Trafnie ujął to w szkicu o „obłąkanym filozofie" Osip Mandelsztam: „Warunkiem jest ciągłość dziedziczenia, jedność. Jedności się nie stworzy, nie wymyśli, nie można się jej nauczyć. Gdzie jej brak, tam w najlepszym razie istnieje »postęp«, lecz nie historia, mechaniczny ruch wskazówki zegara, ale nie święta więź i następstwo zdarzeń"[16].

Ową ciągłość, czyli po prostu tradycję stanowiącą o tożsamości kulturalnej, Czaadajew dostrzegł w Europie, a ściślej w średniowiecznej *Christianitas*, której depozytariuszem pozostał Kościół rzymski. Krytyka kultury rosyjskiej wyrastała w jego przypadku z filokatolickich skłonności. Zasklepiona w schizmie Rosja pozostaje poza rodziną ludów chrześcijańskich i sferą oddziaływania Opatrzności. Rosyjski filozof *de facto* tworzył własną retrospektywną utopię (co później, skądinąd słusznie, zarzucał słowianofilom[17]), czyli wizję Europy jako świata chrześcijańskiego, tworzącego ponad różnicami narodowymi duchową i moralną jedność, którą budują „idee obowiązku, sprawiedliwości, prawa, porządku. Zrodziły się z tych samych wydarzeń, które formowały element układu socjalnego tych krajów. To właśnie stwarza atmosferę Zachodu; to coś więcej

[16] O. Mandelsztam, *Czaadajew*, tłum. J. Waczków, „Literatura na Świecie" 1991, nr 4, s. 34.

[17] Pojęcie „retrospektywnej utopii" pojawia się w liście Czaadajewa do Fryderyka Schellinga z 20 maja 1842 roku we fragmencie, w którym pisze o Heglowskiej genezie stanowiska słowianofilów, zob. P. Czaadajew, *Listy*, s. 240.

niż historia, więcej niż psychologia: to fizjologia Europejczyka”[18]. Fizjologia ta wytworzyła się w ciągu wielu stuleci integralności zachodniego chrześcijaństwa i zachodniej kultury:

> Wszystkie narody Europy posuwały się naprzód przez stulecia trzymając się za ręce; i choć starają się teraz rozejść każdy w swoją stronę, zawsze jednak spotykają się na tej drodze […] Proszę pamiętać, że w ciągu piętnastu wieków w jednym i tym samym języku zwracały się one do Boga, uznawały jeden i ten sam autorytet moralny i miały te same przekonania. Niech Pani pomyśli – w ciągu piętnastu wieków, co rok, tego samego dnia, o tej samej godzinie, w tych samych słowach wznosiły one modły do Najwyższego sławiąc go za największe z jego dobrodziejstw. Cudowna zgodność dźwięków, tysiąckrotnie wznioślejsza od wszystkich harmonii fizycznego świata![19]

W momencie publikacji *Pierwszego listu filozoficznego* pogląd Czaadajewa na kulturę europejską, a zwłaszcza na jej stan aktualny, nie był wcale optymistyczny. Przeciwnie, w latach trzydziestych postrzegał kulturę zachodnią w coraz bardziej krytycznej perspektywie charakterystycznej dla romantycznego konserwatyzmu. Tak jak romantycy na Zachodzie, idealizując przeszłość, zwłaszcza średniowiecze, odrzucał i krytykował zwyrodniałą współczesność. Europa rewolucji i kapitalizmu, buntujących się mas i bezmyślnej reakcji; Europa, w której rycerzy zastąpili sklepikarze i finansiści, a wzniosłe zasady religijne wyparł indywidualny rachunek zysków i strat, pogrąża się w kryzysie tym bardziej dotkliwym, im wspanialsza była zatracona przeszłość. Znamienne są jego reakcje na kolejne rewolucyjne zrywy w Starym Świecie. Pod wrażeniem rewolucji lipcowej pisał do Aleksandra Puszkina, nie tracąc jednak wiary w mobilizację sił Opatrzności:

> Co do mnie, mam łzy w oczach, kiedy patrzę na tę klęskę mojego starego społeczeństwa; powszechne nieszczęście, które tak niespodziewanie spadło na moją Europę, podwoiło moje własne nieszczęście. A jednak z tego wszystkiego wyniknie tylko dobro, jestem tego

[18] *Tamże*, s. 77.
[19] *Tamże*, s. 83.

> zupełnie pewien, i cieszy mnie, że, jak widzę, nie ja jeden nie tracę nadziei, że rozum powróci do rozumu. Ale kiedy ten powrót nastąpi?[20]

Już wkrótce Czaadajew dojdzie do wniosku, wbrew pesymizmowi *Pierwszego listu filozoficznego*, że tą rezerwową siłą dziejową może okazać się jego ojczyzna, której braki w europejskiej cywilizacji wydają się zbawienne. Egzystująca na marginesie zachodniej kultury Rosja wolna była jednak od wpływu destrukcyjnych sił, które podkopały fundamenty zachodniej cywilizacji w XVIII i XIX stuleciu. Te destrukcyjne siły dobrze są znane z wokabularza romantycznych krytyków nowoczesności: wolność jednostki, równość stanów, państwo prawa, demokracja, wolna gospodarka i kapitalizm, tolerancja religijna i sekularyzacja, osłabienie religijnego ducha w wyniku reformacji (zachodniej schizmy). W takim też stylu interpretował później kolejną falę francusko-europejskiej rewolucji w 1848 roku, jednoznacznie wiążąc ją z destrukcyjnym oddziaływaniem protestanckiego buntu przeciwko rzymskiej jedności. W lipcu tegoż roku w liście do Fiodora Tiutczewa, kolejnego wielkiego poety (sam zestaw korespondentów Czaadajewa dowodzi jego niezwykłego miejsca w kulturze rosyjskiej), pisał:

> Trzeba stanowczo stwierdzić, że społeczny dramat, który widzimy w obecnym czasie, jest prostym przedłużeniem dramatu religijnego XVI wieku, tego dumnego protestu ludzkiego rozumu przeciwko autorytetowi tradycji i przeciw zasadzie duchowej – rozumu dążącego do panowania nad społeczeństwem. I oto szybko się okazało, że protest ten, najdojrzalszym umysłom epoki wydający się czymś zasadnym i który rzeczywiście był taki, ale od którego przecież zależała cała przyszłość narodów Europy, najpierw wprowadził anarchię do idei religijnych, a potem runął na fundamenty społeczeństwa, odrzucając boskie źródło władzy[21].

Jak widać, rosyjski filozof skłaniał się do częstego w romantyzmie genetycznego powiązania religijnego buntu reformacji z poli-

---

[20] *Tamże*, s. 185–186 (list do A. Puszkina z 18 września 1831 roku).

[21] P.Ja. Czaadajew, *Połnoje sobranije soczynienij i izbrannyje pisma*, t. 2, Moskwa 1991, s. 212.

tycznym buntem rewolucji. Reformacja i protestantyzm stanowiły w tej wizji pierwszy, potężny akord zapowiadający zwyrodnienie nowoczesności i upadek zachodniej cywilizacji.

Czaadajew jest bez wątpienia jedną z najważniejszych postaci w dziejach rosyjskiej filozofii, co dotyczy także filozofii kultury. Po pierwsze, jego twórczość stanowi przykład dojrzałej już recepcji romantycznej krytyki kultury, w której spotykały się idee niemieckich konserwatywnych romantyków (Jacobi, Baader, Schlegel, Novalis) z ideami francuskich tradycjonalistów. Idee te zostały twórczo przetworzone i wykorzystane w próbie określenia relacji pomiędzy kulturą rosyjską a kulturą zachodnią oraz relacji pomiędzy kulturą organicznego rozwoju i jedności a kulturą zastoju lub rozpadu (dodajmy, że obie te relacje krzyżowały się w dwóch różnych układach symbolicznie powiązanych z dwoma najgłośniejszymi jego dziełami: *Pierwszym listem filozoficznym* i *Apologią obłąkanego* z 1836 roku, będącą tyleż reakcją na skandal wywołany publikacją *Listu*, co wyłuszczeniem stanowiska, które już wcześniej uległo zmianie). Po drugie, radykalne stanowisko z *Listu* stało się katalizatorem wykrystalizowania się dwóch wielkich nurtów w rosyjskiej filozofii i myśli społecznej: słowianofilstwa i okcydentalizmu. Co istotne, sam Czaadajew, podobnie jak Włodzimierz Odojewski i Mikołaj Gogol (1809–1852), próbował zająć stanowisko odrębne i wolne od ograniczeń obu „szkół", chociaż spontanicznie wiązano go z „zapadnikami" (jako religijny, filokatolicki wariant okcydentalizmu). W podobny sposób Odojewskiego i Gogola wiązano ze słowianofilstwem. Tymczasem wszyscy trzej uważali, że problem kultury i historii, przyszłości Rosji i Europy dalece wykracza poza spór zwolenników swojskiej rodzimości ze zwolennikami uniwersalnej kultury nowożytnej Europy. Ich zdaniem autentyczny problem dotyczy zupełnie czegoś innego, mianowicie religijnych źródeł i fundamentów kultury – jest to spór pomiędzy zdesakralizowaną nowoczesnością a kulturą prawdziwie religijną, której prowidencjonalna misja „ukościelnienia życia" przekracza granice narodowe i ma charakter uniwersalny[22].

[22] Takie stanowisko bardzo wyraziście formułuje na przykład Wasyl Zieńkowski zarówno w swojej syntezie dziejów rosyjskiej filozofii (gdzie spór pomiędzy kulturą świecką a kulturą świętą jest głównym kluczem interpretacyjnym),

Podobny niejako problem dotyczy także innej ukształtowanej w latach trzydziestych antyzachodniej wizji związanej z ideologią „oficjalnej narodowości". Pozytywna treść tego nurtu myśli rosyjskiej, często mylnie łączonego ze słowianofilstwem, znalazła swój wyraz w formule wypracowanej przez Sergiusza Uwarowa (1786–1855): „prawosławie, samodzierżawie, narodowość", dla której negatywnym układem odniesienia było przekonanie o kryzysie i schyłkowym stanie Zachodu. Najdobitniej wyraził je Stiepan Szewyriow (1806–1864), który wprowadził do myśli rosyjskiej hasło-wizję „zgniłego Zachodu" (z Zachodu zresztą zapożyczone), będącą retorycznie zradykalizowanym sformułowaniem romantycznego przekonania o zwyrodnieniu i schyłkowości nowoczesnej Europy. Łączyły się tutaj dwa główne przeświadczenia. Pierwsze głosiło, że schyłek kultury europejskiej wynika z jej starczego wyczerpania, którego objawem jest zaraźliwa dekadencja. Jest to niejako proces organiczny, los każdej cywilizacji dożywającej swoich dni. Drugie przekonanie skupiało się na politycznych wstrząsach, wojnach i rewolucyjnych spazmach wyczerpujących Europę, która odwróciła się od swoich chrześcijańskich korzeni. Tradycyjne osnowy rosyjskiego życia, wyrażające się w przywiązaniu do religii, w monarchicznym systemie władzy oraz w powszechnej wśród poddanych dla tej władzy akceptacji, miały stanowić dla Rosji ochronę przed idącym z Zachodu być może śmiercionośnym zepsuciem. Ale tak jak w przypadku Czaadajewa, Odojewskiego i Gogola kulturze schyłkowej nie jest przeciwstawiana tutaj konkretna, empiryczna kultura narodowa, lecz zespół uniwersalnych, abstrakcyjnych idei – w pierwszym przypadku idei religijnych, w przypadku zaś „ideologii oficjalnej" idei politycznych.

---

jak też w studium rosyjskich krytyk Zachodu oraz w książce o Gogolu. Zob. W.W. Zienkowskij, *Istorija russkoj fiłosofii*, t. 1, cz. 1, Leningrad 1991, s. 12–23, 156–161, 168–177, 192–193; tenże, *Russkije myslitieli…*, s. 25, 28–37 (w tym samym tomie, jako część druga, przedrukowana została monografia na temat autora *Martwych dusz*). W Polsce interpretacji prowidencjonalistycznej poglądów tych myślicieli (w opozycji do historycystycznej) broni udanie Grzegorz Przebinda. Spośród jego licznych dzieł wymienię tylko te istotne dla tego konkretnego tematu: *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1831–1922)*, Kraków 1998 (zwłaszcza rozdział o Czaadajewie); *Między Moskwą a Rzymem. Myśl religijna w Rosji w XIX i XX wieku*, Kraków 2003 (zwłaszcza studia: *Czaadajew – ojciec prowidencjonalizmu w Rosji* oraz *Czaadajew a Gogol. Z dziejów myśli rosyjskiej lat 40. i 50. XIX wieku*).

Przedstawiciele „oficjalnej ideologii" w pełni pod tym względem, co nie może dziwić, zgadzali się z carem, który widział w sobie ostoję legitymistycznego porządku całej Europy, a nie monarchę narodu pragnącego od Europy uciec.

3. Słowianofilskie wersje krytyki Zachodu

Słowianofilstwo – formacja intelektualna, która w swojej klasycznej formie ukształtowała się na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych XIX wieku, niejako w odpowiedzi na radykalną diagnozę *Pierwszego listu filozoficznego* – stało się (przynajmniej jeśli chodzi o krytyczny ogląd kultury europejskiej i antyzachodnie tradycjonalistyczne nastawienie) trwałym elementem wyobraźni politycznej i historycznej elit rosyjskich. Słowianofilska krytyka Zachodu, ulegając pewnym transformacjom, wzbogacana przez kolejne wątki i odniesienia, przetrwała o wiele dłużej niż życie wybitnych reprezentantów klasycznego słowianofilstwa, będącego w gruncie rzeczy rosyjskim odpowiednikiem europejskiego romantyzmu[23]. W istocie większość późniejszych rosyjskich wizji upadku Zachodu i krytycznych analiz jego kultury można interpretować jako kontynuację i rozwinięcie idei wypracowanych w sporze słowianofilów z okcydentalistami. I dotyczy to nie tylko nurtów postsłowianofilskich, takich jak na przykład poczwiennictwo (nurt z lat sześćdziesiątych skupiony wokół pism redagowanych przez braci Dostojewskich), panslawizm i jego odmiany, a już w wieku XX neosłowianofilstwo grupy „Put'" (głównie moskiewscy filozofowie religijni) czy neopoganizm Wasyla Rozanowa (w pewnym okresie uznającego się za neosłowianofila). Echa słowianofilskich idei daje się odnaleźć również w koncepcji „rosyjskiego socjalizmu"

[23] Jako jeden z pierwszych relację tę opisał rosyjski filozof Fiodor Stiepun w studium: *Niemiecki romantyzm i rosyjskie słowianofilstwo*, [w:] F. Stiepun, *Życie a twórczość*, tłum. W. Sawicki, przekł. przejrzał i popr. S. Mazurek, Warszawa 1999. Najbardziej gruntownie problem ten przebadany jednak został w fundamentalnej monografii Andrzeja Walickiego *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002 (wyd. 1: 1964) – znakomicie ukazującej związki rosyjskich myślicieli z europejskim romantyzmem.

Aleksandra Hercena (1812–1870), w socjalizmie agrarnym Mikołaja Michajłowskiego (1842–1904) czy też u ultrakonserwatysty Konstantego Leontjewa (1831–1891), w którego oczach słowianofile byli zanadto liberalni, demokratyczni i optymistyczni w swym „różowym chrześcijaństwie". Za późnego słowianofila, ale i filozoficzne zwieńczenie tego nurtu, uchodził Włodzimierz Sołowjow (1853–1900), w pierwszej fazie swojej twórczości ewidentnie rozwijający słowianofilską koncepcję wiedzy integralnej i kontynuujący spór z racjonalistyczną filozofią Zachodu.

Nie sposób w jednym szkicu omówić wszystkich aspektów słowianofilskiego antyokcydentalizmu, jak też jego późniejszej ewolucji. Zrobił to już zresztą znakomicie Andrzej Walicki w przywołanym w ostatnim przypisie dziele. Ja chciałby podkreślić tylko jedną kwestię: rosyjskie spory z zachodnią kulturą i spory o kulturę w ogóle toczone były i często toczone są nadal za pomocą pojęć, kategorii i obrazów, które do myśli rosyjskiej wprowadzili właśnie słowianofile. Świadczy to o trwałości romantycznych klisz w patrzeniu na kulturę i jej kondycję, przede wszystkim o ponadczasowej uniwersalności zarówno romantycznej krytyki kultury, jak też – co ważniejsze – samego przeświadczenia o schyłku czy kryzysowym stanie kultury europejskiej. Najkrócej mówiąc, przekonanie o zapaści, a nawet upadku stało się co najmniej od schyłku oświecenia stałym, samokrytycznym elementem świadomości kulturalnej ludzi Zachodu. Można powiedzieć, że nieustanne wątpienie we własne osiągnięcia i ciągłe próby ich intelektualnej lub moralnej refutacji to sposób bycia Europejczykiem. Z drugiej jednak strony przejęcie takiego kulturalnego sceptycyzmu przez tych, którzy negują własną europejską tożsamość, może prowadzić do szowinistycznych konkluzji lub do tego, co opisałem kiedyś jako cywilizacyjny resentyment[24].

Wyróżniona pozycja słowianofilstwa w sporze z Zachodem i o Zachód wynika przede wszystkim z tego, że pojawiają się tutaj wszystkie bez mała argumenty, jakie myśl europejska sformułowała w ciągle na nowo podejmowanych samokrytykach własnej kulturowej kondycji. I nie dotyczy to tylko Rosji. Wszędzie krytycy

[24] Zob. M. Bohun, *Śmiertelna cywilizacja. Katastroficzny antyokcydentalizm rosyjski i europejskie paradoksy*, „Kultura i Wartości" 2014, nr 10, s. 45–62.

schyłkowej nowoczesności myślą o niej nadal za pomocą tych samych kategorii, które pojawiły się w czasie rewolucji romantycznej. Są one, co oczywiste, inaczej wyrażane i nazywane, ale ich sens pozostaje niezmieniony. Są to niejako punkty węzłowe krytyki kultury i zasadnicze elementy wizji obrazujących jej upadek. Spróbuję je przedstawić, idąc za ustaleniami Jerzego Jedlickiego[25], oczywiście uzupełniając je o konteksty rosyjskie. Trzeba bowiem pamiętać, że samokrytyki kulturowe formułowane przez zachodnich myślicieli na gruncie rosyjskim przeradzały się w krytykę kultury Zachodu, dopełnianą o krytykę nowoczesności.

Krytyka religijna: Zachód odtrącił Boga i wiarę. Nowoczesna cywilizacja wyrasta z pychy ludzkiego rozumu, który wyjaławia rzeczywistość, pozbawiając ją religijnego wymiaru. Główną tendencją zachodniej kultury, przejawiającą się we wszystkich jej aspektach, jest postępująca laicyzacja i zanik uczuć religijnych. Boski świat przemienia się w maszynę, której zasady funkcjonowania z łatwością może przeniknąć ludzki rozum, o ile pozbędzie się dawnej wiary. Głos Boży milknie w człowieku, a prawda Boża zostaje odtrącona. Zachód to kultura zdesakralizowana i materialistyczna, głucha na duchowe potrzeby człowieka. Z religii pozostała jedynie pusta obrzędowość świąt albo pozbawiona religijnej głębi moralność o czysto doczesnym charakterze. W Europie triumfuje wtórne pogaństwo, ale pozbawione bogów, na których miejsce wprowadzono kult nauki, kult pieniądza czy władzy politycznej. Zachód, tak jak starożytny Rzym, chyli się ku upadkowi i czeka na kolejną ewangelizację, która może powstrzymać katastrofę, a może nawet stanie się preludium nowej, religijnej epoki w dziejach świata.

Na gruncie rosyjskim argument ten ulegał zasadniczej modyfikacji i wzmocnieniu. Zachodni romantycy zazwyczaj przeciwstawiali zdesakralizowanej nowoczesności i skostniałemu klasycyzmowi ideał epoki integralnie religijnej, czyli średniowiecza. Rosjanie, w naturalny sposób, ujmowali ten problem w formie antynomii chrześcijaństwa zachodniego (schyłkowego) i wschodniego, mogącego ocalić świat przed katastrofą. Zarówno katolicyzm, jak i protestantyzm poddali bezpardonowej krytyce. W przekonaniu słowianofilów

[25] J. Jedlicki, *Świat zwyrodniały. Lęki i wyroki krytyków nowoczesności*, Warszawa 2000, s. 33–37.

to rzymski katolicyzm ponosi główną winę za rozerwanie świętej jedności Kościoła i za wszystkie fatalne dla Zachodu reperkusje schizmy: triumf rozumu nad wiarą, przekształcenie Kościoła w hierarchiczną strukturę o charakterze politycznym (a więc skłonną do użycia przemocy), formalizację wiary i triumf prawniczego ducha starożytnego Rzymu nad chrześcijańską *caritas.* Reformacja była do pewnego stopnia usprawiedliwioną reakcją na papieskie zniewolenie i utożsamienie religii z posłuszeństwem, a Kościoła z hierarchią, ale buntowniczy duch protestantyzmu popadł w krańcowo biegunową sprzeczność: odrzucając katolicki przymus, wprowadził do chrześcijaństwa ducha anarchicznego indywidualizmu i nieustannego protestu, który najpierw dokonał zamiany religii na racjonalistyczną etykę, by wreszcie skończyć na zupełnym amoralizmie i negacji, których złowrogim wyrazicielem był w oczach słowianofilów Max Stirner[26]. Rosyjscy myśliciele potrafili w gruncie rzeczy wyprowadzić z zachodniego chrześcijaństwa wszystkie grzechy nowoczesności. Było ono jednocześnie źródłem kapitalizmu i socjalizmu, rewolucji i kontrrewolucji, anarchii i totalitaryzmu, zaniku braterstwa i nadchodzącego widma „mrowiska" – braterstwa wymuszonego.

Krytyka moralna głosi, że nowoczesność niszczy naturalne dobro w człowieku oraz jego wspólnotowe skłonności, przemieniając ludzi w egoistyczne atomy. Hobbesowski stan natury to nie przeszłość, ale teraźniejszość Europy bezwzględnej konkurencji, dorobkiewiczostwa, egotyzmu. Każdy walczy z każdym, a w tej walce nie ma żadnych reguł, liczą się tylko siła i interes własny. Triumfują najniższe popędy: żądza posiadania i używania, panowanie i podbój, rozwiązłość i oszustwo. To świat, w którym nie ma miejsca na solidarność, odpowiedzialność, współczucie, wielkoduszność czy godność. Jednym słowem, moralna degeneracja, która prowadzi do alienacji – jednostka nie tylko odsuwa się od innych, ale ulega też depersonalizacji. Dostojewski nazywa taki stan *odosobnieniem*, w którym człowiek nie tylko separuje się od innych, ale i wyzbywa własnej osobowości[27].

---

[26] Por. A. Chomiakow, *Katolicyzm, protestantyzm, prawosławie*, tłum. H. Zelnikowa, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, wybór, wstęp i oprac. A. Walicki, Warszawa 1961, s. 152–154.

[27] Zob. np. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. 1, tłum. A. Wat, London 1993, s. 339, 350–351; tenże, *Dziennik pisarza*, t. 2, tłum. M. Leśniewska, Warszawa 1982, s. 83–85.

Generalnie wśród słowianofilów dominuje wizja Zachodu jako świata, który rozpadł się na kawałki w wyniku rozkładu więzi społecznych i tradycyjnej świadomości. Zamiast moralności i empatii konieczne są zatem ich protezy w formie prawa stanowionego, kontraktów, konwencjonalnych zachowań oraz przymusu władzy politycznej lub tyranii opinii publicznej.

Z pojęciem dezintegracji wiąże się kolejny zarzut przeciwko zwyrodniałemu światu – argument personalistyczny. Nowoczesna cywilizacja wytwarza złożone formy społeczne, które cechują wysoki stopień dyferencjacji oraz daleko posunięty podział pracy. Ale złożoność społeczeństwa okupiona jest kosztem prymitywizacji jednostki (tak twierdził, polemizując ze Spencerem, Mikołaj Michajłowski w artykułach *Co to jest postęp?* oraz *Walka o indywidualność*[28]). Co więcej, osobowość ulega rozpadowi – niejako rozczłonkowuje się moralnie i społecznie. Człowiek Zachodu zmuszony jest do życia wśród różnych systemów aksjologicznych, spośród których musi dokonywać nieustannych wyborów. Ciągle jest kimś innym w zależności od roli społecznej, jaką przychodzi mu odgrywać. Inną moralnością posługuje się w pracy, inną w domu, jeszcze inną publicznie wyznaje w świątyni. Jest pod tym względem funkcjonalnym politeistą, bo taka jest konsekwencja aksjologicznego pluralizmu. W rezultacie jego osobowość ulega rozbiciu, a on sam jest tylko prostą funkcją aktu społecznego, w którym akurat uczestniczy. Nie wiedząc, kim tak naprawdę jest, szuka prawdy o sobie w zwierciadłach opinii innych, co nie tylko wzmaga konformizm, ale też prowadzi do utraty tożsamości, wolności i godności.

Na odrębne potraktowanie zasługuje motyw podziału pracy obecny w europejskich krytykach kultury co najmniej od czasów *Listów o estetycznym wychowaniu człowieka* Fryderyka Schillera. Postulat zniesienia podziału pracy był charakterystyczny dla większości socjalistycznych krytyk nowoczesności, a na gruncie rosyjskim znakomicie ilustrują go poglądy słowianofilizującego narodnika Michajłowskiego, który w imię twórczej mocy jednostki

[28] Zob. fragmenty w: *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego. Wybór pism*, t. 1, wybór, wstęp i oprac. A. Walicki, Warszawa 1965 (fragmenty w tłum. J. Walickiej).

postulował odrzucenie kapitalizmu jako zapożyczonego z Zachodu systemu, w którym człowiek staje się nic nieznaczącym elementem skomplikowanej machiny produkcji społecznej. Im bardziej skomplikowana jest budowa tej maszyny, tym prymitywniejsze muszą być składające się na nią części, w tym przypadku żywi, konkretni ludzie, padający ofiarą dyferencjacji społecznej.

Z krytyką moralną powiązany jest kolejny argument – socjologiczny, bardzo charakterystyczny dla rosyjskich krytyk zachodniej kultury. Wskazuje on, że nowoczesność niesie zagładę dla tradycyjnych, naturalnych i spontanicznych wspólnot ludzkich (takich jak rodzina, wieś, stan społeczny czy naród), które zastępuje sztucznymi grupami interesu lub przymusowo-formalnymi związkami. To, co niegdyś było żywym społecznym organizmem, staje się martwym agregatem bezwolnych elementów, łatwo poddających się manipulacjom i degenerującym oddziaływaniom. Argument ten dotyczy w gruncie rzeczy antynomii wspólnoty i stowarzyszenia (*Gemeinschaft und Gesellschaft*), opisanej w latach osiemdziesiątych XIX wieku w książce pod takim właśnie tytułem przez Ferdinanda Tönniesa[29]. Wspólnota to coś organicznego, bliskiego, żywego, naturalnego – na przykład rodzina czy naród, do których słowo „stowarzyszenie" po prostu nie pasuje. To ostatnie jest bowiem zbiorem jednostek utworzonym dla jakiegoś celu albo indywiduów związanych wspólnym interesem, czyli związkiem, do którego wchodzi się świadomie i najczęściej na jakiś czas. Różnica uchwytna jest już na poziomie językowym, kiedy mówimy „wspólnota życia" lub „wspólnota Kościoła" i „stowarzyszenie zarobkowe", lub „towarzystwo ubezpieczeniowe". W rosyjskim kontekście istotne są także rustykalne odniesienia wspólnoty, których świadomy był też niemiecki socjolog:

> Wspólnota jest stara, stowarzyszenie, *Gesellschaft* – nowe jako rzecz i jako nazwa […] wszelkie pochwały życia wiejskiego wskazywały zawsze, że silniejsze, bardziej żywe jest tam poczucie wspólnoty.

---

29 F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988. Rozróżnienie to uczynił Andrzej Walicki ważnym elementem swoich badań nad słowianofilstwem i innymi nurtami rosyjskiej myśli filozoficznej.

> Wspólnota jest trwałą formą współżycia, stowarzyszenie – tylko przejściową. Zgodnie z tym należy rozumieć wspólnotę jako żywy organizm, a stowarzyszenie – jako mechaniczny agregat, artefakt[30].

To bezpośrednie odniesienie do wsi wydaje się kluczowe dla rosyjskich krytyk kultury europejskiej, zwłaszcza o słowianofilskim charakterze, bo ukazuje przeciwieństwo dwóch odmiennych form cywilizacyjnych: chłopskiej, ludowej Rosji i miejsko-przemysłowej Europy Zachodniej, która żywi się rozpadem więzi społecznych i tradycyjnej moralności. Miasto już od czasów biblijnych symbolizuje zło współczesności i antyokcydentalna myśl rosyjska nie jest tu wyjątkiem. Skojarzenie wspólnoty ze wsią odsyła do kolejnego symbolu – do ziemi, w której można się zakorzenić, w której bliskości się żyje, którą się uprawia i chroni. Motyw taki doskonale widoczny jest w twórczości Dostojewskiego, reprezentanta nurtu myśli rosyjskiej, który świadomie przyjął nazwę „poczwiennictwo" od rosyjskiego słowa *poczwa*, czyli po prostu gleba, grunt uprawny. Rzecz jasna w przypadku tego prądu ideowo-kulturalnego pojęcie-symbol gleby dalece wykracza poza sferę agrokultury i oznacza *de facto* aksjologiczny fundament; grunt, w którym jednostka znajduje oparcie i zakorzenienie; rezerwuar wartości budujących tożsamość i moralny kościec dla osoby i wspólnoty. Ale nie przypadkowo tą warstwą, która przechowała tradycyjny światopogląd i ochroniła go przed niszczącym wpływem westernizacji, okazuje się lud, chłopstwo, żyjące w bezpośrednim związku z Matką-Ziemią[31].

A zatem otrzymujemy dwa opozycyjne zestawy pojęć, wartości i symboli, z których pierwszy kojarzony był z Rosją, a drugi ze schyłkową kulturą Zachodu: (1) wspólnota – życie – organizm – Kościół – tradycja – wieś – zakorzenienie oraz (2) stowarzyszenie – śmierć – mechanizm – związek interesu – nowoczesność – miasto – wykorzenienie. W tym miejscu pozostawiam te ciągi znaczeń bez komentarza, albowiem cały mój tekst jest opowieścią o takiej właśnie rozbudowanej opozycji.

---

30 *Tamże*, s. 23.

31 Idee poczwienników są przedmiotem wnikliwych badań Andrzeja de Lazari. Zob. np. A. de Lazari, *„Ostatni romantyk" Apollon Grigiorjew (zarys monografii światopoglądu)*, Katowice 1996; tenże, *W kręgu Fiodora Dostojewskiego. Poczwiennictwo*, Łódź 2000.

Kolejny argument ma charakter polityczny i dotyczy sprzeczności, które od wewnątrz rozsadzają ustrój życia zbiorowego zachodniego świata. Nowoczesność wyraża się w tendencjach niszczycielskich wobec dawnego, sztywnego układu społecznego: znoszone są bariery stanowe i hierarchiczny porządek zakorzeniony w boskim planie świata, na ich miejsce wchodzi przekonanie o równości uprawnień i obowiązków, z którego rodzi się zdemokratyzowana masa, gdzie każdy może być każdym. Społeczny organizm staje się zbiorem zunifikowanych jednostek, przypisujących sobie nadmierne znaczenie i roszczących sobie prawa, jakie nie są im należne. Pojawia się jednak nowa forma nierówności – ekonomiczna, szczególnie dotkliwa dla warstw biednych, wykluczonych czy świadomie kontestujących zastany porządek. Rozdarcie pomiędzy prawnie deklarowaną równością a faktycznym zniewoleniem ekonomicznym podważa nowoczesny ład polityczny. Dla rosyjskich krytyków Zachodu najbardziej ewidentnym dowodem takiego fatalnego stanu rzeczy były, rzecz jasna, skutki reformy uwłaszczeniowej, ale w krytycznej filozofii kultury problem ten nie daje się bynajmniej sprowadzić do kwestii wynikającej z rozbieżności pomiędzy wyzwoleniem prawno-obywatelskim a rzeczywistą emancypacją ekonomiczną.

Nowoczesna kultura zachodnia wyrasta z faktu społecznego rozpadu lub podboju. Jest dualistyczna: z jednej strony wyzyskiwacze i panujący, z drugiej ci, którzy dyszą żądzą zemsty. Cała ta kultura podminowana jest śmiercionośną rewolucją. Więc albo bunt, który zniszczy Stary Świat, albo zamrażająca wszystko reakcja. Twórczość Dostojewskiego czy Mikołaja Danilewskiego (1822–1885) z jednej strony albo Hercena czy Piotra Tkaczowa (1844–1885) z drugiej opierają się na tej samej wizji. Społeczne rozwarstwienie pomimo deklaratywnych albo nawet zapisanych w konstytucjach ideałów wolności i równości prowadzić musi do wybuchu w formie rewolucji bądź kontrrewolucji, którego ofiarami będzie również, oprócz żywych ludzi, twórczość kulturalna i cały dorobek ludzkości.

Kolejny zarzut przeciwko schyłkowej cywilizacji to argument narodowo-kulturalny, bardzo istotny na przykład w poglądach Leontjewa. Dotyczy on unifikujących, homogenizujących i globalizujących tendencji nowoczesnej świata, które zacierają lokalne odmienności i koloryty. Cywilizacja współczesna, z jej industrializmem, urbanizmem, kapitalizmem, parlamentaryzmem *etc.*, jest

wszędzie taka sama. Wszędzie panują te same mody, te same gusty, te same wartości. Wszędzie mówi się i myśli tym samym językiem kultury popularnej, która niweluje narodowo-kulturalne odmienności. A przez to ginie zjawisko budujące niegdyś potęgę Zachodu: jedność w różnorodności. Wszystko się wyrównuje do tego samego, niskiego, przeciętnego poziomu. Leontjew przez bez mała dwadzieścia lat (1872–1891) pracował nad nieukończonym dziełem zatytułowanym *Przeciętny Europejczyk jako ideał i narzędzie światowej destrukcji*. W jego przekonaniu kulturę europejską zabija uśredniony typ mieszczanina, który pod płaszczykiem ideologii praw człowieka Zachód próbuje narzucić reszcie świata jako powszechnie obowiązujący styl życia:

> Rodzi się zadowolona z siebie karykatura dawnych ludzi: przeciętny i racjonalny Europejczyk w swoim śmiesznym ubraniu, którego nie sposób nawet utrwalić w idealnym zwierciadle sztuki; ze słabym, samooszukującym się rozumem, ze swą pełzającą w ziemskim prochu uczciwością […] Nigdy dotychczas w historii, aż do naszych czasów, nikt nie widział takiego szpetnego połączenia umysłowej pychy wobec Boga i moralnej służalczości względem ideału szarego, brzydkiego, wciąż tylko pracującego, bezbożnego i pozbawionego wszelkich namiętności człowieka[32].

Mieszczanin jako niszczące wszystko widmo rozpalał wyobraźnię Leontjewa. Warto zauważyć, że ważna, być może kluczowa, była dla tego myśliciela perspektywa estetyczna. On sam w tym kontekście mówił o zbieżności swoich poglądów z Aleksandra Hercena krytyką schyłkowego Zachodu[33]. Zhomogenizowany, uśredniony Zachód, w którym dominuje wszystko, co przeciętne i banalne, jest wcieleniem brzydoty, będącej niezawodnym symptomem wyczerpywania się sił życiowych każdego organizmu.

A zatem dla Leontjewa homogenizacja to nie tylko śmiercionośne dla kultury wyrównywanie poziomów i zacieranie różnic, ale

---

32 K.N. Leontjew, *Sobranije soczynienij*, t. 6, Moskwa 1912, s. 268–269.

33 O związkach Leontjewowskiej konserwatywnej krytyki kultury z „rosyjskim socjalizmem" Hercena zob. np. M. Bohun, *Kontrrewolucja i pesymizm. Filozofia społeczna Konstantina Leontjewa*, Kraków 2000, s. 55, 157–158.

przede wszystkim wyraz szpetoty. Argument estetyczny przeciwko schyłkowej kulturze wiąże się wyraźnie z poprzednim. Cywilizacja miast i fabryk, pieniądza i burżuazyjnego kiczu zabija wyobraźnię, poczucie miary i harmonii, poezję w życiu i w literaturze, zabija sztukę, która chroni się w muzeach („katakumbach plastyki" – jak je określał Leontjew). Monotonia, szarość, brud i brzydota dzielnic przemysłowych, okropny styl współczesnych budowli publicznych, które wszystkie przypominają rosyjskiemu myślicielowi więzienia, banalność albo werystyczne epatowanie brzydotą na scenach teatrów i na stronicach książek, pospolitość i wypieranie wzniosłości przez rozrywkę… oto estetyczne przejawy dokonującego się powszechnego upadku. Zagłada kultury nie jest bynajmniej spektakularnym i zachwycającym widowiskiem walki starego z nowym, to nie bitwa, ale postępująca zgrzybiałość, starość i pokrywająca wszystko pleśń. Podobne wrażenia znaleźć można już w pierwszych listach Hercena, które słał do przyjaciół w trakcie swej podróżny na Zachód.

Mniej więcej w tym samym czasie słowianofil Iwan Kiriejewski pisał: „Przemysł rządzi światem bez wiary i poezji"[34]. Estetyczny krach Zachodu był w jego oczach fenomenem źródłowym, a nie tylko skutkiem chorobliwej jednostronności racjonalizmu, panującego nad wszystkimi wymiarami europejskiego życia. Piękno bowiem jest integralnie zespolone z prawdą, a racjonalne procedury rozbijające jedność ludzkich władz poznawczych i organiczną spoistość rzeczywistości zastąpiły życiowe piękno „artystycznym wydelikaceniem", „złudzeniami wyobraźni" i chorobliwą abstrakcyjnością. Trudno mówić o sztukach pięknych, skoro rzeczywistość zatraciła swą integralność i stała się po prostu brzydka (u progu pierwszej wojny światowej ten sam motyw pojawi się u Mikołaja Bierdiajewa, analizującego okres kubistyczny w malarstwie Picassa). Kiriejwski pisał:

> niewłaściwe ukierunkowanie sztuk pięknych jeszcze mocniej przekształciło charakter cywilizacji zachodniej niż ukierunkowanie jej filozofii […] dążenie do celowego rozdwojenia wewnętrznej świadomości rozszczepia sam korzeń siły duchowej człowieka. Rozum zamienia się w takiej sytuacji w przebiegłość, uczucie – w ślepą na-

34 Zob. I. Kiriejewski, *Wiara jako warunek integralności duszy*, tłum. H. Zelnikowa, [w:] *Filozofia i myśl społeczna…*, s. 143.

> miętność, piękno – w marzenie, istota – w opinię, nauka – w sylogizm, rzeczywistość – w pretekst do fantazjowania, cnota – w samozadowolenie – w rezultacie teatralność staje się nieodstępną towarzyszką życia, zewnętrzną przykrywką kłamstwa, tak jak marzycielstwo jej maską wewnętrzną[35].

I wreszcie krytyka ekologiczna. Nowoczesna cywilizacja jest śmiertelnym zagrożeniem dla środowiska przyrodniczego. Niszczy krajobraz, roślinność, zabija zwierzęta, zatruwa powietrze, glebę i wody, burząc nieodzowną równowagę pomiędzy człowiekiem a jego otoczeniem. Miasta pasożytują na tradycyjnych społecznościach wiejskich. Ziemia przecinana jest liniami dróg i szyn, które same stanowią świadectwo coraz bardziej bezsensownego pośpiechu nie wiadomo gdzie i po co. Argument ten ma kilka różnych wymiarów. Pierwszy wiąże się z charakterystycznym dla myśli dziewiętnastowiecznej ostrym przeciwstawieniem miasta i wsi. Warto zauważyć, że takie przeciwieństwo było obecne zarówno u socjalistów tak zwanych utopijnych i tak zwanych naukowych (także Marks sądził, że socjalizm będzie oznaczać zniesienie przeciwieństwa pomiędzy miastem i wsią), jak też u konserwatystów i tradycjonalistów. Poza tym opozycja miasto – wieś związana jest z podstawową formą podziału pracy, do którego zniesienia bądź złagodzenia dążyło wiele nurtów ówczesnej myśli. Pod tym względem Mikołaj Czernyszewski w utopijnym śnie Wiery Pawłowny z powieści *Co robić?* (zamiast brudnych i ciasnych miast stalowo-szklane domy wśród zieleni parków), jak też krytykujący go pod każdym względem Dostojewski mówią jednym głosem. Poniższy fragment *Dziennika pisarza* nie tylko kreśli wizję miasta-ogrodu, ale pozwala też wniknąć w istotę poczwiennickiej utopii:

> W naszej epoce wybuchła straszliwa rewolucja i zwyciężyło mieszczaństwo. Wraz z nim pojawiały się straszne miasta, jakie się nawet nikomu nie śniły. Takich miast, jakie pojawiły się w XIX wieku, ludzkość nigdy przedtem nie widziała. Są to miasta z kryształowymi

35 Tenże, *O charakterze cywilizacji Europy i jej stosunku do cywilizacji Rosji*, tłum. H. Jańczuk, [w:] *Wokół słowianofilstwa*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 1998, s. 105, *Almanach Myśli Rosyjskiej*.

> pałacami, z wystawami światowymi, z bankami, z budżetami, z zarażonymi rzekami, z kolejami, z przeróżnymi spółkami, a wokół nich fabryki i zakłady przemysłowe. Teraz się czeka na trzecią fazę: skończy się burżuazja i nadejdzie odnowiona ludzkość. Ta ludzkość podzieli ziemię pomiędzy wspólnoty i zacznie żyć w Ogrodzie. „W Ogrodzie odnowi się i dzięki Ogrodowi się wyprostuje". […] według mnie dzieci, prawdziwe dzieci, dzieci ludzkie powinny rodzić się na ziemi, a nie na bruku. Można żyć potem na bruku, ale rodzić się i wzrastać naród powinien przede wszystkim na glebie, na której rośnie zboże i drzewa. A europejscy proletariusze to obecnie sam bruk. W ogrodzie zaś dziatki będą wyskakiwać prosto z ziemi, jak Adam, nie zaś iść, mając dziewięć lat, kiedy jeszcze się bawić [sic], do fabryki, łamać tam kręgosłup nad warsztatem, otępiać umysł przy podłej maszynie i tracić wyobraźnię przed niezliczonymi rządami palników gazowych, a moralność – w fabrycznej rozpuście, jakiej nie znała Sodoma[36].

Wynaturzającemu pod każdym względem miastu, *Babylonia occidentalis*, Dostojewski konsekwentnie przeciwstawiał chłopską Rosję, „ziemię i wspólnotę", o sakralnym bez mała charakterze, które stanowią ocalenie przed zachodnim zepsuciem.

Inny wymiar ekologicznej krytyki kultury zachodniej związany jest z odrzuceniem dominacji technologii i inżynierii, charakterystycznej dla cywilizacji przemysłowej. Technika i nauka, będące podporą gospodarczej ekspansji kapitalizmu na zewnątrz (kolonizacja, podporządkowanie innych rynków) i wewnątrz (konsumeryzm), są, według Leontjewa, potężnym narzędziem zniszczenia w ręku „przeciętnego Europejczyka" i niosą zagrożenie nie tylko dla religii i tradycyjnego społeczeństwa, ale też po prostu dla życia organicznego w ogóle. Rosyjski myśliciel argumentował zupełnie jak współczesny obrońca przyrody: koleje i fabryki niszczą lasy, w wyniku zniszczenia obszarów leśnych zmienia się klimat i wysychają rzeki, coraz częściej zdarzają się nieurodzaje, zaburzenia w gospodarce rolnej prowadzą do konfliktów społecznych, więc ostatecznie nawet charaktery ludzi zamieszkujących tereny ekologicznie zdewastowane zmieniają się na gorsze[37]. Dlatego pisał do Wasyla Rozanowa: „Z całej duszy nienawidzę wszelkich udoskonaleń technicznych […]

---

36 F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 2, s. 234–235.

37 K.N. Leontjew, *Sobranije soczynienij*, t. 7, s. 467.

Wynalazki pokojowe (koleje, telefony) są tysiąc razy gorsze niż wynalazki techniki wojennej. Te ostatnie zabijają wielu pojedynczych ludzi, ale te pierwsze zabijają po kolei całe żywe, organiczne życie na ziemi, poezję, religię, odmienność państw i stylów życia"[38].

U Leontjewa pojawia się jeszcze jeden motyw: prędkość w podróżowaniu i komunikowaniu wzmaga też szybkość przemian kulturalnych i politycznych. Wzrastająca mobilność społeczna (czyli gwałtowność zmian w stabilnej niegdyś strukturze stanowej) ma swój odpowiednik w pędzie przemieszczania się, w łatwości zmieniania miejsc pobytu, związana jest z ruchliwością nowoczesnego człowieka, który zaczyna przypominać koczownika, jak też z ogólnym przyspieszeniem rytmu życia i ciągłym oczekiwaniem zmian. Symptomami rozkładu są powszechna niestabilność i pośpiech, uniemożliwiające namysł i kontemplację. Nic nie jest trwałe: pozycja społeczna i zawodowa, miejsce zamieszkania, wyznawane poglądy, związki z ludźmi… wszystko zmienia się w telegraficznym tempie. Nowoczesne społeczeństwo charakteryzują nieustanny ruch i szybkość, której sensu Leontjew nie dostrzega:

> Uważam, że cała ta krzątanina, która tak rozpowszechniła się w naszych czasach, nie daje się pogodzić z godnością człowieka. W XIX wieku (niech będzie przeklęty!) zbyt dużo mówi się o „godności człowieka", ale ja nie dostrzegam żadnej godności w tym idiotycznym pośpiechu, w jakim się teraz pracuje, ani w tym sposobie podróżowania na łeb na szyję, ani w tym niewolnictwie, kiedy człowiek uzależnia się od pociągów, ani w głupocie prasy, ani w manii wydawania masy książek, które nie przykuwają niczyjej uwagi ani nie przynoszą nikomu pieniędzy[39].

Dla rosyjskiego myśliciela najważniejsze były społeczne skutki przyspieszenia życia, prowadzące do emancypacji coraz to nowych

---

38 Tenże, *Pisma k Wasiliju Rozanowu*, Londyn 1981, s. 97–98 (list z 30 lipca 1891 roku).

39 Tenże, *Izbrannyje pisma 1854–1891*, Sankt-Petersburg 1991, s. 526. Warto zauważyć, że pod tym względem miał Leontjew wielkiego poprzednika w osobie Goethego, zob. M. Osten, *„Lucyferowy pośpiech", czyli Goethe odkrywa zalety powolności. O nowoczesności pewnego klasyka w XXI wieku*, tłum. M. Krysztofiak-Kaszyńska, Poznań 2005.

grup społecznych, egalitaryzacji w prawach politycznych, mieszania się i homogenizowania odrębnych niegdyś wspólnot lokalnych i całych narodów. W wyniku tego ginie różnorodność i bogactwo, kultura ulega prymitywizacji, indywidualność ustępuje miejsca przeciętności. Technologia komunikacyjna jest tylko jednym z potężnych narzędzi i jednocześnie symptomów choroby nazwanej przezeń *mania democratica-progresiva*.

W słowianofilskich, czy słowianofilizujących, wersjach krytyki kultury pojawiają się wszystkie powyższe argumenty. Warto zwrócić uwagę na ich trwałość i nadal współczesny wydźwięk. Oczywiście, u poszczególnych myślicieli występują one w rozmaitych konfiguracjach, ale generalnie stanowią całość, nie zawsze ujawnioną *explicite*, krytycznego oglądu zachodniej kultury i jej perspektyw na przyszłość. Słowianofilska dyskusja z kulturą zachodnią była zjawiskiem wielowymiarowym i skomplikowanym, w którym zderzały się różne intencje i skłonności. Przede wszystkim należy zauważyć, że jedna z głównych pozytywnych kategorii światopoglądu klasycznego słowianofilstwa (a potem pierwszej fazy twórczości filozoficznej Sołowjowa) – integralność (ros. *cełostnost'*) – jest w jakiejś mierze odpowiednikiem Czaadajewowskiej kategorii jedności. Wynika to z faktu, iż w obu przypadkach mamy do czynienia z wersjami romantycznej krytyki kultury, tyle że o odmiennych wektorach aksjologicznych. Czaadajew odmawia jedności (tradycji, więzi integrującej w czasie) naśladowczej kulturze rosyjskiej, dostrzegając ją w kulturowej jedności łacińskiego średniowiecza. Słowianofile odwrotnie, uznają zachodnią kulturę za zdezintegrowaną, rozbitą w wyniku analitycznej dyspozycji racjonalizmu, co skutkuje laicyzacją, depersonalizacją, atomizmem społecznym i moralnym egoizmem. U Dostojewskiego dezintegracja ujawnia się jako „odosobnienie" (ros. *obosoblenije*), któremu przeciwstawione jest „braterstwo" jako fundament poczwiennickiej utopii. Zresztą dla wszystkich słowianofilskich krytyków Zachodu, co oczywiste, wartości pozytywne, integralne, zjednoczone, wspólnotowe, braterskie wyrażają się w samoistnej, oryginalnej i odrębnej kulturze rosyjskiej.

Trzej najwybitniejsi przedstawiciele klasycznego słowianofilstwa, nie różniąc się w generalnych ocenach, śledzą dialektykę integracji i dezintegracji w odmiennych sferach kultury. I tak w przypadku

Iwana Kiriejewskiego (1806–1856) dominuje perspektywa filozoficzna, analizy skupiają się na zabójczych rezultatach dominacji racjonalizmu w kulturze zachodniej, czyli na hipertrofii jednej z władz poznawczych (rozumu), co prowadzi do rozpadu osobowości integralnej i w rezultacie do kryzysu kultury. U Aleksego Chomiakowa (1804–1860) dominuje perspektywa teologiczna, a jego historiozoficzna rozprawa ze światem zachodnim opiera się w gruncie rzeczy na rozważaniach eklezjologicznych. Źródłem kryzysu kultury jest zwyrodnienie zachodniego chrześcijaństwa, które najpierw zastygło w antywolnościowym papizmie, by w reakcji pogrążyć się w otchłań protestanckiej anarchii. Jeszcze inny wymiar słowianofilskiej krytyki Zachodu reprezentuje Konstanty Aksakow (1817–1860), u którego na pierwszy plan wysuwają się wątki historyczne i polityczne. Europa opisywana jest w perspektywie zaburzeń politycznych wynikających z fałszywej formy porządku społecznego opartego na państwowej przemocy i dominacji prawa stanowionego. Oczywiście powyższy podział ma charakter raczej symboliczny i pełni jedynie funkcję porządkującą. U każdego z przedstawicieli słowianofilstwa wszystkie te trzy wymiary (filozoficzny, teologiczny i polityczny) stanowiły spójny zespół przekonań, tak że można *de facto* mówić jedynie o odmiennym sposobie akcentowania w mniej czy bardziej jednorodnym opisie kryzysu zachodniej kultury u poszczególnych myślicieli.

Zieńkowski podkreśla, że krytyka kultury europejskiej u słowianofilów ma charakter filozoficzny i religijny jednocześnie, kierując się ku fundamentalnym zasadom tej kultury. W takim sensie do słowianofilskiej krytyki Zachodu zbliża się także autor *Martwych dusz*:

> To, co Gogol wyczuł na Zachodzie jako artysta i człowiek religijny, słowianofile przeżywali jako filozofowie – ale Gogola łączy ze słowianofilami głębokie odczucie religijnej tragedii Zachodu […] na Zachód patrzą w świetle tego, jak rozumieją historyczne drogi chrześcijaństwa i wielką schizmę Wschodu i Zachodu. Zachodnie chrześcijaństwo ma, w ich przekonaniu, nieocenione zasługi w stworzeniu i rozwoju kultury europejskiej, ale to ono ponosi też winę za głęboką duchową chorobę Europy, za jej religijną tragedię[40].

[40] W.W. Zienkowskij, *Russkije myslitieli…*, s. 50.

Trzeba jednak pamiętać, że sam Gogol próbował sytuować się poza czy ponad sporem słowianofilów ze zwolennikami europeizacji Rosji. Uważał w gruncie rzeczy, że oba obozy podejmują ten sam problem, aczkolwiek różnią się w sposobie jego ujęcia. W 1844 roku pisał:

> Spory o naszych europejskich i słowiańskich początkach, które, jak powiadasz, przedostają się już do salonów, pokazują jedynie to, że zaczynamy się budzić, lecz jeszcze nie całkiem się obudziliśmy; nie dziw się tedy, że po obu stronach wypowiada się bardzo wiele bzdur. Wszyscy ci słowianofile i eurofile, czy też starowiercy i nowowiercy, czy też słowianiści i okcydentaliści[41] – bo kimże oni są w gruncie rzeczy, powiedzieć nie umiem, a to dlatego, że jak dotąd wydają mi się karykaturą tego, czym chcą być – wszyscy oni mówią o dwóch różnych stronach tego samego przedmiotu i nawet się nie domyślają, że nie wiodą żadnego sporu i wcale sobie nie przeczą. Jeden podszedł odrobinę za blisko do budynku, tak że widzi tylko jedną jego część; drugi odszedł odrobinę za daleko, tak że widzi całą fasadę, lecz nie widzi części[42].

Podobny do Gogolowskiego nurt krytyki religijnej, ale zdecydowanie bardziej antyzachodni, reprezentują także Fiodor Tiutczew, a potem Fiodor Dostojewski, dla których religijny fałsz kulturowych fundamentów prowadzi do śmiertelnego zagrożenia dla całego świata w postaci rewolucji. Tiutczew, tak samo jak poczwiennicy, sądził, że rewolucja, w której czwarty stan zniszczy europejską cywilizację, ma źródła religijne i że istnieje bezpośrednia więź pomiędzy rzymskim katolicyzmem a ateistycznym socjalizmem podpalaczy Europy.

Panslawistyczni kontynuatorzy słowianofilstwa spór z Europą przenieśli na jeszcze bardziej jednoznacznie polityczny grunt. Wyjątkiem był wśród nich Mikołaj Danilewski, który problem kryzysu i upadku Zachodu wpisał w szerszy kontekst swojej biologistycznej teorii cywilizacji. Pod tym względem jego kontynuatorem, aczkolwiek w pełni oryginalnym myślicielem, był Konstanty Leon-

---

41 Gogol był najprawdopodobniej pierwszym autorem, który do rosyjskich dyskusji wprowadził słowo „okcydentalizm".

42 M. Gogol, *Wybrane fragmenty korespondencji z przyjaciółmi (1847)*, tłum. F. Netz, Warszawa 2015, s. 81.

tjew, który podobnie uważał, że upadek i zagłada państw i kultur ma charakter naturalny i stanowi nieodzowny, końcowy etap każdego procesu organicznego. Istotne jest jednak to, że te quasi-biologiczne procesy przejawiają się w przypadku ludzkich zbiorowości w symptomach, które trzeba opisywać jako kryzys kultury.

Krytyka kultury zachodniej u Aleksandra Hercena sytuuje się niejako na pograniczu nurtów i interpretacji. Rozczarowany Zachodem okcydentalista obnaża małość jego kultury za pomocą argumentów i wizji, które właściwe są słowianofilstwu. Hercenowski projekt „rosyjskiego socjalizmu" interpretowano jako próbę syntezy idei Czaadajewa (niehistoryczność Rosji jako szansa rozwojowa), słowianofilów (krytyka mieszczańskiego Zachodu i rusofilski misjonizm) oraz okcydentalizmu (modernizacja poprzez wyzwolenie jednostki). Również wizja źródeł kryzysu ma w przypadku Hercena podwójny charakter, sytuując się niejako na przecięciu dwóch tradycji: romantycznego organicyzmu historiozoficznego oraz socjalistycznej krytyki świata mieszczańskiego. Ale motyw burżuazji jako złowrogiego fatum europejskiej kultury charakterystyczny jest nie tylko dla lewicy filozoficznej, ale również dla konserwatystów, takich jak Leontjew czy Dostojewski. Pamiętać także należy, że przedstawiona powyżej panorama nie jest pełna ani w wymiarze koncepcyjnym, ani personalnym – wielu ważnych krytyków kultury zachodniej, wyrastających z romantycznych inspiracji, nie zostało przywołanych i nie każdy z nich doczekał się wyczerpującego przedstawienia. Mój cel – jak już pisałem – jest jednak inny. Chodzi o pokazanie najważniejszych tendencji, skłonności i motywów, wokół których toczył się spór o kulturę i z kulturą w dziewiętnastowiecznej Rosji.

4. Okcydentaliści, „szermierze oświecenia", nihiliści

Jeszcze raz chciałbym podkreślić, że zaproponowany przeze mnie podział na dwa nurty krytyki kultury w dziewiętnastowiecznej Rosji ma charakter umowny i upraszczający. Uważam jednak, że może być przydatny dla porządkowania i strukturalizacji złożonych zjawisk i wielowymiarowych konstelacji ideowych. Nurt pierwszy, omówiony powyżej, za którego prekursorów można symbolicznie uznać

księcia Odojewskiego i *lubomudrów*, rozwinięty i wykrystalizowany następnie przez różne wersje słowianofilstwa, jest w gruncie rzeczy formą rusofilskich ideologii kontrakulturacji, broniących zagrożonej rodzimej tożsamości przed westernizującą modernizacją.

Symbolicznym patronem nurtu drugiego mógłby być Piotr Czaadajew jako autor pesymistycznej diagnozy z *Pierwszego listu filozoficznego*. Pamiętać jednak trzeba, że jego prozachodnie stanowisko miało charakter filokatolicki, konserwatywny i wrogi europejskiej współczesności. Ta swoistość postawy „obłąkanego filozofa" zapowiada niejednorodny charakter drugiego nurtu, opozycyjnego wobec prądów rusofilskich (słowianofilskich). Jak pisze Andrzej Walicki:

> W odróżnieniu od słowianofilów przeciwnicy słowianofilstwa, czyli tzw. okcydentaliści, nie byli zwolennikami jakiejś jednej, spójnej ideologii i filozofii społecznej: „okcydentalizm" był jedynie pewną wspólną platformą, na której zjednoczyli się w latach czterdziestych – we wspólnej opozycji do słowianofilstwa – przedstawiciele różnych, demokratycznych i liberalnych, nurtów myśli rosyjskiej. Słowianofilstwo pobudzało do myślenia i aktywnej opozycji, kwestionowało bowiem w sposób zasadniczy centralną, kluczową ideę lewicy filozoficznej – „ideę osobowości", interpretowało ją jako ideę „zachodnią", jako rezultat jednostronnego, „fałszywego" rozwoju Europy[43].

Ale jeśli chodzi o krytyczną filozofię kultury, spójność nurtu nazywanego okcydentalistycznym, wydaje się dosyć czytelna przynajmniej w swej podstawowej skłonności – na pierwszy plan wysuwa się tutaj polemika z rodzimym tradycjonalizmem, nacjonalizmem, romantycznym historyzmem, krytyka rosyjskiego zacofania przeprowadzana z pozycji, której aksjologiczny fundament tworzą wartości kojarzone z cywilizacją zachodnią i nowoczesnością. Odrzucona zostaje natomiast bezkrytyczna idealizacja przeszłości, jak również otwarcie niechętny stosunek słowianofilów do reform

---

43 A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej…*, s. 219. Najbardziej wnikliwym studium na temat okcydentalizmu rosyjskiego w jego klasycznej epoce jest książka Wasilija Szczukina *Russkoje zapadniczestwo. Gieniezis – suszcznost' – istoriczeskaja rol'*, Łódź 2011.

Piotra Wielkiego. W optyce „zapadników" (od ros. *Zapad* – Zachód) Rosja przestaje być wcieleniem cnót, ostoją wszelkich zalet i nadzieją na przyszłość, a zaczyna być przedstawiana jako kraj zacofany, bez mała barbarzyński, niemal azjatycki, w którym nie zakorzeniły się jeszcze takie wartości, jak wolność jednostki, równość praw, sprawiedliwość czy racjonalny sposób gospodarowania. Pod tym względem okcydentalizm był negacją kultury tradycyjnej oraz retrospektywnych utopii o konserwatywnej proweniencji, dokonywaną gwoli dogłębnej zmiany kulturowo-społecznej, której osnową i celem był ideał swobodnego rozwoju jednostki. W taki oto sposób doszło do konfrontacji dwóch odmiennych typów filozofii kultury: (1) archaiczno-wspólnotowej, pielęgnującej lokalną swoistość, kultury endemiczno-reliktowej oraz (2) kultury nowoczesnej i uniwersalnej, opierającej się na oświeceniowej koncepcji natury ludzkiej oraz idei praw człowieka, wyrażających się w zasadzie indywidualizmu (nazywanej w tym czasie „osobowością").

Najogólniej rzecz ujmując, filozofia kultury rosyjskiego okcydentalizmu miała charakter dynamiczny i teleologiczny – ukazywała kulturę jako rezultat postępującego w dziejach rozkładu patriarchalnych wspólnot tradycyjnych (rodowych, religijnych, wiejskich) i zastępowania ich przez wzorowany na zachodnim porządek państwowoprawny, którego celem miała być ewolucyjna (lub rewolucyjna) emancypacja osobowości oraz emancypacja społeczeństwa jako zbioru krytycznie myślących jednostek. Dodać też wypada, że okcydentalistyczna krytyka kultury była często polemiką nie wprost, dokonywaną raczej przez pozytywną prezentację osiągnięć Europy lub apologetyczne przedstawianie reformatorskich działań rosyjskich władców. Dlatego konflikt słowianofilstwa z okcydentalizmem daje się w pewnym sensie interpretować jako spór o ocenę dziedzictwa Piotra Wielkiego i jego miejsce w historii Rosji. Okcydentaliści omijali ograniczenia cenzury, przemycając bliskie im idee liberalne lub demokratyczne za pomocą wychwalania Piotrowego dziedzictwa, podczas gdy jednoznacznie negatywnie do cara nastawieni słowianofile borykali się z ostrymi ingerencjami cenzorów, które kończyły się karami dla autorów i zamykaniem czasopism. Jeszcze ważniejsze jednak wydaje się to, że car-reformator i jego dzieło (pod tym względem doniosłą, symboliczną rolę odgrywał

Petersburg[44]) stały się trwałym elementem wyobraźni historycznej i kulturowej Rosjan.

Zasada osobowości stanowiła główną ideę zarówno dla bardziej lewicowego, demokratycznego skrzydła okcydentalizmu, jak też nurtu liberalnego, czasami o skłonnościach konserwatywnych. Odegra ona również kluczową rolę w dwóch następnych formacjach krytycznej filozofii kultury: zarówno w tak zwanym „oświecicielstwie", jak i w jego zradykalizowanej formie nazywanej wtedy „nihilizmem". Wydaje się jednak, że przy wszystkich różnicach wspólny był ideał wyzwolenia jednostki spod opresyjnego nacisku różnych form kulturalnego tradycjonalizmu. Emancypacja taka prowadzić miała albo do rewolucji społecznej, albo do ustanowienia w Rosji państwa prawa.

Wspólna tendencja przybierała jednak różne formy. U liberalnych historyków, takich jak Timofiej Granowski (1813–1855) czy Konstanty Kawielin (1818–1885), pierwotnie wyrażała się w nacisku na twórczą rolę indywiduum w dziejach, przekształcającej zastane formy życia, przełamującej opór rutyny i inicjującej istotne przemiany. Należy pamiętać, że jest to jednocześnie działanie kulturotwórcze i moralne – zresztą w osobie oba te wymiary stanowić miały całość: człowiek, zmieniając świat, zmienia również siebie, i to na lepsze, jak sądzili optymistycznie nastawieni liberałowie. Dla Kawielina osobowość (ros. *licznost'*) to zasada leżąca u źródeł europejskich historii, pozwalająca człowiekowi panować nad własnym życiem i światem oraz będąca niezbędnym elementem rozwoju kulturalnego każdego narodu; to „siła, energia, która sama kształtuje swój los, tworzy historię"[45]. Problem polega na tym, że w dotychczasowych dziejach Rosji dominuje odmienna zasada – zasada rodowa o patriarchalnym charakterze, która nie tylko ogranicza inicjatywę jednostek, ale też uniemożliwia wykształcenie się idei samodzielności i godności człowieka. Na Zachodzie zasada

---

44 Zob. na przykład M. Bohun, *Apologia Petersburga. Próba glosy do Czaadajewa*, [w:] *Okno na Europę. Zagadnienia kulturowej tożsamości Petersburga i jego rola w historii powszechnej*, red. F. Apanowicz, Z. Opacki, Gdańsk 2006, s. 85–104; R. Bäcker, *Petersburg jako symbol Zachodu we współczesnej rosyjskiej myśli antyokcydentalistycznej*, [w:] *Okno na Europę…*, s. 149–153.

45 Cyt. za: I. Sakowicz, *Między autokracją a rewolucją. Liberalizm Konstantego Kawielina w epoce wielkich reform*, Gdańsk 1999, s. 58.

osobowości umocniła się na gruncie przygotowanym przez dziedzictwo antyczne, chrześcijaństwo i starogermański indywidualizm, by w coraz większym stopniu przenikać życie społeczne i państwowe, wyraźnie wskazując cel rozwoju historycznego, jakim jest „wszechstronny rozwój człowieka, wykształcenie w nim i podtrzymanie godności moralnej”[46]. Tymczasem Rosja pogrążona jest w patriarchalnym letargu, kultura i cywilizacja docierają jedynie do nielicznej, naskórkowej warstwy społeczeństwa, bezskutecznie próbującej przebudzić resztę:

> Tu człowiek rozpływa się jakby; jego siły niczym nie koncentrowane, pozbawione są prężności, energii i roztapiają się w morzu przyjaznych, pokojowych stosunków. Tu człowiek kołysany jest do snu, zażywa spokoju, wpada w drzemkę moralną. Ufny jest, słaby i niefrasobliwy jak dziecię. O głębokim poczuciu osobowości nie ma tu mowy. Dla narodów powołanych do historycznej działalności w nowym świecie, takie istnienie bez zasady osobowości jest niemożliwe. […] Albowiem gdy mówimy, że naród działa, myśli, czuje, mówimy abstrakcyjnie: w istocie działają, czują, myślą jednostki, osoby naród ten stanowiące. Tak więc jednostka, która uświadamia sobie swoją nieskończoną, absolutną godność – jest warunkiem niezbędnym wszelkiego duchowego rozwoju narodu[47].

Kawielin, jak przystało na okcydentalistę, doszedł do wniosku, że Rosja znajduje się zaledwie u progu tego procesu, że przebudziła się do świadomego, kulturalnego życia dopiero w XVIII wieku za sprawą, jak łatwo się domyśleć, Piotra Wielkiego. To niejako w carze ucieleśniła się po raz pierwszy zasada osobowości, by w miarę jego tytanicznych wysiłków przenikać coraz głębiej w życie narodu i jego prawnopaństwowe formy.

Bez wątpienia postacią centralną okcydentalizmu lat czterdziestych był Wissarion Bieliński (1811–1848), najbardziej wpływowy krytyk literacki tej epoki dziejów państwa carów. Jego miejsce w historii kultury rosyjskiej jest szczególne i w pewnym sensie może on uchodzić za pierwszego filozofa kultury w ścisłym tego

---

46 K. Kawielin, *Zasada osobowości w historii Rosji*, tłum. H. Zelnikowa, [w:] *Filozofia i myśl społeczna…*, s. 361.

47 *Tamże*, s. 362.

słowa znaczeniu. Ale ta wyjątkowość nie dotyczy wyłącznie filozofii kultury, chociaż wskazuje na doniosłość i centralne miejsce, jakie zajmuje ta problematyka w myśli rosyjskiej. Neokantysta Borys Jakowienko przypisał mu znaczenie jeszcze bardziej wyjątkowe. W napisanej na emigracji w Czechosłowacji syntezie dziejów ojczystej filozofii stwierdził:

> jeśli nie wszystkie, to przynajmniej znacząca część istotnych powiązań ideowych w Rosji zakorzeniona jest w ideowym dziedzictwie Bielińskiego. Tak więc historia rosyjskiej filozofii dałaby się przedstawić, oczywiście, jednowymiarowo, ale przecież z dużym pożytkiem – albo jako konsekwentne rozwinięcie charakterystycznych dla Bielińskiego założeń i zasad, albo jaka walka, albo jedność tych bądź innych spośród nich z kolejnymi, nowymi, przyniesionymi z zewnątrz zasadami […] właśnie on wyłowił, przyswoił, przemyślał, gorąco i ostro wypowiedział wielką część głównych idei filozoficznych, pojęć, zadań i postulatów, charakterystycznych dla myśli rosyjskiej […] Więcej nawet, od Bielińskiego zaczyna się świadoma myśl rosyjska – historycznie od końca lat 30. XIX wieku, a w planie duchowym – w osobie każdego nowego jej reprezentanta[48].

Bieliński wydaje się postacią centralną nie tylko ze względu na niezwykłą chłonność i dynamikę jego myślenia filozoficznego, w którym ujawniają się najważniejsze zagadnienia myśli rosyjskiej[49]. Uznany i wpływowy krytyk literacki nie tylko ustanowił kanon analityczny dla twórczości Puszkina czy Gogola, ale też odkrył i wprowadził do obiegu kulturalnego postaci takiej miary jak Dostojewski (który zresztą do końca życia zmagał się z osobą Bielińskiego, co widać zarówno w listach i publicystyce, jak też w *Braciach Karamazow*, gdzie Iwan Karamazow wygłasza poglądy bliskie ideom „szalonego Wissariona"). Dla bardziej wąsko pojętej filozofii kultury istotne jest charakterystyczne dla tego myśliciela ścisłe powiązanie filozofii z literaturą. Sam wypowiadał się głównie jako recenzent i sprawoz-

---

48 B.W. Jakowienko, *Istorija russkoj fiłosofii*, per. s czesz. Ju.N. Sołoduchina, Moskwa 2003, s. 468–469.

49 Zob. na przykład znakomitą analizę antynomii pomiędzy immanentystycznym humanizmem Bielińskiego a religijnym transcendentyzmem jako podstawową strukturą (idea idei) całej bez mała myśli rosyjskiej w książce Grzegorza Przebindy *Od Czaadajewa do Bierdiajewa…*, s. 13–77 i in.

dawca, odkrywając przy tym filozoficzne sensy komentowanych dzieł artystycznych i naukowych. Wynikało to nie tylko z cenzuralnych ograniczeń i represyjnego stosunku władzy do politycznie podejrzanego filozofowania, w wyniku czego literatura i krytyka literacka zastępowały filozofię, ale też z jego głębszego przekonania o nieodmiennie filozoficznym charakterze wielkiej literatury.

Okcydentalizm Bielińskiego jest przede wszystkim krytyką kultury „starej" Rosji, będącej wyrazem patriarchalnej podległości i bezrefleksyjnej spontaniczności („naturalna bezpośredniość", wedle heglizującej nomenklatury przejętej przezeń od Bakunina). W takim stanie nie ma miejsca ani dla krytycznego myślenia, ani dla wytworzenia się autentycznej osobowości (świadomej jednostki), która na razie całkowicie rozpływa się w homogenicznej masie nawyków, utartych przekonań, sztywnych obyczajów, rutyny i religijnego prymitywizmu. W przypadku Rosji dopiero reformy Piotra Wielkiego wyrwały ludzi z bezczynnego, bezwiednego letargu. Było to zatem stanowisko biegunowo przeciwne słowianofilstwu, dla którego istotne stało się rozróżnienie na niezepsuty przez cywilizację, wierny chrześcijaństwu i pradawnym obyczajom lud (ros. *narod*) i wykorzenioną, kosmopolityczną i amoralną socjetę (ros. *obszczestwo*), jaka pojawiała się w wyniku Piotrowego zamachu na wiarę i tradycję. Bieliński proponuje inną dystynkcję: ludowości (ros. *narodnost'*), czyli pogrążonej w bezrefleksyjnej naturalności masie, przeciwstawia narodowość (ros. *nacjonalnost'*), czyli rozumny i świadomy swoich dążeń podmiot dziejów złożony z myślących jednostek. To, co słowianofile traktowali jako nieszczęście – podział, rozdarcie, zmianę – autor *Listu do Gogola* traktuje jako konieczny i pożądany element rozwoju kulturalnego. Ale to przeciwieństwo nie jest bezwarunkowe, albowiem w wyniku rozwoju ludowość zostaje zniesiona poprzez podniesienie jej do poziomu narodowości, która sama jako potencja stanowiła ukrytą istotę tej pierwszej. W rozprawie *Czyny Piotra Wielkiego* pisał:

> Każdy naród ma swoją substancję, podobnie jak każdy człowiek; w substancji narodu tkwi cała jego historia i to, co odróżnia go od innych narodów. […] Ludowość, jak to już powiedzieliśmy, zakłada coś niezmiennego, ustalonego raz na zawsze, nie posuwającego się naprzód; ukazuje to, co istnieje w ludzie w jego obecnym stanie. Na-

> rodowość, przeciwnie, zawiera nie tylko to, co jest obecnie, ale i to, co będzie albo może być. […] A zatem Rosja przed Piotrem Wielkim była jedynie ludem (*narod*) i stała się narodem (*nacja*) dzięki ruchowi, który wprowadził doń jej reformator[50].

Argumentacja Bielińskiego jest czytelna. Odrzuca on słowianofilskie przekonanie, że europeizacja była momentem kryzysowym, zachwianiem albo nawet przerwaniem dziejów kultury rosyjskiej, którą zastąpiła imitatorska cudzoziemszczyzna pleniąca się w kosmopolitycznych, wykorzenionych warstwach wyższych. Przeciwnie. Westernizacja stanowiła konieczny i rozumny moment negacji zacofania i patriarchalnego bezwładu w imię wartości powszechnoludzkich, reprezentowanych przez cywilizację europejską. Nie był to proces denacjonalizacji, ale faktycznych narodzin autentycznego narodu jako świadomej wspólnoty kulturalnej, dążącej do wytworzenia nowoczesnych form samowiedzy (do czego faktycznie doszło, zdaniem krytyka, w czasie wojen napoleońskich).

W istocie myśliciel skłaniał się do przekonania, że prawdziwa kultura w Rosji jest wytworem okcydentalizacji. Wcześniej istniała albo nietwórcza naśladowczość, albo prymitywne podwaliny ważne o tyle, o ile tworzyły grunt pod przyszłą recepcję europejskich zasad i wartości. W przypadku Bielińskiego spór o kulturę przekształcał się w spór z pseudokulturą zastoju i autarkii; spór z bezmyślnym wychwalaniem wszystkiego, co prymitywne, ale swojskie; spór z dominacją myślenia ksenofobicznego, które niszczy dynamikę kulturową, zastępując ją folklorystyczną powtarzalnością. O sile i znaczeniu kultury – czego przykładem była dlań twórczość Puszkina – świadczy nie archaiczna, pozorna oryginalność, lecz zdolność do czerpania ze światowego dziedzictwa i jego twórczego przetwarzania. Trzeba przyznać, że polemiki Bielińskiego nie straciły nic ze swojej aktualności i uniwersalnej stosowalności:

> u nas od dawna utarło się dziwne mniemanie, że Rosjanin we fraku czy Rosjanka w gorsecie nie są już Rosjanami, że ducha rosyjskiego czuje się tylko tam, gdzie jest siermięga, łapcie, siwucha i kiszona

50 W. Bieliński, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Anisimow-Bieńkowska, przekł. przejrzał A. Walicki, Warszawa 1956, s. 241–242.

> kapusta. […] nędzna to narodowość, która drży o swoją samodzielność przy każdym kontakcie z inną narodowością. W naiwności umysłu i serca nasi samozwańczy patrioci nie widzą, że lękając się ciągle o rosyjski charakter narodowy, ubliżają mu[51].

Prawdziwa kultura ma wymiar uniwersalny, który ani nie zagraża narodowej tożsamości, ani nie daje się zastąpić przez ultrapatriotyczną pychę i ksenofobię. To fałsz i droga donikąd. Należy oczyścić kulturę ze wszystkich reliktów patriarchalnej „bezpośredniości", w której narodowość mylona jest z ludowością („gminnością"), gdzie nie ma wyrazistych różnic, bynajmniej nie prowadzących do dezintegracji, lecz do powstania nowoczesnego społeczeństwa pewnego własnej tożsamości i wolnego od tradycjonalistycznego skrępowania oraz religijnych zabobonów. Takie przekonanie sprawiło, że Bieliński ostro zareagował na publikację *Wybranych fragmentów korespondencji z przyjaciółmi* Gogola, w którego twórczości dostrzegał wcześniej narzędzie skutecznego cywilizowania ojczyzny. Uznał, że niegdysiejszy demaskator niewolnictwa i fanatyzmu opowiedział się po stronie ciemnych sił, które wcześniej piętnował w *Martwych duszach* czy *Rewizorze*. Napisany niedługo przed śmiercią *List do Gogola* traktować można jako swoisty testament ideowy, mający otrzeźwić wybitnego pisarza, który tak wiele może jeszcze zrobić dla kultury i społeczeństwa. Bieliński pisał:

> zna Pan doskonale Rosję jako artysta, ale nie jako człowiek myślący, którego roli tak niefortunnie podjął się Pan pisząc swoją fantasmagoryczną książkę […] nie zauważył Pan, że Rosja widzi swój ratunek nie w mistycyzmie, nie w ascetyzmie, nie w pietyzmie, ale w postępie cywilizacji, oświaty, humanitarności. Trzeba jej nie kazań (dość się ich nasłuchała) i nie pacierzy (dość się ich naklepała), ale obudzenia w ludzie godności ludzkiej, przez tyle wieków poniewieranej w brudzie i błocie; trzeba jej praw zgodnych nie z nauką Kościoła, ale ze zdrowym rozsądkiem i sprawiedliwością, oraz możliwie ścisłego przestrzegania tych praw. […] Wielbicielu knuta, apostole ciemnoty, zwolenniku obskurantyzmu i wstecznictwa, chwalco tatarszczyzny – co Pan robi?… Niech Pan spojrzy pod nogi – stoi Pan na skraju przepaści… Że głosząc takie poglądy, powołuje się Pan na Kościół

[51] *Tamże*, t. 2, s. 90–91.

> prawosławny – to rozumiem: Kościół ten był zawsze podporą knuta i sługą despotyzmu; ale po co Pan miesza do tego Chrystusa? […] Sądzi Pan, że lud rosyjski jest najbardziej religijny ze wszystkich ludów na świecie: to kłamstwo. Podstawą religijności jest pietyzm, uwielbienie Boga, bojaźń boża. A Rosjanin wymawia imię boże, drapiąc się w tyłek […]. Proszę się uważniej przyjrzeć, a zobaczy Pan, że z natury swojej jest to lud głęboko ateistyczny. Ma sporo przesądów, ale ani krzty religijności. […] Religijność nie zakorzeniła się głęboko nawet wśród duchowieństwa rosyjskiego[52].

Słowa te rozbrzmiały jak uderzenie gromu, a ich pogłos można usłyszeć także dzisiaj, nie tylko zresztą w Rosji, w kolejnych fazach sporów tradycjonalistów z modernizatorami.

List do Gogola stał się znaczącym wydarzeniem w dziejach kultury rosyjskiej, chociaż oficjalnie wydany został dopiero w 1905 roku. Wcześniej krążył w odpisach i wydaniach nielegalnych, za których posiadanie groziły drakońskie kary. Dość powiedzieć, że w 1849 roku Fiodor Dostojewski został w procesie „pietraszewców" oskarżony o odczytanie tego tekstu na jednym z zebrań kółka i skazany na śmierć (w ostatniej chwili na placu kaźni zamienionej na katorgę i zesłanie)[53]. Ale nie chodzi tylko o indywidualne, acz spektakularne wydarzenie. *List do Gogola* ważny jest z wielu innych, bardziej uniwersalnych względów. Przytoczę dwa. Po pierwsze, jest świadectwem znaczenia kultury i jej twórców w ówczesnych rosyjskich sporach, które w warunkach opresji politycznej, uniemożliwiającej swobodną dyskusję światopoglądową, w naturalny sposób przenosiły się na niwę literatury. Po drugie, ostry atak Bielińskiego na Cerkiew i prawosławie potwierdzał i pogłębiał pęknięcie, jakie dokonało się w rosyjskiej kulturze, będące w oczach wielu nową schizmą pomiędzy radykalizującą się inteligencją a chrześcijańskim społeczeństwem albo – w innym sformułowaniu – pomiędzy modernizującą się kulturą a tradycyjnym, religijnym poglądem na świat[54].

---

52 *Tamże*, s. 410–414.

53 Por. list Dostojewskiego do komisji śledczej w: F. Dostojewski, *Listy*, tłum. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Warszawa 1979, s. 61–62. Zob. S. Mackiewicz (Cat), *Dostojewski*, b.r. i m.w., s. 44–46.

54 Podobny, ale rzecz jasna mniej głęboki, rozłam dokonał się już wcześniej, w 1846 roku, wśród samych okcydentalistów, których poróżnił problem Boga i nieśmiertelności duszy. Zob. A. Hercen, *Rzeczy minione…*, t. 2, s. 345–348.

Wydarzenia polityczne lat 1848–1849 oraz wzmożenie konserwatywnego i represyjnego kursu polityki Mikołaja II w następnych latach, jak też osobiste losy wcześniejszych adwersarzy (choroba, śmierć, emigracja *etc*.) spowodowały swoiste zamrożenie sporów kulturalnych. Odwilż nastąpiła w pierwszych latach panowania nowego cara, czyli na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. W historii Rosji, także w historii kultury rosyjskiej, wyróżnia się nawet odrębną epokę lat sześćdziesiątych jako okresu obfitującego w przełomowe wydarzenia polityczne oraz nowe zjawiska kulturalne i ideowe. „Ludzie lat sześćdziesiątych" (ros. *szestidiesjatniki*) to nazwa własna dla pojawiającej się w tym czasie formacji ideowej[55]. Oczywiście, określenie „lata sześćdziesiąte" nie ma czysto kalendarzowego sensu, chodzi tu o dziesięciolecie, które rozpoczyna się spektakularną klęską Rosji w wojnie krymskiej i śmiercią Mikołaja II (1855/1856), a kończy w roku 1866, w którym Dymitr Karakozow dokonał nieudanego zamachu na cara Aleksandra II[56].

Jest to epoka intensywnych przemian politycznych w państwie carów z reformą uwłaszczeniową na czele, ale też dyskusji filozoficzno-kulturalnych, do których dochodzi za sprawą ludzi młodego pokolenia, wywodzących się ze specyficznego środowiska społecznego. Pierwszoplanową rolę odegrali tutaj „raznoczyńcy", czyli przedstawiciele inteligencji, którzy nie pochodzili ze stanu szlacheckiego, lecz reprezentowali inne warstwy i różne rangi (ros. *raznyje czyny*) pracowników umysłowych: niższego duchowieństwa, nauczycieli, urzędników *etc*. Z tego względu można też mówić, oczywiście w pewnym uproszczeniu, o walce kolejnej formacji kulturalnej z dawną (choć w latach nieodległą) kulturą szlachecką. Istotnym elementem społecznej kondycji raznoczyńca był nonkonformizm oraz zerwanie z tradycyjnym światopoglądem określonej grupy społecznej, z której rekrutowali się przedstawi-

55 Por. antologia pod takim właśnie tytułem: *Szestidiesjatniki*, red. F.F. Kuzniecow, Moskwa 1984, która zawiera wybór pism mniej znanych autorów.

56 Jeszcze wcześniej znikają ze sfery publicznej najwybitniejsi przedstawiciele krytycznego głosu „nowych ludzi": Mikołaj Dobrolubow umiera na suchoty w roku 1861, Czernyszewski zostaje aresztowany w roku 1862 i skazany na dożywotnie zesłanie (ale nadal pisze i publikuje), w 1868 roku w Bałtyku topi się Dymitr Pisariew.

ciele inteligencji „nowego typu". Współczesny petersburski historyk filozofii pisze „Kim jest raznoczyniec? Przede wszystkim to społeczny »odszczepieniec«: zerwał z każdą grupą społeczną lub warstwą, z których się wywodził, wyzwolił się od ich rozumienia świata i mentalności. Raznoczyniec – to nowy człowiek, który namiętnie nienawidzi samowoli, służalczości, dwulicowości"[57].

To właśnie raznoczyńcy zdominowali kolejną fazę dyskusji o kulturze, występując nie tylko przeciwko rosyjskiemu zacofaniu i jego słowianofilskim obrońcom, lecz także przeciwko kulturze szlacheckiej i mieszczańskiej, ideom liberalnym oraz *last but not least* nazbyt idealistycznie i marzycielsko nastawionym, ich zdaniem, okcydentalistom i demokratom lat czterdziestych–pięćdziesiątych. Doskonałą literacką ilustracją tego konfliktu pokoleń pomiędzy realistycznie, scjentystycznie i krytycznie nastrojoną młodą generacją radykałów a tkwiącym nadal w romantycznych iluzjach poprzednim pokoleniem są *Ojcowie i dzieci* (1862) Iwana Turgieniewa; powieść, w której zasadniczy spór ideowo-generacyjny koncentruje się właśnie wokół odmiennego sposobu pojmowania zadań sztuki i sensu kultury. Do tego zagadnienia powrócę poniżej. Z drugiej strony konflikt ten – chociaż często przybierający ostre retorycznie formy – nie absolutyzował podziałów, a nowa formacja ideowa – „oświecicielstwo" – była w dużym stopniu kontynuacją okcydentalizmu, zwłaszcza jego nurtu o demokratycznych skłonnościach.

Sama nazwa „oświecicielstwo" (ros. *proswietitielstwo*) ma dwojakie odniesienie. Pierwsze, historyczne, wydaje się oczywiste. Chodzi o świadome nawiązanie do epoki oświecenia z jej emancypacyjnymi, często egalitarnymi, protodemokratycznymi ideałami, kultem wiedzy i nauki, racjonalizmem, pojmowanym nie tylko jako metoda filozofowania, ale też zadanie racjonalizacji życia społecznego. Również

---

[57] A.F. Zamalejew, *Lepty. Issledowanija po russkoj fiłosofii*, Sankt-Petersburg 1996, s. 177. Raznoczyniec jest zatem modelowym reprezentantem inteligencji jako grupy społecznej, którą opisał Karl Mannheim jako „relatywnie bezklasową warstwę", „społecznie wolno się unoszącą" (czy też, w innym przekładzie, „zawieszoną w powietrzu", to znaczy niezakorzenioną), co sprzyjało świadomym wyborom światopoglądowym i politycznym (swobodny akces do różnych zwalczających się grup i klas) oraz krytycznemu namysłowi nad własną genealogią społeczną i funkcją w zbiorowości. Zob. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Lublin 1992, s. 123–126.

klimat opinii i sposób ich formułowania przywodził na myśl Wiek Świateł – rosyjscy „oświeciciele" z lat sześćdziesiątych XIX wieku myślą w sposób krytyczny, programowo polemiczny, odrzucają zarówno sztukę dla sztuki, jak i naukę, która nie przynosi wymiernych pożytków. Ich zadaniem nie jest opisywanie rzeczywistości, lecz próba jej przemiany w imię uniwersalnej prawdy o ludzkiej naturze (z tą różnicą, że źródłem tej prawdy byli dla nich najczęściej Ludwig Feuerbach i fizjologowie-materialiści pokroju Karla Vogta czy Iwana Sieczenowa). Byłaby to więc swoista reinkarnacja nurtu radykalnego oświecenia sto lat po jego rozkwicie w pierwszej fazie panowania Katarzyny Wielkiej. Jest to jednocześnie wczesna faza recepcji idei i wartości charakterystycznych dla dziewiętnastowiecznego pozytywizmu. Drugi wymiar wiąże się z innymi znaczeniami rosyjskiego słowa *proswieszczenije*, które oznacza zarówno edukację (oświata), jak też cywilizację. I o to głównie chodziło: o cywilizacyjną edukację Rosji, o jej przyspieszoną kontynuację lub faktyczne rozpoczęcie, by wyrwać się z feudalnego zacofania, bardziej przypominającego europejskie średniowiecze niż wiek XIX. Pamiętać też należy, że w ich przekonaniu najważniejszym krokiem na drodze ku cywilizacji miało być zniesienie pańszczyzny, rzeczywiste wyzwolenie chłopów jako rzeczywisty i symboliczny akt przezwyciężenia uwłaczających ludzkiej godności reliktów feudalizmu.

Trzeba zatem podkreślić, że pomimo polemicznych starć i bezpardonowej często krytyki poglądów i ideałów poprzedników wyraźnie widoczny jest związek pomiędzy „oświecicielami" a wcześniejszymi okcydentalistami. Cel jest ten sam: walka z zacofaniem, obalenie megalomańskich przeświadczeń o wyjątkowości rosyjskiej kultury i historii w tym zacofaniu się wyrażających, zniesienie autarkii przez otwarcie się na europejskie wzorce, dążenie do reformy społecznej, przebudowa kultury rosyjskiej w odniesieniu do zachodniej nauki i wolnościowych, demokratycznych instytucji politycznych. Dlatego w swoim studium o Mikołaju Czernyszewskim (1828–1889) Plechanow napisał: „jeśli Bieliński był **protoplastą** naszych »szermierzy oświecenia«, to Czernyszewski jest **ich najwybitniejszym przedstawicielem**"[58].

Tak jak Bieliński może być traktowany jako antenat „oświecicielstwa", tak Czernyszewski może być nazwany najbardziej konse-

[58] J. Plechanow, *dz. cyt.*, t. 2, s. 305–306 (podkreślenia Plechanowa).

kwentnym kontynuatorem demokratycznego okcydentalizmu oraz epigonem oświecenia[59]. Fundamentem krytyki feudalno-niewolniczej kultury rosyjskiej, jak też mrzonek o opatrznościowej niezwykłości i przyszłej jej misji była dla niego klasycznie oświeceniowa koncepcja postępu. Jest to o tyle ważne, że w gruncie rzeczy autor *Co robić?* utożsamia postęp z kulturą (cywilizacją) – tam, gdzie nie ma ruchu naprzód, gdzie nie następuje racjonalizacja stosunków społecznych (to znaczy uzgadnianie ich z rozumną, ale i wspólnotową naturą człowieka), gdzie nie dokonuje się rozwój naukowy i technologiczny…, tam można mówić o etnograficznej zastygłości, ale nie o prawdziwej kulturze. Postęp ma przede wszystkim charakter intelektualny, co oznacza, że obejmuje nie tylko sferę wiedzy (nauka i technologia), ale i sferę moralną. Polega on na doskonaleniu pojęć i idei, tak aby adekwatnie opisywały rzeczywistość, oraz na doskonaleniu nawyków i działań, tak aby rzeczywistość można było sprawniej zmieniać oraz harmonizować reguły ludzkiego współżycia.

Istotne wydaje się tutaj utylitarystyczne z ducha powiązanie wiedzy z działaniem, poznania z moralnością – rozróżnienie pomiędzy nimi jest tak samo sztuczne jak wprowadzanie fałszywych podziałów w naturze ludzkiej, choćby w formie religijnego dualizmu duszy i ciała[60]. W polemice z organicystycznymi teoriami historii, będącej jednocześnie refutacją słowianofilskiego, ale i podzielanego przez Hercena, przekonania o starczej schyłkowości Zachodu, Czernyszewski pisał:

> Postęp opiera się na rozwoju umysłowym; podstawą postępu jest po prostu rozwój wiedzy i jej osiągnięcia. Dzięki zastosowaniu najlepszych zdobyczy wiedzy w rozmaitych dziedzinach życia praktycznego dokonuje się w nich postęp. […] wszelka praca intelektualna rozwija zdolności umysłowe człowieka; im więcej zaś obywateli w kraju umie czytać, przyzwyczaja się i ma ochotę do czytania książek, tym więcej jest ludzi światłych i wykształconych, tym bardziej wzrasta

---

59 Znakomitym studium na temat związków rosyjskiego myśliciela z historycznym oświeceniem jest rozprawa Grzegorza Przebindy *Mikołaj Czernyszewski. Późny wnuk Oświecenia*, Katowice 1996.

60 Temu ostatniemu zagadnieniu Czernyszewski poświęcił swą najważniejszą rozprawę filozoficzną z 1860 roku: *Zasada antropologiczna w filozofii* (wyd. pol.: Warszawa 1956, tłum. K. Błeszyński).

> liczba tych, którzy potrafią należycie prowadzić wszelkie sprawy, i wobec tego postęp ogarnia wszystkie dziedziny życia. A zatem podstawowym czynnikiem postępu jest nauka; osiągnięcia postępu zależą od poziomu i rozpowszechnienia wiedzy. Postęp jest więc owocem wiedzy[61].

Fragment powyższy wyjaśnia również „edukacyjny" aspekt filozofii kultury Czernyszewskiego. Oświata dla całego społeczeństwa (dla ludu – jak wtedy pisano) jest sprawą kluczową nie tylko z powodu cywilizacyjnej naprawy zapóźnionej Rosji, ale też ze względu na perspektywy społecznej przebudowy, w której zacofanie stanowi szansę modernizacyjną: kultury opóźnione w rozwoju mogą korzystać z osiągnięć narodów bardziej rozwiniętych, przyspieszając znacząco własny progres. Nie chodzi też tutaj tylko i wyłącznie o wiedzę praktyczną, służącą technologicznej (najczęściej militarnej) modernizacji, ale też o przemianę wewnętrzną każdego człowieka: odrodzenie moralne czy raczej przebudzenie świadomych i krytycznych jednostek zdolnych do kreowania własnego życia wolnego od rutyny i konformizmu. Opowieścią o takich właśnie „nowych ludziach" była powieść *Co robić?* (1863), która choć napisana w więzieniu, została wydana (przez przeoczenie cenzora), stając się dziełem wpływowym, literaturą generacyjnej inicjacji dla kolejnych pokoleń Rosjan buntujących się przeciwko staremu porządkowi. A przecież Czernyszewskiego aresztowano i osądzono pod sfingowanymi zarzutami po to właśnie, aby ograniczyć jego wpływ na społeczeństwo![62]

Jeszcze raz trzeba podkreślić, że główną ideą rosyjskiego krytyka było przekonanie o nierozdzielności postępu, o tożsamości rozwoju w sferze wiedzy i edukacji z rozwojem moralnym jednostek, który prowadzić będzie do reformy społecznej (nie był on rewolucjonistą w politycznym sensie). Jest to w gruncie rzeczy scjentyzm etyczny, w którym przypisywana Czernyszewskiemu (nie do końca zasadnie) formuła „rozumnego egoizmu" prowadzi

---

61 M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. W. Bieńkowska, K. Błeszyński, Warszawa 1961, s. 443–444.

62 Zakres i charakter tego oddziaływania opisuje w jakimś stopniu na poły autobiograficzna powieść, napisana już na zesłaniu w latach 1865–1871: *Prolog. Powieść z lat sześćdziesiątych* (wyd. pol.: Warszawa 1952, tłum. J. Brzęczkowski).

zarówno do wzrostu jednostkowej świadomości moralnej, jak też do poszerzenia zakresu moralnej odpowiedzialności ze sfery indywidualnego życia na sferę społeczną: „Rozwój umysłowy sam przez się ma tendencję do doskonalenia pojęcia obowiązków człowieka wobec innych ludzi, do czynienia go dobrym, do rozwijania w nim pojęcia sprawiedliwości i uczciwości”[63].

Literacki obraz społecznych skutków utylitarystycznej etyki odnaleźć można w najsłynniejszej jego powieści. W imię zasad rozumnego egoizmu Wiera Pawłowna organizuje spółdzielcze pracownie krawieckie, w których zysk dzieli się sprawiedliwie (najpierw zgodnie z indywidualnym wkładem pracy, potem – kiedy przedsiębiorstwo umocni się na rynku – po równo dla każdej z pracującej osób, niezależnie od wkładu pracy). Kooperatywy te mają charakter nie tylko gospodarczy, ale i społeczny – są zrzeszeniami, w których kobiety pracują i żyją wspólnie, chroniąc się przed opresją tradycyjnego, patriarchalnego społeczeństwa. W jeszcze większym stopniu przeświadczenie takie ilustruje postać Rachmietowa – to niemal heros rewolucji, zdolny do największych poświęceń gwoli dobra innych, zwłaszcza krzywdzonego i wyzyskiwanego ludu. Jednym słowem, pragnienie własnego szczęścia, o ile jest rozumne, prowadzi do socjalistycznej przebudowy całego społeczeństwa, którego utopijny obraz nakreślił Czernyszewski w czwartym śnie Wiery Pawłownej[64].

Również kultura artystyczna odgrywa istotną rolą w tej przebudowie, chociaż pod względem efektywności przekształceń wyżej od sztuki i literatury stoi nauka. Sztuka spełnia jednak swoją ważną funkcję. Jej zadaniem jest syntetyzujące odtwarzanie rzeczywistości, które służy jej krytycznej ocenie – sztuka jest w jakimś sensie sądem nad rzeczywistością. Objaśnianie życia w dziele sztuki ma zwykle charakter negatywny – jest oceną, która ze względu na stan cywilizacji bywa z reguły wyrokiem[65]. Wynika to z faktu, że najwyższym ideałem sztuki jest życie, ale nie jako wartość witalistyczna

---

63 Cyt. za: J. Plechanow, *dz. cyt.*, t. 2, s. 255.

64 M. Czernyszewski, *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach*, tłum. J. Brzęczkowski, Warszawa 1951, s. 292, 300–324, 400–401, 416–446 i in.

65 Zob. tenże, *Pisma estetyczne i krytycznoliterackie. Wybór*, oprac. A. Walicki, tłum. J. Walicka, T. Zabłudowski, Wrocław 1964, s. 146, *Biblioteka Narodowa. Seria 2*, nr 144.

czy wzniosła abstrakcja, tylko jako życie człowieka rozwiniętego pod względem intelektualnym i moralnym, a takie życie stanowi na razie ideał czy też zadanie na przyszłość. Dlatego Czernyszewski, wbrew wielu oskarżeniom, ani nie odrzuca wartości estetycznych, ani nie sprowadza sztuki do jakiejś służebnej funkcji społecznej. On tylko podkreśla rozbieżność pomiędzy empiryczną rzeczywistością, odtwarzaną w sztuce, a ideałem, do którego w życiu trzeba dążyć. To właśnie wpływa na jego koncepcję piękna: „Piękno to życie; piękna jest ta istota, w której widzimy życie takie, jakim powinno ono być wedle naszego rozumienia; piękny jest ten przedmiot, który tchnie życiem lub mówi nam o życiu"[66].

Estetyczne idee Czernyszewskiego oraz jego działalność krytycznoliteracka wzbudziły wiele kontrowersji i wywołały gorące spory, które szybko przekroczyły granice dyskusji o sztuce, jej niezależności lub społecznej użyteczności. To była w gruncie rzeczy kolejna faza sporu o kulturę w ogóle, o jej sens i posłannictwo. Autor *Co robić?* w sporze tym znalazł bardziej radykalnych od siebie sojuszników i kontynuatorów. Przeciwko zaś stanęli nie tylko tradycjonalistyczni obrońcy dawnej kultury, ale i twórcy tej miary, co Turgieniew czy Dostojewski.

Zaostrzenie sporu o kulturę związane było z dyskusją, jaką wywołały poglądy Mikołaja Dobrolubowa (1836–1861), najbliższego współpracownika i w jakimś sensie ucznia Czernyszewskiego. Jego kilkuletnia zaledwie działalność publicystyczna wzbudzała opór i polemiki zarówno wśród liberalnie nastawionych okcydentalistów (jak Turgieniew czy Kawielin), jak też socjalistów (Hercen) oraz – co oczywiste – postsłowianofilskich konserwatywnych nacjonalistów. Krytyczne ostrze artykułów Dobrolubowa skupiało się na bezlitosnej demitologizacji rosyjskiej świadomości kulturalnej. Dokonywało się to w dwóch niejako aspektach. Pierwszy związany był ze słowianofilskim „dziecinnym", egoistycznym patriotyzmem, który nie tylko wyraża się w nieskrywanej niechęci do innych narodów, ale też przyczynia się do błędnego pojmowania charakteru dziejów Rosji. Przede wszystkim fałszywe jest mniemanie, że reformy Piotra Wielkiego były jakimś niezwykłym wyłomem w dziejach, w którego efekcie można przeciwstawiać dwie epoki, czyli

66 *Tamże*, s. 12.

staroruską epokę społecznej harmonii i nieskażonej wiary stawiać w opozycji do epoki popiotrowej, w której Rosja przemienić się miała w karykaturę Europy rozdzieraną nieustannymi konfliktami. Car-reformator miał jakoby wykorzystać zaufanie ludu do władzy i bez żadnego sprzeciwu narzucić mu obce wzorce, uniemożliwiając naturalny rozwój życia narodowego, a warstwom wyższym (oświeconym) wszczepić pogardę dla wszystkiego, co rdzenne, swojskie, tradycyjne. Dobrolubow bezlitośnie wykpił retrospektywną utopię słowianofilów, odrzucając społeczne i historyczne iluzje dotyczące przedpiotrowej Rusi. Nie była ona żadnym „złotym wiekiem" wolności i harmonii społecznej, znajdujących swój wyraz w protodemokratycznych instytucjach wiecowych. Przeciwnie, to był czas umacniania się ustroju niewolniczego – feudalnej zależności ekonomicznej i monarchistycznej niewoli politycznej. Pod tym względem nie ma żadnego przeciwieństwa pomiędzy dawną Rusią a nowożytną Rosją. Nie zerwanie i przełom, ale fatalna kontynuacja zniewolenia, które od XVIII wieku zaczęło przybierać nieco inne formy. Idealizacja patriarchalnego średniowiecza jest tak samo bezrozumna jak próby uzasadniania współczesnego wyzysku i niesprawiedliwości czy też liberalne rojenia o oświeconym absolutyzmie. Historia to nie idylla, ale konflikt, w którym lud (społeczeństwo) przeciwstawia się tyrańskiemu państwu, a pracujący walczą z majętnymi próżniakami:

> Oczywiście, walka arystokracji z demokracją stanowi całą treść historii; ale rozumielibyśmy ją zbyt ciasno, gdybyśmy zamierzali ograniczyć ją tylko do interesów o charakterze rodowym. U podstaw tej walki zawsze tkwił inny jeszcze pierwiastek – ukryty, lecz o wiele bardziej istotny niż oderwane teorie rasy i dziedzicznej różnorodności krwi u ludzi wysoko i nisko urodzonych. Masy ludowe wyczuwały zawsze, chociaż niejasno i jak gdyby instynktownie, to, co teraz tkwi w świadomości ludzi wykształconych i uczciwych. W oczach człowieka prawdziwie oświeconego nie ma arystokratów i prostaków, bojarów i smerdów, braminów i pariasów, są tylko **ludzie pracy i darmozjadzi**. Likwidacja darmozjadów i otoczenie czcią ludzi pracy – oto stała tendencja dziejów[67].

[67] M. Dobrolubow, *Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. H. Kowalewska, Warszawa 1958, s. 178 (podkreślenia Dobrolubowa).

Takie pojmowanie historii nie tylko określało rewolucyjne, prenarodnickie poglądy polityczne Dobrolubowa, ale też jego koncepcję kultury i sztuki, zwłaszcza literatury, która spełnia najważniejsze społecznie funkcje. Dlatego w oczach polemistów zaczął on uchodzić za bezwzględnego propagatora sztuki zaangażowanej, czysto użytecznej czy wprost służebnej wobec emancypacyjnych i egalitarystycznych skłonności ludu rosyjskiego. Literatura zostać miała sprowadzona do roli propagandowej, ilustratywnej, jeśli chodzi o życie i ideały prostego człowieka. Nie były to zarzuty do końca trafione, ale też nie bezpodstawne[68].

Dobrolubow zradykalizował krytyczny dystans realistów z nowego pokolenia wobec wcześniejszej generacji liberalno-demokratycznych romantyków, będących niejako kwintesencją rozdartej kultury szlacheckiej, szukającej dla siebie miejsca w nieubłagalnie zmieniającym się świecie. Romantyczni, rozhamletyzowani, oderwani od życia szlacheccy liberałowie okazują się patologicznie niezdolni do działania, przed którym uciekają bądź w sferę marzeń i fantazji, bądź w nieskończone deliberowanie. Są *de facto* „zbędnymi ludźmi", opisywanymi między innymi w twórczości Turgieniewa, od którego zresztą pochodzi to określenie; odszczepieńcami, niemogącymi odnaleźć się we współczesności i czującymi się wszędzie obco. Dobrolubow pisał:

> Ludzie minionego pokolenia byli przesiąknięci ideami wzniosłymi, ale nieco oderwanymi. Dążyli do prawdy, pragnęli dobra, porywało ich wszystko, co piękne, ponad wszystko jednak stawiali zasadę. Zasadą zaś nazywali ogólną ideę filozoficzną, którą uznano za podstawę całej logiki i moralności. Zapłacili za tę swoją zasadę straszliwymi mękami zwątpienia i negacji i nigdy się nie mogli uwolnić od jej dławiącego zabójczego wpływu. […] Każdy postępek niezgodny z zasadą uważali za przestępstwo. Oddalając się tym samym od życia i skazując na służenie zasadzie, nie obliczyli dokładnie swych sił i wzięli na barki znacznie większy ciężar, niż mogli unieść […]. Stąd wiecznie fałszywa sytuacja, wieczne niezadowolenie z siebie, wieczne zachęcanie siebie i podnieca-

[68] Przykładem takiej polemiki może być artykuł Dostojewskiego: *P. [Dobrolu] bow i problem sztuki* (1861), [w:] F. Dostojewski, *O literaturze i sztuce*, wybór i tłum. M. Leśniewska, Kraków 1976.

> nie dźwięcznymi frazesami, a zarazem wieczne niepowodzenie w działalności praktycznej[69].

Następuje jednak zmiana pokoleń i chorobliwie rozdartych, szlacheckich, romantycznych hamletów zastępują gotowi do działania w każdych warunkach i bez oglądania się na zasady, a nawet skutki, donkiszoci[70]. Pojawia się

> inny typ społeczny – typ człowieka realnego, o mocnych nerwach i zdrowej wyobraźni […] Ludzie nowego okresu nie tylko zrozumieli, ale i odczuli, że nie ma w świecie nic absolutnego, że wszystko ma znaczenie tylko względne […] Na pierwszym miejscu zawsze stawiają człowieka i jego bezpośrednią, rzeczywistą pomyślność; ten punkt widzenia znajduje wyraz w każdym ich postępku, w każdym sądzie[71].

W kolejnym eseju krytycznym Dobrolubow dokonał ostatecznej demaskacji: „zbędni ludzie" lat czterdziestych, których literackimi ilustracjami byli na przykład Oniegin z poematu Puszkina, Pieczorin z powieści Michała Lermontowa *Bohater naszych czasów* czy cała plejada bohaterów prozy Turgieniewa, okazują się inkarnacjami Ilji Obłomowa, tytułowego bohatera głośnej wtedy powieści Iwana Gonczarowa.

A zatem to już nie romantyczne pogrążenie we wzniosłych spekulacjach i nieprzezwyciężalnych dylematach, ale obraz człowieka chronicznie niezdolnego do jakiegokolwiek pożytecznego działania. Oto ostateczny i chorobliwy wytwór kultury szlacheckiej – kultury bezczynności, próżnych rojeń, lenistwa możliwego dzięki eksploatacji zniewolonego ludu. Moralne rozterki romantycznych „zbędnych ludzi" okazały się tylko zasłoną dymną, za którą kryje się

---

69 M. Dobrolubow, *dz. cyt.*, t. 1, s. 218–219.

70 Nawiązuję tutaj do głosu Iwana Turgieniewa w tym sporze, który wypowiedział się w eseju (a najpierw przemowie) *Hamlet i Don Kichot* (1860), rozróżniając i usprawiedliwiając jednocześnie dwa typy osobowości symbolizowane przez bohaterów Szekspira i Cervantesa. Zob. I. Turgieniew, *Hamlet i Don Kichot*, tłum. M. Bohun, „Przegląd Polityczny" 2003, nr 60. Zob. też komentarz Andrzeja Walickiego *Dwa portrety*, „Przegląd Polityczny" 2003, nr 60, s. 12–14.

71 M. Dobrolubow, *dz. cyt.*, t. 1, s. 222–223.

inercja, próżniactwo, niechęć do działania, sybarytyzm pleniący się w „szlacheckich gniazdach". Dobrolubow pisał:

> życie Obłomowa to bierne podporządkowanie się gotowym wpływom: cechuje go konserwatywna odraza do wszelkich zmian, całkowity brak jakichkolwiek reakcji wewnętrznych. […] nad wszystkimi wymienionymi bohaterami ciąży ta sama obłomowszczyzna, która kładzie na nich niezatarte piętno nieróbstwa, pasożytnictwa i zupełniej bezużyteczności. […] w obecnej sytuacji wszyscy oni mają jedną cechę wspólną – bezpłodną żądzę czynu, świadomość, że mogliby być kimś, a będą niczym[72].

Krytyka „obłomowszczyzny" i posłużenie się tak zrekonstruowanym typem osobowym, czy raczej modelem społeczno-kulturalnym, dla podważenia dziedzictwa i dorobku poprzedniego pokolenia była kolejną fazą sporu, jaki podzielił rosyjską inteligencję w latach sześćdziesiątych. Niedługo później doszło do jeszcze radykalniejszego zaostrzenia, a problem kultury, wartości kultury wysokiej i stosunku do niej stał się kluczowym elementem rozłamu pomiędzy idealistycznymi liberałami a scjentystycznie i realistycznie nastrojonymi „nowymi ludźmi".

Turgieniew miał niezwykły dar wprowadzania do języka rosyjskiego pojęć symboli, słów kluczy, określeń syntetycznie obejmujących złożone zjawiska. Trzy już tu padły: „zbędny człowiek", „szlacheckie gniazdo" oraz „hamleci i donkiszoci". Najsłynniejszy jednak termin, jaki wprowadził do kultury rosyjskiej, nazywając jeden z przejawów radykalizacji sporów kulturalno-społecznych w latach sześćdziesiątych XIX wieku w Rosji, to oczywiście „nihilizm". Ten pierwotnie czysto filozoficzny termin, pojawiający się u niemieckich romantyków i polemizujących z nimi heglistów, których myśl Turgieniew zgłębiał w czasie studiów w Berlinie, został przez niego nie tylko przeniesiony do literatury, ale przede wszystkim nabrał nowego, społeczno-politycznego i kulturowego znaczenia. Bardzo prawdopodobne, że miał

---

72 *Tamże*, t. 1, s. 333–335. Dobrolubowi odpowiedział także Aleksander Hercen, najpierw esejem *Very dangerous!* (1859), potem *Zbędni ludzie i żółciowcy* (1860), zob. A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. W. Bieńkowska, Warszawa 1966.

w tym udział wydawca dzieła Turgieniewa i jednocześnie jedna z najbardziej wpływowych postaci w rosyjskiej publicystyce, literaturze i polityce XIX stulecia – Michał Katkow (podobnie jak Turgieniew posiadający solidne wykształcenie filozoficzne)[73].

W powieści *Ojcowie i dzieci* „nihilistą" jest nazywany i tak sam siebie określa główny bohater, Eugeniusz Bazarow:

> – Kim jest Bazarow? – Arkadiusz uśmiechnął się. – Chce stryj, żebym powiedział, kim jest?
> – Proszę cię, drogi bratanku.
> – To nihilista. […]
> – Nihilista – powiedział Mikołaj Pietrowicz. – To, o ile mi wiadomo, od łacińskiego *nihil*, nic, czyli to słowo oznacza człowieka, który… nic nie uznaje?
> – Powiedz raczej: który nic nie szanuje – podchwycił Paweł Pietrowicz […].
> – Który do wszystkiego odnosi się krytycznie – poprawił Arkadiusz.
> – Czy to nie wszystko jedno? – zapytał Paweł Pietrowicz.
> – Nie, nie wszystko jedno. Nihilista to człowiek, który nie schyla głowy przed żadnymi autorytetami, który nie przyjmuje żadnego pryncypu na wiarę, nawet gdyby ten pryncyp był otoczony największym szacunkiem[74].

Nihilizm oznacza radykalny nonkonformizm i indywidualistyczny krytycyzm, wyrażające się w negowaniu powszechnie czczonych autorytetów, utartych norm, wszelkich wartości składających się na społeczną i osobową rutynę. To negowanie nie

---

73 Warto zwrócić uwagę, że wielcy rosyjscy pisarze-myśliciele – Dostojewski i Tołstoj – byli filozoficznymi samoukami. Pierwszy był oficerem saperów, drugi bez formalnego wykształcenia został oficerem artylerii. W odróżnieniu od nich Turgieniew studiował na wydziałach filozoficznych Moskwy (krótko), Petersburga i Berlina, tam uzyskał doktorat, a nawet starał się o katedrę filozofii na Uniwersytecie Petersburskim, niestety – a może na szczęście dla literatury – rozpoczął starania w okresie, w którym władze zaostrzyły represje wobec filozofii akademickiej i przystąpiły do likwidacji katedr filozofii na uczelniach świeckich. Na temat genezy pojęcia nihilizmu w Turgieniewowskim sensie zob. interesujące studia Borysa Koźmina: B. Kozmin, *Litieratura i istorija*, Moskwa 1982, s. 219–235 i in.

74 I. Turgieniew, *Ojcowie i dzieci*, tłum. J. Guze, [w:] tegoż, *Dzieła wybrane*, t. 2, Warszawa 1981, s. 166.

ma jednak pierwotnie charakteru destrukcji czy odrzucenia – jest przede wszystkim krytycznym oglądem, sprawdzaniem w poszukiwaniu sensu i prawdy. Miarą wartości jest wyłącznie rozum oświeconej jednostki, która opierając się na osiągnięciach nauk szczegółowych, poddaje próbie nawykowo przyjmowane lub narzucane zasady, idee, wzorce. A zatem nihilistyczne negowanie autorytetów ma swoją granicę, którą wyznacza wiedza naukowa, ma też swoją pozytywną intencję, jaką jest emancypacja krytycznie myślącej osoby, by ta z kolei stała się bodźcem dla przebudzenia biernych i bezwolnych mas. Dlatego nihilista odrzuca uświęcone zasady, które wmuszają jednostce rodzina, religia, państwo, społeczeństwo (jako zbiorowy konformizm), a także – *last but not least* – kultura, zwłaszcza wyrafinowana kultura artystyczna (wysoka) i wymuskane wzorce zachowań warstw wyższych. Na ich miejsce wprowadzany jest jednak inny rodzaj autorytetu – jak się wydaje o nie mniej represyjnym charakterze – nauki przyrodnicze i kultura naukowa (scjentyzm). Była to zatem próba syntezy scjentyzmu z moralizmem, nie jest bowiem prawdą, że w swym „klasycznym", rosyjskim modelu z lat sześćdziesiątych nihilizm miał charakter amoralny. Przeciwnie. Zarzuty o immoralizm, rozwiązłość, ostentacyjne łamanie norm obyczajowych były z reguły fałszywe. Nihilizm w warstwie etycznej jest rodzajem skrajnego intelektualizmu, a nawet panmoralizmu, który etyce podporządkowuje wszystkie inne systemy wartości i znaczeń. Etyka ta miała mieć, oczywiście, charakter naukowy, co oznaczało po prostu radykalizację etyki utylitarystycznej.

Warto tutaj zaznaczyć, że modelowy nihilista – zobrazowany w powieści Turgieniewa i wyłaniający się na przykład z publicystyki Dymitra Pisariewa (1840–1868) – nie był rewolucjonistą w potocznym, politycznym sensie tego słowa. Jeśli już głosił rewolucję, to o charakterze indywidualnym, moralno-intelektualnym, polegającą na odrzuceniu wszystkich bożków tradycyjnego społeczeństwa przez wyzwalającą się jednostkę. Nihilisty nie interesują bezpośrednio dobro ludu, wolność polityczna czy ulżenie doli mas. Bardziej zależy mu na osobistej przemianie, na indywidualnym wyrwaniu się z opresji zbiorowego konformizmu. Powieściowy Bazarow wykazuje sceptyczny i krytyczny stosunek do ludu, będącego obiektem troski „zwykłego" rewolucjonisty. Podobnie Pisariew był w gruncie rzeczy

pozytywistą i społecznym reformistą, który zakładał, że postęp jest możliwy w miarę obalania zabobonów, rozpowszechniania osiągnięć wiedzy naukowej, zamieniającej dawnych niewolników przesądów i tyranii opinii publicznej w krytycznie myślące indywidua. To nie polityczne dążenia mas, ale postępy nauki i system edukacyjny doprowadzą do prawdziwej rewolucji, dzięki której pojawią się autentyczne indywidualności wolne od zabobonów, mitów i kłamstw.

Jeden z rewolucyjnych narodników, Sergiusz Stiepniak-Krawczyński, uchwycił w swoich wspomnieniach tę różnicę:

> Prawdziwy nihilizm rosyjski był walką o wyzwolenie myśli z pęt wszelkiego rodzaju tradycji i o wyzwolenie klas pracujących z niewoli ekonomicznej. W założeniu tego ruchu tkwi niewątpliwy indywidualizm. Była to negacja w imię wolności osobistej wszelkich więzów, nakładanych na człowieka przez społeczeństwo, rodzinę, religię. Nihilizm był namiętną i zdrową reakcją przeciw despotyzmowi nie politycznemu, a moralnemu, krępującemu jednostkę w jej życiu prywatnym, osobistym. […] Nihilista dąży za wszelką cenę do szczęścia osobistego, jego ideałem jest „rozumne" życie „myślącego realisty". Rewolucjonista zaś dąży do szczęścia innych, gotów złożyć w ofierze swoje własne. Jego ideał to życie pełne cierpienia i śmierć męczeńska[75].

Ale to nie różnica pomiędzy oświeconym egoizmem dążących do własnego szczęścia nihilistów a zdolnymi do najwyższych poświęceń w imię dobra ludu rewolucjonistami okazała się najbardziej zapalna. Podziały i konflikty ukazały się gdzie indziej, stanowiąc, jak już wiemy, kontynuację wcześniejszych sporów.

Trudno określić, na ile elementy fabuły powieści Turgieniewa były relacją z toczonych już dyskusji, a na ile dopiero je zapowiadały i prowokowały. Ale analogie pomiędzy światem przedstawionym a światem realnym są oczywiste. W *Ojcach i dzieciach* główny konflikt pokoleniowy pomiędzy idealistycznie nastrojonymi, spóźnionymi romantykami (bracia Kirsanow, w tym ojciec Arkadiusza) a realistycznie myślącymi, nihilistycznymi „dziećmi" (Bazarow i Arkadiusz Kirsanow) dotyczy znaczenia kultury i społecznej

---

75 S. Stiepniak-Krawczyński, *Rosja podziemna*, tłum. J. Dziarnowska, Warszawa 1960, s. 7–8, 15.

wartości sztuki[76]. To jest właśnie ta generacyjna przepaść, jaką wykopuje Bazarow deklaracjami w stylu „Porządny chemik jest stokroć pożyteczniejszy od każdego poety", „wszystko to romantyzm, głupstwa, zgnilizna i sztuczność. Chodźmy lepiej obejrzeć żuka", „Rafael niewart jest złamanego szeląga", a czytanie Puszkina to głupstwa diabła warte, które zastąpić trzeba *Kraft und Stoff* Büchnera[77]. W dodatku nie jest to tylko ironiczny dystans wobec gustów i pasji czterdziestoletnich „staruszków" (bo tyle mniej więcej liczą bracia Kirsanow), którzy żyją wspomnieniami romantycznej młodości i iluzjami własnego liberalizmu. Konflikt pokoleń, zgodnie z praktycznym nastawieniem „młodych", musi ziścić się w działaniu, a krytyka prowadzić będzie do destrukcji. „Burzymy, ponieważ jesteśmy siłą […], a siła nie potrzebuje usprawiedliwienia" – mówi z kolei Arkadiusz[78].

Te ostatnie słowa ujawniają kolejny ważny element nihilizmu, który pragnie być wstrząsem dla pogrążonej w letargu albo nawet w rozkładzie tradycyjnej kultury. To jest motyw, który nihiliści lat sześćdziesiątych zaczerpnęli od swych wielkich prekursorów i inspiratorów, Aleksandra Hercena i Michała Bakunina. Obaj roztaczali wszak widmo cywilizacyjnej pożogi, zagłady Starego Świata, zniszczenia kultury, na której gruzach nowi barbarzyńcy budować będą lepszy świat. „Radość niszczenia jest zarazem radością tworzenia" – kończył swój wczesny, ale nad wyraz znaczący tekst Bakunin[79]. I przekonania tego trzymał się przez całe życie. Dwadzieścia lat później napisał:

> Ciężko jest bardzo, chciałoby się dożyć wielkiego dnia Nemezis, strasznego sądu, przed którym nie zdoła uciec to wstrętne społeczeństwo europejskie. Niech moi przyjaciele budują – ja pragnę

---

76 Do tego samego motywu nawiąże Dostojewski w antynihilistycznej, jak ją sam określał, powieści *Biesy*. Główny konflikt pomiędzy liberalnymi „ojcami" (Stiepan Wierchowieński i pisarz Karmazinow, pierwszy zresztą to karykaturalny obraz Granowskiego, drugi Turgieniewa) a ich „diabelskim" potomstwem dotyczy właśnie sztuki i estetyki.

77 I. Tugieniew, *Ojcowie i dzieci*, s. 169, 175, 186, 194.

78 *Tamże*, s. 193.

79 M. Bakunin, *Pisma wybrane*, t. 1, wybór i oprac. H. Temkinowa, tłum. B. Wścieklica, Z. Krzyżanowska, Warszawa 1965, s. 156.

> jedynie zniszczenia, ponieważ jestem przekonany, że budować w martwocie ze zgniłych materiałów jest syzyfową pracą i że tylko z wielkiego zniszczenia powstać mogą nowe materiały, a z nich nowe organizmy[80].

Borys Jakowienko pisał o „absolutnym nihilizmie" Bakunina. Pisariew nie był myślicielem tak radykalnym i pałającym żądzą rewolucyjnego zniszczenia, aczkolwiek jego oparta na estetycznych ideach Czernyszewskiego krytyka kultury artystycznej sprowadziła nań niesłuszne w większości zarzuty, iż pragnie być niwelatorem sztuki, że wyklucza ją w imię społecznej użyteczności i materialnego dobrobytu, uznając, że dylemat, co lepsze: dzieła Szekspira czy buty – jest pozorny, bo wiadomo, że ważniejsze i bardziej potrzebne jest obuwie[81].

Jego głośny artykuł *Likwidacja estetyki* był radykalizacją poglądów ze *Stosunku estetycznego sztuki do rzeczywistości* uwięzionego redaktora „Sowriemiennika", nie wzywał jednak do całkowitego wykluczenia piękna, sztuki i artyzmu z ludzkiego życia. Pisariew negował jedynie absolutyzację i uniwersalizację estetyki jako nauki, uznając, że jej główne kryterium – poczucie piękna – ma charakter subiektywny i w każdym człowieku kształtuje się jego własna estetyka jako zbiór indywidualnych gustów i skłonności. Estetyka ma zostać zburzona w wymiarze jej filozoficznych aspiracji i zastąpiona przez zdroworozsądkową, opartą na fizjologii i socjologii naukę o sztuce, wolną od mistycyzujących i filisterskich skłonności tradycyjnej filozofii[82]. Destrukcji ulec powinna nie cała kultura, lecz wszystkie jej przestarzałe, religijne, feudalne, krępujące rozwój samodzielnych jednostek elementy czy raczej relikty.

---

80 Cyt. za: H. Temkinowa, *Bakunin i antynomie wolności*, Warszawa 1964, s. 31. Jest to stały motyw Bakuninowskiego myślenia, przykuwający uwagę zarówno jego wrogów, jak i zwolenników. Wystarczy tylko przypomnieć słowa z dzieła, które traktowano jako ideowy testament Bakunina (*Państwowość a anarchia*, 1873): „Rewolucja nie może się obyć bez wielkich i gwałtownych zniszczeń, ona burzy w sposób zbawczy i owocny, ponieważ właśnie z ruin i tylko dzięki nim poczynają się i rodzą nowe światy" (M. Bakunin, *dz. cyt.*, t. 2, s. 204).

81 Zob. B.W. Jakowienko, *dz. cyt.*, s. 22; N.O. Łosskij, *Istorija russkoj fiłosofii*, Moskwa 1994, s. 71.

82 J. Plechanow, *dz. cyt.*, t. 2, s. 345–353 (tam też obszerne cytaty).

Pisariew, pisząc w szkicu *Scholastyka XIX* wieku: „Co można rozbić, to trzeba rozbić; co wytrzyma uderzenie, to jest przydatne; co rozpadnie się w drzazgi, to stare rupiecie; w każdym razie bij na prawo i na lewo, żadnej szkody z tego nie będzie i być nie może”[83], nie miał na myśli ani rewolucji politycznej, ani też bezmyślnego barbarzyństwa niszczącego artefakty przeszłości. To raczej wizja przebudowy kultury, polegająca na porzuceniu przestarzałych form i mistycznych naleciałości, nieżyciowego kwietyzmu, próżnej rozrywki i elitarystycznego przesubtelnienia na rzecz pracy organicznej najpierw nad sobą, potem dla ludu i z ludem.

Nihilizm Pisariewa to w gruncie rzeczy program demokratyzacji kultury poprzez rozwój oświaty i nauki, zdolnych przekształcać życie społeczne. Był on zatem żarliwym ideologiem rosyjskiej wersji społecznie zaangażowanego pozytywizmu, który miano nihilisty przyjmował jako użyteczne hasło, a nawet sztandar, w walce z zacofaniem, skamieniałym archaizmem, bezmyślnością i próżniaczym życiem ówczesnej rosyjskiej socjety[84]. „Rozbijanie”, „uderzanie” i „ciosy”, o których pisał Pisariew, to retoryczne wzmocnienie przekonania, że podstawowym zadaniem „realistów”, „myślących jednostek” czy też „nihilistów” jest demaskowanie zła, fałszu i iluzji w ludzkim życiu, usuwanie przesądów, obnażanie niesprawiedliwości i głupoty za pomocą narzędzi, jakich dostarczają nauki przyrodnicze i społeczne. A zatem nie bezmyślne niszczenie, lecz racjonalna i społecznie pożyteczna krytyka, pomagająca zmieniać świat i poprawiać życie. Przede wszystkim własne, ale też tych, którzy są wykluczeni, wyzyskiwani, oszukiwani i zniewoleni.

Co więcej, w odróżnieniu od wielu ówczesnych socjalistów Pisariew nie był zafascynowany zacofaniem wsi rosyjskiej jako ostoi archaicznego komunizmu, lecz przyjmował bliższą liberałom tezę, że pożądana zmiana społeczna zależy od postępów w masowej edukacji, od uprzemysłowienia, od rozwoju technologicznego. Jego

---

[83] Cyt. za: N.O. Łosskij, *dz. cyt.*, s. 71.

[84] Walicki pisze o Pisariewie: „był radykalnie demokratycznym ideologiem pracy organicznej”, zob. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej…*, s. 303. O Pisariewie jako pozytywiście i o problemie pozytywizmu jako formacji kulturalnej w Rosji zob. B. Olaszek, *Dymitr Pisariew – wokół problemów pozytywizmu w Rosji*, Łódź 1997.

nihilizm miał zatem swoiste progresywne odniesienie: był negacją zastanych wartości, zwłaszcza tych spetryfikowanych w przestarzałych formach szlacheckiej kultury wysokiej, w imię wartości nowych, które obiecują świat bardziej sprawiedliwy, rozumnie urządzony i niemarnujący ludzkich potencjałów. Kultura i sztuka w jej tradycyjnych formach i mieszczańsko-szlacheckich przejawach były dla niego po prostu targowiskiem próżności, marnowaniem sił i środków, które powinny być skierowane na działalność społecznie użyteczną. Starą kulturę trzeba odrzucić, aby skupić wszystkie siły na pracy u podstaw, dzięki której narodzi się nowy człowiek (rozumna jednostka), nowe sprawiedliwe społeczeństwo, a potem nowa kultura – jej fundamentem będzie nauka, a nie religia, pragnienie zbytku czy dążenie do rozrywki.

5. Zamiast zakończenia: nihilistyczna prospekcja

Od przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIX wieku większość rosyjskich krytyk (i samokrytyk) kultury interpretować można jako rozmaite wariacje na temat pojęcia nihilizmu, wykorzystujące nieusuwalną wieloznaczność tego terminu. Dają się tu wskazać zarówno kontynuacje nihilistycznej negacji kultury, zwłaszcza kultury wysokiej, jak też antynihilistyczne demaskacje nowego barbarzyństwa. W pewnym sensie słowo „nihilizm" stało się główną kategorią sporów o kulturę i z kulturą końca XIX i pierwszej połowy XX wieku[85].

Jako cywilizacyjnego nihilistę traktowano Lwa Tołstoja, głoszącego ideał życiowej prostoty wolnej od opresji społeczeństwa konsumpcyjnego, politycznej tyranii i demoralizującego wpływu kultury wysokiej. Wedle określenia Jana Kucharzewskiego Tołstoj reprezentuje nihilizm „spirytualistyczny" i „niby-ewangeliczny"[86]. W1907 roku w głośnym artykule Mikołaj Bierdiajew jako „religijnego

[85] Syntetyczny przegląd niektórych stanowisk i idei zob. S. Mazurek, *Odmienność idei nihilizmu w Rosji*, [w:] tegoż, *Filantrop, czyli nieprzyjaciel i inne szkice o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym*, Warszawa 2004.

[86] J. Kucharzewski, *Od białego caratu do czerwonego*, t. 3: *Lata przełomu. Romanow, Pugaczow czy Pestel*, red. nauk. A. Szwarc, P. Wieczorkiewicz, Warszawa 1999, s. 171–172.

nihilistę" zdemaskował Konstantego Pobiedonoscewa – oberprokuratora Świątobliwego Synodu (czyli świeckiego zarządcę Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego) i mentora ostatnich carów[87].

Modernistyczni marksiści z kręgu skupionego wokół Piotra Struvego, bolszewiccy *bogostroitiele*, tak samo jak wyznawcy „nowej świadomości religijnej" z kręgu Dymitra Mereżkowskiego, ale też symboliści i dekadenci przyjmowali nietzscheańskie diagnozy nihilizmu i przenosili je na rosyjski grunt. Generalnie moderniści o nihilizm i wyczerpanie oskarżali schyłkową i filisterską kulturę mieszczańską. Mikołaj Fiodorow obnażał i piętnował nihilizm wyrażający się w porzuceniu moralnej powinności wskrzeszenia poprzednich pokoleń i walki ze śmiercią na rzecz feminocentrycznej, pornokratycznej cywilizacji gadżetów i bezczynności. Dla tradycjonalistycznych krytyków nowoczesności (np. Pawła Florenskiego czy nieco później Sergiusza Bułgakowa) nihilistyczna była cała areligijna, bezkościelna, racjonalistyczna kultura współczesna. Chrześcijaństwo jako religię śmierci i nicości obnażał Wasyl Rozanow. Niejako podsumowaniem dyskusji na temat kultury i jej kryzysu stała się epistolarna polemika (acz prowadzona w tym samym pokoju) pomiędzy Michałem Gerszenzonem a Wiaczesławem Iwanowem z lata 1920 roku[88]. Toczona już w bolszewickiej Rosji była niejako końcowym akordem, zamykającym pewną epokę, ale zapowiadała zarazem dalszy ciąg sporów o kulturę i z kulturą, jakie filozofowie rosyjscy kontynuować będą na emigracji. Wszystkie jednak zjawiska, zarówno te, które tutaj zaledwie zasygnalizowałem na kilku przykładach, jak też wiele innych, należą, moim zdaniem, do innego już okresu, a chrono-logia (czyli rozumne odliczanie czasu) domaga się odrębnego ich potraktowania.

BIBLIOGRAFIA

Bäcker R., *Petersburg jako symbol Zachodu we współczesnej rosyjskiej myśli antyokcydentalistycznej*, [w:] *Okno na Europę. Zagadnienia kulturowej tożsamości Petersburga i jego rola w historii powszechnej*, red. F. Apanowicz, Z. Opacki, Gdańsk 2006.

87 N.A. Bierdiajew, *Nigilizm na rieligijnoj poczwie*, [w:] tegoż, *Duchownyj krizis intielligiencii*, Moskwa 1998.

88 W. Iwanow, M. Gerszenzon, *Korespondencja z dwóch kątów*, tłum. B. Burdziej, „Znak" 1990, nr 2–3.

Bakunin M., *Pisma wybrane*, t. 1–2, wybór i oprac. H. Temkinowa, tłum. B. Wścieklica, Z. Krzyżanowska, Warszawa 1965.
Bieliński W., *Pisma filozoficzne*, t. 1–2, tłum. W. Anisimow-Bieńkowska, przekł. przejrzał A. Walicki, Warszawa 1956.
Bierdiajew N.A., *Nigilizm na rieligioznoj poczwie*, [w:] N.A. Bierdiajew, *Duchownyj krizis intielligiencii*, Moskwa 1998.
Bohun M., *Apologia Petersburga. Próba glosy do Czaadajewa*, [w:] *Okno na Europę. Zagadnienia kulturowej tożsamości Petersburga i jego rola w historii powszechnej*, red. F. Apanowicz, Z. Opacki, Gdańsk 2006.
Bohun M., *Dostojewski. Nędza i wielkość kultury*, [w:] *Fiodor Dostojewski i problemy kultury*, red. A. Raźny, Kraków 2011.
Bohun M., *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Katowice 1996.
Bohun M., *Kontrrewolucja i pesymizm. Filozofia społeczna Konstantina Leontjewa*, Kraków 2000.
Bohun M., *Myśl filozoficzna rosyjskiego Oświecenia. Granice i podziały*, [w:] *Rozum, człowiek, historia*, red. J. Szczepański, Kraków 2018.
Bohun M., *Obronić kulturę przed geniuszem. Filozofowie rosyjscy wobec nihilizmu Lwa Tołstoja*, „Człowiek i Społeczeństwo" t. 35, 2013, nr 2.
Bohun M., *Rosyjskie oświecenie. Narodziny kultury*, [w:] *Oświecenie*, red. B. Szymańska, P. Mróz, A. Kuchta, Kraków 2017, *Filozofia Kultury*.
Bohun M., *Śmiertelna cywilizacja. Katastroficzny antyokcydentalizm rosyjski i europejskie paradoksy*, „Kultura i Wartości" 2014, nr 10, http://dx.doi.org/10.17951/kw.2014.10.45.
Chomiakow A., *Katolicyzm, protestantyzm, prawosławie*, tłum. H. Zelnikowa, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, wybór, wstęp i oprac. A. Walicki, Warszawa 1961.
Czaadajew P., *Listy*, wybór, wstęp i oprac. L. Suchanek, tłum. M. Leśniewska, L. Suchanek, J. Walicka, Kraków 1992.
Czaadajew P.Ja., *Połnoje sobranije soczynienij i izbrannyje pisma*, t. 1–2, Moskwa 1991.
Czernyszewski M., *Co robić? Z opowiadań o nowych ludziach*, tłum. J. Brzękowski, Warszawa 1951.
Czernyszewski, *Pisma estetyczne i krytycznoliterackie. Wybór*, oprac. A. Walicki, tłum. J. Walicka, T. Zabłudowski, Wrocław 1964, *Biblioteka Narodowa. Seria 2*, nr 144.
Czernyszewski M., *Pisma filozoficzne*, t. 1–2, tłum. W. Bieńkowska, K. Błeszyński, Warszawa 1961.
Czernyszewski M., *Prolog. Powieść z lat sześćdziesiątych*, tłum. J. Brzękowski, Warszawa 1952.
Czernyszewski M., *Zasada antropologiczna w filozofii*, Warszawa 1956.
Dobrolubow M., *Pisma filozoficzne*, t. 1–2, tłum. H. Kowalewska, przekł. Przejrzał A. Walicki, Warszawa 1958.

Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, t. 1–2, tłum. A. Wat, Londyn 1993.
Dostojewski F., *Dziennik pisarza*, t. 1–3, tłum. M. Leśniewska, Warszawa 1982.
Dostojewski F., *Listy*, tłum. Z. Podgórzec, R. Przybylski, Warszawa 1976.
Dostojewski F., *O literaturze i sztuce*, wybór i tłum. M. Leśniewska, Kraków 1976.
Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego. Wybór pism, t. 1, wybór, wstęp i oprac. A. Walicki, Warszawa 1965.
Fłorowskij G., *Puti russkogo bogosłowija*, Paryż 1983.
Główko O., *Idee romantyzmu w „Nocach rosyjskich" Włodzimierza Odojewskiego*, Łódź 1997.
Gogol M., *Wybrane fragmenty korespondencji z przyjaciółmi (1847)*, tłum. F. Netz, Warszawa 2015.
Hercen A., *Pisma filozoficzne*, t. 1–2, tłum. W. Bieńkowska, Warszawa 1966.
Hercen A., *Rzeczy minione i rozmyślania*, t. 2, tłum. E. Słobodnik, Warszawa 1952.
Iwanow W., Gerszenzon M., *Korespondencja z dwóch kątów*, tłum. B. Burdziej, „Znak" 1990, nr 2–3.
Jakowienko B.W., *Istorija russkoj fiłosofii*, pier. s czesz. Ju.N. Sołoduchina, Moskwa 2003.
Jedlicki J., *Świat zwyrodniały. Lęki i wyroki krytyków nowoczesności*, Warszawa 2000.
Jegorow B., *Oblicza Rosji. Szkice z kultury rosyjskiej XIX wieku*, tłum. D. i B. Żyłkowie, Gdańsk 2002.
Kawielin K., *Zasada osobowości w historii Rosji*, tłum. H. Zelnikowa, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, wybór, wstęp i oprac. A. Walicki, Warszawa 1961.
Kiriejewski I., *O charakterze cywilizacji Europy i jej stosunku do cywilizacji Rosji*, tłum. H. Jańczuk, [w:] *Wokół słowianofilstwa*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 1998, *Almanach Myśli Rosyjskiej*.
Kiriejewski I., *Wiara jako warunek integralności duszy*, tłum. H. Zelnikowa, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, wybór, wstęp i oprac. A. Walicki, Warszawa 1961.
Kozmin B., *Litieratura i istorija*, Moskwa 1982.
Kucharzewski J., *Od białego caratu do czerwonego*, t. 3: *Lata przełomu. Romanow, Pugaczow czy Pestel*, red. nauk. A. Szwarc, P. Wieczorkiewicz, Warszawa 1999.
Lazari A. de, *„Ostatni romantyk" Apollon Grigorjew (zarys monografii światopoglądu)*, Katowice 1996.
Lazari A. de, *W kręgu Fiodora Dostojewskiego. Poczwiennictwo*, Łódź 2000.
Leontjew K.N., *Izbrannyje pisma 1854–1891*, Sankt-Petersburg 1991.
Leontjew K.N., *Pisma k Wasiliju Rozanowu*, Londyn 1981.

Leontjew K.N., *Sobranije soczynienij*, t. 6–7, Moskwa 1912.
Łosskij N.O., *Istorija russkoj fiłosofii*, Moskwa 1994.
Mackiewicz (Cat) S., *Dostojewski*, b.r. i m.w.
Mandelsztam O., *Czaadajew*, tłum. J. Waczków, „Literatura na Świecie" 1991, nr 4.
Mannheim K., *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Lublin 1992.
Mazurek S., *Odmienność idei nihilizmu w Rosji*, [w:] tegoż, *Filantrop, czyli nieprzyjaciel i inne szkice o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym*, Warszawa 2004.
Odojewskij W.F., *Russkije noczi*, [w:] *W poiskach swojego puti: Rossija mieżdu Jewropoj i Aziej. Chriestomatija po istorii rossijskoj obszczestwiennoj mysli XIX i XX wieka*, Moskwa 1997.
Olaszek B., *Dymitr Pisariew – wokół problemów pozytywizmu w Rosji*, Łódź 1997.
Osten M., *„Lucyferowy pośpiech", czyli Goethe odkrywa zalety powolności. O nowoczesności pewnego klasyka w XXI wieku*, tłum. M. Krysztofiak-Kaszyńska, Poznań 2005.
Plechanow J., *Historia rosyjskiej myśli społecznej*, t. 2–3, tłum. S. Halberstadt i in., Warszawa 1967.
Przebinda G., *Mikołaj Czernyszewski. Późny wnuk Oświecenia*, Katowice 1996.
Przebinda G., *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998.
Przebinda G., *Między Moskwą a Rzymem. Myśl religijna w Rosji w XIX i XX wieku*, Kraków 2003.
Sakowicz I., *Między autokracją a rewolucją. Liberalizm Konstantego Kawielina w epoce wielkich reform*, Gdańsk 1999.
Stiepniak-Krawczyński S., *Rosja podziemna*, tłum. J. Dziarnowska, Warszawa 1960.
Stiepun F., *Życie a twórczość*, tłum. W. Sawicki, przekł. przejrzał i popr. S. Mazurek, Warszawa 1999.
Szczukin W., *Russkoje zapadniczestwo. Gieniezis – suszcznost' – istoriczeskaja rol'*, Łódź 2011.
Szestidiesjatniki, red. F.F. Kuzniecow, Moskwa 1984.
Temkinowa H., *Bakunin i antynomie wolności*, Warszawa 1964.
Tönnies F., *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988.
Turgieniew I., *Hamlet i Don Kichot*, tłum. M. Bohun, „Przegląd Polityczny" 2003, nr 60.
Turgieniew I., *Ojcowie i dzieci*, tłum. J. Guze, [w:] I. Turgieniew, *Dzieła wybrane*, t. 2, Warszawa 1981.

Walicki A., *Dwa portrety*, „Przegląd Polityczny" 2003, nr 60.
Walicki A., *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955–1959*, Kraków 2000.
Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002.
Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.
Zamalejew A.F., *Lepty. Issledowanija po russkoj fiłosofii*, Sankt-Petersburg 1996.
Zienkowskij W.W., *Istorija russkoj fiłosofii*, t. 1, cz. 1, Leningrad 1991.
Zienkowskij W.W., *Russkije myslitieli i Jewropa*, Moskwa 1997.

STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia rozwój krytycznej filozofii kultury w Rosji od lat dwudziestych do dziewięćdziesiątych XIX wieku. Spór o kulturę ukazany został jako fundamentalny spór o tożsamość i przyszłość Rosji podejmowany w kontekstach historiozoficznych, politycznych i społecznych. Szczegółowo omówiono między innymi następujące idee i koncepcje: romantyczna krytyka nowoczesności i spór o europejskość (słowianofile i okcydentaliści), kultura i krytyka społeczna (lewica filozoficzna w Rosji), tradycjonalizm i akulturacja (konserwatyzm), emancypacja i krytyka kultury (nihilizm i nihiliści).

SŁOWA KLUCZOWE: Rosja, krytyka kultury, romantyzm, tradycja i nowoczesność, nihilizm

SUMMARY

Against Culture. Disputes with Culture and over Culture in Russian Thought of the 19th Century

The article aims to outline the development of a critical philosophy of culture in Russia from the 1820s to the 1890s. It has been argued that the debate over culture reveals the fundamental dispute over the identity and the future of Russia reflected in historiosophical, political and social contexts. The text addresses in detail such ideas and concepts as: romantic criticism of modernity and the dispute over Europeanness (Slavophiles and Westernisers), culture and social criticism (philosophical left in Russia), traditionalism and acculturation (conservatism), emancipation and criticism of culture (nihilism and nihilists).

KEYWORDS: Russia, critic of culture, romanticism, tradition and modernity, nihilism

O AUTORZE

Michał Bohun – historyk filozofii i myśli społecznej, profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Badacz dziejów rosyjskiej i polskiej myśli filozoficznej, politycznej i społecznej XVIII–XXI wieku. Tłumacz. Autor książek: *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Katowice 1996; *Kontrrewolucja i pesymizm. Filozofia społeczna Konstantina Leontjewa*, Kraków 2000; *Oczyszczenie przez burzę. Włodzimierz Ern i moskiewscy neosłowianofile wobec pierwszej wojny światowej*, Kraków 2008.

12.

https://doi.org/10.12797/9788381382120.12

PIOTR MRÓZ

Epoka zmierza ku końcowi – poza romantyzmem

Druga część epoki – zdaniem Martina Heideggera – pod względem wartości idei filozoficznych była mniej oryginalna, być może ze względu na zbytnie przybliżenie i wytworzoną bliskość filozofii z wchodzącym na scenę paradygmatem charakterystycznym dla postępowania naukowego (nauk ścisłych). Ta faza rozwoju stanowiła zmianę mniej lub bardziej dynamiczną, mniej lub bardziej dostrzegalną formacji idealistycznej (romantycznej). Odstąpienie od wizji romantycznych, od historiozofii, teorii kultury i cywilizacji (form ekspresji kulturowych) przybierało postać rosnącej w siłę konfrontacji idei filozoficznych, teologicznych, estetycznych z tym, co rozumiano przez wprowadzane, i coraz to bardziej stanowczo propagowane, pojęcie nauki, *le science*, *the science*, czyniąc z niej jedyną miarę poprawności, rzetelnej wiedzy, która nie musi przekonywać co do słuszności pewnych racji, ale je po prostu przedstawia, odnosząc się do niekwestionowalnego świadectwa doświadczenia empirycznego i opartego nań „dowodu". Powołuje się nowe gałęzie nauk, psychologię, psychologię społeczną, socjologię (dawna fizyka społeczna), statystykę lub zbliża się metodologicznie i strukturalnie stare, „wysłużone" gałęzie filozofii, teorię bytu, estetykę, teorię piękna, epistemologię, teorię poznania, teologię, biblisty-

kę, religioznawstwo, do domeny nauk doświadczalnych, stawiając im te same wymogi prostoty przekazu (prezentacji), opierania się na faktach i tylko faktach, logiki wewnętrznej, posługiwania się klarownym, zrozumiałym językiem, a nade wszystko poddania się procedurom weryfikacji. Innymi słowy, wzrastający w siłę *pozytywizm*, bo o nim tu mowa, narzucał jasno określone reguły postępowania badawczego, w ten sposób starając się wyeliminować wszelkie metafizyki, poezję i „fantazję" z większości tego, co przyjęliśmy określać ekspresjami kulturowymi (nawet samej literatury pięknej i sztuki). Jasną i wyrazistą wykładnię tego stanowiska znajdujemy w tych wszystkich kanonicznych brewiarzach, celebrowanych przez całe pokolenia – dziełach Claude'a Bernarda, Müllera, Mollenschota, Pearsona czy Milla[1].

Wspominany już przez nas historyk kultury[2] łączy ten trend z rosnącym z dekady na dekadę przyśpieszeniem cywilizacyjno-technologicznym i idącym symultanicznie z tym procesem wzrostem i pogłębieniem się wiary w skuteczność nauk empirycznych, ich przełożeniem na *praxis*. Nie dziwi zatem stanowcze odrzucanie tego wszystkiego, co wiąże się z (wąsko, *nota bene*, pojmowaną przez drugą połowę epoki) metafizyką, z tym, co ma charakter spirytualistyczny, a więc z wszelkimi koncepcjami odchodzącymi jawnie od tego, co niekiedy opatruje się mianem faktów. Jak zauważą działający równolegle do tych trendów Kierkegaard, Dostojewski, Nietzsche, ale też na samym początku epoki Maine de Biran, Schopenhauer, Cousin, Renouvier, ta wiara czy też przeświadczenie o nieomylności procedur poznawczych opartych na faktach może prowadzić do zadufania i ślepej wiary o niemalże religijnym czy też pseudoreligijnym charakterze, a tym samym suflować poglądy ograniczone tylko do sfery (domeny) wąsko pojmowanego doświadczenia.

Ta wyraźna zmiana nastawienia zaczyna obejmować wiele dziedzin kultury, cywilizacji, aczkolwiek myliłby się ten, kto dopatry-

---

1 Por. Ch.L. Van Doren, *Historia wiedzy – od zarania dziejów do dziś*, tłum. B. Stokłosa, R. Gołędowski, Warszawa 1996.

2 Baumer nazywa ten trend *new enlightenment*: „Wiek XIX był przywiązany do faktów […], stanowiły stałe punkty odniesienia w zmieniającym się świecie. Fakt nie mógł zostać podany w wątpliwość. Po prostu był faktem" (F.L. Baumer, *Modern European Thought. Continuity and Change in Ideas, 1600–1950*, New York–London 1977, s. 332 – tłum. własne).

wałby się w tym paradygmacie czegoś w rodzaju swoistego monolitu czy też jednostronnego procesu unifikującego i totalizującego rozmaitości i różnorodności poglądów i idei. Jak wiele ekspresji kulturowych epoki, tak i te przynależące do drugiej połowy stulecia są wypadkową sprzeczności i napięć, powiedzmy, dialektycznych, takiego wewnętrznego *agonu*, spierania się różnych pomysłów czy też koncepcji. Uznane za nowatorskie i przełomowe dzieła Augusta Comte'a, Littrégo, później Spencera, Darwina, Huxleya, Langego ukazują się równolegle z dziełami Schopenhauera, mało znanego co prawda, ale przecież, jak się okaże, niezwykle wpływowego Kierkegaarda, Trendelenburga, z dziełami destruktywnych młodoheglistów, z przedstawicielami prawicy i lewicy heglowskiej, wraz ze Stirnerem, Straussem, Bauerem, ale również broniącymi swych pozycji spirytualistami, idealistami, eklektykami, neotomistami, neokantystami (na przykład Renouvier). Cousin wydaje przecież już wtedy Maine de Birana jako filozofa niepoznawalnego, tajemniczego wnętrza ludzkiej świadomości, której istnienie jest swego rodzaju epifenomenem, „wytwórcy" aktów internalnych nakierowanych na Byt Absolutny. *Dziennik intymny* Amiela, testymonie Milla, Carlyle'a, Arnolda, Mereditha, korespondencja von Moltkego, Flauberta, Marksa, Engelsa, dziennik podróży Darwina, dzienniki „podróży" Baudelaire'a, Verlaine'a, Rimbauda jako wyzwanie rzucone drobnomieszczaństwu, Gladstone, Disraeli, Bismarck, obfita eseistyka, Sainte-Beuve, Gautier, działalność braci Goncourt, polemiki pomiędzy Benthamem a socjalistami, komunistami utopijnymi, którzy są krytykowani przez swoich *fellow travellers* dążących do radykalizacji poglądów przede wszystkim o charakterze społecznym – są dla omawianego okresu nieomylnymi znakami czasu. Widać w tym wszystkim ścieranie się takich idei, jak te przynależące do historyzmu, jak i tych hołdujących panlogizmowi, idealizmowi czy absolutyzmowi heglowskiemu, pozostających w sferze starych kategorii, z nowymi ideami dążącymi do tego, by powstające doktryny osadzić mocno na ziemi, uwzględnić „twarde" i wkorzenione w empiryczną, ekonomiczną bazę – słowem – konkret, fakty. Można przywołać też pewną prawidłowość, iż walka ze starym nie przynosi totalnej destrukcji przeszłości. Przeszłe paradygmaty dają asumpt nowym: heglizm zrodzi dialektykę marksowską, materializm historyczny wraz z koncepcjami pozytywistycznymi, ewolu-

cjonistycznymi, aplikacjami nauk ścisłych, doświadczalnych, które stanowią siłę napędową drugiej fazy zajmującego nas okresu, aż do momentu gdy pesymizm i niewiara, zniechęcenie, przesyt wąskim światopoglądem nie przenikną do głębi świadomości europejskiej, zwiastując nadejście tak zwanego *fin de siècle'u*, i bohema wiedeńska, i paryski spleen należą bowiem również do tej jakże bogatej epoki.

Ale początek drugiej połowy wieku to zarazem ewolucja prowadząca do rewolucji, obejmującej większość ekspresji kulturowych od poezji, przez literaturę, po sztukę (realizm, naturalizm, symbolizm), malarstwo, symptomatyczna jest tu architektura – rozkochany w gotyku romantyzm z licznymi nawiązaniami do zmitologizowanych wieków średnich musi teraz ustąpić architekturze premodernistycznej, architekturze opartej na stali, szkle, architekturze przejrzystości, naturalnego i sztucznego oświetlenia, architekturze ogromnych przestrzeni, dla prerafaelitów, Ruskina czy Morrisa, po prostu brzydkiej, odartej z tajemnicy, głębi, choć nie splendoru, stroniącej od pewnych zdobień floralnych czy też elementów, które sięgają do pewnych rozwiązań przeszłości. Ikonami będą tu dworzec King's Cross w Londynie, Grand Central w Nowym Jorku, Panopticum i, oczywiście, słynny kryształowy pałac wybudowany z okazji organizacji wystawy światowej w stolicy Imperium Brytyjskiego. Dobrą ilustracją będą tu bulwary Haussmanna, wielkie arterie Paryża – wymierne efekty gwałtownego rozwoju nowych dzielnic związane z burzeniem pamiątek przeszłości (wszystko to odzwierciedla wspomnianą już przez nas dialektykę sprzeczności). Procesy wywołujące oburzenie autorów tego formatu, co Hugo czy Dickens.

Fascynacja szybkością[3], możliwością przemieszczania się i pokonywania niegdyś niewyobrażalnych odległości, wiara w prawie że wszechwładną moc nauki zdolnej zmieniać życie poszczególnych jednostek, masowa produkcja, dostarczanie niespotykanych dotąd artykułów codziennego użytku, fantazje co do przyszłości (Verne) wywołują nie tylko pozytywne reakcje, ale również znajdują swój negatyw, uzupełnienie, przeciwwagę w tym, co moglibyśmy ująć w terminach współczesnych ruchów antropo-ekologicznych. Wspomnijmy tu wszystkie te projekty komunikacyjne, budownic-

3 Postmodernista Virilio lokuje fascynację ową *vitesse* już w tamtej epoce.

two monumentalne, budownictwo komunalne (ale w przypadku owej czwartej klasy sprowadza się to do zapewnienia tej taniej sile ciągnącej pazerną gospodarkę kapitalistyczną jedynie bardzo prymitywnych i urągających wszelkim zasadom higieny slumsów), bite drogi, którymi dawniej posuwały się dyliżansy, w tym czasie wypierane przez żelazne trakty. Wystarczy jednakowoż przywołać reakcje na przykład transcendentalistów amerykańskich czy też poetów i eseistów europejskich drugiej połowy epoki, którzy po prostu są już w pewnym sensie znużeni, zmęczeni, przesyceni tą cywilizacją technologiczną, chcieliby wrócić do starego modelu i restytuować jedność człowieka z Bogiem i Naturą. Tak między innymi da się odczytać przesłanie zawarte w dziełach na przykład Matthew Arnolda, choć nie idzie tu tylko o powrót do starych, na przykład antycznych czy judeochrześcijańskich, ideałów, które ustanowiły w historii istotę człowieczeństwa, ale raczej o rozsądek we wprowadzaniu nowego. Postromantycy, później właśnie transcendentaliści amerykańscy, Poe, Melville, Dickinson, Thoreau, Prus, Orzeszkowa, Świętochowski, będą tymi rozproszonymi na całym świecie głosami, które krytycznie wskazują na negatywne aspekty rozwoju związanego z bezwzględną realizacją programu rewolucji industrialnej. Ale nie zmieniło to zasadniczo owej *allure* epoki, z jej teraz główną tendencją, nurtem, formowanym przez recepcję i wdrażane cele, idee płynące z uważnie studiowanych i stających się coraz bardziej popularnymi dzieł autorstwa Comte'a, Spencera, Milla, Darwina, Wundta, naturalistów, Müllera, Taine'a, socjalistów, oczywiście Marksa, Engelsa, ale też nowych historyków, historyków faktów (Treitschkego, Rankego, Renana), aż do momentu końcowej fazy, gdy do głosu dojdą znów detraktorzy czy bezlitośni krytycy zwracający uwagę na kryzysogenny charakter cywilizacji naukowej opartej na bezdusznych wzorcach, na uwzględnianiu jedynie koherencji i poprawności logicznej, logicznego wiązania faktów potwierdzanych przez doświadczenie empiryczne, przez ogólny trend, iż poznając i przewidując, człowiek zyskuje przewagę i władzę nie tylko nad Naturą, lecz także innymi jednostkami. Są to wpierw głosy pojedyncze, pozbawione powszechnej siły przekonywania, jak na przykład wspomniani już Amerykanie, głosy Rosjan, Turgieniewa, Dostojewskiego czy Sołowiowa, Danilewskiego, czy Morrisona, von Hofmannsthala, ale zapowiadają one nadchodzą-

cy kryzys i koniec tej paradoksalnej, dynamicznej, ale też rozdartej, mówiąc wciąż po heglowsku, epoki[4].

Twierdzi się, i to całkiem słusznie, iż pozytywizm (sam termin, podobnie jak termin „romantyzm", charakteryzuje się pewnego rodzaju amorficznością, otwartością i szeregiem niejasnych konotacji z nim związanych) biegł do pewnego momentu niemalże równolegle do ekspresji romantycznych. Dobrym przykładem byłyby dwie angielskie powieści z epoki, Thomasa Hardy'ego *Woodlanders* i George Eliot *Silas Marner*, gdzie w formie literackiej jesteśmy świadkami zmagania się tego, co nowe, i tego, co stare, tego, co posiada walor i urok przeszłości, i tego, co sugeruje przyszłość, ale o niepewnym i napawającym lekiem charakterze.

Pozytywizm jest nieodłącznie łączony z dziełem i życiem Augusta Comte'a. Sam twórca pozytywizmu, o czym już wiemy, jest uczniem Saint-Simona, jednoznacznie potwierdza i dziełem, i osobowością (diltheyowskie biografie) ów paradoksalny charakter epoki, spaja to, co przyszłe, z tym, co wybiera i uznaje za wartościowe z przeszłości, postulując program całości (tak przecież obśmiewanej, już w jego czasach, heglowskiej *Totalität*). Podobnie jak krytykowany powszechnie, odrzucany heglizm August Comte posługuje się strukturą trójrytmicznego, trójfazowgo rozwoju przebiegu całości dziejów ludzkości. Wydaje się, że trójca w różnych formach i odniesieniach była swoistym idiomem myślenia epoki. Według tego ojca pozytywizmu cała ludzkość miała przejść trzy fazy, etapy rozwoju, stawania się, by wreszcie osiągnąć postęp, po pozbyciu się tego, co skutecznie go blokowało, a więc wszelkiego rodzaju mitów, wierzeń, przesądów należących do etapu teologicznego. Drugi etap – metafizyczny – to szereg pseudoprawd, przekonań, prawd nieuzasadnionych (późniejsza marksowska ideologia), niemających potwierdzenia i nieznajdujących dowodów. Celem pożądanym, czyli ostatnim etapem, punktem dojścia jest etap pozytywny. Było to remedium na wszelkie zło, nieprawdę, błędy, wypaczenia oraz gwarant owego upragnionego *le progrès*. Opoką tego stadium rozwoju była nauka (*le science*), której gmach wzorem oświeceniowców Comte,

4 D.G. Charlton, *Positivist Thought in France during the Second Empire, 1852–1870*, London 1959. Zob. też E. Nolte, *Marxismus und industrielle Revolution*, Stuttgart 1983.

ale też późniejsi pozytywiści (Littré) budowali na jak najogólniejszych podstawach, na swoistej hierarchii[5], uwzględniającej stosowanie metody naukowej i same fakty (*les faits*), logiczne i zgodne z zebranym materiałem łączenie ich w poprawnym postępowaniu indukcyjnym. Ten rygor naukowy miał doprowadzić do osiągnięcia ideału procedur pozytywistycznych, upragnionej *la prévoyance*, przewidywania, które daje władzę, jak by powiedział Foucault, nad rzeczywistością, rzeczywistością naturalną, przyrodniczą, innobytem, mówiąc po heglowsku, jak i rzeczywistością „sztuczną", wytworzoną, artefaktualną, a więc rzeczywistością społeczną. Innymi słowy, wiedza to moc, siła, władza nad światem.

Comte był również twórcą nowej, a więc dodanej i logicznie uzupełniającej ową strukturę hierarchiczną nauk gałęzi wiedzy – socjologii, wiedzy o społeczeństwie, która zastąpiła starą „fizykę społeczną". Tak jak każda wiarygodna, poprawna wiedza musi ona odstąpić od zużytego modelu poznawczego i zrezygnować z badań nad metafizycznie pojętymi pierwszymi przyczynami, uniwersalnymi celami (*les fins*), po prostu ma koncentrować się na samych faktach, by w ten sposób zapewnić trzeźwe poznanie każdej rzeczywistości.

Ten odradzający się, mówiąc za Beckerem, oświeceniowy mit mocy nauki zaczyna władać wyobraźnią epoki, przenika do różnorodnych domen i dziedzin kultury. Lecz to, co propaguje pozytywistyczny paradygmat faktu, umocowujący i sankcjonujący pozytywistyczną koncepcję poznania i wiedzy (odrzucając zarazem wszelkie inne próby eksplikacji rzeczywistości), staje się mocą przewidywania i władzy, wywołuje reakcje sprzeciwu wobec tak ograniczającego i wąskiego modelu badania świata. Będą to wszelkie – nie tylko epigońskie – filozofie spirytualistyczne, metafizyczne, eklektyczne, Renouvier, Cousin, ale też liczne przykłady literacko-artystyczne (Kierkegaard ze swoją krytyką wieku refleksji pozbawionego namiętności i żaru czy Arnold z koncepcją *anarchy*), Ruskin, Morris, filozofia życia, które prezentują odmienną wizję rzeczywistości od proponowanej „zawsze" przez poprawne wyniki uzyskane metodą pozytywną Comte'a i jego akolitów. Zresztą to, co nauka miała

5 Por. A. Comte, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, skrótu dokonał J.É. Rigolage, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1961.

usunąć z domeny życia ludzkiego, życia społecznego czy kulturowego, zostaje dopuszczone do głosu w innej formie. Mam tutaj na myśli swoistą potrzebę transcendensu, która wydaje się na tyle mocna, iż wiedza jawiąca się niczym wybawca, niczym wyzwoliciel od tego, co przeszłe, mitologiczne, nierozumne, nieuzasadnione, sama przejmuje rolę tego, co starała się pokonać. Innymi słowy, ta sama wiedza wyłania nową formę religii i swego naczelnego kapłana, wiedza będzie mówiła o owym *Grand Être*, wszechbycie, świeckim, laickim odpowiedniku bóstwa objawionym w równie śmiałych wizjach łączących wiedzę z wyobraźnią artystyczną, mamy tutaj na myśli nie tylko samego Comte'a, ale też Balzaca, Verne'a, Butlera, naszego Prusa czy Carlyle'a w *Sartor Resartus*.

Tendencje te można łączyć ze swego rodzaju utopizmem czy też mesjanizmem świeckim, opartym na i rządzonym przez ideę naczelną, ideę wyzwolenia, a w efekcie prowadzącym do zaprowadzenia powszechnego dobrostanu całej ludzkości. Ideę, dodajmy, która jest obecna w kulturze epoki i przybiera rozmaite formy, od pozytywistycznej *science du prévoyance*, przez *prévoyance du action*, po zgoła przekroczenie modelu naukowego. To ostatnie, paradygmat naukowy, jawi się zatem z całą mocą pewności, prokuruje wszelkie zmiany, gwarantując ich niezawodność i skuteczność. Naukowy będzie paradygmat nauk doświadczalnych, fizyki, biologii (nauki o życiu), chemii, fizjologii, medycyny (*vide* „brewiarz" Claude'a Bernarda), ale i nauk socjologicznych. Naukowy będzie również socjalizm, czy też komunizm, ze swoimi dążeniami do przedstawienia niekwestionowalnych praw i wdrożenia ich w praktykę społeczną. Naukowe będą wszelkie idee, wszelkie teorie propagujące etnocentryzm, co doprowadzi do powstania swoiście rasistowskich antropologii, rzutujących na podziały zarówno geograficzne, jak i świata społecznego (Taylor, Gumplowicz, de Gobineau z jego *Essai sur l'inégalité des races humaines* – propagujący pogląd o wyższości rasowej Germanów, Darwin, Chamberlain). Zatem naukowość obejmie tylko te dziedziny, które mają się mieścić w paradygmacie nauk formalnych i empirycznych, odrzucając wszelkie inne. Do bezzasadnych należały próby poszerzenia tego paradygmatu na dziedziny – z definicji – nimi nieobejmowalne. Szaleństwo Comte'a objawiło się w próbie stworzenia „pozytywnej" religii, wraz ze świeckimi kalendarzami honorującymi znaczące wydarzenia z dziejów ludzkości, z nową

obrzędowością – naukowego – kościoła oraz, oczywista, z samym Comte'em jako najważniejszym kapłanem. Ważne natomiast jest to, iż pozytywizm proponował zasadę swoistej ekonomii, prostotę badań i prostotę ich rezultatów, sprowadzał wielość do jedności, do podstawowych zasad, na przykład zachowania energii, uniformitaryzmu w geologii, a później w ewolucjonistycznej, darwinowskiej fazie do zasad na przykład dziedziczenia, przetrwania, walki gatunków, doboru naturalnego, przystosowania się w danym *milieu*. W formatywnych dla tej fazy rozwoju epoki działaniach mieszczą się dzieła, o których już wspominaliśmy, Bernardowski katechizm badań, Helmholtza, Büchnera *Kraft und Stoff*, Carla Vogta, Mollenschota, Langego (*Historia materializmu*), ale też odwołujące się do wtórującego zasadom pozytywizmu sceptycyzmu, na przykład w dziele Renana pt. *L'avenir de la science*. Mamy tutaj do czynienia ze swoiście jednolitym obrazem, zważywszy na charakter epoki.

Czołowym propagatorem naukowego ujęcia rzeczywistości, rozumienia jej, jednoznacznego zarządzania nią w sferze świata przyrodniczego i społecznego (fakt ten stanowi nieodłączną konsekwencję, jak powiedzą Marks i Engels, tej burzliwej ideologii redukcjonistycznej) jest Claude Bernard. W kanonicznym dziele przedstawia on tezy, iż poprzez odebranie ludzkości niczym nieuzasadnionej i nieusprawiedliwionej dumy, poprzez pozbawienie czczych roszczeń, rozbicie iluzji co do wszechmocy władz poznawczych nauka może odegrać pozytywną rolę, rolę swoistego rodzaju remedium na ignorancję i w ten sposób przyczynić się do postępu (podobne stanowisko zajmie Renan w *L'avenir de la science*). Miast nieziszczalnych roszczeń poznania wiecznotrwałych esencji, przeniknięcia istoty zjawisk nauka powinna skoncentrować się na połączeniu umocowanych empirycznie teorii i ich ewentualnym zastosowaniu (*praxis*).

Przyjęcie innego (metafizycznego) stanowiska zakładałoby istnienie i wymagałoby odniesienia się do tak pojętego, niezmiennego gwaranta, Bytu Absolutnego, zewnętrznego kontrolera porządku kosmicznego (przypomnijmy tutaj znakomitą pracę *Wielki łańcuch bytu* Lovejoya śledzącego los takich gwarantów, ujmującego ich działanie w terminach obcych i dezaprobowanych przez orientację naturalistyczno-pozytywistyczną). Ale nauka w drugiej połowie XIX wieku, jak proponuje Alfred North Whitehead

w *Science and the Modern World*[6], odstępuje od opierania się na czy też ugruntowywania siebie, zakotwiczania się w zasadach zasad, jakichś racjach ultymatywnych i ostatecznych, jest natomiast, jak powiada Whitehead, wynalazczynią samych metod odkrywczych (*the invention of the method of the invention*). Takie podejście ma służyć, jak już dawno temu przewidywał Bacon (nawet tak inwentywna epoka sięga do pewnych zamierzchłych tradycji), zmianie, wprowadzeniu transformacji, jak czytamy w tym ciągle aktualnym tekście wielkiego brytyjskiego filozofa. Nauka, wyrastając z i opierając się na ustalonych, pewnych danych, na solidnych zasadach, tym samym przeświadcza o naukowym charakterze tych procedur docierania do rzeczywistości, tłumaczenia jej i wprowadzania zmian, nie koncentruje się na samych zasadach, ale na osiąganych dzięki tym zasadom wynikach. Choć odmawiano jakiejkolwiek zasadności odniesieniom do gwaranta porządku kosmicznego, różnorodnie rozumianego i doświadczanego Boga, koncentrując się na doraźności skutków, zauważalnych gołym okiem, na postępie technologiczno-cywilizacyjnym, to jednak, jak potwierdza szereg teoretycznych wypowiedzi prominentnych ludzi nauki epoki, wynalazców i teoretyków: Daltona, Maxwella, Müllera, Pasteura, Mendelejewa, Mendla, Poincarégo, Pearsona, jak i wymienionych już Bernarda, Mollenschota, nie kwestionowano istnienia niezmiennych praw przyrody, czasami zupełnie tajemniczych i nie do końca zrozumiałych (*vide* mesmeryzm), choć cechą charakterystyczną jest poznawczy optymizm, wiara, iż nauka w przyszłości poradzi sobie z każdym problemem, tajemniczym zjawiskiem – jeśli tylko będzie się stosowało prawidłowe procedury wyjaśniające. Ważny staje się tutaj problem wolności, indeterminizmu i determinizmu. Proponowana w epoce pozytywizmu koncepcja nauk dążyła do usunięcia gry przypadków, te bowiem eliminowałyby możliwości przewidywania i zarządzania rzeczywistością, uniemożliwiając tym samym kierowanie i władanie przyrodą, światem przyrodniczym i społecznym. Ważnymi dziełami w tym względzie są tutaj rozprawy teoretyczne socjalistów naukowych, komunistów, Marksa, Engelsa, Spencera, Taine'a, Le Bona (*Psychologia tłumu*). W tych wszystkich próbach eliminacji indeterminizmu, gry przypadków (unie-

6 Por. A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, New York 1967, s. 96.

możliwiających ustalenie niezmiennych reguł i prawd) nie przypisano jakiejkolwiek roli czynnikowi Opatrzności, Duchowi Absolutnemu, Bogu – jako zasadzie czy jako owemu gwarantowi zasad rzeczywistości, nie znajdowano już miejsca na tak arcyludzką, spersonalizowaną, ale już zużytą, jak powie Fryderyk Nietzsche, ideę, jaką był Bóg.

Ale wiek XIX nie byłby sobie tożsamy, przekreślając tym samym ujęcie go w jakąkolwiek czytelną formułę, gdyby nie „wprowadzał" (znów ten ciągle dający o sobie znać trend stawania się, ruchu w postaci zjawisk znoszących zarówno siebie same, jak i swe własne zaprzeczenia czy też negacje) gry idei, tendencji myślowych czy sił kwestionujących dane *status quo*. Charakterystyczne w tym względzie są, jak zawsze głęboko osadzone, przeniknięte duchem epoki (to jest stylem w sensie merleau-ponty'owskim), ale i wyprzedzające ją ekspresje kulturowe: literatura, sztuka, poezja. Czytelnicy wielkich rosyjskich autorów, Dostojewskiego, Turgieniewa (szczególnie tu ważne *Zapiski myśliwego*), Czechowa, późniejszych *fin de siècle'owych* symbolistów, Hardy'ego, Melville'a, Dickensa, Eliota, Mereditha, Butlera, Wilde'a, Nervala, naszych Prusa, Orzeszkowej, Sienkiewicza (*Bez dogmatu*, *Wiry*), Kellera (*Zielony Henryk*), Strindberga, Maeterlincka, Poego, Hamsuna, Maupassanta, Balzaca, Flauberta, Hofmannsthala, Tołstoja, z poezji Baudelaire'a, Verlaine'a, Browninga, Tennysona, Swinburne'a, Ruskina, Rossettiego mieli w żywej pamięci swoisty protest przeciw wszelkim ograniczeniom (światopoglądu pozytywistyczno-scjentystycznego), przeciw wąskiemu rozumieniu rzeczywistości, jaki oferowała nauka, bezdusznej ideologii opartej na rozumie, logice, prawach powszechnych. Dostojewskiego człowiek podziemia upomina się, niczym postromantyczny buntownik walczący o poszanowanie wolności i samostanowienia, o pozostawienie choćby marginesu „samowoli", o wyłączenie jednostki ludzkiej z deterministycznych praw płynących z owych prawidłowości, z czegoś, co stanowi obezwładniającą, niemożliwą do zniesienia strukturę rządzącą światem. Takie determinujące prawa czynią z człowieka jedynie śrubkę w tym ogromnym mechanizmie, w tej maszynerii „cywilizowanego" świata. Świata, dodajmy, coraz bardziej agresywnego, natarczywego i nieludzkiego kapitalizmu. Ten moloch, bożek, Baal oferuje jedynie bydlęce samozadowolenie ludziom, którzy gromadzą się wokół złotego cielca, oddając bałwochwalczą cześć postępowi. Sławetna ikona *Krysz-*

tałowego Pałacu ukazuje proces stawania się niewolnikami, proces bezpowrotnej utraty rzeczy najcenniejszej: prawa do odmowy, wyrwania się z miażdżących mechanizmów społecznych, bo o to zapewne Dostojewskiemu tu idzie, prowadzących do, wszechogarniających: ateizmu, socjalizmu, alienacji, fetyszyzacji i postępującej atrofii relacji międzyludzkich.

Symboliczny gest Dymitra, jednego z braci Karamazow, uosabiających trzy różne postawy w stosunku do świata XIX stulecia (intelekt, *raison* – Iwan, wiara – Alosza, witalność – Dymitr), ten symboliczny gest odrzucający znienawidzoną wizję świata nauk, tak potępianego i odsądzonego od czci i wiary bożka intelektu Claude'a Bernarda, to również rys epoki. Z kolei Nietzsche (jeden z mistrzów podejrzeń XIX wieku), bezwzględny i przenikliwy krytyk społeczeństwa rozwiniętego kapitalizmu wraz z tak znakomicie rozszyfrowanymi skłonnościami do etnocentryzmu, antysemityzmu, nihilizmu, wszelkie zło łączy z płytką, bezbarwną, mdłą osobowością (szczególnie niemiecką) europejską. To społeczeństwo zostało omamione nową metodologią i nową mitologią, fizjologizmem, materializmem, idylliczną ideą postępu, naukowości, historyzmu, debilitującego siły życiowe psychologizmu i moralności niewolniczej. Jest to tragiczny obraz społeczności, która w zawrotnym tempie pędzi ku destrukcji – autoregeneracji – społeczności pogrążonej w kryzysie, oddającej się nihilistycznym zachwytom nad (rzekomą) uzyskaną w dziejach doskonałością. Wszystko to stwarza przesłanki do pewnej iluzji, półprawdy, sankcjonującej fałszywe i szalbiercze ideologie (por. *Zmierzch bożyszcz*). Te rzekome osiągnięcia bowiem (w dziedzinie „kultury"), poprawność, rzetelność, łączenie faktów, przesąd jednej prawdy (opartej na czterech zasadach)[7], usuwającej z pola widzenia wszystkie inne, a więc zadającej kłam naturalnej, życiowej idei perspektywizmu – to wszystko dowodzi, iż w domenie nauk ścisłych, ale też nauk społecznych opartych na swoistej empirii, te wszelkie logicyzmy, sylogizmy, fałszywie pojęte relacje przyczyn i skutków, uznające wyższy, wyrastający poza zdolność rozumienia człowieka porządek świata, są drogą błędną, są tym, co doprowadzi do klęski i przegranej, osłabionej i zniewolonej jednostki, która nie

7 Są to dla autora *Tako rzecze Zaratustra* procedury naukowe, na przykład stosunek przyczyny do skutku.

będzie w stanie osiągnąć statusu autentycznej Jednostki – przekraczającej to, co arcyludzkie: słabość, niechęć do życia, osłabienie woli mocy, przeciętność, równanie się z litości i współczucia do słabszych wymuszających nieprzysługujące im prawa.

Te wszystkie koncepcje „rzetelnego" poznania, te pretensje, tak nie w smak Nietzschemu, do prawd o niezmiennym charakterze, prawd absolutnych, które rzekomo uzyskujemy dzięki empirii, doświadczeniu, potem poprawności formalnej łączenia danych, są przeciw wartości najcenniejszej: życiu, jego nieskażonym źródłom, kontuzjują wolę życia i zmniejszają wolę mocy, a więc dają pierwszeństwo, mówi Nietzsche, jednostkom lichym, o moralności niewolniczej, sprawiając, iż takie „sukcesy" naukowe epoki, jak na przykład fizjologia, atomistyka, psychologizm, socjologia, unaukowione religioznawstwo, redukujące obraz świata do pewnych (pozornie) pierwotnych zasad, są jeszcze jednym złudzeniem. Drastycznym przykładem jest tu nauka, która promuje ewolucjonizm, prowadząc w ten sposób do darwinizmu społecznego. Ten ostatni odsuwa od społeczeństwa jednostki, które najlepiej nadawałyby się do odegrania roli przywódczej, miast tego jednostki mają się dostosować do panujących warunków, potwierdzając tym samym swoją przeciętność, natomiast jednostki wyjątkowe zostają pozbawione jakiegokolwiek wpływu na bieg życia społecznego, kulturowego. I wreszcie temat, który został przez Nietzschego przedstawiony w sposób niemający precedensu w dziejach kultury europejskiej. Idzie tu o śmierć Boga, potraktowaną przez Nietzschego jako kres niegdyś twórczej i inspirującej formacji społeczno-kulturowej. Osłabione i wydane na pastwę przeciętności, mierności jednostki coraz natarczywiej domagają się swoich praw, a w momencie zaspokojenia swych trywialnych potrzeb słabość utwierdza się w ich nihilistycznej wierze, że to, co doświadczalne i empiryczne, osiąga pewną moc, stając się źródłem twórczości, samostanowienia, mocy, co jest, wedle Nietzschego, nader fałszywym mniemaniem. Kultury oparte na takich „demokratycznych" przekonaniach (Nietzsche, podobnie jak Dostojewski czy Kierkegaard, nie znosił demokracji) muszą uwzględniać prawo litości, prawo *caritas*, ale tym samym są skazane na zagładę. Ten motyw pojawi się również w ciągle nie do końca opracowanym dziele Rosjanina Danilewskiego, dziewiętnastowiecznego filozofa.

Przesłanie dwóch formatywnych dla kultury europejskiej (jeśli nie światowej) figur dyskursu, Sokratesa (idola kierkegaardowskiego) i Chrystusa (obiektu zabiegów „interpretacyjnych" u młodohegli-stów, Straussa, Bauera, a także Schopenhauera i Renana), w świetle nietzscheańskiej filozofii życia jest wręcz szkodliwe. Ojciec filozofii humanistycznej nauczył ludzkość dialektycznego rezonerstwa, żonglerki pojęciami – oddalił się od głównego nurtu sił życiowych. Mówić logicznie to nie znaczy żyć. Chrystusowe, mające charakter fundujący chrześcijaństwo *Kazanie na górze*, interpretowane jednoznacznie w zły sposób przez skażonego dogmatyzmem Pawła z Tarsu, uruchomiło mechanizmy roszczeniowe tłuszczy („tłum jest nieprawdą" powie też Kierkegaard) żądającej poświęceń, wymuszającej litość i nieprzysługujący im szacunek, sankcjonowany prawami, normami religijnymi[8]. Jedynym rozwiązaniem, remedium na nihilizm, mediokryzm, osłabienie woli mocy i życia, prowadzącym do pozbycia się słabych wartości, jest zwrot ku Nadczłowiekowi.

To obrazoburcze przesłanie proroka Zaratustry, który wskazuje drogę ku nadczłowieczeństwu – uczy nadczłowieka – ma prowadzić do odrodzenia się ludzkości przez hodowlę nadludzi, a więc jednostek transcendujących tradycyjne rozumienia wartości, dobra i zła, jest przy całej niekonsekwencji (patos przekazu mitologicznego, epigramatyzm) Nietzschego wyrazistym projektem mesjanistyczno-utopijnym. Ta niezachwiana wiara w to, że czysta moc moralna Nadczłowieka wyrażona owym sławetnym *amor fati* w obliczu wiecznego powrotu jest, jak sądzę, pewnego rodzaju wyrazem postromantycznych postaw. Obraz rozszerzonego modelu nauki połączonej z metafizycznymi poglądami (a przecież autor *Antychrysta* walczył z metafizyką przyczyn), opartymi na paradoksie skończonej ilości zdarzeń przebiegających w nieskończonym czasie, prowadzi do wniosku, że losy każdego z nas powtórzą się w rekurencyjnym łańcuchu wydarzeń. To, co powszechnie odrzucane i potępiane, uzyska dzięki naszej woli aprobatę moralną.

Powtórzmy raz jeszcze, iż ten nowy dekonstruktywistyczny trend, preludium do naszej nowoczesności, jak chcą Horkheimer i Adorno, gdzie konstruowany w XIX wieku odyseizm objawia

[8] Takież stanowisko odnajdujemy na przykład w *Genealogii moralności* czy *Antychryście.*

swoje niejednorodne oblicze, jest siłą napędową, motorem twórczym takich ekspresji kulturowych, jak Büchnerowski *Kraft und Stoff*, dzieła Langego, Mollenschota, Vogta, Feuerbacha, Marksa, Engelsa, Hessa, i w ten sposób zostaje wytyczony dominujący paradygmat, eliminujący wszelkie poprzednie „skłonności" metafizyczne czy ideologiczne dekad poprzednich. Ale kwestia, czy rzeczywiście ówczesna kultura, kultura naukowa zostaje pozbawiona owych elementów teologicznych, teleologicznych czy też spirytualistycznych w tak przełomowych pracach, jak Charlesa Lyell'a, Chambersa *Vestiges of the Natural History Creation*, w dziełach, które proponują nowe spojrzenie wpierw na część natury, by potem objąć jej coraz większe obszary, nawet te, umykające bezpośredniemu, zmysłowemu oglądowi (próby przemycania tylnymi drzwiami sił metafizycznych), pozostaje ciągle otwarta. Idzie tu o problem zasadniczy, to znaczy relację dwóch heteronomicznych elementów w strukturze światopoglądu XIX stulecia. Jednym z nich jest pojęcie Boga, lub raczej to, co z owego pojęcia pozostało, wykazując jeszcze pewną siłę oddziaływania, drugi to oczywiście człowiek, a więc to, co stanowi nieodłączną część ekspresji kulturowych lat czterdziestych, pięćdziesiątych, sześćdziesiątych omawianej epoki. Mamy tutaj do czynienia ze swoistymi krzyżówkami nakładających się wątków antropologicznych, które konfrontują się z problemami społeczno-ekonomicznymi. Jak proponuje Baumer, jest to cecha charakterystyczna tego, co opatrzył on mianem *New Enlightenment*[9]. Bóg, ów nietzscheański, wyśmiany, wyszydzany i odrzucany starzec, nie kontrolował już niczego w realnym świecie, co najwyżej zaludniał rzeczywistość iluzorycznymi, szkodliwymi wyobrażeniami. Stracił on całkowicie władzę albo też, jeszcze dokładniej, został jej pozbawiony. Nie oznacza to bynajmniej, iż wątek Boga, motyw siły transcendentnej zostaje całkowicie zarzucony, zarówno w filozofii kierującej się zasadami pozytywizmu, jak i rosnącej w siłę filozofii życia (Bergson, Dilthey, Lask), filozofii woli czy też mocy. Mamy tutaj na myśli zeświecczoną formę antropologii i unaukowionego badania pism (ale traktowanych jak każde inne teksty), związanych z religiami objawionymi. Jest to swoiste zbliżenie i zarazem konfrontacja ewidentnych rezultatów tech-

9 F.L. Baumer, *dz. cyt.*, s. 320 i n.

nologiczno-industrialnych sukcesów z tym co, jak stwierdziliśmy już przy okazji prezentacji poglądów Augusta Comte'a, pozostaje ciągle żywą i ciągle dającą o sobie znać tęsknotą za tym, co nie jest dane w bezpośrednim oglądzie, tym, co można byłoby nazwać, po jaspersowsku, sygnałem płynącym z niewyjaśnionych i niewytłumaczalnych sfer rzeczywistości. Wydaje się, iż sfera postępu technologicznego, dana w ujednoliconym światopoglądzie takiego heideggerowskiego światoobrazu, wydarzenia prezentujące postęp przemysłowy, technologiczny, w żaden sposób nie idzie w parze z ciągotami metafizycznymi (*vide Sartor Resartus*), ale elementem wspólnym jest pewne dążenie, tendencja ku moralnej retrybucji, ku załatwieniu spraw bolesnych i wymagających szybkiego działania. Gdzieś w podtekstach tych dwóch wielkich narracji XIX stulecia przewija się motyw nowego prometeizmu, projekt poprawy bytu ludzkości, projekt, by wykazać bezzasadność praw maltuzjańskich, projekt upowszechnienia higieny, poprawy warunków bytowych, słowem, złączenie czy też połączenie świata idei i praktyki (por. Ochocki w *Lalce* Prusa czy doktor Judym w *Ludziach bezdomnych* Żeromskiego), by pokojowymi, ewolucyjnymi metodami, to jest bardzo ważny termin – ewolucja – osiągnąć przez ową *husbandry* i inwencję dobrostan ogółu[10].

Szło o to, by wyedukować w odpowiednim duchu coraz większe rzesze społeczeństwa, pokonać analfabetyzm, dostarczyć popularnych opracowań naukowych, edukacyjnych, ale też związanych ze sztuką i literaturą w celu upowszechniania wiedzy. To wszystko dokonuje się w wieku XIX, gdy uniwersytety otwierają swoje podwoje i zawiązują się liczne towarzystwa naukowe, które przyjmują niekoniecznie rekrutujących się ze środowisk akademickich członków, powstają uniwersytety ludowe, towarzystwa wiedzy powszechnej, a cały ten projekt poprawy spraw społecznych obejmuje sferę, mówiąc po marksowsku, zarówno samej bazy, jak i sferę nadbudowy. Problem zasadniczy stanowiły wciąż resztki starego światopoglądu, należało pozbyć się fałszywej ideologii, sięgnąć do innych niż teologicznie zorientowana wyobraźnia czy też duchowość. Stąd kwestia tak istotna, jak oddzielenie religii traktowanej jako (oparty na wierze) zespół pewnych przekonań, wyobrażeń, które jawnie stawiały

[10] *Tamże*.

opór nowej formacji. Pamiętamy zapewne, iż uczeń Saint-Simona, August Comte, w utopijnym zapędzie próbował zbudować nowy Kościół, dać ludzkości nową religię, kapłanów, zgodnie z wymogami światopoglądu pozytywistycznego, a przedstawiciele lewicy heglowskiej, Bauer, Strauss, Feuerbach, podjęli próby demistyfikujące. Jak stwierdza jeden z bohaterów miss Evans (bardziej znanej jako George Eliot), w mistyce kilkunastu stuleci nie ma niczego tajemniczego, jest ona wymiernym, „mierzalnym" rezultatem pewnych procesów „organicznych", ale też – tak popularnego w środowisku pisarskim tego okresu – *environment*. Bodaj największy krytyk chrześcijaństwa, Fryderyk Nietzsche, toczy batalię o uznanie konfrontacji, jakiej musi dokonać człowiek z faktem niezaprzeczalnym i nieodwracalnym, czyli śmiercią Boga.

Taki na przykład, *nota bene*, bardzo ostro krytykowany przez Nietzschego, David Friedrich Strauss, wzorem innych krytyków religii i światopoglądu religijnego (tego, co już w końcu XIX wieku Lew Szestow, nieformalny uczeń Sørena Kierkegaarda, nazwie porządkiem Jeruzalem w opozycji do racjonalnych Aten), sprowadza nieziemskie, zaczarowane, zmistyfikowane przekonania na grunt społeczno-kulturowo-ideologiczny. Lokuje swoje rozważania dotyczące Chrystusa – człowieka historycznego – w kontekście dziejowym, z uwzględnieniem wszelkich uwarunkowań formujących życie człowieka. Tak ważne w XIX wieku umocowanie w faktach społecznych pełni tu zasadniczą funkcję eksplikacyjną. Będzie to zatem nie historia Syna Bożego, ale historia Iskarioty, mająca całkowicie konkretną genezę. Religia i wiara, wiara religijna w ogóle, szczególnie wiara monoteistyczna, chrześcijańska, jest pewnego rodzaju produktem mitologii społecznej, rozpowszechnionej wśród nieoświeconego, niewykształconego ludu, traktującego obietnicę złożoną przez Mesjasza (który odwróci, niczym za pomocą czarodziejskiej różdżki, zły los i instauruje dobro społeczne) z całą powagą i brakiem krytycyzmu.

Nie ma w tym nic nadzwyczajnego, podkreślą zgodnie Strauss, Bauer i poniekąd Renan, mamy bowiem do czynienia jedynie z pewnym etapem rozwoju świadomości[11]. Wiek XIX wierzył w ideę roz-

[11] Por. M. Mandelbaum, *History, Man and Reason. A Study in 19th Century Thought*, Baltimore 1971.

woju, w ideę ewolucji, pewne etapy były konieczne i przez te etapy ludzkość musiała przejść. Stąd też krytyka w formie tej swoistej hermeneutyki redukcjonistycznej (jak zauważy niebawem Dilthey), a nie rozumiejącej, jak w przypadku hermeneutyki Schleiermachera, idzie w kierunku wyzwolenia człowieka, jednostki z więzów, z tego, co bodaj po raz pierwszy tak wnikliwie opisali Feuerbach w *O istocie chrześcijaństwa*, a Schopenhauer w swym traktacie *O religii* czy później Marks (sławetne opium dla mas), a więc przyjmowania wszelkich nieścisłości, niedorzeczności i absurdów „na wiarę", co w efekcie prowadzi do zniewolenia płynącego ze zjawiska wyobcowania, alienacji. To właśnie sam człowiek ustępuje miejsca bóstwu, ustępuje miejsca, scedował bowiem swoje prerogatywy, ulokował swoje najcenniejsze ludzkie cechy w tworze własnej wyobraźni, a więc w Bogu. To – niczym w starej historii o państwie prezentowanej przez Hobbesa – ma mu dać poczucie bezpieczeństwa i gwarancji. Nie popełnimy nadużycia, dopatrując się w tej demistyfikującej hermeneutyce swoistego motywu wyzwoleńczego, czegoś, co zostało zainicjowane w bardzo skomplikowanej i złożonej dialektyce Pana i Niewolnika przedstawionej przez niemodnego, ba, odrzucanego i dekonstruowanego już wtedy Hegla.

Zadaniem człowieka (jest to projekt postromantyczny) staje się odzyskanie tych utraconych cech, powrót do właściwego człowieczeństwa, do swej istoty. Będzie to, jak chce Feuerbach, w odróżnieniu od zwierzęcia – *brute* – jak go nazywa, sam człowiek świadomy oraz nawiązujący relację z innymi. Tylko człowiek, po odebraniu Bogu niesłusznie przypisanych mu atrybutów, może stanowić coś boskiego dla innego człowieka, niczym w lustrze, przeglądając się w swej wielkości, ale w odróżnieniu od takich koncepcji, jak *en Enkelte* Kierkegaarda, *Übermensch* czy Stirnerowskiej *Eigentum*, jego wielkość zasadza się przede wszystkim na partycypacji w owej istocie, która jest istotą gatunkową, *Gattungswesen*.

Czyżby był to nowy mit, nowa opowieść założycielska, jak chcą niektórzy badacze, zastępująca wypartą przez świecką hermeneutykę boskość i zarazem człowieczeństwo Chrystusa? Przynajmniej w jednym pozostają zgodni, ci rzecznicy nowej religii ludzkości, chcą, by człowiekowi została przywrócona słuszna mu pozycja, właściwe miejsce we wszechświecie. Ten swoisty esencjonalizm, który daje się zauważyć w dziełach Benthama, Milla, Feuerbacha,

ale też Spencera, Taine'a, Darwina, również w dziele Marksa, uznaje, że istota ludzka musi wrócić do utraconego stanu, ale stanu, który eliminuje, usuwa wszelkie mechanizmy alienacyjne, w tym przypadku usuwa Boga pojętego jako swoista mistyfikacja, deformująca świadomość ludzką. Tylko w ten sposób usunie się ów lęk człowieka, który poszukując pomocy, wsparcia, udaje się w stronę tego, czego nie jest w stanie sam zrozumieć i objąć, a więc tego, co stanowi sferę Niewytłumaczalnego.

Moses Hess, uczeń Feuerbacha, problemy te rozpatruje w odniesieniu do kwestii społeczno-ekonomicznych, wyzwolenie z ograniczeń religijnych jest również wyzwoleniem z alienujących sił kapitalizmu, z fetyszyzacji, jak powie Marks, oraz klasycznej już alienacji, jakiej doświadczy człowiek – wytwórca, ale niemogący się w pełni cieszyć się z produktu swojej pracy.

Kultura Zachodu, bo w jej kręgu lokujemy nasze uwagi, kultura drugiej połowy XIX stulecia, jak celnie zauważa Dostojewski w *Notatkach z podziemia*, ale też w *Idiocie* i *Braciach Karamazow* (również w tekstach o charakterze nieliterackim, teoretycznym)[12], operuje koncepcją jednostki rozumnej, pragmatycznej, umieszczonej w opisywanym przez nauki *milieu*. Istota ludzka miała być czymś gatunkowym, reprezentantem ludzkości jako takiej, ludzkości dążącej do dobrobytu, wolnej od przesądów (religii), skoncentrowanej na uzyskaniu utylitarystycznego szczęścia i samozadowolenia. W polemice z koncepcjami zachodnimi, uznającymi, iż człowiek jest zdolny do dobra (Mill stwierdzał, iż *great evils of the world are in themselvs removed*), Dostojewski (ale też Kierkegaard czy Newman) zwraca uwagę na niesamodzielność człowieka. Ateizm, śmierć Boga, wypędzenie Chrystusa z naszego życia, władztwo bestii i wszetecznicy babilońskiej, zaparcie się ideału chrystianizmu (przypowieść o Wielkim Inkwizytorze) czynią z nas egzystencje o wiele słabsze niż te, które uległy owej mistyfikacji wiary religijnej. Jeszcze inaczej, bez Boga ten straszny ciężar egzystencji wydaje się właściwie nie do zniesienia. Winą Dostojewski (później Sołowjow, Bierdiajew) obarcza zimną, wyrachowaną cywilizację Zachodu, w dodatku zrównując, jak w epileptycznym uniesieniu głosi *porte-parole* pisarza – książę Myszkin – socjalizm z zachodnim ka-

[12] Mamy tu na myśli słynny *Dziennik pisarza*.

tolicyzmem, a zachodniego Boga, Boga uzurpatora, poprzez jego urzędnika skazuje na potępienie. Ten nurt bogoczłowieczeństwa[13] krytykuje śmiałą myśl XIX wieku, wyrażoną przez nauczyciela Nietzschego, Ritechla[14], myśl, iż usunięcie przesądu grzechu pierworodnego uruchamia u jednostki proces dezalienujący poprzez uznanie, jak chce Feuerbach, a później Marks, drugiego człowieka za naszego boga i ustanawia w ten sposób królestwo człowieka. Projekt ten możemy realizować jedynie w społeczeństwie równych sobie, społeczeństwie cieszących się tymi samymi przywilejami i w społeczeństwie, które sprawiedliwie zaspokoiło swoje podstawowe potrzeby. Rosnąca rola nauki i technologii, zmniejszenie dystansu w stosunku do traktowanej już teraz utylitarnie i rabowanej, jak chcą transcendentaliści amerykańscy, Natury, będącej źródłem dobrobytu i korzyści, co jest oczywiście krótkowzrocznym rozwiązaniem, wytycza historię kondycji bytu ludzkiego w owym czasie, ale koncepcje antropologiczne lewicy heglowskiej, Marksa, Engelsa – jak chce Buber – pozytywistów Taine'a i Spencera nie usuwają wszelkich sprzeczności czy też napięć i antynomii tkwiących w samym człowieku, *eo ipso* całej ludzkości.

Usuwając, realnie czy też pozornie, religijne ograniczenia (Renan), człowiek co prawda odzyskuje utracone atrybuty, które lokował w zaświatach, ale niestety nie usuwa to samej słabości ludzkiej, już nie tej *Gattungswesen*, ale kogoś jednostkowego, indywidualnego, niepowtarzalnego. Bo też epoka prezentuje niezwykły kalejdoskop figur dyskursów antropologicznych, ekspresji literackich, poetyckich i artystycznych wskazujących na niejednorodność terminu „człowiek". Od filozofów, Hegla, Fichtego, Schellinga, Lessinga, Kierkegaarda, Schopenhauera, Maine de Birana, twórców romantycznych, polskich, angielskich, rosyjskich, francuskich, eklektyków, jak Cousin, Amiel, spirytualistów, jak Renouvier, przez lewicę heglowską, oczywiście Marksa i Engelsa, ale również Poego czy Nervala, amerykańskich transcendentalistów i Baudelaire'a, Carlyle'a, figurę jednostki wybitnej, heroicznej czy też nadczłowieka nietzscheańskiego, po epitomę tych wszystkich prób „zdefiniowania", uchwycenia i wyeks-

[13] Por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 485 i n.

[14] Por. F. Baumer, *dz. cyt.*, s. 323.

ponowania *Wesen*, *Humanität* – człowieczeństwa – teorię ewolucji gatunków Darwina, widzimy niekończące się zmagania z problemem, jak powiada przywoływany już przez nas Buber, owej *humanitas*.

Rysem charakterystycznym XIX stulecia jest fascynacja właśnie teologicznym czy raczej ateologicznym, ekonomicznym, duchowym, metafizycznym, historiozoficznym czy symbolicznym obrazem człowieka. Widać to dokładnie w ekspresji kulturowej, która w wieku XIX osiąga granice mistrzostwa, zostaje doprowadzona do perfekcji, jaką są powieść romantyczna, realistyczna, naturalistyczna, a także twórczość dramaturgiczna[15]. Właśnie poprzez to twórcze złączenie, fuzję uniwersalnego z jednostkowym czy konkretnym, poprzez ukazanie problemów, jak wypowie się o XIX wieku Sartre, na tle konkretnej sytuacji, bycia-w-świecie, egzystowania swej wolności, przedstawianej w narracjach literackich. W tych niezwykłych dziełach, w większości ciągle aktualnych i pobudzających wyobraźnię dzisiejszych czytelników, wizjach tamtych rzeczywistości możemy odczytać nie tyle jednorodny, monolityczny obraz człowieka, ale doświadczyć tego, jak łącząc dwa żywioły, determinizm i wolność, „człowiek" nie daje się zamknąć w sztywne, jednoznaczne formuły. Wpierw wymyka się romantycznemu rozwichrzeniu, potem koncepcjom benthamowskim, utylitarystycznym ideom, filozofii heglowskiej i postheglowskiej, materializmowi, ale również transcendentalizmowi, spirytualizmowi, ateizmowi, naturalizmowi, psychologizmowi, fizjologizmowi, wszelkim koncepcjom pozytywistycznym czy też ewolucjonistycznym. Oczywista, są dzieła stanowiące pas transmisyjny tych idei, światopoglądów filozoficznych, ideologicznych czy religijnych w krwioobiegu tych narracji artystycznych, ale zawsze pozostaną one dziełami sztuki, a więc tworami, które domagają się swoistego dopełnienia, domknięcia, wymagają zaangażowania wyobraźni odbiorcy bez względu na czas czy przestrzeń odbioru. Stanowią jednoznaczne przesłanie, iż to człowiek jest kluczem otwierającym wrota bytu (Hauser), rzeczywistości, człowiek jest częścią natury i kultury, jest nośnikiem emocji, tego, co świadome i nieświadome, tego, co aprobowane i dezaprobowane,

---

[15] Zwraca na to uwagę choćby Arnold Hauser w ciągle fascynujących uwagach o sztuce XIX stulecia. Por. A. Hauser, *Społeczna historia sztuki i literatury*, t. 2, tłum. J. Ruszczycówna, Warszawa 1974, s. 221 i n.

jest wreszcie twórcą i uczestnikiem historii, autorem dziejów, ale również biernym, zmiażdżonym przez te dzieje podmiotem, buntownikiem, ale też posłusznym rozmaitym systemom czy prawom, jest czymś, co wewnętrzne, i tym, co lokuje swoje możliwości i realizuje je na zewnątrz, na zewnątrz, to znaczy w tym środowisku, czasie, położeniu, jak chce jeden z charakterystycznych dla epoki myślicieli Taine[16]. Człowiek jest zdeterminowany, ale i wolny, jest buntowniczy, anarchiczny, ale i posłuszny, to wszystko wytycza rytm, który nazwaliśmy rysem antropologicznym epoki, rytmem napięć, jak i wzajemnego znoszenia się, owego *Aufhebung* epoki, która zamiast trwałych cech, atrybutów bytu będzie epoką opisu i eksplikacji tego, co Hegel nazywał *Werden*, a francuska filozofia nazwie *devenir*, stawaniem się[17].

W końcowych fazach XIX stulecia ta na wiele różnych sposobów wysławiana i realizowana filozofia człowieka z różnym natężeniem, ustanawiając swoistą amplitudę idei i zagadnień, łącząc się z konkretnymi gałęziami wiedzy, historią, socjologią, psychologią, a po Darwinie wykazując wręcz biologiczny skłon, zainteresowanie ewolucjonistycznym ujęciem teorii świata i relacji międzyludzkich zgodnie z zaleceniami pozytywizmu, ewolucjonizmu i socjalizmu, idzie w kierunku działania i dokonywania zmian, które uznaje się za pożądane. Ta dążność do zmiany jednostki stanowi główny cel oddziaływania nie tylko filozofii, psychologicznych teorii społeczno-ekonomicznych, lecz także szeroko pojmowanej sztuki[18]. Część tych propozycji łączy kult faktu z elementami utopijnymi, z obietnicą powszechnego szczęścia i dobrostanu, tak jak to czytamy w pismach o charakterze hybrydalnym, mieszanym, manifestach, broszurach, pismach utopistów, socjalistów, tekstach Marksa i Engelsa. Motywem wiodącym tych narracji jest potworny rozziew, ubóstwo, anomia dolnych warstw społeczeństw kapitalistycznych i niewyobrażalne bogactwo ich części uprzywilejowanej. Nie idzie tu jedynie o dobra materialne, dysponowanie nieograniczonym dostępem do środków finansowych – choć pieniądz (w rozmaitych for-

16 *Tamże*.

17 Por. E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, rozprawa doktorska, cyt. za: F. Baumer, *dz. cyt.*, s. 264.

18 Taki będzie program naturalistów (Zola i jego grupa).

mach i postaciach) i jego brak, obsesja jego braku, stanowi osnowę wielu tekstów o najróżniejszym charakterze. W wielu przesłaniach drugiej połowy epoki znajdujemy niezapomniane analizy braku obejmującego to, co za Bourdieu można by nazwać kapitałem kulturowym z jednej strony, a anomią materialną z drugiej: w dziełach Balzaca, Stendhala, moralistyce Dickensa, Trollope'a, Dostojewskiego, Hardy'ego, Prusa, Strindberga owa *désir* wzniesienia się na wyższy poziom w hierarchii społecznej (klasowej), wyrównanie tych braków, deficytów – kulturowego i materialnego – idzie w parze z ideami teoretyków, od Hessa, ale również Hercena, przez anarchistów, poetów niepokoju (Arnold, Swinburne) czy też analiz w języku teologicznej eschatologii, metaforyce upadku i zmartwychwstania poprzez pracę (Norwid, Trentowski, Towiański, Wroński, Morris, Sorel, Brzozowski czy Durkheim). Wszystko to świadczy o niepomiernym bogactwie i złożoności przestrzeni, którą dziś opatruje się mianem przestrzeni kulturowej. Bohater jednostkowy jest jak gdyby bohaterem kolektywnym, staje się częścią społeczeństwa, jest przez to społeczeństwo formowany, jak i sam je kształtuje. Ale społeczeństwo, tak jak świat natury, to miejsce ścierania się sprzecznych tendencji, nakładania się różnych sił i wektorów wskazujących na czasami nieuchwytne i nieeksplikowalne źródła, które należy poddać przenikliwej analizie i opisowi. Z tych licznych w epoce prób (heglizm, postheglizm, pozytywizm, ewolucjonizm) niektóre oddziałają silnie w epoce, by w następnych dekadach stracić siłę przekonywania, inne – jak przesłanie mistrzów podejrzeń – wywrą wpływ nie do przecenienia w wieku następnym, Kierkegaard, Nietzsche, Marks są tutaj niekwestionowanymi przykładami.

Odczytanie uwolnionych z narosłych przez dziesięciolecia misinterpretacji, nadinterpretacji czy wręcz deformacji przesłań kulturowo-filozoficznych zawartych w tekstach Marksa i Engelsa powinno się dokonać w odniesieniu do wiodących idei epoki, tak jak je postrzegali twórcy naukowego komunizmu. Sformułowanie „postrzegali", a raczej postrzegał Marks, jest swoistym eufemizmem. Marks był autorem niezwykle perswazyjnym, wchodził w to, co dziś nazwalibyśmy procesem dynamicznej dekonstrukcji, jeśli nie zniesienia, totalnej destrukcji idei uznanych za fałszywe, idei przeciwnych. Marks, wieczny emigrant, podwójny wygnaniec, z państwa i narodu (fakt o ważkim, nie tylko biograficznym zna-

czeniu), od najwcześniejszych etapów swej działalności nawiązywał do tych kwestii, które zajmowały uwagę epoki: wpierw historiozofii związanej z idealizmem i panlogizmem heglowskim, historyzmu i nacjonalizmu, religii i wiary, instytucji, takich jak Kościół, uniwersytety, urzędy (heglowska sfera Ducha Obiektywnego), wreszcie – problemów społecznych, a więc praw jednostki, roli państwa, cenzury, oddziaływania ideologii, formy stosunków własności, praw rządzących produkcją i dystrybucją dóbr. Marks, uczeń Feuerbacha, uważny, wnikliwy i krytyczny badacz Hegla, wzorem filozofów lewicy heglowskiej, młodoheglistów, socjalistów, a także wczesnych anarchistów podejmuje krytykę tego wszystkiego, co uważa za idealistyczne, metafizyczne w ideach zawartych w nauce heglowskiej. Z początku nie jest to jeszcze w pełni rozwinięta krytyka krytycznej krytyki, by sparafrazować tytuł jednej z najcelniejszych teoretycznych prac Marksa, lecz próba dopatrzenia się, jak chciały czy też proponowały główne narracje epoki, jakiegoś jednego spoiwa, idei, siły czy motywu podtrzymującego świat od wewnątrz, nadającego rzeczywistości swego rodzaju spoistość. Ale to, co zaproponował Marks, to daleko idąca radykalizacja, jak sam powiada, polegająca na ściągnięciu idealizmu heglowskiego na ziemię i postawieniu go na nogi, co miało być równoznaczne z nadaniem innego sensu podstawowym tezom heglowskim przy, co ważne, wykorzystaniu, ale i transformacji metodologii autora *Fenomenologii ducha*. Stąd też w orbicie zainteresowań Marksa znajdzie się idea rozwoju sensu lub bezsensu biegu dziejów świata, próba odczytania dążenia rzeczywistości ludzkiej do spełnienia pewnego projektu, takiego laicko pojętego eschatologicznego celu, w odróżnieniu od idealistycznej *allure*, już o innym charakterze, wypranym z i pozbawionym metafizycznych elementów. Rzeczą najistotniejszą jest to, iż w tych elementach Marks widzi mechanizm napędzany sprzecznościami i antagonizmem konkretnych zjawisk, a nie działanie jakiegoś Ducha Absolutnego, Boga, Opatrzności, idei, świadomości wolności, lecz działania konkretnych ludzi, konkretnych podmiotów, które złączone najprzeróżniejszymi więzami (bezpośrednimi zależnościami) z innymi ludźmi tworzą historię: nadają jej znaczenie, formują sensy (kulturę, czyli marksowską nadbudowę), ale tym samym są przez historię (bieg świata) formowani. Hermeneutyka marksowska, wzorem poczynań twórców filozoficznego światopoglądu epoki, dąży do

ustalenia pewnego nadrzędnego motywu, idei, siły przewodniej czy struktury, do której dałoby się sprowadzić wykwity nadbudowy i, co istotniejsze, od której musi się bezwzględnie wyjść, by wyniki takich analiz rzeczywistości (świat stosunków międzyludzkich) i przyrody (w odróżnieniu od zabiegów ludzkich) były poprawne i przekonujące – jest to klasyczna hermeneutyka redukcjonistyczna (Ricœur).

Emancypacja i wyzwolenie człowieka (od tych wszystkich czynników, które nie pozwalają na konstytucję swoiście przez Marksa pojętej *Humanität*), później przez Marksa ograniczone do członków proletariatu, to jest klasy pokrzywdzonej w wyniku działalności wytwórczych, a więc sprzeczności rosnących pomiędzy bazą a nadbudową, sprzeczności tkwiących w systemie podziału wartości dodatkowej, jak i w samych środkach i sposobach produkcji, polega na tym, iż klasa ta musi uzyskać świadomość swego własnego położenia, swej własnej kondycji, zatem musi, jak mówi po heglowsku Marks, ustanowić się jako klasa w sobie dla siebie. Jest to motyw, na który dość często natrafia się w twórczości marksowskiej: dezyderaty będące w powszechnym obiegu w omawianej epoce zawierające także postulaty *nowego oświecenia*. Emancypacja prowadziłaby do takiej konstytucji świata, takiej rzeczywistości ludzkiej, bo innej nie ma, która byłaby wolna przede wszystkim od przesądów religijnych. Marks jest nieprzejednanym krytykiem religii, która poczyniła wiele szkód, od moralnych po społeczne, a przede wszystkim tak ciężkie do określenia i zwaloryzowania szkody poczynione w świadomości, a raczej jej braku wśród klasy robotniczej. Choć, jak wiemy, Marks nie tylko nie chciał czy też nie potrafił (jako klasyczny przykład *odszczepieńca*) wzorem ojca Lamennais oddzielić wiary od religii i instytucji kościelnych. Jako nieodrodny syn oświecenia Marks chciał świata wolnego od zabobonów, przesądów, od starego, niesprawiedliwego, sięgającego jeszcze feudalizmu porządku społecznego. Chciał wolności od tych wszystkich, w jego mniemaniu, złych myśli, złych idei, które kłamliwie podtrzymują iluzoryczną doskonałość moralną posiadaczy środków produkcji i ludzi władzy. Przyszły świat miałby być światem wolnych podmiotów, choć i ta idea, tak jak wiele innych, prometeizmu marksowskiego nie jest jego własną inwencją, jak słusznie bowiem zauważa Davies, Marks wykorzystał, oczywiście w sposób twórczy, wiele idei, które przejął od komunistów utopijnych, anarchistów – krytykował ich, ale też

zostawił ich pomysły w formie przetransponowanej na własne terminy i kategorie (*nota bene*, sam nieczęsto przyznawał się do źródeł swych inspiracji).

To, co powinno zainteresować filozofa kultury, to postulat zmiany samej roli filozofii, a więc tej najznakomitszej ekspresji kultury. Podług Marksa musi ona (bodaj po raz pierwszy w dziejach), tak jak czytamy w *Tezach o Feuerbachu*, porzucić dotychczasowy *modus operandi*. Nie może już być jedynie naturalnym badaniem teoretycznym, czynnością abstrakcyjną, obserwowaniem i interpretowaniem dla samego interpretowania, sztuką dla sztuki (w drugiej dekadzie epoki, po reakcji antyheglowskiej, funkcje metafizyki, filozofii zostały ograniczone w znacznym stopniu, chociażby przez to, iż musiała się liczyć z metodologią naukową). Z tego, co bierne, akademickie, wzorem starożytnej filozofii życia, a przecież Marks był specjalistą w tej dziedzinie (badaniom starożytnych poświęcił swoją pracę doktorską), filozofia ma stać się działaniem, ma prowadzić do konkretnych zmian, do ustanowienia takich praw, które schodzą z horyzontu tamtego, niedostępnego świata, świata uniwersalistycznie pojętej metafizyki, teorii bytu jako bytu. Jej przedmiotem (nie tak jak u Hegla i idealistów) ma stać się, ta dana tu i teraz, rzeczywistość, a konkretnie sytuacje, konkretna historia oraz świadomość, która obejmuje te wszystkie diagnozowane przez niego problemy. Była to jedyna racja istnienia filozofii, która ma być przede wszystkim praktyką, przedstawiać prawdę, dzięki czemu będzie wprowadzać teorie, tłumaczące realną istotę rzeczywistości, innymi słowy, filozofia to swoista *praxis*.

Novum marksowskich przesłań jest uznanie istoty człowieka (istoty ludzkości) za wynik tego, co Marks w sposób nowatorski rozwinął w pojęciu pracy. Praca stała się centralną (Avron) kategorią antropologiczno-filozoficzną Marksa, tworzoną z wykorzystaniem naukowego (ekonomia) zaplecza. Praca charakteryzuje się celowością, to znaczy dąży ona do uzyskania pewnych celów, jest – by tak to ująć – czynnikiem regulatywnym i wyjaśniającym wymianę człowieka z materią, Naturą, przyrodą. To właśnie w takim procesie wymiany ujawni się istota człowieka, ujawni się to, twierdzi Marks, co bez żadnych idealistycznych założeń czy podtekstów pokazuje ową tak przecież rozpowszechnioną w epoce *Humanität*, choć na gruncie marksowskim konstytuowaną w procesie ludzkiego

zaangażowania się w produkcję – wytwarzanie – towarów i usług, słowem, w procesie regulowanym prawami ekonomii.

Praca wykazuje zmysłowo-przedmiotowy charakter, a te serie egzystencjalnych aktów wskazują, iż człowiek, byt społeczny, istnieje i działa w określonych, determinowanych przez społeczne i ekonomiczne uwarunkowania, *milieu*. Przez proces wymiany z otoczeniem, jakim jest praca, wyraża swoje życie w zmysłowych przedmiotach. Celem pracy, twierdzi Marks[19], jest pierwotna potrzeba, zaspokojenie głodu. Dla filozofii kultury istotne jest przesłanie marksowskie, iż ta nowa, zrewaloryzowana (czy raczej zrewolucjonizowana) przez Marksa kategoria pracy, choć gwoli sprawiedliwości posługiwał się nią już i Swedenborg, i Blake oraz później nasz Norwid czy Trentowski, wyrażająca proces wymiany człowieka, podmiotu ludzkiego z otoczeniem, zostaje pozbawiona spirytualistyczno-idealistycznych akcentów. Wszystko, co powstaje, powstaje z pracy, jest wynikiem ludzkich wysiłków.

Jako wnikliwy dialektyk Marks dostrzega pewne zagrożenia, ze względu na panujące stosunki, system polityczny, system społeczny, sprzeczności wewnętrzne tkwiące pomiędzy sposobem wytwórczym a stosunkami produkcyjnymi, fetyszyzacją a ideą, którą przejmuje od Hegla, ale nadaje jej negatywny wymiar, negatywne znaczenie – alienacji. Kultura ludzka (nadbudowa wyrosła z życia ekonomicznego, produkcji, z „przyziemia" życia – Brzozowski) jest narażona na wiele niebezpieczeństw, stanowi po prostu odzwierciedlenie panującej fałszywej świadomości (jak niebawem „dowiedzie" Freud, jest zakłamaniem, zafałszowaniem). Świat starych idei, a więc idei reprezentowanych i „wyprodukowanych", mówiąc po foucaultiańsku, przez klasę panującą, sankcjonuje przemoc, nierówność, anomię, wykluczenie społeczno-ekonomiczne, kulturowe, edukacyjne i nie dopuszcza do głosu naukowo odkrytych i uzasadnionych, tak jak to propagują Marks i Engels, faktów – to przecież warunki bytowania, a nie żaden Duch Subiektywny, Obiektywny czy Absolutny określają ludzką świadomość, a więc sposób obrazowania i rozumienia świata rzeczywistości społecznej i przyrodniczej (z których pochodzi wszystko to, co niegdyś nazywano ideami) na

19 Por. E. Coreth, P. Ehlen, J. Schmidt, *Filozofia XIX wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Kęty 2006, s. 156 i n.

danym etapie historyczno-dziejowego rozwoju. To, co rozumiemy w naszych opracowaniach przez kategorię ekspresji kultury, jej przejawów, nie jest wynikiem działania heglowskiego Ducha Obiektywnego, wolnej, twórczej energii, wyobraźni, ale jest uzależnione od twardych, bezlitosnych praw ekonomicznych. A więc w koncepcji Marksa te przejawy, te ekspresje kulturowe tracą swój aprioryczny, esencjonalny charakter, nie przynależą do porządku niezmiennych struktur, lecz są rezultatem zdeterminowanego procesu, zachodzącego w konkretnym czasie i przestrzeni, te niegdysiejsze emanacje *Geist*, literatura, poezja, filozofia, religia, prawa, moralność, nauka, nie są fenomenami, zjawiskami aczasowymi tkwiącymi w jakiejś neutralnej, aseptycznej, wypranej ze związków z rzeczywistością przestrzeni, ale są one szczególnymi sposobami produkcji. Mieszczą się w tym, co Marks opatrywał nośnym terminem *Überbau* (nadbudowy), ale w tej domenie, domenie nadbudowy nad bazą, kultura może stać się ideologią, może po prostu być wyrazem takiej produkcji, która stwarza wyobcowane, wyalienowane twory, mało tego, będzie miała swój udział w dalszym, pogłębionym i poszerzonym procesie wypaczania, staje się ideologią, czyli ideami klasy posiadającej i rządzącej.

Ten monizm materialistyczny jest wyrazem praktycznych, ale też pragmatycznych intencji formułujących myślenie marksowskie. Dzieje ludzkości, i tu Marks dołącza się do historiozofii XIX stulecia, daje się z naukową precyzją odczytać jako dążność do eliminacji wszelkiego zła, nierówności, krzywd, te bowiem pełne napięcia, jak podkreśla w VI tezie o Feuerbachu[20], stosunki produkcji, formułujące to, co nazywa się kulturą, sprawiają, iż istoty ludzkie nie są oderwaną od społecznego bytu abstrakcją umieszczoną w pojedynczych jednostkach. Jednostka to nic innego jak zespół całości stosunków społecznych, a społeczeństwo jest ich sumą. Wszelkie stosunki prawne, państwowe mają swoje korzenie w materialnych stosunkach życia określonego (zdeterminowanego) przez całość stosunków produkcji odpowiadających poziomowi rozwoju materialnego sił produktywnych. Te ostatnie są pełne sprzeczności i tworzą bazę wszelkiej komunikacji, wszelkiej ekspresji ludzkiej, a właśnie kultura daje się wyjaśnić poprzez odniesienie się do

[20] *Tamże*, s. 163.

tej sprzeczności. Gdy nie zostanie zniesiona własność prywatna, źródło fetyszyzacji, alienacji, gdy nie zostanie zniesione społeczeństwo klasowe, to kultura staje się wyrazem starych, anarchicznych sił. Będzie uciekała się – by tak powiedzieć – do stwarzania, produkowania fałszywego obrazu tych stosunków, a więc podobnie jak religia zaciemni faktyczny obraz świata społecznego, innymi słowy, będzie to próba ich niemoralnego usankcjonowania i usprawiedliwienia. Stąd też przywrócenie właściwych relacji międzyludzkich może nastąpić wtedy, gdy osiągnie się stan, w którym, tak jak u Nietzschego, na końcowym etapie pokonywania arcyludzkiego pojawi się człowiek ukształtowany komunistycznie przez nowe warunki określone przez bezklasowość, równość, sprawiedliwy podział dóbr i owo słynne „każdemu wedle potrzeb" (rozumiano przez to szeroką skalę propagowanego projektu). Będzie to moment, w którym przez twórczą produkcję zostaną zaspokojone wszelkie potrzeby, w tym nieograniczony dostęp do autentycznej kultury (wyzbytej i oczyszczonej z fałszywej świadomości deformującej właściwe odzwierciedlenie stosunków sił tworzących ludzką rzeczywistość), społeczeństwa niepodzielonego na klasy.

Koncepcje Marksa wpisują się w szeroki kontekst niosącej jednoznacznie rewolucyjne elementy kontestacji, stwarzające przesłanki do dokonania totalnej przemiany. Podobnie jak tak dispolarne osobowości i dzieła Kierkegaarda czy Nietzschego, Marks wywrze niezwykle silny wpływ, oddziała w końcu wieku XIX i w całym XX stuleciu[21]. Jego „wpisywanie się" w charakterystyczne dla epoki konteksty polega przede wszystkim na podjętej i bezwzględnie przeprowadzonej walce z wszelkimi przejawami mieszczańsko-liberalnego ujęcia wolności, ujęcia spaczonego, opartego bowiem na egoizmie wyrastającym z samego pojęcia istoty gatunkowej (*Humanität*), istoty rodzajowej, w której ramach człowiek ma naturalne prawo do walki i zabiegania o dobra oraz ich ochrony. Zdaniem Marksa takie fałszywe ideologie jak chrześcijaństwo, oparte na nim systemy prawodawcze, wzmacniane religią, ideologią, instytucjami Kościoła, chronią tę własność prywatną, usprawiedliwiają wszelkie poczynania posiadaczy dóbr. Marks rozwija wizję nowego społeczeństwa, społeczeństwa, które będzie poddane rygorom praw naukowych,

[21] Por. H. Avron, *La philosophie allemande*, Paris 1970, s. 78 i n.

te bowiem są ostateczną instancją i kryterium praw, które muszą ze względu na swą poprawność, niezawodność, naukowość obowiązywać w każdym społeczeństwie opartym na racjonalnych zasadach. Ta nowa filozofia – odpryski legacji heglowskiej – filozofia oparta na zrewaloryzowanym ujęciu nowej dialektyki sprzeczności, przyjmującym za punkt wyjścia nie Ducha, ale materię i związki człowieka z nią, ma wpierw wyjaśnić prawdę zasłanianą przez stulecia i formować prawdziwą świadomość, którą kształtuje się na poszczególnych etapach rozwoju. Ta materialistyczna koncepcja sprowadza historię do gry sił pozostających ze sobą w konflikcie, starających się znieść to, co człowieka odcinało od możliwości realizacji swojej istoty, istoty, powtórzmy raz jeszcze, która nie jest żadnym abstraktem, ale jest istotą społeczną, kształtującą się w procesie wymiany między ludźmi, między przyrodą, a ta wymiana to nic innego jak tylko uświadomiona konieczność w procesie pracy, w procesie produkcji. Nauka (ten punkt widzenia będzie z kolei kontestowany przez Fryderyka Nietzschego) ma z kolei uzasadniać walkę klasową jako główny motor materialistycznej koncepcji dziejów ludzkości.

Kontestatorem kontestującym kontestację, by sparafrazować słynną marksowską frazę, jest grupa twórców, myślicieli, pisarzy, poetów, odszczepieńców – jak powiada Maria Janion – odmieńców[22], takich jednostek, które płyną w przeciwnym kierunku niż ów szeroki nurt nowych antyromantycznych, antyidealistycznych tendencji panujących od drugiej połowy XIX stulecia. To właśnie Nietzsche, Kierkegaard, Dostojewski stanowią tę grupę krytyków, którzy praktycznie odrzucają większość nurtów wytyczających kulturę ducha, ducha naukowego, ówczesnej literatury, poezji, stosunku do religii i wiary wieku, który jest rażony nihilizmem, degeneracją, ateizmem, jak mówi Dostojewski, czy owym brakiem żaru, jak twierdzi Duńczyk.

---

[22] Klasycznym opracowaniem tej problematyki w ujęciu egzystencjalnym jest tu *Outsider* Colina Wilsona – ujmujący wszelką twórczość w kategoriach projektu egzystencjalnego. Por. „[T]a dziwna grupa ludzi, którzy niezależnie od siebie złączeni czymś wspólnym, ponadczasowym, ponad-przestrzennym zaczęli od tego samego impulsu i ulegli sile tego samego gwałtownego porywu" (P. Mróz, *Søren Kierkegaard i sztuka niemożliwa. Poglądy estetyczne Kierkegaardowskich autorów pseudonimowych*, Kraków 2013, s. 41).

Nietzsche, podobnie jak Kierkegaard czy później Arnold, Ruskin, zaczyna od czegoś zgoła niemożliwego, od postulatu nieziszczalnego, który proponuje powrót do pewnego zarzuconego ideału, nieosiągalnego, to jest do zwrotu ku dalekiej przeszłości, ale mogącej jeszcze oddziaływać, wywrzeć wpływ na epokę. Dla Nietzschego[23] jest to duch pewnej mocy, witalności, energii twórczej związanej z owym irracjonalnym zaślepieniem, szałem życia i egzystencji (dionizyjskość), złączonym z racjonalnością uosabianą przez żywioł apoliński. Duch logiczny, duch jasnej wizji oglądu świata może stać się inspiratorem prawdziwej, a nie filisterskiej czy zdegenerowanej kultury. Stało się to już w antycznej Grecji, którą Nietzsche znakomicie przedstawił w *Narodzinach tragedii*, miało to też miejsce w epoce nowożytnej (renesans). Na pewnym etapie Nietzsche uznał te elementy witalności złączone z pewnym przekazem tradycji, ideami mocy, które odnalazły się w nieskażonej formie, tym razem już nie w antycznej tragedii, ale w wagnerowskim *Gesamtkunstwerk*. *Niewczesne rozważania*, by przywołać ważne dzieło Nietzschego, to refleksja o kulturze i stanie duchowym człowieka i epoki, człowieka, którego należy przekroczyć, a przekraczając, pokonać to wszystko, co arcyludzkie, iść – jak już pisaliśmy – w stronę nadczłowieczeństwa, co jednoznacznie wskazuje na kierunek takiego działania. Odrodzona jednostka musi szukać potwierdzenia we własnej mocy, ani bowiem nauka (fizjologia, psychologia, socjologia, teoria ewolucji – darwinizm społeczny, spenceryzm, materializm), ani (tym bardziej) wiara nie wyrwą jednostki z zaślepienia, z nieusprawiedliwionego poczucia własnej dumy z powodu rzekomo prawdziwych (niezmiennych) i obowiązujących w każdych warunkach prawd absolutnych – tego, co Marks nazywa fałszywą ideologią, a Kierkegaard skrytykuje jako charakterystyczne dla stadium estetycznego rozwoju jednostki przekonanie, że życie ludzkie to nieustanna pogoń za rozkoszą, to wręcz nakaz braku zaangażowania, uciekanie od dokonania wyboru – jedynie liczącego się w życiu – wyboru siebie samego. Nikt ani nic nam w tym nie pomoże – o ile sami nie doświadczymy czy raczej nie otworzymy się na obecność owej *Magt*, mocy, która nas

[23] Por. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, tłum. L. Staff, Warszawa 1907 (reprint). Szczególnie cenne uwagi o kulturze znajdują się w końcowych partiach *Antychrysta* Nietzschego.

założyła. Człowiek-esteta jest zdaniem Kierkegaarda najbardziej rozpowszechnionym typem osobowości ery postromantycznej, człowiek *niewiary* (o subtelnie tajonym ateizmie), jego duszę przepełniają nieziszczalne pragnienia, a zainteresowanie się wszystkim, co oferuje ówczesna europejska kultura, odpowiedzialne za nią instytucje, świadczy o tajonej obojętności i porzuceniu projektu bycia sobą. Epoka jest świadkiem panoszenia się tych zdegradowanych form osobowości. Co prawda między Kierkegaardem a Nietzschem czy Dostojewskim odnośnie do kwestii fundamentalnej (to jest wiary) istnieją nieprzekraczalne różnice, to jednak da się dopatrzyć pewnych wspólnych motywów, idei – naturalnie – formułowanych w zgoła odmiennych kontekstach. Podobnie jak Kierkegaard i Dostojewski, ten ostatni, atakując martwy, zbiurokratyzowany Kościół zachodni z urzędnikiem na stolcu Piotrowym, uzurpatorem, o prawie dwutysiącletniej zawłaszczonej tradycji, Nietzsche atakuje (zresztą nie tylko on, podobnie bowiem czynili to Strauss, Banhofen, Bauer czy Renan) mędrkowatą, drobnomieszczańską koncepcję religii i wiary jako formy życia społecznego, jako mitologii mającej uzasadnienie, usprawiedliwienie w doświadczeniach ogółu, a więc ludzi, charakteryzujących się niskim stopniem moralności, będąc niewolniczo przywiązanymi do wszelkich ciężarów, które w arcydziele *Tako rzecze Zaratustra* kojarzył z kondycją bycia wielbłądem niosącym na sobie wszelkiego rodzaju ciężary – starą wiedzę, stare instytucje, stare, jak mawia Zaratustra, tablice bezużytecznej już wiary. Nietzsche atakuje to wszystko, co zdaje się przeczyć, negować, zniewalać (czyli – jak już powiedziano – stare przekonania, ale też nowe formy zniewolenia, które odgrywają tu zasadniczą rolę) energie życiowe, tym samym osłabiając wolę mocy, która rezygnuje z przyjęcia odpowiedzialności, odpowiedzialności za ciążące na nas wszystkich zadanie bycia człowiekiem po tak dramatycznym doświadczeniu, jakim jest ogłoszona przez autora *Antychrysta* śmierć Boga.

Jest wiele wspólnych elementów spajających postawę tych *mavericks* epoki – „odmieńców" – którzy jak Kierkegaard, Nietzsche, Dostojewski, ale i Thomas, Hardy, Meredith, Butler, Huysmans, Dickens, Nerval, Amiel, Thoreau, Baudelaire czy Newman, Lautréamont, Rimbaud, uporczywie idąc własnymi, niewydeptanymi ścieżkami, poszukują tego, co można byłoby określić generycznym terminem *sens własnej egzystencji* czy projekt życiowy. Jest wiele

sposobów i dróg dochodzenia do owego sensu egzystencji, ale by je przekonująco przedstawić, należy zastosować odpowiedni *modus* komunikacji, który wyłamałby się z ograniczeń paradygmatu bezosobowej komunikacji, opartej na pozytywistycznej wierze w fakty, poprawności logicznej, z postulowanej prostoty i jasności wypowiedzi. Ale tacy autorzy, jak Kierkegaard, Nietzsche, później Baudelaire krytykują jednostronność osiągnięć naukowych, dążą do stworzenia odpowiednich *modi* komunikacji, po to, by wniknąć dogłębniej w stan świadomości, stan opisywanych i przeżywanych przez podmiot problemów związanych ze światem i z tym, co późniejszy egzystencjalizm opatrzy mianem bycia-w-świecie.

Jest to jakże odmienny głos, jakże nowatorskie ujęcie, które uzupełnia, ale w sposób antagonistyczny, główny trend epoki. Nietzsche przybiera maski, komunikując swoje destrukcyjne i kontestatorskie prawdy, natomiast u Kierkegaarda mamy do czynienia z takim sposobem przedstawiania prawd, by osiągnąć w sposób maksymalny zbliżenie do autentycznego stanu podmiotu przeżywającego opisywane problemy. Idzie oczywiście cały czas o jednostkę, która musi ukonstytuować siebie, przechodząc przez różne etapy, różne stadia czy też sfery swojej egzystencji. Jest to ujęcie w dużej mierze korespondujące z perspektywizmem nietzscheańskim, o *en Enkelte* powinno się bowiem przemawiać wieloma głosami, aby ów przekaz uczynić czymś niezakłamanym i przekonującym. To, co jest przerażające dla Kierkegaarda (Nietzschego, Dostojewskiego, Tołstoja, Ibsena, Strindberga, Sorela, Durkheima) właśnie w tej epoce filisterstwa, ciężkości umysłowej i duchowej, to (inaczej nazywane i odczuwane u każdego z nich) nurzanie się, topienie się w bagnie codzienności, zatrata tego, co ponadprzeciętne, wznoszące człowieka na poziom autotranscendencji (też opatrywanej różnymi terminami)[24]. Dla Duńczyka będzie to, jak wspominaliśmy, postawa charakterystyczna dla pierwszego etapu egzystencji – etapu estetycznego (wzorem bezpośredniości zmysłowej). Kierkegaard uznaje, że jest to epitoma płytkiego, bezsensownego sposobu na życie, bycie estetą jest bowiem zaprzeczeniem tego wszystkiego, co człowiek powinien kultywować – odwagi, samostanowienia, prawości charakteru, wartości etyczno-religijnych – miast dryfować w nierzeczywistości sztuki

[24] Por. F.L. Baumer, *dz. cyt.*, s. 381 i n.

i poezji. Ale estetа unika pełnienia jakichkolwiek funkcji, podjęcia obowiązków, zajmują go co najwyżej swego rodzaju *hobbies*, sposób na spędzanie wolnego czasu. Jaki jest jego świat? Jego cel? Jest to świat doznań zmysłowych, to proces niekończącego się przebierania w możliwościach i niechęć do jakiegokolwiek zaangażowania. Kierkegaard uderza w charakterystyczne dla epoki (już po przełomie pozytywistycznym) nastroje, gdzie dominowały błędnie wyczuwane zagrożenia, które wynikały z estetycznego *modi* egzystowania. Ta antycypacja baudelaire'owskich *les étrangers*, bohaterów Huysmansa, podmiotu poetyckiego Lautréamonta, ale i Tołstojowskiego Iwana Ilicza pokazuje (na przykładzie licznych figur kierkegaardowskiego dyskursu archetypicznego Don Juana, Johannesa, Uwodziciela, Fausta, bohaterów niezwykle nowatorskich *Stadiów na drodze życia*), jak łatwo można zmarnotrawić siły życiowe, uganiając się za rozkoszą, zielonym światłem na przeciwnym brzegu zatoki i wciąż nie osiągnąć szczęścia, zadowolenia czy choćby ukojenia. Tak genialnie opisane przez Kierkegaarda fenomeny, jak byśmy dziś powiedzieli, ontologiczne, a nie psychologiczne, w dziełach o charakterystycznych tytułach *Choroba na śmierć*, *Bojaźń i drżenie*, *Powtórzenie*, to stany, które czekają każdego estetę, gdy nie dokona on przejścia na, w dialektyce jakościowej, wyższy etap życia, etyczny i religijny. To przede wszystkim obawa przed nudą, melancholią i rozpaczą, któremu to terminowi Kierkegaard nadaje niespotykane dotąd znaczenie[25]. I właśnie ten typ narracji, skrajnie subiektywnej i subiektywistycznej, narracji badającej stany wewnętrzne człowieka wrzuconego w pewną rzeczywistość, której nie jest w stanie objąć o własnych siłach, ukazuje niejednorodność człowieka, tkwiące w nim zagrożenia i sprzeczności. Nauka, filozofia, zracjonalizowana teologia nic tu nie pomogą, jeśli – jak u Kierkegaarda – nie zwrócimy się do Mocy, która nas założyła (zwrot w postaci owego irracjonalnego skoku człowieka wiary), czy jak Dostojewski nie uznamy, iż prawdą jest jedynie Chrystus z całym przesłaniem Dobrej Nowiny, jaką ze sobą niesie, jak u Nietzschego natomiast – jeśli nie odważymy się na samotniczy wybór charakterystyczny dla nadczłowieka i nie wypowiemy: „Byłoż więc to – życiem? […] Hejże więc! Jeszcze raz!"[26].

---

[25] Por. P. Mróz, *dz. cyt.*, rozdz. *Człowiek*.

[26] F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Kraków 2016, s. 311.

To wszystko dzieje się w epoce, gdzie człowiek nie jest, tak jak dla Müllera, Mollenschota, ale również Spencera, Darwina, Taine'a, eksplikowalny w kategoriach naukowych, nie jest ewoluującym czy już wyewoluowanym organizmem złożonym z jakiejś organicznej, ożywionej struktury mięśni i nerwów, nie da się jego najgłębszych (egzystencjalnych) stanów opisać tak, jak to robili Bernard czy fizjologiści, szkoła *würzburska*, nie jest wreszcie sprowadzalny do gry pewnych sił, które na przykład Marks redukuje do stosunków produkcji, własności i walki klas. Jest czymś znacznie więcej i mniej zarazem, jest niezakończoną podróżą, nieprzeniknioną tajemnicą, jak twierdzą Baudelaire, Huysmans, Poe, Melville, Dostojewski, Tołstoj, człowiek to istota o nieznanym celu, nieznanym początku i finale. Wiecznie narażony na to, że to spełnienie nie nastąpi, że zostanie on, tak jak u Nervala, Maeterlincka, Ibsena, ale i na obrazach Muncha, Moreau, Böcklina, Klimta, Muchy, Schielego, osnuty, owiany strasznym, czarnym nastrojem rozpaczy i melancholii, że wreszcie zostanie, tak jak opisują to Amiel, Emerson, Thoreau, Adams, poddany próbie, działaniu wolności wywołującej trwogę i potworny lęk przed utratą siebie samego, żyjąc w ciągłej obawie, że zostanie oddany na pastwę cierpienia i nieuchronnej śmierci (*vide* studium Maeterlincka poświęcone śmierci).

Nie rozproszą tych stanów wzrastające w siły i potęgę w latach sześćdziesiątych, siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIX wieku pozytywizm, ewolucjonizm, komunizm naukowy, jak również obietnica złożona przez te wszystkie światopoglądy naukowe, jak i praktyki wprowadzane i stosowane przez ojców założycieli tego paradygmatu, Comte'a, Taine'a, Marksa, Spencera, Darwina, Milla, wszelkiej maści teoretyków i praktyków wierzących bezgranicznie faktom. Te obietnice i zapewnienia zostaną poddane kontestacji przez świat sztuki, literatury i poezji ekspresji, dla których człowiek nie jest czymś jednorodnym, całkowicie zdeterminowanym na przykład przynależnością klasową czy rasową, choć sam Kierkegaard ustami sędziego Wilhelma w drugiej części *Albo-albo* mówił o młodzieży rekrutującej się z zamożnych domów zachodnioeuropejskich, dla której problemy wyboru egzystencji, konstytucji natury, istoty nie obejmowały zasadniczej kwestii zapewnienia sobie czy swojej rodzinie środków życiowych, ale już u Mereditha, Trollope'a, Dickensa, Hardy'ego, Eliota, Dostojewskiego jest to przecież zasad-

niczą kwestią. Jeśli młody Raskolnikow, idąc wzorem carlyle'owskim i stirnerowskim, chce stać się kimś wyjątkowym, nie podlegać ogólnym tendencjom epoki, to może zostać doprowadzony do granic transgresji i popełnić zbrodnię. Nie jest to tylko sprzeniewierzenie się prawu, normom czy konwencjom stabilnego społeczeństwa, ale przede wszystkim sponiewieranej przez naukę i postęp wierze i religii. Buntownicy, tak jak ludzie podziemia, zawsze będą kontestowali swoją sytuację, zawsze będą się sprzeciwiali temu, co obniża ich walory i wręcz uniemożliwia autentyczną egzystencję. Będzie to walka z różnymi mocami, które nie powinny nad nami panować czy ograniczać ich niezależność, którą to Kierkegaard i wspomniani „odmieńcy" rozumieją przede wszystkim w kategoriach wolności od czynników zewnętrznych (*vide* człowiek podziemny), wolności od i do samostanowienia (stąd dążenie do swoistej autarkii), ale specyfiką tej konstytucji siebie i utrzymania statusu bytu wolnego będzie Bóg – odniesienie do lub jego brak jako punktu ludzkiej transcendencji. Epoka pokaże wszelkie odmiany i odcienie tego stosunku – od *devotio*, skok w wiarę, *consent* Newmana, przez naukowy agnostycyzm, po skrajny i agresywny ateizm.

Wiele wpływowych i twórczych dzieł pochodzących z owego okresu prezentuje niejednorodną wizję antropologiczną, wizję człowieka, jednostki i społeczeństwa. Wpływa to na sposób rozumienia i interpretację tych aspektów epoki, które opatrzyliśmy już, w poprzednich tomach, mianem ekspresji kulturowych. Silny skłon ku unaukowieniu samej koncepcji kultury, a przede wszystkim cywilizacji, dąży do uzyskania jasnego, koherentnego obrazu spraw, które nie tak łatwo poddają się procedurom charakterystycznym dla modelu naukowego (a przynajmniej jego XIX wiecznego rozumienia), dążeniu do jasności, precyzji (nawet kosztem głębi), oddaniu się faktom i tylko faktom, wykorzystaniu ich w budowie teorii, które z kolei mają przełożenie na rzeczywistość. Dzieła Tylora, Buckle'a, Renana, Mommsena, Spencera obracają się wokół faktów, empirycznie, indukcyjnie zebranych czy „dowiedzionych", bez zbędnych i szkodliwych odniesień do tak ostro potępianej metafizyki przesądów religijnych i zabobonu[27].

[27] Ale ten uproszczony obraz nauki jest korygowany przez wyciąganie ostatecznych, krańcowych konsekwencji płynących z takiego paradygmatu.

Jeśli rozważy się takie wpływowe dzieło, jak *Philosophie de l'art* Taine'a, to oczywiście można wskazać na wiele innych pozycji, które prezentują koncepcje niekorespondujące z głównymi tezami jego pozytywistycznej filozofii sztuki i kultury[28]. Ale można tu mówić o przewadze, tendencji dominującej, wpływającej na rozmaitość wydarzeń kulturowych. Taine, podobnie jak Mill, Mollenschot, Büchner, Spencer, Claude Bernard, Müller, Lyell, Chambers, uznaje jedynie fakty, i jako takie je traktuje, są to pewne istotne wycinki rzeczywistości, rezultaty końcowe obserwacji tego, co realne, rzeczywiście dane, a nie jedynie pomyślane, nawet te o najbardziej błahej naturze mają znaczenie dla wyniku końcowego (są znakami, ikonami, jak u Peirce'a). Wzorem pozytywistycznego paradygmatu postępowania naukowego Taine odrzuca i potępia jako nieprzydatne wielkie, wydumane metafizyczne koncepcje, konstelacje myślowe, filozofię dziejów, nienaukową antropologię człowieka i jego wytworów. Spoiwem metodologicznym jest tutaj założenie, iż żadne dzieła nie podlegają abstrakcyjnym duchom, prawom z nich wywiedzionym, zarówno prawom tworzenia, jak i odbioru dzieł kultury. Choć przy badaniu ujawnia się to, co Taine nazywał ową *qualité maîtresse*, odpowiednik dawnych „istot", „natur", są one jednak pojęte bezwzględnie naturalistycznie, nominalistycznie. Ta pozytywistyczna hermeneuza musi uwzględnić pewne stałe ramy, w których ujmuje się wszelkie zjawiska, takie jak sławetna rasa, środowisko czy moment. Wskazują one na przyporządkowanie między innymi tworów kultury tym samym kategoriom, takim jak na przykład obowiązujące w biologii, fizjologii, botanice, socjologii typ, gatunek czy klasa (domeny badane przez ewolucjonistów wykazują podobieństwo do dyskursów historyków czy socjologów). Wedle szeroko tu rozumianych pozytywistów nie zachodzi żadna różnica między wymienionymi właśnie dziedzinami, jedne i drugie tak samo dążą do precyzyjnej klasyfikacji owych wycinków rzeczywistości, *les faits*. Widać ów skłon tej klasyfikacyjno-operacyjnej

---

Wystarczy wspomnieć o ludziach rewolty przeciw pozytywizmowi: Loebie (*The Mechanistic Conception of Life*), Hansie Vaihingerze (*Die Philosophie des Als Ob*) czy Jeanie-Marie Guyau.

[28] Dobrym ujęciem problemu kryzysu zaufania do paradygmatu pozytywistycznego jest praca: B. Markiewicz, B. Szymańska, *Metafizyka i pesymizm. O niektórych koncepcjach filozofii drugiej połowy XIX wieku*, Wrocław 1983.

metodologii w późnych dekadach epoki, trend, który opatrujemy zbiorczym mianem ewolucjonizmu[29]. Dla ewolucjonistów, Darwina, Huxleya, Galtona, Wiesmanna, fakt rozdzielenia czy też dysjunkcji Boga i świata, odrzucenie idei *creatio ex nihilo* jako podstawowej tezy metafizycznej jest już czymś dokonanym, jest fundamentem wszelkiej wiedzy ludzkiej, która – jak podkreślali Huxley, Wallace, Spencer –jest tutaj czymś nieodpartym i nieodwracalnym (*incessant*, *irresistible*, *irreversible*)[30]. W tej rozległej perspektywie czasowej (ale już bez boskiej *sub specie aeternitatis*) odbijają się fragmenty wieków, całej ewolucji organicznych, ożywionych, tworzących się i uzyskujących swoją naturę gatunków, rodzajów, zjawisk, bytów, ewolucjoniści kładli szczególny akcent na wszelką stopniową zmianę, idącą w stałym kierunku, uhierarchizowaną – od stanów niższych po wyższe. Darwin mówił w tym kontekście o postępie, natomiast Spencer przede wszystkim o różnicach. Swoistym podsumowaniem tych trendów był dziś zapominany, przyprószony kurzem, a w tamtej epoce niezwykle ważny i doniosły przewodnik, dzieło Karla Pearsona *The Grammar of Science* (Gramatyka wiedzy), która wedle intencji swojego twórcy miała objąć i scalić tak rozległe dziedziny badań, jak nowo powstała i ukonstytuowana statystyka, antropologia, socjologia, ale i historia. Znajdujemy w tym charakterystycznym dla później epoki dziele liczne nawiązania do Comte'a, Milla, ewolucjonistów, ale też już stającego się coraz bardziej popularnego empiriokrytycyzmu.

W ogólnie pojętej kulturze widać pewien wysiłek, by stan owego niczym niepohamowanego rozwoju – wzrostu, jak chce modne słowo epoki – czy postępu usprawiedliwić, zmienia się i dostosowuje się pewne sylabusy intelektualne. Wiemy już, że wiek XIX w swoich końcowych dekadach odebrał filozofii pierwszeństwo i zastąpił ją innymi, szczegółowymi naukami, które mogą mieć zastosowanie praktyczne. Edukacja musiała mieć pragmatyczny charakter, służyć procesowi wytwarzania artefaktów, opanowywania i zawłaszczania przyrody, ale to zawłaszczanie można rozciągnąć również na inne

29 Por. E. Cassirer, *The Problem of Knowledge. Philosophy, Science, and History since Hegel*, New Haven 1959/1974.

30 Określenia często pojawiające się w dziele Jamesa Warda *Naturalism and Agnosticism*.

społeczności ludzkie, inne klasy społeczne, to jest też charakterystyczny rys wieku XIX. Jak głosi idiom myślowy owych czasów, to *incalculate proper respect for evidences*, wszystko obraca się wokół kultu faktów, kultu dowodu. W tym będą przeszkadzały wszelkie przeżytki metafizyczno-religijne, szkoły, uniwersytety, które trzymają się tradycyjnych metod nauczania i preferują inny model poznawczy (jeszcze raz przywołajmy żywą polemikę Arnolda z pozytywistami; Arnold kulturę traktuje w kategoriach klasycznego modelu świata idei, jakie znajduje w dwóch wielkich postawach, które były czymś formatywnym dla ludzkości: hebraizmu i antyku grecko-rzymskiego – podobnie jak u Burckhardta i Nietzschego – oraz sił, które były zdolne do działania jako twórcze, inspirujące, wspomagające rozwój i eliminujące anarchię ducha). Wiąże się to ściśle ze zmianami, jakie dokonują się w antropologii filozoficznej, która, a taki jest generalny trend epoki, wytworzy zupełnie nowy obraz człowieka i jego kondycji kształtowanej, by nie powiedzieć determinowanej, przez sam fakt bycia częścią przyrody, a więc przez fizjologię, przez ową konstytucję cielesno-organiczną. W takich dziełach, jak *The Descent of Man* Darwina czy *Man's Place in Nature* Huxleya, w niezliczonych artykułach Wallace'a z całą mocą podkreśla się przynależność ludzi do Natury, a to, co czyni nas wyjątkowymi i co umożliwiło rozwój, dając nam prawo do panowania nad światem przyrody, prawo do zarządzania światem mniej rozwiniętym czy też zaludnionym jednostkami, które nie okazały się tak sprawne i nie wygrały tego konkursu ewolucyjnego, to część – jak chce Engels – subtelniejszej, specyficznej „szarej" materii. Kryterium odróżniającym ludzkość od całej reszty stworzeń (później dyskryminującym wśród samych ludzi) jest mózg, który opisuje się teraz w terminach naukowo wytłumaczalnego „cudu" natury i przejawów ewolucyjnych. Mózg ludzki, źródło naszej wyjątkowości, to miernik ewolucji, to jest wręcz bezcenne narzędzie, ów *machine tool*, jak powie C.P. Snow[31]. Zgodnie z panującymi tendencjami nie jesteśmy tworem Boga, Bóg to, już jak wiemy z badań Tylora, Morgana, później Frazera, tylko część mitologii, opowieści wyjaśniających, przeznaczonych dla niewykształconych, nieoświeconych warstw, narracji pochodzących ze wczesnych etapów rozwoju

[31] C.P. Snow, *The Two Cultures. And a Second Look*, New York 1964.

ludzkości. Człowiek byłby w takim razie przypadkowym zjawiskiem, pozbawionym wyjątkowości metafizycznej, elementem jedynie, niemniej jednak ważnym elementem, w łańcuchu ewolucji. Innymi słowy, jest on produktem sił działających w środowisku, takim końcowym etapem brutalnej walki o przetrwanie, o egzystencję. Człowiek to bezduszny, niemoralny twór działający instynktownie, agresywnie, cały czas potwierdza swym postępowaniem, czy też bardziej adekwatnie – swymi mierzalnymi reakcjami, przynależność do świata natury. Jest to już zapowiedź sformułowanej dwie dekady później wykładni człowieka, jaką przedstawi Freud, symbolicznie zmykający stary, a zarazem otwierający nowy rozdział w kulturze europejskiej (*nota bene* często zestawiany z Darwinem).

Ta unaukowiona koncepcja dotycząca pochodzenia człowieka obejmuje również jego społeczną naturę. W popularnej, by nie powiedzieć strywializowanej, formie zwraca się uwagę na to, co bodajże Wallace zestawia w pozornie niewinnej, ale złowróżbnej grze słów – *nature* i *nurture*[32], a więc natura i sposób odżywiania, wychowanie, kultura. Idiom ten miał objąć to wszystko, co zaprzątało uwagę ewolucjonistów i pozytywistów, a więc warunki, w jakich bytujemy. A skoro są one tak różne, to muszą wpływać niemalże fatalistycznie na formowanych, przebywających w nich i poddanych im ludzi. Jak wiemy, rodzaj ludzki, rodzaj naczelnych jest różnicowany przez rasę, naturę pojedynczych przedstawicieli, klimat, środowisko i jego cechy. Stąd człowiek (jednostka) i ludzie (gatunek) – głosi jeszcze inna klisza myślowa płynąca z darwinizmu, umożliwiająca w znacznym stopniu przekład jego koncepcji na terminy i kategorie *sensu stricto* społeczne, socjalne – musi (muszą) doświadczać presji środowiska. Innymi słowy, *terminus a quo* była uzasadniana i opisywana naukowo nierówność, prowadziło to do usprawiedliwienia właśnie przez odniesienie się do naukowych, obiektywnych czynników, nierówności biorącej początek w naturze, przyrodzie. Środowisko, klimat, to wszystko, co wytworzyło poszczególne rasy, ale jak powiadał Spencer, panuje

[32] Byt organiczny jest czynnikiem kulturotwórczym i *vice versa*. W prozie naturalistycznej dużo uwagi poświęca się sposobowi odżywiania się, konsumpcji i sposobom pozbywania się odpadów (z których mogą skorzystać jeszcze bardziej potrzebujący). Dość przypomnieć walkę człowieka z psem o kawałek kości wołowej w *Głodzie* Hamsuna.

tutaj ogromna konkurencja, to tereny, na których doświadczamy walki, nie tylko o prozaiczne przetrwanie, lecz także o bycie lepszym lub gorszym, jedni przegrywają, a inni są górą, ewolucja jest przecież konfrontacją różnic, eliminacją jednych kosztem innych. Stąd blisko już do tego, co kojarzone jest z późną fazą epoki, to znaczy z etnocentryzmem, z pojęciem *homo europeanus* (termin wallace'owski), ze wskazaniem na rasę sprawniejszą intelektualnie, wyższą nad inne (będzie to człowiek niebieskooki, blondwłosy i, oczywista, o białym kolorze skóry). To ma być rasa tworząca historię, nadająca ton, bez oglądania się na odniesienia czy też wskazania etyczne (w podobne tony uderza Nietzsche, odrzucający litość, *caritas* i miłość bliźniego). Historie biblijne, jak i te przedstawiane przez Ewangelie, sławetne *Kazanie na górze*, to nienaukowe przesądy, stanowiska, które są nie do pogodzenia z ideą naukowo pojętego projektu poprawy rasy. To chyba wtedy rodzi się mająca tak potworne konsekwencje koncepcja eugeniki (*nota bene*, pojęcie wprowadzone przez Galtona, kuzyna Karola Darwina), poprawy rodzaju ludzkiego i eliminacji gorszego materiału genetycznego.

Motywy te w może nieco łagodniejszej formie, bez próby usprawiedliwienia pewnych zbrodniczych skłonności, odnajdujemy w nowej antropologii kulturowej Edwarda Burnetta Tylora, Jamesa George'a Frazera czy Lewisa Morgana, którzy kwestionują oczywiście absolutny charakter prawd moralno-religijno-etycznych, sądząc, iż są one jedynie produktem swojego czasu, a te piękne, fascynujące, interesujące opowieści, rytuały, wierzenia, obrzędy mają, jak twierdzi Frazer, tylko pewne określone, lecz ograniczone znaczenie i mówią o świecie już przeszłym, ale by świat mógł iść do przodu, nie możemy się nad nimi zbyt długo zatrzymywać, nie wolno pod żadnym pozorem inkorporować ich do światopoglądu, który byłby przez to czymś absolutystycznym, martwym, spowalniającym rozwój owego *mindset*, światopoglądu modernistycznego czy „współczesnego", idącego w kierunku konstytucji nowych warunków życia, spełnienia naukowego ideału.

Można stwierdzić, że nie tylko w dziedzinie antropologicznej, ale również w dziedzinie historii, w sferze kultury, edukacji wprowadzano ową ideę naturalnej nierówności (Treitschke), głoszącą, iż są narody bardziej powołane do przewodnictwa. Rodzi się tu pewnego rodzaju świadomość, że usprawiedliwiony jest przede

wszystkim indywidualizm, zarówno na poziomie jednostek, jak i na poziomie narodów, to jest też źródło nacjonalizmu, bardzo istotnego elementu kultury XIX stulecia (wspomnijmy tutaj o działalności generała Boulangera, o pracach Gumplowicza argumentujących za wyższością, naturalnym przywództwem jednych nad drugimi czy o twórczości Barrésa). Wskazuje się tu na ewidentne korzyści takiego stanowiska, te wszystkie teorie w jakiś sposób odnoszą się do relacji Pana i Niewolnika, ludzi lepszych i gorszych. Wskazuje się wreszcie na *milieu*, gdzie można ich napotkać, stąd nieodmiennie te ikoniczne obrazy wielkich metropolii, oświetlonych światłem elektrycznym arterii, regularnych bulwarów czystych i dobrze zakonserwowanych kamienic – wszystko to pokazuje, że świat może być lepszy, ale świat może być lepszy dla jednych, gdy innym zostaje odmówiony doń dostęp. Ważny jest fakt, iż ta nierówność ma być usprawiedliwiona właśnie czynnikami obiektywnymi. Oczywista, skoro „dzieje się" tak w wieku XIX, to można spodziewać się reakcji zwrotnej, i to na różnych frontach, w różnych dziedzinach życia kulturowego i społecznego. Działają cały czas anarchiści, socjaliści, komuniści, żądający wyrównania różnic społecznych, osiągnięcia stanu sprawiedliwości.

Mieszają się rozmaite nurty i tendencje myślowe, co tak wyraźnie widać w tak zwanej metafizyce pozytywistycznej, idealistycznej czy indukcyjnej. Poszukiwano pierwotnego źródła wszelkich doświadczeń. Jak widać to na przykładzie prac Fechnera, Lotzego, von Hartmanna, rzeczywistość jest postrzegana w aspekcie holistycznym (*vide Elemente der Psychophysik* (*Elementy psychofizyki*) Fechnera) czy u Volkelta w aspekcie fundamentalnej (neometafizycznej) pewności. Na arenę kulturową wkracza znów wiara, duchowość – przesłanie płynące z prawosławnej kultury (Danilewski, Bierdiajew, Sołowjow, Dostojewski, Mereżkowski). Rodzi się jawny sprzeciw wobec wąskiego światopoglądu naukowego. Duże zasługi w tym względzie przypadają neokantowskim szkołom marburskiej i badeńskiej, należy też uwzględnić tu Diltheya, zwracającego uwagę na bezwzględne rozgraniczenie dwóch typów wiedzy, dwóch typów poznania: o charakterze naukowym i o faktach jednostkowych, które nie dają się włączyć w ogólny schemat poznawczy. Powraca się zatem do rozumienia jednostkowego, do takiej kategorii, jak życie, której nie sposób ująć w ogólne formuły. Na niwie zjawisk kultury

szuka się przede wszystkim sposobu docierania do istoty tworów kulturowych wyjaśnianych, zgodnie z propozycją Diltheya, poprzez kategorię rozumienia. Obejmuje ono świat kultury, analizowany na przykładach wszelkich ekspresji (poetyckich, poznawczych), świadectw, testymonii, biografii jego twórców, innymi słowy, ducha i jego domen działania. Nauka w sensie pozytywistycznym na niewiele się zda w tych obszarach, zjawiska te są bowiem w swej istocie niepowtarzalne. W tym przypadku mamy do czynienia ze światem człowieka, który był po prostu pomijany przez formacje pozytywistyczne w swym nastawieniu obiektywnym, a świat ten wymaga odrębnych i indywidualnych, niepowtarzalnych pojęć.

Wiek kończy się wielkim paroksyzmem, wielkim protestem, na arenę zaczyna wkraczać pojęcie, które jest nieobejmowalne naukowo – pojęcie życia. Jak zobaczymy, epoka, zgodnie ze swoim rytmem istnienia i działania, wytworzy dzieła, które niebawem zakwestionują „osiągnięcia" scjentystów, pozytywistów, ewolucjonistów. Pojawią się już niebawem Bergson z zupełnie inną koncepcją poznania, świadomości, doświadczeń i siły *élan vital*, Dilthey, Nietzsche, którzy wysuną na pierwszy plan jedyny fakt – niczym nieograniczone życie. Brunetière ogłosi pod koniec epoki bankructwo nauki, a Durkheim, Simmel, Poincaré, Vaihinger zwrócą uwagę na konwencjonalny, a wręcz nawet fikcjonalny charakter ustaleń naukowych. Formuje się w tym okresie nowy, charakterystyczny dla *fin de siècle'u* motyw, który można byłoby nazwać podejściem interdyscyplinarnym, łączącym, zestawiającym ze sobą wiele idei pochodzących z różnych domen badawczych, a nader wszystko – różnych przestrzeni życiowych.

Ta walka i ścieranie się często sprzecznych tendencji nie eliminuje głęboko zakorzenionego w drugiej części epoki przekonania, iż świat może być (i będzie) zrozumiały dla nauki jako opartej na konkretnych ustaleniach i metodologii (która tak jak sama rzeczywistość da się ciągle poprawiać i ulepszać). Stąd też wiele dziedzin świata kultury, takich jak na przykład etyka, moralność, musiało odpowiadać właśnie faktom, będącym ich wytworem, stąd przykrojonym do rzeczywistości, do świata człowieka jako bytu wyewoluowanego i ewoluującego. Widać ów trend również w dziedzinie sztuki, przede wszystkim w preferowanej przez tę fazę epoki powieści, noweli, opowiadaniu. Sztuka nie jest już – jak dla romantyków – wyrazem

niczym nieograniczonej, twórczej wolności, wyrazem ustanawiania absolutnej, autotelicznej rzeczywistości. Takie nieosadzone w rzeczywistości formy artystyczne zostają odrzucone przez pozytywistów i ludzi moderny, stają się po prostu przeżytkiem. Sztuka musi iść zgodnie z duchem epoki, uwzględniać wskazania nauki. Stąd też formułowany przez wielu teoretyków postulat realizmu jako metody, która gwarantuje odwzorowanie rzeczywistości. Sztuka powinna przedstawiać świat, przedstawiać go na podobieństwo nauk, by również w ten sposób pogłębić i poszerzyć nowe poznanie. Można powiedzieć, że pokolenie pozytywistyczne, tak głęboko i ślepo ufające nauce, żądne pewności naukowej, było niechętne wszelkim formom indywidualistycznych deformacji, odsuwało na dalszy plan uczucia, sentymenty, emocje, przedkładając chłodną i wykalkulowaną, quasi-naukową analizę zachowań ludzkich. Ogólnie ten okres, lata pięćdziesiąte, sześćdziesiąte po siedemdziesiąte, osiemdziesiąte XIX wieku, jest czasem pewnego spokoju, komfortu psychicznego, stabilności, dobrobytu. Jak czytamy w sławetnej rozprawce C.P. Snowa[33], industrializacja i związany z nią postęp technologiczny, cywilizacyjny przyniósł więcej korzyści niż szkód, dając klasom uprzednio upośledzonym dostęp do edukacji, do dóbr kulturowych, podnosząc poziom życia, ulepszając urządzenia, które pozwalają żyć godniej i dostatniej. Ale oczywiście sprzeczny charakter epoki pozostawał ciągle czymś obecnym, dawał o sobie znać w wielu domenach. Było wiadome, że ta równoległość występowania tendencji materialistycznych i idealistycznych, metafizycznych i naukowych, poetyckich i racjonalistycznych była czymś charakterystycznym dla epoki i właściwie do samego końca towarzyszyła cywilizowanemu społeczeństwu XIX stulecia.

Ten wpływ doktryn, przede wszystkim doktryny taine'owskiej i spencerowskiej, był wyrazisty w dziedzinie teorii i *praxis* naturalizmu. W malarstwie ewidentnym zastosowaniem tych idei jest oczywiście twórczość Courbeta, natomiast Zola przyswoił, nadając im swoisty tembr, wskazówki metodologiczne Taine'a, tym samym zacierając granice między powieścią i nauką. Podobnie bracia Goncourt już w latach osiemdziesiątych włączali do swojej twórczości literackiej nieopracowany artystycznie i nieobrobiony, bez żadnego

33 C.P. Snow, *dz. cyt.*

retuszu dokument, relacje prasowe, autentyczne zapisy i stenotypy, natomiast Bourget pisał powieści z uwzględnieniem trzech taine'owskich prawidłowości. Taine i Claude Bernard ze swoim sławnym *Wstępem do medycyny eksperymentalnej* formowali estetykę słowa i wizualną. Literatura miała być nauką bez żadnych ciągot moralistycznych, miała przedstawiać świat w postaci surowej, bez zbędnych komentarzy. Tutaj dawał o sobie znać wpływ Darwina, polegający na czysto mechanicznym przeniesieniu ustaleń tej ciągle szokującej teorii, koncepcji walki o byt, dziedziczności, selekcji naturalnej do dziedziny życia społecznego. Stąd też w sztuce będą pojawiały się postaci o bardzo silnym charakterze, powodowane motywami o ewidentnie instynktownej, biologiczno-zwierzęcej naturze. Estetyka będzie umocowywała skrajnie mimetyczne podejścia, uwiarygodniała dokumenty z życia w artystycznej formie. Tematyka społeczna – w tak kątowym, specyficznym ujęciu – zawładnie wyobraźnią twórczą: skupi się na owej codzienności, niegdyś odrzucanej jako niepoetycka, nieliteracka, nieprzystająca do sztuki. Sam impresjonizm jest przecież wyrazem tej tendencji: nauka o fizjologii percepcji w zastosowaniu do sytuacji, w jakiej znajduje się aparat odbiorcy (człowieka). Zola – który uważnie studiuje dzieło Taine'a – w swej krytycznej pracy *Le roman expérimental* kładzie podwaliny teoretyczne nowego trendu, a wraz z uczestnikami wieczorów medańskich (Maupassantem, Céardem, Léonem Hennique, Huysmansem, Alexisem) przedstawia praktyczne zastosowanie koncepcji naturalizmu w seminalnym dziele skomponowanym z serii opowiadań, którego tytuł zainspirowany został nazwą miejscowości, gdzie stała jego podparyska willa, zapoczątkowując i ugruntowując w ten sposób cały kierunek i doktrynę, których wyrazem był również cykl powieściowy *Les Rougon-Macquart*.

Jest oczywiste, że pewne postulaty w naturalizmie były nie do spełnienia, ale odbiły się głośnym echem i zostawiły ślad we współczesnej sztuce, wpłynęły między innymi na to, że sposób narracji ograniczał wszechwiedzę narratora, że prowadzono opowieść z punktu widzenia bohatera, czyli pokazywano, a nie tylko opowiadano, narzucając jeden sposób odbioru. Determinizm przenikał do tego empirycznego ujęcia losów bohatera, zawsze przedstawianego na tle problemów tego świata, w procesie walki o utrzymanie swojej pozycji, w sytuacji upadku czy awansu społecznego.

Należy też zauważyć, że zbliżono się do nurtu potocznego życia, co wymusiło zastosowanie nowatorskiej techniki w powieściach – mowę pozornie zależną, rozbudowywano opisy środowiska, koncentrowano się na pewnych kręgach społecznych, niegdyś ignorowanych, niedopuszczanych do rejonów sztuki (na przykład powieść Zoli *Wszystko dla pań*), wprowadzano też pewne idee charakterystyczne dla masowych ruchów społecznych. W teatrze wytyczne Zoli i jego akolitów implementował André Antoine, zakładając w 1887 roku Théâtre Libre, na którego paryskiej scenie wystawiano inscenizacje takich realistycznych autorów, jak Porto-Riche, de Vigny, Balzac, Goncourt, Maupassant, a także Tołstoj czy Hauptmann. W Rosji i w Polsce naturalizm także odcisnął swój stygmat (Bieliński, Dygasiński). Cała właściwie szkoła „pisania" tamtej epoki, szkoła realistyczno-naturalistyczna, wydała cenne dzieła, począwszy od Dickensa, Thackeraya, Trollope'a, Balzaca, Turgieniewa, Prusa, Orzeszkowej, Sienkiewicza, natomiast wyraźny skłon naturalistyczny wprowadził pewne rygory i usztywnienia, które w porównaniu z teorią powieści realistycznej doprowadziły do mniej oryginalnych i sekciarskich dzieł. Właściwy naturalizm jest dzisiaj traktowany jako już zamknięty rozdział literatury światowej.

Koniec epoki mógł poszczycić się stabilnością społeczną, niespotykanym dotąd zjawiskiem wzrostu dobrobytu. To Ibsen zauważył niewątpliwy związek pomiędzy rewolucją industrialną, umocowaniem się kapitalizmu a względną poprawą warunków życiowych, spokojem (nie licząc rzadkich w porównaniu z epokami poprzednimi paroksyzmów historycznych roku 1848, wojny krymskiej czy wojny prusko-francuskiej 1870–1871). Wiek XIX był jednakże świadkiem dogłębnych przemian, takich jak ostateczne przejście z gospodarki feudalnej w kapitalistyczną, co wywoływało i przyspieszało zanikanie tradycyjnych społeczeństw, co podnosiły ruchy socjalistyczne, komunistyczne, marksistowskie i anarchistyczne próbujące podważyć panujące *status quo*, a co ważniejsze, jak zauważa Tönnies, klasyczny niemiecki socjolog, procesy, które spowodowały zanikanie więzów uświęconych tradycją przeszłości, czemu towarzyszyło dynamiczne powstanie tworów nowoczesnych (wypierających stare *Gemeinschaft*), lepiej odpowiadających zorganizowanym, zwartym wokół

cyklów produkcji i wytwarzania, rozdzielania dóbr, procesów tworzenia (jak w Niemczech i Anglii) potęg industrialno-militarnych.

Jak już mówiliśmy na samym początku, wiek XIX to wiek Europy, jej niczym nieograniczonej potęgi, przewodnictwa technologicznego, cywilizacyjnego, gospodarczego, militarnego. Językami panującymi są francuski (dyplomacja), niemiecki (przemysł), angielski – w handlu i biznesie, ale przeradza się on również w nowy *lingua franca* jako specjalnie dopasowany sposób komunikacji z rzeszami skolonizowanych narodów, obszarów. Chociaż to przecież nie kto inny jak ikona tej epoki, królowa Wiktoria, z całkiem ludzkich powodów, by nie powiedzieć niepoprawnie – słabości kobiecej – opanowuje hindi. Jednak wschodnie Indie, perła w koronie brytyjskiej, różniły się od kolonii znajdujących się w Afryce, chociaż i tam dochodziło do powstań ludności miejscowej (*vide* powstanie sipajów). Ale jak już wspominaliśmy, była to epoka głębokich skrajności i sprzeczności. Podbój, wizje, a raczej rojenia *pride of white power* to przecież model ustalony i akceptowany, skrzętnie przemycany w opowiadaniach Kiplinga, ale tak znakomicie rozszyfrowany przez geniusz Josepha Conrada. Wyłaniają się zatem tendencje, które budzą pewien moralny niepokój. Nie jest dziełem przypadku, że wiek XIX kończy się profetycznym opowiadaniem *Jądro ciemności* Conrada, ta Europa jest tworem nasyconym ekonomicznie, opływającym (przynajmniej fasadowo) w bogactwo, lśniąca splendorem, ale tworem wciąż pazernym na dobra tego świata, na dobra naturalne, które coraz sprawniej przerabia i przetrawia, organizując pracę niewolniczą, którą w tak haniebny sposób podnosi do rangi cnót. To wszystko ówczesne imperia otrzymują właściwie za bezcen, za przysłowiowy szklany koralik, który staje się metaforą bezwzględności kolonistów, ich niepohamowanej żądzy zysku, niestroniącej od masowej zagłady ludności autochtonicznej, siejącej śmierć i przemoc, czego epitomą staje się okrutny monarcha – symbol ówczesnej polityki imperiów kolonialnych, belgijski Leopold II. Ten, użyjmy anachronizmu z drugiej połowy XX wieku, trzeci świat, który został skolonizowany, staje się zarzewiem konfliktu wielkich imperialistycznych sił. Stoczą one śmiertelny bój o wpływy, bogactwo, słowem – o możliwości dokonywania tych niemoralnych czynów, wykorzystywania i podboju innych społeczeństw, ale też o poprawienie swoich możliwości ekspansji i dominacji na arenie międzynarodowej. Tak kończy się pewien świat,

Europa (mieszczańska, jak chce Mann w *Buddenbrookach*), która zadała sobie śmierć własną ręką i spowodowała – zapowiadany przez Nietzschego – koniec pewnej formacji kulturowo-cywilizacyjnej.

BIBLIOGRAFIA

Avron H., *La philosophie allemande*, Paris 1970.

Baumer F., *Modern European Thought. Continuity and Change in Ideas, 1600–1950*, New York–London 1977.

Cassirer E., *The Problem of Knowledge. Philosophy, Science, and History since Hegel*, New Haven 1959/1974.

Charlton D.G., *Positivist Thought in France during the Second Empire, 1852–1870*, London 1959.

Comte A., *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, skrótu dokonał J.É. Rigolage, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1961.

Coreth E., Ehlen P., Schmidt J., *Filozofia XIX wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Kęty 2006.

Hauser A., *Społeczna historia sztuki i literatury*, t. 2, tłum. J. Ruszczycówna, Warszawa 1974.

Mandelbaum M., *History, Man and Reason. A Study in 19th Century Thought*, Baltimore 1971.

Markiewicz B., Szymańska B., *Metafizyka i pesymizm. O niektórych koncepcjach filozofii drugiej połowy XIX wieku*, Wrocław 1983.

Mróz P., *Søren Kierkegaard i sztuka niemożliwa. Poglądy estetyczne Kierkegaardowskich autorów pseudonimowych*, Kraków 2013.

Nietzsche F., *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, tłum. L. Staff, Warszawa 1907 (reprint).

Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Kraków 2016.

Nolte E., *Marxismus und industrielle Revolution*, Stuttgart 1983.

Snow C.P., *The Two Cultures. And a Second Look*, New York 1964.

Van Doren Ch.L., *Historia wiedzy – od zarania dziejów do dziś*, tłum. B. Stokłosa, R. Gołędowski, Warszawa 1996.

Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.

Whitehead A.N., *Science and the Modern World*, New York 1967.

STRESZCZENIE

Druga część epoki – zdaniem Martina Heideggera – pod względem wartości idei filozoficznych była mniej oryginalna, być może ze względu na zbytnie przybliżenie i wytworzoną bliskość filozofii z wchodzącym na scenę

paradygmatem charakterystycznym dla postępowania naukowego (nauk ścisłych). Ta faza rozwoju stanowiła zmianę mniej lub bardziej dynamiczną, mniej lub bardziej dostrzegalną formacji idealistycznej (romantycznej). Odstąpienie od wizji romantycznych, od historiozofii, teorii kultury i cywilizacji (form ekspresji kulturowych) przybierało postać rosnącej w siłę konfrontacji idei filozoficznych, teologicznych, estetycznych z tym, co rozumiano przez wprowadzane i coraz bardziej stanowczo propagowane pojęcie nauki, czyniąc z niej jedyną miarę poprawności, rzetelnej wiedzy, która nie musi przekonywać o słuszności pewnych racji, ale je po prostu przedstawia, powołując się na niekwestionowalne świadectwo doświadczenia empirycznego oraz opartego nań „dowodu". Druga połowa XIX wieku miała już inny charakter niż czas romantycznej wolności, zdobywały pole i zajmowały miejsce dominujące, opanowując kolejne obszary wytworów ducha, tendencje, które możemy zbiorczo nazwać pozytywistycznymi, a także psychologistycznymi. Artykuł ten, zamierzony jako wstęp do drugiej części naszych wspólnych rozważań nad XIX wiekiem, ma charakter pewnego ujęcia, podsumowania ekspresji kulturowych, naukowych, filozoficznych, jakie miały miejsce we wspomnianym czasie.

SŁOWA KLUCZOWE: pozytywizm, psychologizm, marksizm, komunizm, literatura, naturalizm, realizm, filozofia

SUMMARY

The era is coming to an end – beyond romanticism

According to Martin Heidegger, the second part of the era was less original in terms of the value of philosophical ideas, maybe because of too close an approach and the manufactured/artificial proximity of philosophy to the paradigm typical of scientific conduct (exact sciences), which was entering the stage. This phase of development was a change, more or less dynamic, more or less noticeable, of idealistic formation (romantic formation). The renunciation of romantic visions, historiosophy, theory of culture and civilization (forms of cultural expression) was taking the form of a growing confrontation between philosophical, theological and aesthetic ideas and what was understood by the developing and increasingly strongly promoted concept of science, making it the only measure of correctness, reliable knowledge, which does not have to convince us of the validity of certain arguments, but simply presents them, referring to the unquestionable testimony of empirical experience and the "proof" based upon it. The second half of the nineteenth century had a different nature to the time of romantic freedom. These ideas were growing in strength and taking a dominant position, capturing successive areas of the spiritual creation tendencies, which we can collectively call positivistic and also psychologistic. This article, intended as an introduction to the second part of our

reflection on the nineteenth century, has the character of a certain approach, a summary of cultural, scientific and philosophical expressions that were taking place at that time.

KEYWORDS: positivism, psychologism, Marxism, communism, literature, naturalism, realism, philosophy

O AUTORZE

Piotr Mróz – prof. dr hab., kierownik Zakładu Filozofii Kultury w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, tłumacz. Jego zainteresowania dotyczą egzystencjalizmu, estetyki, antropologii filozoficznej, filozofii wartości oraz filozofii kultury.

13.

https://doi.org/10.12797/9788381382120.13

ALICJA KOWALCZEWSKA

Jednostka wyzwolona, zło i niewinność – Maldoror Lautréamonta

CELIA: It's much easier to tell you what I don't mean:
I don't mean sin in the ordinary sense.
REILLY: And what, in your opinion, is the ordinary sense?
CELIA: Well… I suppose it's being immoral –
And I don't feel as if I was immoral:
In fact, aren't the people one thinks of as immoral
Just the people who we say have no moral sense?
I've never noticed that immorality
Was accompanied by a sense of sin:
At least, I have never come across it.
I suppose it is wicked to hurt other people
If you know that you're hurting them. […]

T.S. Eliot

Lautréamont wydaje się dziś postacią niesłusznie zapomnianą. Częściowo wynikać to może z niewątpliwej złożoności jego pism i charakterystycznego stylu autora. *Pieśni Maldorora* są pozycją niewątpliwie trudną do zinterpretowania, *Poezje* zaś jedynie utrudniają ich odczytanie. Lautréamont, nie doczekawszy się jakiegokolwiek uznania za życia, „odkryty" został dopiero przez francuskich surrealistów[1]. Mimo jednak iż ci docenili go jako swego rodzaju prekursora awangardy literackiej, współcześnie

[1] M. Żurowski, *Wstęp*, [w:] Lautréamont, *Pieśni Maldorora i Poezje*, tłum. M. Żurowski, Warszawa 1976, s. 5.

Lautréamont – jeśli już z rzadka wspominany[2] – szufladkowany jest raczej jako reprezentujący nieoficjalną tradycję „literatury zła". Za jej czołowego przedstawiciela uznaje się Charles'a Baudelaire'a, którego zresztą *Kwiaty zła*, wydane na kilka lat przed planowanym drukiem *Pieśni Maldorora*, wzbudziły ówcześnie skandal wystarczających rozmiarów, by móc rozważać go jako jedną z wielu przyczyn, dla których Ducasse miał tyle problemów z wydaniem swojego dzieła. W odróżnieniu jednak od twórców, takich jak Blake czy de Sade – jeśli za pewnego rodzaju autorski wyznacznik tego typu literatury uznać *Literaturę a zło* Georges'a Bataille'a – którzy doczekali się sporego uznania, a przynajmniej quasi-naukowej fascynacji pokoleń, dzieło Lautréamonta pozostawione zostało w dużej mierze samemu sobie, spotykając się z powierzchownym często traktowaniem. Chciałabym zaproponować próbę odczytania pewnych wątków *Pieśni Maldorora* poprzez kontekst twórczości takich – pod pewnymi względami ideowymi pokrewnych mu – autorów, jak Max Stirner, William Blake i John Milton. Mianowicie – chciałabym przedstawić tezę, iż postać Maldorora stworzona przez Lautréamonta traktowana może być jako ekstremalna literacka implementacja Stirnerowskiego konceptu świadomego egoisty, w wersji poszerzonej jednak o zagadnienia zła i niewinności – tak silnie obecne w pracach Williama Blake'a – oraz autonomii interpretowanej poprzez archetypiczną już postać Lucyfera z *Raju utraconego* Miltona.

Nie są być może zaskakujące liczne podobieństwa między postaciami Lautréamonta i Stirnera. Pierwszym tropem jest tu już samo zagadnienie pseudonimowości. Prawdziwe imię twórcy *Pieśni Maldorora* i *Poezji* to Isidore Ducasse. Lautréamont to, Kierkeegardowski wręcz w duchu, pseudonim o wielu możliwych źródłach i znaczeniach. Najszerzej uznawane jest powiązanie z postacią podobną Maldororowi, która była bohaterem powieści gotyckiej pióra Eugène'a Sue[3]. Max Stirner to zaś przybrane imię Johanna Kaspara

---

[2] Niewątpliwie na honorową wzmiankę zasługuje tutaj obecność Lautréamonta w świadomości muzyków industrialnych. Jedno z jego porównań stało się przecież tytułem pierwszej płyty studyjnej Nurse With Wound: *Chance Meeting on a Dissecting Table of a Sewing Machine and an Umbrella*, wydanej w 1979 r.

[3] M. Żurowski, *dz. cyt.*, s. 6.

Schmidta, nawiązujące ponoć do fizjonomii autora[4]. Fakt decyzji obu twórców, by dzieła, które uznawali – można domniemywać – za przełomowe, podpisywać pseudonimem, tworząc *de facto* charakterystyczne persony, jest nie bez znaczenia. Szczególnie istotny wydaje się w tym kontekście fakt, iż *Poezje*, stojące w opozycji do *Pieśni Maldorora*, podpisał już Ducasse własnym imieniem.

Mimo iż autorzy byli sobie prawie współcześni, złudne jest oczekiwanie, iż byli świadomi swojego istnienia, z pewnością zaś nie swoich prac. O ile istnieje szansa, że Lautréamont mógł trafić gdzieś na *Jedynego i jego własność*, nie jest prawdopodobne, by pozycja ta mogła go ówcześnie zainteresować. W trakcie swojego tragicznie krótkiego życia zainteresowania kierował raczej w kierunku kręgu anglosaskiego, większe inspiracje czerpiąc także z literatury romantycznej czy literatury grozy – znana była jego fascynacja Poem czy Mickiewiczem[5]. Mimo to nie dziwi podobieństwo myśli Stirnera i Lautréamonta. Polemiczny i radykalny charakter pracy Strinera częstokroć utrudnia zrozumienie i tak już dość niejasnej koncepcji, która jest tam tworzona. Wyłaniający się z niej obraz postaci egoisty obciążony jest sprzecznościami, dając pole do często przeciwstawnych sobie interpretacji, choć najczęstszy wydaje się jednak trop anarchoindywidualizmu. Ów jednak anarchistyczny ton pracy Stirnera, w połączeniu z inklinacjami czasem prekursorskimi wobec myśli nihilistycznej czy egzystencjalnej, niewątpliwie odpowiada romantycznemu duchowi Lautréamonta, który mimo pozoru typowości wykracza daleko poza choćby banalność buntu jednostki przeciwko Bogu.

Dwoma aspektami w największym stopniu łączącymi *Pieśni Maldorora* i idee Stirnera będą kwestie związane z miłością egoistyczną oraz skomplikowany i o daleko idących konsekwencjach mechanizm buntu przeciwko Bogu. O ile w przypadku Stirnera wydaje się, iż postuluje on głównie sprzeciw wobec samej idei Boga jako wiążącej człowieka, sprzeciw wobec religijnych instytucji oraz przyjęcia moralności jako ułudnego konceptu ograniczającego ludz-

4 D. Leopold, *Max Stirner*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), ed. E.N. Zalta, [on-line:] https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/max-stirner/.

5 M. Żurowski, *dz. cyt.*, s. 10, 29.

ką, specyficznie rozumianą, wolność, o tyle w przypadku dzieła Lautréamonta sprawa jest już bardziej skomplikowana.

Maurice Blanchot podkreśla w książce poświęconej Lautréamontowi i de Sade'owi, iż dzieła Ducasse'a nie sposób poddać kompleksowej interpretacji – znajduje się w owym dziele wszystko, przyprawia ono czytelnika o zawroty głowy[6]. Wydaje się, iż sam „Hrabia" wymykał się swoim własnym konceptom. *Pieśni Maldorora* pozornie przedstawiać mają obraz zła, *Poezje* zaś stawiają dwa kroki w tył, powracając do przedziwnej, niespójnej w dodatku, obrony moralności. Pogodzenie tych dwóch prac wydaje się niemożliwe, nie to jest też moim celem. W zamian chciałabym stanąć w obronie pozornego zła reprezentowanego przez postać Maldorora. O ile bowiem wydaje się on postacią, której usprawiedliwienie ani nie jest możliwe, ani też nie powinno mieć miejsca, o tyle – jeśli za wyznacznik przyjąć metaforyczne przejście między *Pieśniami niewinności* a *Pieśniami doświadczenia* Williama Blake'a – może się okazać, iż Maldoror sytuuje się nie po stronie zła, a raczej w obrębie szeroko rozumianej „szarości", w obrębie Blake'owskiego doświadczenia. A przynajmniej – jeśli jest to zło, jest to zło ostatecznie świadome samego siebie, przyznające się do siebie. Przez to zaś – być może sobie przeczące. Mimo próby dyskredytacji *Pieśni Maldorora*, jaką było napisanie przez Ducasse'a *Poezji*, skłonna jestem stwierdzić, iż właśnie pierwsza praca autora jest tą, w której ujawnia się siła jego prozy.

W *Poezjach* pisze on:

> Nie uznaję zła. Człowiek jest doskonały. Dusza nie upada. Postęp istnieje. Dobro jest nie do pokonania. Antychrysty, anioły oskarżyciele, wieczne kary, religie są tworami zwątpienia. Dante, Milton przez swoje hipotetyczne opisy krain piekielnych udowodnili, że są pierwszorzędnymi hienami. Dowód jest doskonały. Rezultat zły. Ich dzieła nie znajdują nabywców[7].

Mimo jednak nie tyle nawet potępienia, co braku uznania zła, mimo również wręcz pogardy wyrażanej dla Miltona to opis owego

---

6 M. Blanchot, *Lautréamont and Sade*, transl. S. and M. Kendall, Stanford, Calif. 2004, s. 47–48.

7 Lautréamont, *dz. cyt.*, s. 189.

wymykającego się własnej kategorii zła jest u Lautréamonta najistotniejszy. Paradoksalnie – to również Miltonowski Lucyfer z *Raju utraconego* jawi się jako figura bliska Maldororowi. Zestawienie autorów oraz stworzonych przez nich „bohaterów" jest o tyle znaczące, że obaj wydawali się po czasie próbować odejść od wizerunku zła. Ducasse – poprzez *Poezje*. Dyżurnym zaś żartem dotyczącym Miltona jest zauważenie, iż właśnie Lucyfer został w późniejszej interpretacji jego dzieła wyniesiony na piedestał[8].

Zacznijmy więc od buntu Maldorora przeciwko Bogu. Maldoror pokazywany jest w dziele Lautréamonta z różnych perspektyw. Najczęściej jednak jako piękny młody człowiek. Którego to piękno ma stać w jasnym przeciwieństwie do jego okrucieństwa pozbawionego przyczyny. Nie bez znaczenia jest, iż *Pieśń szóstą Pieśni Maldorora* wykorzystał później André Gide jako silną inspirację swoich *Lochów Watykanu*, przedstawiających decyzję młodego człowieka, by dokonać czynu „niemoralnego", a niczym nieusprawiedliwionego. Jak łatwe byłoby jednak uznanie eksplicytnego rozróżnienia między dobrem a złem – i jak powierzchowne. W *Pieśniach Maldorora* porzucona zostaje różnica między Bogiem – reprezentującym dobro – a Szatanem – będącym po stronie zła. Bóg jest również przedstawiany w scenie o iście dantejskiej makabrze, gdzie pożera ludzi, swoje własne dzieci, napawając się własnym okrucieństwem[9]. Pojawia się również poprzez Archaniołów w roli przedziwnych antropomorficznych stworzeń, jeżokrabów, namawiających Maldorora do przejścia na stronę zbawienia[10]. Bóg w dziele Lautréamonta jawi się jednak nie jako figura dobra, ale złudzenia owego dobra. W swoim buncie przeciwko Bogu Maldoror staje się więc nie tyle wcieleniem zła, czegoś, co ma być potępione, ile raczej figurą podważającą ów niezasłużony autorytet, stającą po stronie rozpaczy, ale i niezależności. Samo zaś okrucieństwo Maldorora, tak powierzchowne czasem i wręcz obrzydliwe – także wydaje się ekstremalnym sprzeciwem wobec pozornej „świętości". Tak jak

8 Właściwe wydawałoby się w tym miejscu dodać, iż pisząc o Lucyferze Miltona, uwzględniam głównie pierwsze dwie księgi *Raju utraconego*, prezentujące spójny obraz tej postaci, pozbawiony późniejszych „moralizatorskich", zdaniem niektórych, tendencji.

9 Lautréamont, *dz. cyt.*, s. 85–86.

10 *Tamże*, s. 171.

u de Sade'a potrzebna jest świętość, by mogła istnieć jej odwrotność, tak u Lautréamonta widoczne jest balansowanie pomiędzy pozornym obrazem rozróżnienia między dobrem i złem, różniącymi się jedynie nazwą, nie zaś treścią. „Ale większość mniema, że dręczy go pycha bez granic, jak niegdyś Szatana, i że jego pragnieniem jest być równym Bogu […]"[11] – pisze Lautréamont już w *Pieśni pierwszej*. Czy jednak istotnie jest to pytanie o pychę? O chęć dorównania temu, którego nazywa się „Najwyższym"? Czy też jest to pytanie o chęć należenia do samego siebie?

Podobny instynkt wydaje się kierować Miltonowskim Lucyferem, wcześniej już wspominanym. Za bunt przeciwko Bogu został zesłanym do Piekła – które Piekłem jednak wtedy jeszcze nawet nie było. Fragmenty, w których Milton opisuje stan emocjonalny Lucyfera, każą interpretować jego doznania w kategoriach raczej woli potwierdzenia własnej wartości i niezależności – chęci ukonstytuowania się *pomimo* potępienia – niż kierowania chęcią zemsty. W pragnieniu stworzenia nowego świata, w którym potępienie nie będzie miało miejsca, w którym jednostki będą się z niego wyzwalać: „[…] for the mind and spirit remains / Invincible, and vigour soon returns, / Though all our glory extinct, and happy state / Here swallowed up in endless misery"[12]. Wydaje się to niezwykle podobne do stanu Maldorora – w *Pieśniach* nazywany jest często jeśli nie samym Szatanem, to kimś jemu równym, przewyższającym go nawet. Czy jednak istotnie chodzi tu o okrucieństwo? Czy też może – jak we fragmencie *Raju utraconego* – o świadomość i akceptację skazania na rozpacz i decyzję, by mimo to – kontynuować? Czyż nie jest to też stan właściwy jednostce wyzwolonej? Więcej wręcz – Miltonowski Lucyfer postanawia zbudować na ziemi, na którą został wygnany, Piekło – będące jego własnym światem, umożliwiającym mu odzyskanie kontroli nad samym sobą: „[…] and thou, profoundest Hell, / Receive thy new possessor – one who brings / A mind not to be changed by place or time. / The mind is its own place, and in itself / Can make a Heaven of Hell, a Hell of Heaven"[13]. Postuluje tu się zarówno niezależność od jakichkolwiek czynników zewnętrznych –

---

11 *Tamże*, s. 65.

12 J. Milton, *Paradise Lost*, Mineola, NY 2005, s. 7.

13 *Tamże*, s. 9.

nawet takich jak czas i miejsce – ale także prymat rozumu oraz mocy, koncepty niezwykle bliskie Jedynemu Stirnera.

Nie bez znaczenia wydaje się również, że Miltonowski Lucyfer posłużył za wzór wielu późniejszych postaci literackich i kulturowych. Jednym z ciekawszych tworów jest postać Lucyfera stworzona przez Neila Gaimana i rozwinięta później przez Mike'a Careya. W jego powieści graficznej Lucyfer zadaje sobie pytanie o to, dlaczego w ogóle postanowił, czy też zgodził się, rządzić Piekłem. Nie zna odpowiedzi. Postanawia więc Piekło zamknąć – i zostać pianistą w nocnym klubie. O ile jednak to początkowe założenie ma głównie wartość humorystyczną, dużo ciekawsze są dalsze losy Lucyfera. *Spin-off* Careya opisuje bowiem zmagania Lucyfera, aby otrzymać tak zwaną *carte blanche*, to jest przepustkę do świata poza stworzeniem Boga. Świata, w którym Lucyfer istotnie mógłby się stać swoim własnym panem, uzyskać absolutną autonomię, niepolegającą na buncie przeciw Bogu.

Nie da się ukryć, że jest to niezwykle pociągająca idea, nieobca również ludzkiemu dążeniu do egzekwowania wolnej woli. Jeśli bowiem nawet założymy, że człowiek także stworzony został przez Boga, pierwotnie obdarzony wolną wolą i zdolnością, by decydować o sobie, czy pewnym paradoksem, świadczącym o potencjalnym okrucieństwie owego Boga, nie byłoby, iż w chrześcijańskim myśleniu nawet jeśli decydujemy się na podążanie własną ścieżką, która konstytuować powinna swoistą „trzecią drogę", to po śmierci i tak czeka nas jedynie jedna z dwóch boskich opcji, Piekło lub Niebo? Dlaczego to również człowiek, wyrażając swoją wolną wolę, nie mógłby uzyskać owej przepustki do świata poza stworzeniem? Czy dzieci również nie mogą dorastać? Powróćmy jednak do dyskusji o Maldororze.

W *Poezjach* Ducasse wyrzeka się Miltona. W *Pieśniach* jednak wydaje się składać mu hołd. O ile jednak Miltonowski Lucyfer wydaje się wierzyć w swoją światotwórczą zdolność – Maldoror nie rości sobie do niej ni praw, ni chęci. Przeciwnie wręcz – nie akceptuje w ogóle podziału na domenę dobra i zła, możliwości istnienia tak jasnych opozycji. Niebo okazuje się miejscem wymarzonym, acz nieprawdziwym. Zbawienie nie istnieje. Istnieje jedynie złudna wiara kierująca nas ku pozorom dobra i świadomość – unaoczniająca nam, iż dobro nie jest tym, za co je mamy. W konsekwencji zaś tym, co następuje, jest bunt, skierowanie się ku okrucieństwu, dlatego jednak – że to, w co moglibyśmy wierzyć jako Niebo, okazuje się czymś zupełnie

innym. Pozbawieni więc wiary w podstawy stojące za ideą dobra i Boga – rzuceni zostajemy w rozpacz i okrucieństwo, błagające wręcz o istnienie jasnych opozycji, one bowiem mogłyby zbawić nas lub potępić. „Better to reign in Hell than serve in Heaven"[14] to chyba najbardziej rozpoznawalny fragment *Raju utraconego*. W przypadku jednak *Pieśni Maldorora* nie ma nawet mowy o rządzeniu w Piekle. Jest jedynie mowa o wyrwaniu się ze służebnej roli w Niebie – które nie jest tym, czym się wydaje, nie jest też desygnatem dobra.

„Swój własny staję się dopiero wtedy, gdy ani zmysłowość, ani żadna inna siła (Bóg, ludzie, zwierzchnicy, prawo, państwo, Kościół) nie ma Mnie w swojej władzy, ale Ja sam; to, co Mnie służy – Mnie własnemu, zależnemu jedynie ode Mnie – oto cel mojej interesowności"[15]. Stirnerowski bunt przeciwko Bogu nie jest buntem przeciwko najwyższej istocie – bądź istocie uważanej za taką. Jest to bunt przeciwko samej idei Boga jako autorytetu, który miałby rządzić człowiekiem. Bunt przeciwko uznaniu idei jakiegokolwiek autorytetu innego niż sama jednostka i jej niezależność. Trudno też mówić tutaj o jakimkolwiek podziale na dobro i zło, jeśli odrzucana zostaje sama idea świętości czy też moralności warunkowanej zasadami nieopierającymi się na egoizmie. „Wszelka świętość to więzy, okowy"[16]. Istotne wydaje się, iż Stirner nie odrzucał uznania normatywnej etyki, nie optował za okrucieństwem. Jednak jeśli jednostki (a raczej ten Jedyny) mają kierować się jedynie własną wolą, nieuwarunkowaną niczym poza nią samą, wydaje się, iż istotnie skłaniać to może do takiej właśnie interpretacji. Nie ma u Stirnera miejsca na imperatyw kategoryczny Kanta, miłość – o której mowa będzie później – jest także miłością samolubną. Samo człowieczeństwo także nie wydaje się tutaj stanowić wartości. Świadomy egoista sam tworzy własne prawo, jednak bez jakiegokolwiek jego uwarunkowania poza *własnością*, czyż nie zaprasza to do uznania możliwości wykształcenia się jednostki takiej jak literacki przykład Maldorora lub rzeczywisty – Gilles'a de Rais? Więcej – jeśli Stirner stwierdza, że „sprawę swoją oparł na Nicości"[17], jak zyskać można

[14] *Tamże*.
[15] M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, tłum. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995, s. 198.
[16] *Tamże*, s. 254.
[17] *Tamże*, s. 440.

gwarant, że normatywna etyka istotnie zostanie zachowana? Wydaje się, że na to pytanie nie uzyskujemy odpowiedzi.

Powróćmy jednak do kwestii autonomii jednostki (Jedynego) i jej relacji z hipotetycznym Bogiem.

> Przeto zwróćcie się raczej do Siebie, nie do swoich bogów czy bożków. Wydobądźcie z Was to, co w Was tkwi, ujawnijcie to, objawcie Siebie. Działa sam z siebie i o nic nie pyta – oto chrześcijańskie wyobrażenie „Boga". Postępuje „jak mu się podoba", a głupi człek, który mógłby robić tak samo, ma miast tego czynić tak, „jak się podoba Bogu". Skoro się mówi, iż Bóg działa w zgodzie z odwiecznymi prawami, toteż i Jam nie gorszy; jako że nie mogę wyskoczyć ze swojej skóry, więc w całej mej naturze, w Sobie, mam swe prawo[18].

Dla Stirnera człowiek (Jedyny) powinien rościć sobie prawa do boskiej niezależności i stanowienia o sobie. Nie jest to do końca równoznaczne ze stawianiem siebie na boskiej pozycji. Jest raczej przekształceniem uproszczonej „chrześcijańskiej zasady". Jeśli za definicję Boga uznaje się „działa sam z siebie i o nic nie pyta" – dla Stirnera jest to działanie zgodne z własną naturą. Taka zaś natura jest dla Stirnera właściwa człowiekowi (Jedynemu). Powinien się on więc kierować nie ku zewnętrznemu abstraktowi, któremu przypisuje się człowieczą własność stanowienia – a przyjąć tę własność jako swoją. Dalej pyta Stirner: „tak więc, jak może wydobyć się z Was słuszny głos, głos, który wskaże drogę dobra, prawa i prawdy, skoro pytacie się samych Siebie, co czynić? Jak rozróżnić głosy Boga i Beliala?"[19] – ponownie kierując nas ku sugestii, że założenie jakiejkolwiek wartości zewnętrznej wobec człowieka jest błędne, gdyż wszystko wypływa z niego. Jeśli nie zaś w człowieku (Jedynym) – oparte jest w nicości. Świętość zostaje odrzucona, odrzucony zostaje również podział na dobro i zło, jako krępujący człowieka (Jedynego): „Lecz dla mnie nie istnieje żaden majestat, żadna świętość nie stanowi bariery, nie ma nic, czego nie mógłbym przezwyciężyć"[20].

---

18 *Tamże*, s. 188–189.
19 *Tamże*, s. 189.
20 *Tamże*, s. 250.

Ponownie jednak, takie nastawienie – wbrew, być może, chęci Stirnera – kierować nas może raczej w stronę interpretacji najlepiej oddanej przez słynny, rozpaczliwy okrzyk Iwana Karamazowa: „Jeżeli nie ma Boga, to wszystko jest dozwolone". Egoizm dokładnie to oznacza – wszystko jest dla Jedynego dozwolone. Jeśli więc za własny interes uznamy także dokonywanie czynów standardowo pojmowanych za „niemoralne", „złe", „okrutne" – co miałoby nas od nich odwieść? Poza, być może, odrzuceniem pokusy oddawania się zmysłowości, która także może nas wiązać. Ale czy z największym okrucieństwem, czy to literackim, czy rzeczywistym, nie wiąże się także największy chłód i dystans? Wydaje się, iż więcej nawet – mówimy tu wręcz o odrzuceniu ram tego, co dobre i złe, rezygnujemy bowiem z wartości definiujących te pojęcia. Stirnerowski Jedyny, w wolność posiadania siebie i decydowania o sobie, może więc także, nie poczuwając się do winy, decydować się na czyny niezgodne z normatywną etyką: „Jest się przestępcą tylko wobec świętości: Ty nigdy nie będziesz dla Mnie przestępcą, lecz jedynie przeciwnikiem"[21].

Podobne inklinacje wobec autonomii – ale także *do*wolności idącej z nią w parze – wydaje się przejawiać postać Maldorora: „Chcę być sam w moim intymnym rozumie. Autonomia… lub niech będę zamieniony w hipopotama. […] Moja subiektywna istota i Stwórca to dla jednego mózgu zbyt wiele"[22]. Maldoror, inaczej niż Stirner, nie odrzuca istnienia Boga. Mimo to, jak pisaliśmy wcześniej, Bóg przestaje być w *Pieśniach Maldorora* gwarantem i wyznacznikiem istnienia dobra. Tak też zarówno w przypadku Stirnera, jak i Lautréamonta (fazy *Pieśni*) odrzucona zostaje idea abstraktu czy też świętości, która miałaby poprzez jasną dychotomię wyznaczać jednostce (Jedynemu) drogę. Nie więc o samo istnienie Boga się rozchodzi, a asocjacje z jego ideą i potencjalną autonomią jednostki (Jedynego). Jak czytamy w *Pieśniach*:

> Dlaczego moja własna osoba miałaby budzić we mnie uczucie zgrozy, gdy sumienie mówi mi komplementy? Niczego nie zazdroszczę Stwórcy, ale niechże mi on pozwoli spływać rzeką mego przeznaczenia, wśród rosnącego szeregu wspaniałych zbrodni. W przeciwnym

[21] *Tamże*, s. 240.

[22] Lautréamont, *dz. cyt.*, s. 144.

> razie, wznosząc do wysokości jego czoła spojrzenie wybuchające gniewem wobec każdej przeszkody, uświadomię mu, że nie jest jedynym panem wszechświata i że wiele zjawisk, stwierdzonych przez głębszą znajomość natury rzeczy, świadczy na korzyść tezy przeciwnej i stanowczo przekreśla wiarę w trwałość jedynej władzy. Bo jest nas dwóch, wpatrzonych nawzajem w rzęsy naszych powiek, jak widzisz… I wiesz, że niejednokrotnie rozbrzmiewa, odegrana twoimi ustami bez warg, fanfara zwycięstwa[23].

Szczególnie istotne wydaje się tu zwrócenie uwagi na fragment mówiący o „głębszej naturze rzeczy" świadczącej o tym, że Maldoror równać się może Bogu – czy jego idei – w sile i prawach. Patrzeć mu w oczy. Wydaje się to idealnie korespondować z nastawieniem i pozycją Jedynego. W innym jednak fragmencie *Pieśni* do Maldorora tak zwraca się Archanioł: „O Maldororze, czyżby wreszcie nadszedł dzień, kiedy twe wstrętne instynkty ujrzą, jak gaśnie pochodnia nie usprawiedliwionej pychy, która je prowadzi ku wiecznemu potępieniu?"[24]. Tak też owo wyzwolenie i autonomia w świetle tradycyjnego podziału na dobro i zło oraz akceptacji świętości przyjmują interpretację pychy, pchającej ku dewiacji i występkowi. Wydaje się jednak, że i na to znajduje się u Lautréamonta i Stirnera odpowiedź. Stirner pyta w cytowanym wyżej fragmencie o to, jak moglibyśmy rozróżnić głos dobra i zła, jeśli każdy głos dobywa się z nas, musi więc być właściwym *nam*. W *Pieśniach Maldorora* bohater wykrzykuje zaś: „Ach, cóż więc jest dobro i zło! Może to jedna rzecz, która służy nam do ukazywania z wściekłością naszej bezsiły i namiętnej potrzeby dosięgania nieskończoności, choćby sposobami najbardziej szaleńczymi?"[25]. Co bardziej niż ku faktycznej akceptacji dychotomii dobra i zła kieruje nas do zadawanego już później przez Bataille'a pytania o transgresję jako możliwość wyzwolenia.

Blanchot pisze jednak o Maldororze:

> Jego współczucie dla ludzi, którzy poruszają jego wrażliwość; brama do ekstremalnej brutalności; niejednoznaczna przemoc – w świetle

23 *Tamże*, s. 167.
24 *Tamże*, s. 17.
25 *Tamże*, s. 56.

> nienawiści, którą reprezentują, są usprawiedliwione poprzez refleksje na temat uniwersalnej winy, jednak mają również delikatne i pełne pasji oblicze, skazując [Maldorora] na skruchę, uświadamiając mu nieskończoną wartość człowieka i niesprawiedliwość zła, które jest mu wyrządzane[26].

Wydaje się, że istotnie możemy w *Pieśniach* znaleźć tropy kierujące nas ku przedziwnemu odczuwaniu przez Maldorora współczucia, sugerujące również możliwość interpretacji źródła jego okrucieństwa w kontekście owej, wspominanej przez Blanchota, „uniwersalnej winy". Tak też w *Pieśni czwartej* napotykamy opis majestatycznej wodnej istoty, którą Maldoror prosi o opowiedzenie swojej historii. Jest to historia młodego człowieka, który po oszczerstwie zawistnego brata latami tkwił uwięziony, po czym uwalniając się, chciał się zabić „pełen obrzydzenia wobec mieszkańców ziemi, mieniących się moimi bliźnimi, choć dotąd nie wykazywali żadnego ze mną podobieństwa (jeśli według nich byliśmy podobni, dlaczego mnie dręczyli?)"[27], zamiast tego przemienił się jednak w ową wodną istotę, odrzucając nienawiść i spędzając żywot w morzu. Maldoror żegna go słowy: „to był ostatni widok i ostatnie pożegnanie, mój ukłon, jak we śnie, przed szlachetną i nieszczęśliwą inteligencją!"[28]. W *Pieśni piątej* boleje nad niezasłużoną śmiercią małego dziecka[29]. W *Pieśni drugiej* następuje opis okrucieństwa i nastawienia Boga wobec własnego stworzenia[30]. „Do ludzi mam raczej z góry określone podejście, poniekąd niechęć i uprzedzenie"[31] – pisze Stirner. Jednak nawet w *Pieśniach Maldorora* są od tego wyjątki – wiążące się z dostrzeżeniem właśnie owego Blake'owskiego doświadczenia, zaprzestaniem usprawiedliwiania idei i skierowaniem się ku temu, co związane jest ze świadomością autonomii i dostrzeganiem konsekwencji działań, spoglądając w głąb, nie zaś oglądając się na fałszywą moralność.

Najbardziej jednak istotnym – oraz najtrudniejszym do analizy – fragmentem *Pieśni* będzie trzystronicowy ledwie fragment z *Pieśni*

---

26 M. Blanchot, *dz. cyt.*, s. 62 – tłum. własne.
27 Lautréamont, *dz. cyt.*, s. 136.
28 *Tamże*.
29 *Tamże*, s. 149.
30 *Tamże*, s. 84–86.
31 M. Stirner, *dz. cyt.*, s. 354.

trzeciej, będący opisem brutalnego gwałtu dokonanego przez Maldorora na młodej dziewczynie i konsekwencji za tym idących. Fragment ów rozpoczyna się od napotkania przez Maldorora „wariatki": „Oto wariatka, która idzie tańcząc i coś sobie mgliście przypomina. Dzieci rzucają w nią kamieniami, jak w kosa"[32]. Gubi ona kartkę, na której zapisana jest jej historia. Jest to opowieść o młodej, niewinnej dziewczynie, którą napotkał któregoś dnia Maldoror, po czym wraz ze swoim buldogiem bestialsko zgwałcił i ostatecznie zamordował. Nie widzę potrzeby przytaczania tu dokładnego opisu tego zdarzenia – jak powiedziano mi kiedyś w rozmowie, jest to jeden z tych opisów, które z ciekawości wydaje nam się, że chcielibyśmy poznać, nie moglibyśmy się jednak bardziej mylić. Nie wniesie to też niczego w samą analizę i interpretację fragmentu. Wystarczy powiedzieć, że okrucieństwo tam opisane wymyka się wyobraźni. Co jednak następuje? Okazuje się, iż owa wariatka jest matką młodej, skrzywdzonej dziewczyny. I to na skutek tego, co spotkało jej córkę, utraciła rozum. Fragment kończy się nagłą konstatacją Maldorora, że to on był osobą, która lata wcześniej dokonała owego okrutnego czynu.

> Kończąc tę lekturę, nieznajomy nie mógł się już opanować i zemdlał. Odzyskawszy przytomność, spalił rękopis. Zapomniał o tym zdarzeniu z młodości (przyzwyczajenie stępia pamięć!), a teraz, po dwudziestu latach, wrócił do fatalnego kraju. Nie kupi już buldoga!… Nie będzie rozmawiał z pasterzami!… Nie będzie szukał spoczynku w cieniu platanów!… Dzieci rzucają w nią kamieniami, jak w kosa[33].

Dlaczego jednak to właśnie ten fragment ma dowodzić „człowieczeństwa" Maldorora? Czy po opisie dokonanego przez niego czynu tak okrutnego można jeszcze doszukiwać się w nim jakiegokolwiek usprawiedliwienia? Choć wydawałoby się to niemożliwe – uważam, że to właśnie ten fragment świadczyć może o możliwości „odkupienia" okrucieństwa Maldorora. Tym, co przykuwa uwagę, jest nie sam akt gwałtu i morderstwa dokonany przez bohatera lata wcześniej – istotny jest raczej moment przejścia, w którym uświadamia on sobie

---

32 Lautréamont, *dz. cyt.*, s. 108.

33 *Tamże*, s. 110–111.

ogrom zła, jakiego się dopuścił. Jest to moment paradoksalnego przejścia między *Pieśniami niewinności* a *Pieśniami doświadczenia* Blake'a. Moment, w którym Maldoror wychodzi poza jasną – i jak się okazuje, złudną – opozycję dobra i zła, kiedy jego oczy otwierają się na znaczenie i konsekwencje czynów, których dokonuje. Kolejnym elementem będzie tu nacisk położony na „rzucanie [w wariatkę] kamieniami, jak w kosa" – nie wiedząc o złożoności jej historii, to owe pozornie niewinne dzieci dokonują tutaj aktu największego okrucieństwa, będącego okrucieństwem nieświadomym, bo sytuującym się po stronie ich „dziecięcej", wrodzonej niewinności, przez to będąc jednak okrucieństwem najbardziej dotkliwym, podważającym bowiem samą zasadę niewinności – przejście podobne jak w przypadku odejścia od uznania Boga za wcielenie dobra po dostrzeżeniu pozorności pewnego ideału. Bataille pisze już o *Zaślubinach Nieba i Piekła*, nie samych *Pieśniach* Blake'a: „[…] Taką oto szczególną formę przybrały około roku 1793 owe słynne *Zaślubiny Nieba i Piekła*, które mówiły człowiekowi, by nie poprzestawał na przerażaniu Złem, lecz by miast spuszczać oczy, patrzył prosto przed siebie przenikliwym spojrzeniem"[34]. Owo spojrzenie będzie tutaj spojrzeniem w głąb siebie i wzięciem odpowiedzialności za własne czyny, także te egoistyczne i okrutne. Będzie ono również chłodnym spojrzeniem na fasady, za którymi kryją się znaczenia zupełnie inne niż te powszechnie uznawane. Tym będzie właśnie owo przejście między niewinnością a doświadczeniem. Spojrzeniem na tę samą historię z dwóch perspektyw. Z perspektywy niewinności – poszukującej pewnego ideału, zawierzającej. I z perspektywy doświadczenia – obnażającego znaczenia istotnie stojące za owymi ideałami i ideami. Dla interpretacji w tym kontekście postaci Maldorora najbardziej istotny będzie tutaj moment, w którym okazał się on zdolny do dostrzeżenia cierpienia innego, co asocjowane będzie właśnie z „doświadczeniem", świadomością dokonywanych czynów oraz ich kontekstu.

Pieśni niewinności i *Pieśni doświadczenia* Blake'a, poza powiązaniem z Lautréamontem, stają się również alegoryczne wobec konceptów poruszanych przez Stirnera. *The Chimney Sweeper* oraz

34 G. Bataille, *Literatura a zło. Emily Brontë, Baudelaire, Michelet, Blake, Sade, Proust, Kafka, Genet*, tłum. M. Wodzyńska-Walicka, Kraków 1992, s. 75.

A Little Boy Lost (*The Little Boy Lost* i *The Little Boy Found* w *Pieśniach niewinności*) są jednymi z tych wierszy, które swoje odpowiedniki znajdują po obu stronach *Pieśni*. *The Little Boy Lost* oraz *The Little Boy Found* przedstawiają historię chłopca, który zgubiwszy się w nocy ojcu, zostaje doprowadzony przez Boga z powrotem do rodziców[35]. Wersja z *Pieśni doświadczenia* nie mogłaby jednak być bardziej różna. Słyszymy tam wypowiedź chłopca, kierującego się duchem racjonalności, rozważającego, czy możliwa jest miłość prawdziwsza niż ta, którą żywimy wobec siebie samych – nie umniejszając miłości do rodziny.

> 'Nought loves another as itself, / Nor venerates another so, / Nor is it possible to Thought / A greater than itself to know. // 'And Father, how can I love you / Or any of my brothers more? / I love you like the little bird / That picks up crumbs around the door'[36].

Jego wypowiedź posłyszy jednak ksiądz, który nazywa chłopca diabłem, i głuchy na płacz jego i jego rodziców – pali chłopca żywcem, jako jednego z wielu spalonych już wcześniej. Ponownie okazuje się, że Stirnerowski egoista, uznający miłość własną za niezbywalnie najwyższą, zderza się tutaj z fałszywą moralnością reprezentowaną przez instytucję Kościoła – pozornie mającą stać po stronie dobra i niewinności. Szczególnie poruszające jest tutaj rozważenie samego podmiotu – małego chłopca, którego jedyną przewiną było przyznanie się do uwzględnienia w rozważaniach

---

35 W. Blake, *The Poetical Works of William Blake. Including the Unpublished French Revolution, Together with the Minor Prophetic Books, and Selections from the Four Zoas, Milton, & Jerusalem*, ed. J. Sampson, London 1938, s. 79.

36 *Tamże*, s. 99–100. Cały wiersz: 'Nought loves another as itself, / Nor venerates another so, / Nor is it possible to Thought / A greater than itself to know. // 'And Father, how can I love you / Or any of my brothers more? / I love you like the little bird / That picks up crumbs around the door.' // The Priest sat by and heard the child; / In trembling zeal he seiz'd his hair; / He led him by his little coat; / And all admir'd the Priestly care. // And standing on the altar high, / 'Lo, what a fiend is here!' Said he, / 'One who sets reason up for judge / Of our most holy Mystery.' // The weeping child could not be heard, / The weeping parents wept in vain; / They strip'd him to his little shirt, / And bound him in an iron chain; // And burn'd him in a holy place, / Where many had been burn'd before. / The weeping parents wept in vain, / Are such things done in Albion's shore?

nie tylko serca, ale i rozumu. Stoi to też w brutalnej opozycji do *Pieśni niewinności* – gdzie Bóg, jako idea dobra i bezpieczeństwa, faktycznie był siłą wybawiającą z opresji. Idea dobrego Boga zderza się u Blake'a z jego reprezentacją w ziemskich instytucjach.

Podobnie sprawa ma się w przypadku wierszy *The Chimney Sweeper*. W *Pieśniach niewinności* wiersz opowiada o kominiarczykach, między innymi sprzedanych przez swoich rodziców, dla których wyśnioną ucieczką będzie śmierć i przejście w objęcia Boga Ojca[37]. *Pieśni doświadczenia* przedstawiają nam jednak obraz chłopca, który także zostaje porzucony przez rodziców – którzy modlą się w kościele, wysławiając Boga, księży i króla, nie dostrzegając jednak, że właśnie tymi instytucjami skrępowali radość i wolność dziecka.

> They clothed me in the clothes of death, / And taught me to sing the notes of woe. // 'And because I am happy and dance and sing, / They think they have done me no injury; / And are gone to praise God and his Priest and King, / Who make up a heaven of our misery'[38].

Ów obraz zestawienia pierwotnej wolności – do której we własnej autonomii dąży Jedyny – z okowami zakładanymi na człowieka przez instytucje o często „moralnych" asocjacjach wydaje się świetnie korespondować z późniejszą koncepcją Stirnera[39].

The Clod and the Pebble odwołuje nas z kolei z powrotem do koncepcji miłości samolubnej, obecnej również w szóstej pieśni *Pieśni Maldorora*.

> 'Love seeketh not Itself to please, / Nor for itself hath any care, / But for another gives its ease, / And builds a Heaven in Hell's despair.' // So sang a little Clod of Clay / Trodden with the cattle's feet; / But

37 *Tamże*, s. 74.

38 *Tamże*, s. 104. Cały wiersz: A little black thing among the snow, / Crying 'weep! 'weep!' in notes of woe! / 'Where art thy father & mother, say?' / 'They are both gone up to the church to pray. // Because I was happy upon the heath / And smil'd among the winter's snow, / They clothed me in the clothes of death, / And taught me to sing the notes of woe. // And because I am happy and dance and sing, / They think they have done me no injury; / And are gone to praise God and his Priest and King, / Who make up a heaven of our misery'.

39 M. Stirner, *dz. cyt.*, s. 198.

> a Pebble of the Brook / Warbled out these meters meet: // 'Love seeketh only Self to Please, / To bind another to Its delight; / Joys in another's loss of ease, / And builds a Hell in Heaven's despite'[40].

Stirner zakłada w swojej koncepcji możliwość miłości, miłości nawet autentycznej – nie pozostawia jednak złudzeń co do jej źródeł. Miłość asocjowana będzie zawsze z zaspokojeniem pragnień i potrzeb Jedynego. Stirner podkreśla, jak fałszywe jest przekonanie, że w swojej miłości możemy faktycznie cenić innego ponad samego siebie – jeśli nawet, i tak będzie się to brało z tego, iż to *nam* sprawia przyjemność czy satysfakcję dobro innego, miłość zawsze będzie więc miłością egoistyczną: „Również i Ja kocham ludzi, nie tylko jednostki, lecz każdego. Kocham ich będąc świadom mego egoizmu; kocham, gdyż miłość Mnie uszczęśliwia, gdyż kochać to rzecz naturalna; kocham, bo tak mi się podoba"[41]. W *Pieśni szóstej* przykład dokładnie tego typu relacji zostaje nam zaś przedstawiony w formie nawiązującej prawie do powieści przygodowej, przedstawiając relację Maldorora oraz Mervyna, młodego i niewinnego młodzieńca, którego Maldoror postanawia „obdarzyć uczuciem".

„Mervynie, wiesz, że cię kocham, i dowodów tego nie potrzebujesz. Dasz mi swoją przyjaźń, jestem pewien. Kiedy mnie lepiej poznasz, nie będziesz żałował okazanego mi zaufania. Uchronię cię od niebezpieczeństw grożących twemu brakowi doświadczenia. Będę dla ciebie bratem i nie zabraknie ci dobrych rad"[42] – pisze Maldoror do Mervyna, przekonując go do swojej osoby, przyjaźni i miłości. Młodzieniec, skuszony perspektywą życia innego niż bezpieczna codzienność z rodziną, ulega. Jednak okazuje się, iż Maldororowi nie o prawdziwe poświęcenie siebie dla innego chodzi – chce jedynie uzyskania zaufania Mervyna, po to, by za chwilę je zdradzić. W potocznym znaczeniu mogłoby to zostać nazwane symulacją miłości, bardziej adekwatne byłoby jednak odwołanie się do Stirnerowskiego właśnie egoizmu i sugestia, iż w miłości swojej Maldoror chciał jedynie oddania Mervyna, by

---

40 W. Blake, *dz. cyt.,* s. 92.
41 M. Stirner, *dz. cyt.*, s. 349.
42 Lautréamont, *dz. cyt.*, s. 164.

uczynić z nim to, na co sam Maldoror miał ochotę. Nie zależało mu na dobru młodzieńca – jedynie na samym sobie. Miłość, a raczej odwzajemnienie „miłości" potrzebne mu było do własnych celów. Stirner pisze z kolei:

> Chociaż powiedziałem przedtem, iż kocham świat, to teraz również dodam: nie kocham go, gdyż go *niszczę*, tak jak niszczę Siebie – *unicestwiam go (Ich Lose auf)*. Nie ograniczam się do Jednego uczucia względem ludzi, lecz wszystkim mym uczuciom, jeśli tylko mogę, zostawiam swobodne pole do działania. Dlaczego miałbym bać się wyrazić to otwarcie? Ależ tak, *wykorzystuję* świat i ludzi! […] Troszczę się o niego [ukochanego] tylko jako o *obiekt mojej miłości*; jedynie o niego, którego *potrzebuje* moja miłość, o „najukochańszego". Jakże byłby Mi obojętny, gdyby nie moja miłość! Nim tylko ją karmię, do tego go *potrzebuję – cieszę się* nim[43].

Okazuje się więc, że zasada świadomego egoizmu, mająca respektować normatywną etykę, odrzucać zaś samą moralność jako sztucznie wygenerowany konstrukt wiążący wolność Jedynego (posiadanie samego siebie), nie oznacza wcale zasady jakiegokolwiek braterstwa, odpowiedzialności za innego. W powyższym, niezwykle sugestywnym fragmencie Stirner podkreśla pozostawienie sobie „swobodnego pola do działania", ideę „wykorzystywania" innych, „unicestwienia" wręcz. Wszystko to są działania wywodzące się od Jedynego, definiowane jedynie jego wolą i Mocą. Ponownie więc – czy nie może oznaczać to również działań, które w świecie ciągle rządzonym dualizmem byłyby uznane za „zło"? Podobny mechanizm stoi za działaniami Maldorora. W *Pieśni szóstej* Maldoror wydaje się już świadomy własnego przejścia pomiędzy zaślepionym okrucieństwem „niewinności" a tym celowym, stojącym po stronie „doświadczenia". Sugeruje to także sam koniec *Pieśni*:

> odchodząc [po powierzeniu uderzonego Mervyna w worku rzeźnikowi, mówiąc, że to pies ze świerzbem], intruz widzi, że młoda dziewczyna w łachmanach wyciąga do niego rękę. Jak daleko może się posunąć zuchwalstwo i bezbożność? Daje dziewczynie jałmużnę!

43 M. Stirner, *dz. cyt.*, s. 355.

> Powiedzcie, czy chcecie, żebym was zaprowadził, w parę godzin później, przed bramę rzeźni znajdującej się daleko stamtąd?[44]

Nie ma tu już miejsca na subtelne sugestie współczucia – Maldoror ostatniej sceny *Pieśni* jest władcą samego siebie i swoich decyzji, nieskrępowanym jakimikolwiek normami czy świętościami. Więcej wręcz – drwi z nich, jednocześnie podkreślając świadomość własnego przejścia, celowość kryjącą się za jego działaniami. Sytuuje się po stronie doświadczenia, tak jak Stirner kierując się jednak ku Nicości.

Jedna jeszcze rzecz wiąże Lautréamonta i Stirnera – projekty obu twórców wydają się skazane na porażkę i niezrozumienie. Jak się zdaje, Stirner chce stworzyć projekt Jedynego, którym dzięki Mocy będzie mógł stać się każdy człowiek, każdy będzie mógł wyrwać się z oków norm i wiążących go idei. Nie podaje on jednak rozwiązania, sposobu, w jaki owo wyzwolenie mogłoby być możliwe. Czy rewolucja ta ma dokonywać się we wnętrzu człowieka? Czy ma też wiązać się z faktyczną destrukcją choćby aparatów państwowych? Ponieważ Stirner odrzuca opozycję dobra i zła, nie rozwodzi się też nad konsekwencjami przyjęcia powszechnie zasady egoizmu – wydaje się nie brać pod uwagę okrucieństwa, które może wynikać z całkowitej samowoli i odrzucenia pojęć prawdy i prawa. Konsekwencją przyjęcia wychwalanej przez niego postawy, gdyby faktycznie była ona możliwa do przyjęcia przez większość, nie zaś tylko jednostki wybrane, naznaczone – byłby świat pogrążony w chaosie. Lautréamont chciał zaś stworzyć obraz zła absolutnego, który miałby w negatywny sposób skierować człowieka z powrotem ku dobru, ale zarazem wolności. Nie jest jednak w stanie uciec przez złem. Podobnie jak Lucyfer z pierwszych dwóch ksiąg *Raju utraconego* Miltona, jego Maldoror staje się siłą niemożliwą do zatrzymania. W subtelnym przejściu dokonanym między okrucieństwem popełnianym z pozycji niewinności a okrucieństwem już świadomym, dokonywanym z pozycji doświadczenia, bunt nabiera wymiaru absolutnej wolności i autonomii. Nie jak u de Sade'a, gdzie obecność świętości była konieczna dla oddawania się grzechowi. Tutaj pojęcia te tracą znaczenie, liczy się jedynie autonomia. Jednak nawet obecność współczucia będzie tu jedynie napędzała „pochód wspaniałych

---

44 Lautréamont, *dz. cyt.*, s. 173.

zbrodni", motywowanych egzystencjalną rozpaczą oraz, jak u Stirnera – „twórczą Nicością"[45]. Jeśli istotnie jest to wyzwolenie – jest to wyzwolenie zaiste całkowite, jednak tragicznie związane z rozpaczą, możliwością okrucieństwa, a nade wszystko – z przytłaczającym poczuciem samotności.

Wydaje się, że ten właśnie wątek wymaga szczególnego podkreślenia. Skąd bowiem miejsce na owo świadome okrucieństwo? Jeśli istotnie założyć, że wiąże się ono z brakiem poczucia sensu, sprowokowanym utratą punktu odniesienia, jakim byłaby binarna opozycja dobra i zła, odniesie nas to do trudności związanych ze stworzeniem normatywnej tożsamości (nie)budowanej na pierwotnym poczuciu nicości oraz rozpaczy. Co z kolei odniesie nas do poszukiwania transgresji – mogącego się objawiać na wielorakie sposoby. Dla Bataille'a będą to seks i śmierć. Duch zaś XIX wieku zdecydowanie bliższy będzie właśnie estetyzacji zła. W tym kontekście jednak tym tragiczniejszą będzie się wydawać postać Maldorora, osadzona jest ona bowiem w świecie, w którym odnalezienie prawdziwej autonomii nie jest możliwe. Jak złudny nie byłby binarny podział na dobro i zło, będzie to podział formalnie obowiązujący w świecie bohatera Lautréamonta. Jeśli zaś w duchu *Pieśni doświadczenia* dojrzejemy do świadomości owej ułudy, spojrzymy w otchłań, a ona spojrzy w nas – cóż pozostanie nam innego niż wyniesienie się ponad poziomy, oddanie transgresji i – ostatecznie – złu, w którego istnienie wcześniej wątpiliśmy?

Być może istnieje jednak inna jeszcze droga, również zarysowana przez Blake'a. *Auguries of Innocence* są szczególnym wierszem tego autora. Wierszem, który rozpoczyna się od jednych z najbardziej rozpoznawalnych wersów poezji angielskiej. Któż z nas[46] nie powtarzał sobie w chwilach zwątpienia, że świat cały chciałby dostrzegać nawet w ziarenku piasku? To z *Auguries of Innocence* pochodzą również słowa „some are born to sweet delight, some are born to endless night", które weszły do popkultury za sprawą Jima Jarmuscha, w którego to *Truposzu* były powtarzane jak mantra. Bardzo rzadko zwraca się jednak uwagę na samo zakończenie tego wiersza, na koniec więc prosimy Czytelnika o jeszcze chwilę cierpliwości.

---

45 M. Stirner, *dz. cyt.*, s. 440.

46 Fascynatów Blake'a bądź akademików.

> Every night and every morn / Some to misery are born. / Every morn and every night / Some are born to sweet delight. / Some are born to sweet delight, / Some are born to endless night. / We are led to believe a lie / When we see not thro' the eye, / Which was born in a night, to perish in a night, / When the Soul slept in beams of light. / God appears, and God is Light, / To those poor souls who dwell in Night; / But does a Human Form display / To those who dwell in realms of Day[47].

Wydaje się, że w ostatnich wersach *Auguries of Innocence* Blake otwiera furtkę do dostrzeżenia prawdziwego człowieczeństwa – do dostrzeżenia cierpienia Innego. O ile ciągle jest tu obecna idea Boga i Jasności z *Pieśni niewinności*, skłanialibyśmy się ku interpretacji, iż tu także jest to pokazane jako jedna tylko z alternatyw – być może ta, która nie przystaje do świata, w którym żyje człowiek. Czy bowiem objęci ową Jasnością – będziemy w stanie dostrzec nieszczęście Innego? Blake kończy pytaniem otwartym. I być może to w tym pytaniu zawierać może się odpowiedź, której poszukuje jednostka „osadzona" w nicości i rozpaczy.

O ile łatwą odpowiedzią będzie zwrócenie się ku transgresji i okrucieństwu, estetyzacja zła w imię autonomii i wyzwolenia – nawet Maldoror wydaje się dostrzegać cierpienie innego, słabszego, pozbawionego możliwości zbawienia, nawet jeśli ostatecznie tylko prowokuje go ono do dalszego poszukiwania jednostkowego wyzwolenia. Być może jednak gdyby wyzwolić się – w jaki jednak sposób? – z owego poczucia uniwersalnej winy, które Maldororowi przypisuje Blanchot, byłoby możliwe pozbawione słabości, uniwersalne współodczuwanie? Czy nie możemy więc wyobrazić sobie świata, w którym króluje nie okrucieństwo egzystencjalnej rozpaczy, a prawdziwe wyzwolenie, biorące się z akceptacji cierpienia i współczucia wobec Innego? Być może byłby to świat istotnie pozbawiony bóstw, także tych, którymi chcemy stać się sami. W odróżnieniu jednak od zła – człowieczeństwo nigdy nie było tak literacko pociągające.

---

47 W. Blake, *dz. cyt.,* s. 174–175.

BIBLIOGRAFIA

Bataille G., *Literatura a zło. Emily Brontë, Baudelaire, Michelet, Blake, Sade, Proust, Kafka, Genet*, tłum. M. Wodzyńska-Walicka, Kraków 1992.

Bataille G., *The Trial of Gilles de Rais. Documents*, transl. R. Robinson, Los Angeles 2004.

Blake W., *The Poetical Works of William Blake. Including the Unpublished French Revolution, Together with the Minor Prophetic Books, and Selections from the Four Zoas, Milton, & Jerusalem*, ed. J. Sampson, London 1938.

Blanchot M., *Lautréamont and Sade*, transl. S. and M. Kendall, Stanford, Calif. 2004.

Carey M. (writer), Hampton S. (and other artists), Vozzo D. (colorist), Klein T., Ville E. de (letterers), Gaiman N. (konsultant), based on characters created by N. Gaiman, S. Keith and M. Dringenberg, *Lucifer*, vol. 1, New York 2001.

Carey M. (writer), Gross P. (and other artists), *Lucifer*, vol. 11, New York 2007.

Lautréamont, *Pieśni Maldorora i Poezje*, tłum. M. Żurowski, Warszawa 1976.

Leopold D., *Max Stirner*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), ed. E.N. Zalta, [on-line:] https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/max-stirner/.

Milton J., *Paradise Lost*, Mineola, NY 2005.

Paterson R.W.K., *The Nihilistic Egoist Max Stirner*, London 1971.

Stirner M., *Jedyny i jego własność*, tłum. J. i A. Gajlewiczowie, przekł. przejrzał A. Węgrzecki, Warszawa 1995.

Thomas A., *Lautréamont, Subject to Interpretation*, Amsterdam 2015.

Żurowski M., *Wstęp*, [w:] Lautréamont, *Pieśni Maldorora i Poezje*, tłum. M. Żurowski, Warszawa 1976.

STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia refleksje na temat funkcjonowania zła w *Pieśniach Maldorora* Lautréamonta, zestawiając je także z twórczością takich autorów, jak między innymi William Blake i Max Stirner. Zło rozważane jest tu w kontekście idei miłości samolubnej Stirnera oraz jej zewnętrznego postrzegania, jak również ograniczeń nakładanych na jednostkę przez instytucje. Dalej ujmowane jest także w ramy kategorii doświadczenia i niewinności przedstawianych w poezji Blake'a. Badane są również potencjalne znaczenia okrucieństwa w kontekście wolności jednostki. Kolejnym podejmowanym wątkiem jest bunt przeciwko idei Boga, osadzany na gruncie walki o niezależność. Końcowo artykuł stawia pytanie o warunki możliwości uzasadnienia „zła" w imię autonomii.

SŁOWA KLUCZOWE: Lautréamont, Maldoror, William Blake, Max Stirner, jednostka wyzwolona, autonomia, Bóg, bunt, egoizm, zło

SUMMARY

Liberated individual, evil, and innocence –
***The Songs of Maldoror* by Lautréamont**

The article presents an interpretation of the functioning of evil in Lautréamont's "the Songs of Maldoror", juxtaposing the text with selected works of other authors, such as, William Blake and Max Stirner. Evil is considered in relation to Stirner's concept of egoistic love and its perception, as well as restrictions put upon an individual by institutions. Furthermore, evil is also reflected upon with regard to Blake's categories of innocence and experience. Also under scrutiny are possible meanings of cruelty, set in the context of an individual's freedom. Rebellion against the idea of God, embedded in a struggle for independence, is also analysed. Ultimately, the article poses the question of whether "evil" can be justified in the name of autonomy.

KEYWORDS: Lautréamont, Maldoror, William Blake, Max Stirner, autonomous individual, autonomy, God, rebellion, egoism, evil

O AUTORCE

Alicja Kowalczewska – doktorantka Wydziału Filozoficznego UJ, laureatka Diamentowego Grantu oraz Etiudy. Jej zainteresowania naukowe obejmują średniowieczny mistycyzm kobiecy, kulturowe aspekty muzyki industrialnej oraz wątki filozoficzne w literaturze.

14.

https://doi.org/10.12797/9788381382120.14

STANISŁAW ŁOJEK

Wizja kultury w *Narodzinach tragedii* Nietzschego

Wydaje się, iż cała wielce złożona twórczość Nietzschego może być ujęta jako historia jego zmagań z kulturą. Być może najbardziej znanym jej aspektem jest krytyka kultury, czy może raczej kultur – racjonalistycznej (posokratejskiej), chrześcijańskiej, współczesnej… Ale dokonywana przez Nietzschego krytyka zawsze ma określony punkt odniesienia, radykalnie przeciwstawny temu, co jej podlega. Z tego względu można pokusić się o zbadanie rozmaitych wątków Nietzscheańskiej diagnozy w kontekście całościowego ujęcia, które opiera się na przeciwstawieniu sobie dwóch zasadniczych typów czy też wizji kultury. Do ich scharakteryzowania najbardziej odpowiednie wydają się określenia stosowane przez samego Nietzschego, który wprowadza rozróżnienia między tym, co zdegenerowane, a tym, co zdrowe, tym, co niskie, a tym, co szlachetne. Ponieważ używa on tych przeciwstawień, by poddać analizie rozmaite aspekty kultury, podążanie jego śladem pozwala dostrzec i uwypuklić głębię i złożoność tego zjawiska.

Z drugiej jednak strony, badając i oceniając kulturę (lub kultury), Nietzsche zawsze poszukuje w niej tego, co dlań najważniejsze: metafizycznej odpowiedzi na pytanie o to, kim jest człowiek oraz, niezmiennie ściśle z nią związanych, etycznego wskazania oraz we-

zwania do stania się tym, kim być powinien. Ten właśnie wątek, jak postaram się niżej wykazać, stanowi jądro Nietzscheańskiego ujęcia kultury i spaja w jedność wielorakie do niej odniesienia.

I

Odniesienie do zdrowej kultury pojawia się już w *Narodzinach tragedii*, gdzie zostaje ona przedstawiona jako taka, w której dwa przeciwstawne sobie wymiary: apolliński i dionizyjski, współistnieją i pobudzają się nawzajem w dynamicznej równowadze. Nietzsche uważa, że taki stan zrównoważenia znalazł odzwierciedlenie w greckiej tragedii, którą jego zdaniem należy pojmować jako „dionizyjski chór, który nieustannie wyładowuje się w apollińskim świecie obrazów"[1]. W tragedii znajduje swój wyraz estetyczne doświadczenie Greków, które – co Nietzsche stanowczo podkreśla – jest zarazem, i źródłowo, doświadczeniem metafizycznym. Tragedia, innymi słowy, uchwytuje i wyraża fundamentalną prawdę o rzeczywistości: o kosmosie oraz o kondycji bytującego w nim człowieka. „Aspekty" dionizyjski i apolliński pierwotnie nie są ludzkim wytworem, lecz „siłami artystycznymi", które „wydobywają się z samej natury *bez pośrednictwa człowieczego artysty*"; tworząc, artysta jedynie naśladuje te „artystyczne stany natury"[2]. Ale gdy mówi się o *naśladowaniu* natury, należy uwzględnić (przynajmniej) dwa jego elementy czy też aspekty. Zawsze opiera się ono na określonej wizji tego, *czym* w swej istocie oraz jej przejawach *jest* natura, oraz zawiera właściwe dla tejże wizji (z konieczności niedoskonałe) środki wyrazu. Tego rodzaju naśladowaniem natury jest według Nietzschego grecka tragedia. Kluczem do jej zrozumienia jest zatem wydobycie na jaw i zbadanie obu wspomnianych elementów. Ale też sama tragedia jest kluczem do zrozumienia tego, czego jest „historyczną egzemplifikacją" i wytworem, czyli tragicznej kultury[3].

Użycie przez Nietzschego określenia „tragiczna" wskazuje, iż obok kwestii kultury w sensie ogólnym interesuje go fenomen wielo-

---

1 F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. i przedm. B. Baran, Warszawa 2009, s. 92.

2 *Tamże*, s. 47.

3 *Tamże*, s. 169–170.

ści kultur. Istnienie takiej wielości jest niejako wpisane w Nietzscheańską „definicję" kultury. Skoro bowiem kultura, w ujęciu ogólnym, jest według niego ekspresją fundamentalnego wglądu w naturę rzeczywistości, to zawsze kiedy pojawia się nowy wgląd, rodzi się również przynajmniej możliwość zaistnienia odmiennej kultury. I tak w *Narodzinach tragedii* niemiecki myśliciel wymienia trzy typy kultur: sokratejską, artystyczną i tragiczną, wiążąc każdy z nich z jego historyczną egzemplifikacją, odpowiednio: aleksandryjską, helleńską oraz buddyjską[4]. Szczególnie dla niego istotne, z powodów, o których będziemy jeszcze mówić, są dwie pierwsze kultury (sokratejska i artystyczna), a przeprowadzona przezeń szczegółowa analiza doskonale pokazuje ich ścisłą zależność od specyficznego dla każdej z nich wglądu w rzeczywistość. Ale ukazuje ona też coś więcej, coś, co staje się szczególnie widoczne, gdy Nietzsche porównuje ze sobą wspomniane rodzaje kultur. Otóż porównanie takie wydobywa na jaw określony stosunek do rzeczywistości, który skrywa się za takim, a nie innym jej obrazem. Jest to kwestia, która ma dla Nietzschego fundamentalne znaczenie i którą będzie rozwijał również we wszystkich późniejszych dziełach. Badając ją, dochodzi do wniosku, iż nasza zasadnicza postawa wobec świata *determinuje* sposób jego postrzegania, odczuwania i rozumienia. Kiedy zatem chcemy zrozumieć daną kulturę, musimy taką postawę nie tylko uwzględnić, ale wręcz traktować jako czynnik decydujący o jej kształcie.

Nietzschego interesują przede wszystkim głębokie przyczyny przyjmowania przez nas określonej postawy. Uważa on, iż jej właściwym źródłem jest za każdym razem zasadnicza *ocena* rzeczywistości, dokonywany przez nas osąd, który w ostatecznym rachunku dotyczy tego, czy rzeczywistość taka, jaka jest, może być usprawiedliwiona, czy taka, jaka jest… być powinna. Ukazuje się tutaj moralny wymiar kultury, który dla Nietzschego jest czymś oczywistym i który jego zdaniem staje się jeszcze bardziej widoczny i znaczący, gdy uświadamiamy sobie, co skrywa się za tego rodzaju wartościującym sądem. Zwraca on uwagę, iż żadna ocena *całości* istnienia nie ma i nie może mieć obiektywnego uzasadnienia. Tego rodzaju ocenianie opiera się na *interpretacji* rzeczywistości, ta zaś stanowi wyraz określonego sposobu jej odczuwania. Ale jeśli to odczucie jest zasadniczym źródłem

4 *Tamże.*

takiego, a nie innego obrazu rzeczywistości i, w konsekwencji, wartościującego sądu i postawy wobec niej, to chcąc należycie zrozumieć wszystkie te składowe kultury, musimy przede wszystkim uwzględnić sposób istnienia tych, którzy ją tworzą. Dlatego opisując różne typy kultur i uwypuklając to, co jest podstawą ich rozróżnienia, Nietzsche ściśle wiąże je z określonymi typami człowieka[5]. Uważa bowiem, iż będąc tym, kim jesteśmy, własnego istnienia oraz istnienia całości nie możemy odczuwać, rozumieć oraz osądzać inaczej. Pytanie zasadnicze, które stawia już w *Narodzinach tragedii* i wielokrotnie ponawia później, brzmi zatem: kto i dlaczego *potrzebuje* takiej właśnie kultury.

Kultura zatem, zgodnie z tym ujęciem, jest specyficznym narzędziem radzenia sobie z rzeczywistością. Rzeczywistość bowiem, taka, jaka jest, w stanie, by tak rzec, czysto naturalnym, „domaga się" usprawiedliwienia, bez którego byłaby dla człowieka nie do zniesienia; wymaga od człowieka działania, które jest kulturotwórcze. Dotyczy to kultury w ogóle. Natomiast poszczególne typy kultur reprezentują odmienne strategie radzenia sobie z rzeczywistością, właściwe odmiennym typom człowieka. Każdy z nich ocenia oraz interpretuje rzeczywistość podług siebie, wedle własnego sposobu jej odczuwania. Ale jednocześnie ocenia i interpretuje samego siebie, swe własne istnienie. Ten drugi wgląd jest ściśle związany z pierwszym: dopiero kiedy rozumiem w jakiś sposób całość, mogę określić własne miejsce w jej obrębie, a także relacje z tym, co mnie otacza, oraz stosunek do samego siebie.

Dla Nietzschego jest oczywiste, iż ta fundamentalna wykładnia naszego własnego istnienia, tak jak fundamentalna wykładnia istnienia w całości, ma wymiar nie tylko opisowy, lecz także normatywny. Nie tylko mówi ona o tym, kim jesteśmy, ale zawiera też zobowiązanie, byśmy dążyli do tego, kim być powinniśmy, aby również nasze istnienie znalazło usprawiedliwienie. Ten moralny wymiar kultury, obecny w każdej jej formie, jest dla Nietzschego szczególnie istotny. Uważa on, że jednym z najważniejszych przejawów kryzysu *nowoczesnej* kultury jest niedostrzeganie go lub lekceważenie jego znaczenia. Z kolei jedną z najistotniejszych przyczyn tego stanu rzeczy jest jego zadaniem nieświadomość tego, jak ściśle jest on zależny od metafizycznego wglądu w całość istnienia.

5 *Tamże*, s. 170.

Aby postawić powyższą diagnozę, Nietzsche posłużył się, między innymi, przeprowadzonym w *Narodzinach tragedii* porównaniem kultury artystycznej z kulturą sokratejską. Porównanie to jest także istotną częścią obecnych w całej jego twórczości poszukiwań sposobu wyjścia z dotykającego nowoczesność kryzysu. Ale pozwala również lepiej ująć i zrozumieć to, co w Nietzscheańskim spojrzeniu na kulturę (w ogóle) wydaje się najważniejsze: ukazanie znaczenia jej metafizycznego podłoża oraz warunkowanego przez nie wymiaru moralnego. Warto zatem przyjrzeć się mu bliżej.

II

„Istnienie i świat jawią się usprawiedliwione tylko jako zjawisko estetyczne”[6]. Ta obrazoburcza, jak stwierdzi później Nietzsche[7], teza jest według niego kluczowa dla rozważań podjętych w *Narodzinach tragedii*. Mówi ona o tym, że tragedię i mit tragiczny należy rozpatrywać w kategoriach metafizycznych. Ale metafizyka jest tutaj tożsama z estetyką, co pozwala między innymi twierdzić, że prawdziwie metafizyczną działalnością człowieka jest sztuka[8]. O tym, co może to oznaczać, doskonale zdaniem Nietzschego zaświadcza najwyższy wytwór apollińskiej kultury – religia olimpijska[9]. Kiedy patrzymy na świat oraz życie olimpijskich bogów i wczuwamy się w boską aurę, która ich otacza, zwłaszcza gdy porównujemy ją z aurą jakiejś innej, ascetycznej i umoralnionej religii, to tym, co do nas od razu dociera, jest poczucie pełni, zadowolenia i radości z własnego istnienia oraz bezwarunkowej afirmacji wszystkiego, co jest:

> Kto z inną religia w sercu przystąpi do tych Olimpijczyków i będzie szukał u nich moralnych wyżyn czy wręcz świętości, zaniedbującego

6 *Tamże*, s. 223.

7 W *Próbie samokrytyki*, która ukazała się we wznowieniu *Narodzin tragedii* z 1886 roku, czternaście lat po jej pierwszym wydaniu (*tamże*, s. 25).

8 *Tamże*.

9 „Niech nas nie zmyli, jeśli pośród nich [postaci olimpijskich bogów – S.Ł.] stoi też Apollo jako bóstwo obok innych i bez pretensji do pierwszego miejsca. Popęd uosobiony przez Apollina zrodził też cały świat Olimpu, i w tym sensie możemy uznać Apollina za ojca tego świata” (*tamże*, s. 55).

> ciało uduchowienia, spojrzeń pełnych miłosierdzia, ten będzie musiał wnet odwrócić się od nich pełen zniechęcenia i zawodu. Tu nic nie przypomina ascezy, uduchowienia czy powinności; tu przemawia do nas tylko bujne, triumfalne nawet istnienie, w którym ubóstwione zostało wszytko, co istnieje, niezależnie od tego, czy jest dobre, czy złe[10].

Mieszkańcy Olimpu dokonują ubóstwienia tego świata, świata ziemskiego, już przez sam fakt, że go zamieszkują, że nie pojawia się u nich żadna tęsknota za lepszym, odmiennym światem. Co więcej, afirmują oni wszystko, co jest, nic nie zostaje potępione czy zanegowane, wszystko jest tak, jak być powinno.

Ale czy w takim razie nie powinniśmy zarzucić Grekom, a w szczególności: ich apollińskiej sztuce, fałszującego rzeczywistość optymizmu, zrodzonego być może z tęsknoty człowieka za jednością z naturą, którą Schiller nazywał „naiwną"?[11] Owszem, odpowiada Nietzsche, sztuka Greków, która wykreowała zarówno świat olimpijskich bogów, jak i świat tragedii, jest „naiwna", ale ta jej naiwność jest bardzo specyficzna:

> Tam, gdzie spotykamy w sztuce „naiwność", tam musimy stwierdzić najsilniejszy wpływ kultury apollińskiej, która zawsze najpierw musi obalić władzę tytanów, pozabijać potwory i dzięki mocnym przygrywkom złud i przyjemnych iluzji pokonać straszliwe otchłanie obrazu świata i największą zdolność do cierpienia. Jakże jednak rzadko osiąga się naiwność, owo pełne zatopienie w pięknu pozoru![12]

Jakże jednak rzadko osiąga się naiwność… Nie jest ona stanem „naturalnym", lecz rzadkim osiągnięciem, które wymaga nadzwyczajnego wysiłku. Wymaga również określonych predyspozycji. Grecy je posiadali, gdyż wykazywali się „największą zdolnością do cierpienia". Zdolnością, która sprawiała, że szczególnie wyraźnie i dotkliwie odczuwali „straszliwe otchłanie obrazu świata". Podłożem naiwności Greków nie był więc wynikający z ignorancji optymizm, lecz – realistyczny pesymizm (podtytuł *Narodzin tragedii* brzmi właśnie: *Grecy i pesy-*

---

10 *Tamże*, s. 52–53.
11 *Tamże*, s. 56.
12 *Tamże*.

mizm). Kultura bezwarunkowej afirmacji wszystkiego, co jest, została zrodzona z doświadczenia grozy i bezsensowności istnienia oraz przenikliwej potrzeby jego usprawiedliwienia: „Teraz otwiera się przed nami niejako czarodziejska góra Olimpu i ukazuje nam swe korzenie. Grek znał i odczuwał grozę i obrzydliwość bytowania; aby w ogóle żyć, musiał ustawić przed nimi świetlany Olimp zrodzony ze snu"[13].

Aby ukazać egzystencjalne podłoże scharakteryzowanej wyżej postawy Greków wobec otaczającej ich rzeczywistości, Nietzsche przytacza starą grecką opowieść o królu Midasie, który zapytał mądrego Sylena, towarzysza Dionizosa, o to, co jest najlepsze dla człowieka. Odpowiedź, której udzielił Sylen, którą znali, a właściwie – której doświadczali Grecy, „objaśnia" ich pesymizm:

> Demon milczał zastygły w bezruchu, by wreszcie, zmuszony przez króla, pośród skrzekliwego śmiechu w te słowa się odezwać: „Nędzna jednodniowa istoto, dziecię przypadku i mozołu, czemuż mnie zmuszasz, bym ci powiedział coś, czego najlepiej byłoby ci nie słyszeć? Najlepsze jest dla ciebie zupełnie nieosiągalne: nie narodzić się, nie *istnieć*, być *niczym*. Najlepsze zaś po tym jest dla ciebie – prędko umrzeć"[14].

Opowieść ta pokazuje, co jest właściwą stawką w kulturotwórczej działalności człowieka. Wgląd w naturę rzeczywistości, który z pewnością posiadł mądry Sylen, stawia pod straszliwym znakiem zapytania samo ludzkie istnienie. Skoro nie czerpie ono wartości i sensu z całości, to czy w ogóle może posiadać jakąkolwiek wartość, jakikolwiek sens? Wymiar metafizyczny nakłada się zatem na wymiar egzystencjalny, ten zaś, jak jeszcze pokażemy, na etyczny. Wszystko to zaś uwidacznia się w greckiej tragedii, powstałej, jak twierdzi Nietzsche, z połączenia żywiołu apollińskiego z dionizyjskim.

III

Religia olimpijska jest dziełem sztuki apollińskiej, czyli sztuki plastycznej wywodzącej się ze świata snu, fantazji, pięknego po-

---

13 *Tamże*, s. 54.

14 *Tamże*, s. 53–54.

zoru[15]. Cały świat olimpijskich bogów jest właśnie takim pięknym pozorem, wzniesionym co prawda na fundamencie rzeczywistego świata przemijania, bezsensowności i cierpienia, ale bytującym ponad (choć nie „poza") nim. Zrodzony z nadzwyczajnej wrażliwości, pozwala odwrócić wzrok od przynoszącej cierpienie rzeczywistości i zatopić się w pięknie pozoru:

> Ten sam popęd, który powołuje do istnienia sztukę jako uwodzące do dalszego życia uzupełnienie i dopełnienie bytowania, pozwolił też powstać olimpijskiemu światu, w którym helleńska „wola" ma rozjaśniające zwierciadło. W ten sposób bogowie usprawiedliwiają ludzkie życie, gdy sami nim żyją – jedyna wystarczająca teodycea![16]

Jednak takie zbawienie, powiada Nietzsche, jest niewystarczające. Chociażby dlatego, że ziemska rzeczywistość nieustannie przebija się przez artystyczny pozór, nie dając o sobie zapomnieć[17]. Aby zbawienie było realne, musi się dokonać w tym życiu i w tym świecie, z pomocą innego boga, na wskroś ziemskiego – Dionizosa:

> „Tytaniczny" i „barbarzyński" wydawał się też apollińskiemu Grekowi wpływ sfery *dionizyjskiej*, choć nie mógł on skryć przed samym sobą, że zarazem sam też jest spokrewniony z tymi obalonymi tytanami i herosami. Musiał czuć nawet więcej: całe jego bytowanie, wszelkie tegoż piękno i wszelka miara spoczywały na zasłoniętym podłożu cierpienia i poznania, odkrytym mu na nowo przez ów wymiar dionizyjski. I oto okazuje się, że Apollo nie może żyć bez Dionizosa! Sfera „tytaniczna" i „barbarzyńska" stała się w końcu co do konieczności równa apollińskiej![18]

Ich „tajemniczy związek małżeński" zaistniał w greckiej tragedii, która właśnie dzięki temu połączeniu pozwala widzowi spojrzeć na rzeczywistość taką, jaka jest, i nie cofnąć się przed tym widokiem, nie odwrócić wzroku, żyć z tą okrutną, wydawa-

15 *Tamże*, s. 40 i n.
16 *Tamże*, s. 55.
17 *Tamże*, s. 61.
18 *Tamże*.

łoby się niemożliwą do zniesienia prawdą. Aby apolliński impuls mógł stwarzać kojący świetlisty świat pozoru, dusza apollińskiego artysty musi osiągnąć stan „ograniczenia według miary, owego wyzwolenia od dzikich podniet, owego mądrego spokoju boga artystów. Jego oko musi zgodnie ze swym źródłem być »słoneczne«; nawet gdy wpada w gniew lub melancholię"[19]. Jest to konieczne, by można było wyznaczyć „cienką linię", której „senny obraz nie może przekroczyć, by nie wywołać patologicznych skutków, bo wówczas zwodziłby nas pozór w postaci bezkształtnej rzeczywistości"[20].

Artysta apolliński, aby móc przebywać w utkanym z fantazji świecie, musi odgrodzić się do własnych namiętności i od tumultu rzeczywistości. Musi, innym słowy, zakryć przed sobą tę prawdę, która jest prawdziwym podłożem i źródłem jego sztuki: sztuki uwznioślającej, i przez to usprawiedliwiającej, bezwartościowość i bezsensowność świata oraz ludzkiego istnienia. Zasłona i miara odgradzają apollińskiego artystę od rzeczywistości, pozwalają odczuwać rzeczywistość jako coś zewnętrznego i pogrążyć się w sobie, w swej „zbawczej wizji", w swej subiektywności. „To ubóstwienie indywidualizacji, jeśli potraktować je w ogóle jako imperatywne i prawodawcze, zna tylko *jedno* prawo, indywiduum, tj. zachowanie granic jednostki, miarę w helleńskim sensie"[21].

Właśnie te granice unicestwia artysta dionizyjski. Zdziera on apollińską zasłonę, wykracza poza miarę i wykraczając, zbliża się do „pierwotnej" rzeczywistości. Dionizyjskość to uwolnienie instynktów, nadmiar, zamazanie granic. W dionizyjskim upojeniu subiektywność znika w „zupełnym samozapomnieniu", zawiązuje się triumfalna więź z innymi ludźmi, ale „również wyobcowana, wroga lub ujarzmiona natura świętuje znów pojednanie z utraconym synem, człowiekiem"[22]. Człowiek nie jest już artystą, sam staje się dziełem sztuki, wytworem tworzącej natury[23]. W tym zatraceniu i pojednaniu się z naturą jesteśmy w stanie dotrzeć do prawdy o niej: „*Nadmiar* odsłaniał się jako prawda, sprzeczność, zrodzona z bólu rozkosz przemawiała do siebie

19 *Tamże*, s. 42–43.
20 *Tamże*, s. 42.
21 *Tamże*, s. 60.
22 *Tamże*, s. 44.
23 *Tamże*, s. 45.

z serca natury”[24]. Artysta dionizyjski całkowicie jednoczy się „z pra-jednią, jej bólem oraz sprzecznością i tworzy odbicie tej pra-jedni w muzyce, którą słusznie nazwano powtórką świata i jego odlewem”[25].

Ponieważ jednak w tym jednoczeniu artysta zupełnie się zatraca, ponieważ granica między nim a całością znika, nie jest on w stanie uświadomić sobie, a tym bardziej wyrazić ucieleśnianej przez siebie wiedzy. Można powiedzieć, iż *jest* on prawdą o rzeczywistości, ale prawdy tej nie posiada i sam posiąść nie może. Do tego bowiem potrzebuje tej mocy rozjaśniania, nadawania formy, przedstawiania, której udziela Apollo:

> Z owego fundamentu wszelkiej egzystencji, z dionizyjskiego podziemia świata do świadomości ludzkiej jednostki może dotrzeć tylko tyle, ile owa apollińska moc rozjaśniania może ponownie przezwyciężyć, i w efekcie oba te popędy artystyczne zmuszone są rozwijać swe siły w ścisłej wzajemnej proporcji według praw wiecznej sprawiedliwości[26].

Rozwijają je w tragedii, która jest najwyższą formą syntezy tych dwóch fundamentalnych artystycznych popędów. Jej widz, dzięki owemu połączeniu, uzyskuje zarówno wgląd w prawdziwą naturę rzeczywistości, jak i pocieszenie, które jest niezbędne dla życia z ujawnioną prawdą.

Nietzsche wywodzi tragedię z chóru satyrów, który jego zdaniem reprezentuje to, co naturalne, i wydobywa na jaw, skryty pod powierzchnią zjawisk, fundamentalny charakter istnienia:

> Metafizyczna pociecha – jaką […] niesie nam każda prawdziwa tragedia – że pomimo wszelkiej zmiany zjawisk życie jest u podstawy wszystkich rzeczy niezniszczalnie potężne i przyjemne, pociecha ta zjawia się z cielesną wyraźnością jako chór satyrowy, chór istot naturalnych, które niejako żyją nieusuwalne w tle wszelkiej cywilizacji i pomimo zmian pokoleń i narodowych dziejów pozostają zawsze te same[27].

---

24 *Tamże*, s. 62.
25 *Tamże*, s. 66.
26 *Tamże*, s. 228.
27 *Tamże*, s. 84.

Dzięki chórowi widz dostępuje wglądu w naturę rzeczywistości, który to wgląd wydaje się nie do zniesienia, szczególnie dla wielce wrażliwych na cierpienie Greków. Ale w tragedii znajduje on jednocześnie pocieszenie: jest w stanie trwać wobec tego straszliwego wyobrażenia, ponieważ ulega ono artystycznemu przeobrażeniu:

> Tym chórem pociesza się głęboki i uzdolniony do najsubtelniejszych i najtrudniejszych cierpień Hellen, który przenikliwym wzrokiem wejrzał w okropne, unicestwiające dzieło tak zwanych dziejów świata, a podobnie w okrucieństwo natury i grozi mu tęsknota za buddaistyczną negacją woli. Ratuje go sztuka, a dzięki sztuce ratuje go dla siebie – życie[28].

Tym samym powracamy do sformułowanej w *Narodzinach tragedii* tezy, że istnienie świata, oraz człowieka, może być usprawiedliwione wyłącznie jako fenomen estetyczny. Należy pamiętać, iż zbawczemu oddziaływaniu sztuki towarzyszy, i je umożliwia, jej działanie poznawcze. Sztuka bowiem, bardziej niż jakakolwiek inna dziedzina, odsłania prawdę o rzeczywistości, umożliwia wgląd w jej fundamentalny charakter. „Chór stanowi żywy mur wobec napierającej rzeczywistości, bo to on – satyrowy chór – odzwierciedla byt prawdziwiej, bardziej rzeczywiście i pełniej niż człowiek kultury"[29]. Magiczna moc sztuki polega na tym, że dzięki niej możliwa do zniesienia staje się prawda o bezsensie i okrucieństwie istnienia, że wobec tej prawdy możemy żyć. „Tylko ona może owe wstrętne myśli o okropieństwie i absurdzie istnienia przeobrazić w wyobrażenia, z którymi da się żyć"[30].

IV

Ale ten, kto zdoła posiąść wiedzę o prawdziwej naturze rzeczywistości, choć staje się mądry, nie zyskuje przez to szczęścia (przynajmniej w potocznym tego słowa rozumieniu). Świadczy o tym los wielkich

---

28 *Tamże.*
29 *Tamże*, s. 88.
30 *Tamże*, s. 86.

bohaterów greckiej tragedii. Sofoklesowy Edyp, „najbardziej cierpiąca postać greckiej sceny”[31], cierpi właśnie z powodu posiadanej wiedzy:

> Ten sam, kto rozwiązuje zagadkę natury – owego dwoiście ukształtowanego Sfinksa – musi też, morderca ojca i mąż matki, naruszyć tej natury najświętszy porządek. Mit jakby nam nawet podpowiadał, że mądrość, a zwłaszcza mądrość dionizyjska, jest występkiem wobec natury, że ten, kto swą wiedzą strąca naturę w otchłań unicestwienia, także na sobie musi doświadczyć likwidacji natury. „Szczyt mądrości zwraca się przeciw mędrcom: mądrość jest zbrodnią przeciw naturze”. Takie ponure zdanie przytacza nam mit […][32].

Również „wyższa mądrość” Prometeusza, powiada Nietzsche, musiała zostać okupiona zesłanym nań przez bogów wiecznym cierpieniem[33].

Jednakże ani dla bohaterów greckiej tragedii, ani dla jej widzów to, co spotkało Edypa oraz Prometeusza, nie jest i nie może być argumentem przeciwko wiedzy; przerażającej wiedzy będącej źródłem udręki. Nie jest i nie może być, ponieważ owa mądrość oraz cierpienie są zarazem sprawdzianem szlachetności i doskonałości ludzkiego istnienia. Wymienieni bohaterowie budzą podziw, ponieważ są w stanie dumnie stawić czoła okrutnej prawdzie o rzeczywistości, są na tyle wielcy, by prawda ta nie skłoniła ich do tego, by rzeczywistość tę odrzucić czy potępić.

Ideał ten Nietzsche rozwinie później w swej koncepcji nadczłowieka, istoty, która jest w stanie powiedzieć „tak” ziemi i której „tak” obejmuje wszystkie, nawet najbardziej wątpliwe i przerażające strony ziemskiego istnienia[34]. Podobnie jak bohater greckiej tragedii, nadczłowiek nie potrzebuje fałszować obrazu rzeczywistości, gdyż z prawdą o niej może nie tylko żyć – prawdę tę potrafi również afirmować.

Nietzsche podkreśla, iż owa „nadczłowiecza” zdolność jest ściśle powiązana z umiejętnością, oraz chęcią, doskonalenia się, tworzenia ponad siebie. Uważa on bowiem, że jedynie ktoś, kto sam

---

31 *Tamże*, s. 98.

32 *Tamże*, s. 100.

33 *Tamże*, s. 102.

34 Tenże, *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Warszawa 1999, s. 13.

z siebie zdoła uczynić dzieło sztuki, i w ten sposób potwierdzić swe własne istnienie, będzie w stanie potwierdzić istnienie w całości. Kimś takim z pewnością nie jest „ostatni człowiek", którego Nietzscheański Zaratustra opisuje swoim słuchaczom po to, by wzbudzić w nich odrazę, by dzięki niej zatęsknili za nadczłowiekiem:

> Biada! Nadchodzi czas, kiedy człowiek nie przerzuci już strzały swej tęsknoty poza człowieka, a cięciwa jego łuku oduczy się furkotu. […] Biada! Nadchodzi czas godnego największej wzgardy człowieka, który sam sobą już nie będzie miał gardzić. […] Ziemia zmaleje, a na niej będzie podrygiwał ostatni człowiek, który wszystko uczyni małym. Jego ród jest nie do wyplenienia, jak pchła ziemna; ostatni człowiek będzie żył najdłużej […] Jedno stado bez pasterza! Każdy chce tego samego; każdy jest taki sam. […] Są mądrzy i wiedzą o wszystkim, co się zdarzyło: nie ma więc końca ich drwinom[35].

Kiedy ostatni człowiek, który będzie żył najdłużej i wszytko uczyni małym, ostatecznie zapanuje na ziemi, będzie to oznaczało ostateczny kres nadczłowieka. Nadczłowiek jest bowiem, pierwotnie i fundamentalnie, tęsknotą za byciem czymś więcej, niż się jest, pogardą dla siebie i pragnieniem samoprzekroczenia. W królestwie ostatniego człowieka, gdzie nie tylko każdy jest taki sam, ale też każdy chce tego samego, nie ma miejsca na taką tęsknotę. Przeciętność jest tam miarą wszystkiego, a ci, którzy tą miarą mierzą, są przekonani, że wszystko już wiedzą. Wiedza o rzeczywistości, ludzkiej i pozaludzkiej, jest wiedzą o tym, co prawdziwe, słuszne i wygodne dla przeciętnego człowieka.

Panowanie ostatniego człowieka będzie (jest?) ostatecznym kresem nadczłowieka, tak jak zapanowanie na scenie „mieszczańskiej przeciętności" zapowiedziało kres bohaterów greckiej tragedii. Dokonało się to w dramatach Eurypidesa, za którego sprawą

> parł na scenę z widowni człowiek życia codziennego, zwierciadło, w którym wcześniej odbijały się tylko wielkie, dzielne rysy, pokazywało teraz z ową przykrą wiernością, która sumiennie oddaje także nieudane linie natury. Odyseusz, typowy Grek dawniejszej sztuki,

35 *Tamże*, s. 17.

> w rękach nowszych autorów zdegenerował się do postaci Graeculusa, który odtąd jako dobroduszny i sprytny niewolnik domowy stoi w centrum zainteresowania dramatu[36].

Podobnie jak ostatni człowiek, ów dobroduszny i sprytny niewolnik domowy jest wielce zadowolony z życia i z siebie samego. Wysoce ceni w sobie spryt oraz przebiegłość, całkowicie wystarcza mu to, co dzięki nim zdołał osiągnąć. Jest to samozadowolenie człowieka, który „nie zna żadnej poważnej odpowiedzialności, żadnego wielkiego celu, nic przeszłego ni przyszłego, co by cenił wyżej od współczesności"[37].

W porównaniu z bohaterami wcześniejszych tragedii najbardziej uderzająca w tej postaci wydaje się całkowita nieświadomość grozy istnienia. Nietzsche mówi tutaj o pozorze „greckiej wesołości", warunkowanej nieznajomością prawdy wypowiedzianej przez mądrego Sylena[38]. Wcześniejsi bohaterowie żyli, myśleli i działali nieustannie w obliczu tejże prawdy. To jej świadomość czyniła ich tymi, kim byli, umożliwiała osiągnięcie wielkości, skłaniając do wyznaczania sobie wielkich celów, do przyjmowania odpowiedzialności. Zarówno wielkość, jak i małość człowieka mają za sobą metafizyczne „tło", które w znaczący sposób je określa. Należy je zatem właściwie rozpoznać, by móc zrozumieć zdominowanie greckiej sceny przez bohaterów Eurypidesa oraz by móc zrozumieć panowanie ostatniego człowieka.

Nietzsche oznajmia, że przez Eurypidesa również przemawiało bóstwo. Nie był to jednak ani Apollo, ani Dionizos, lecz „nowo narodzony demon imieniem *Sokrates*"[39]. To właśnie wystąpienie tego nowego demona, który otwarcie przeciwstawiał się pierwiastkowi dionizyjskiemu, ostatecznie doprowadziło do uśmiercenia greckiej tragedii[40]. A stało się to, gdy tragedia wraz z prezentowanym w niej obrazem świata i ludzkiego istnienia zostały postawione pod osąd rozumu.

Zdaniem Nietzschego wprowadzeniu na scenę człowieka życia codziennego, a wraz z nim – wartości i standardów mieszczańskiej przeciętności, towarzyszyło przeświadczenie, że źródłem oraz miarą

36 Tenże, *Narodziny tragedii…*, s. 114–115.
37 *Tamże*, s. 117.
38 *Tamże*.
39 *Tamże*, s. 124.
40 *Tamże*.

zarówno twórczości, jak i estetycznej oceny powinien być rozsądek[41]. Eurypides uświadomił sobie, że utwory tragiczne jego poprzedników nie były w stanie sprostać tej mierze:

> W każdej rysie i każdej linii dostrzegał jakąś niewspółmierność, pewną złudną określoność i zarazem zagadkową głębię, wręcz nieskończoność tła. Nawet najjaśniejsza z postaci ciągnęła jeszcze za sobą ogon komety, który wskazywał jakby w niepewne, w nierozjaśnialne. […] A jak wątpliwe pozostawały dlań rozwiązania problemów etycznych! Jak problematyczna adaptacja mitów! Jak nieproporcjonalny rozkład szczęścia i nieszczęścia![42]

Ponieważ jednak nikt poza nim nie traktował tego jako zarzut, pragnął znaleźć kogoś, kto miałby podobne odczucia, „*innego widza*, który tragedii nie pojmował i dlatego nie darzył szacunkiem"[43]. Tym innym widzem był właśnie Sokrates, dla którego prawdziwe, dobre i piękne mogło być jedynie to, co świadome, zrozumiałe, zgodne z miarą rozumu[44]. Sokrates ucieleśnia nowy typ człowieka, człowieka teoretycznego, który tak jak tragiczny artysta „czerpie nieskończoną przyjemność z istniejącego bytów"[45], ale byt ów postrzega, i ustosunkowuje się doń, zupełnie inaczej. Podczas gdy ten ostatni miał świadomość, że rzeczywistość jest zasadniczo niezgłębialna oraz że jej istotę współtworzą bezsens, ból i cierpienie, człowiekiem teoretycznym kieruje „niewzruszona wiara, że myślenie, po nitkach przyczynowości, sięga do najgłębszych otchłani bytu i że myślenie jest zdolne byt nie tylko poznać, ale nawet *skorygować*"[46].

Nietzsche jest przekonany, że tragiczny wgląd artysty tragicznego, potwierdzający słowa mądrego Sylena, ujawnia prawdę o naturze rzeczywistości. Metafizyczne stanowisko, które uznaje byt w całości za zasadniczo poznawalny i korygowalny, uważa więc za jej zafałszowanie. Zresztą fałsz ten staje się jego zdaniem widoczny również dla samego człowieka teoretycznego, który po pewnym

41 *Tamże*, s. 121.
42 *Tamże*, s. 120.
43 *Tamże*, s. 121.
44 *Tamże*, s. 126.
45 *Tamże*, s. 145.
46 *Tamże*, s. 146.

czasie („jeszcze przed połową życia") zaczyna dostrzegać, że ludzkie poznanie ma granice, za którymi rozpościera się niepoznawalne, i „ze zgrozą dostrzega tu, jak u tych granic logika zawija się wokół samej siebie i w końcu gryzie się w ogon"[47].

Ale kwestia prawdy i fałszu pozostaje według Nietzschego w ścisłym związku z określoną postawą wobec rzeczywistości, ta zaś – z doskonałością ludzkiego istnienia. Choć w *Narodzinach tragedii* nie analizuje on jeszcze szczegółowo tej zależności, jest ona tam już widoczna. Na wskroś przeciętny, dobroduszny niewolnik domowy może bezpiecznie trwać w swym samozadowoleniu, ponieważ jest przekonany, że świat, w którym żyje, ma sens, a w tym, co o nim wie, nie odnajduje niczego przerażającego. Jest to ten sam metafizyczny optymizm, dla którego ostatecznym uzasadnieniem i usprawiedliwieniem jest wiedza, a właściwie: wiara, człowieka teoretycznego. Optymizm ten jaskrawo kontrastuje z pesymizmem bohaterów antycznej tragedii[48].

Mogłoby się zatem wydawać, zwłaszcza jeśli uwzględnimy wspólne niewolnikowi domowemu i człowiekowi teoretycznemu samozadowolenie, że ich postawa wobec świata jest zasadniczo afirmatywna. Jednakże zdaniem Nietzschego mamy tu do czynienia z fałszowaniem rzeczywistości (z odsuwaniem od siebie prawdy o niej), które czyni możliwym wygodne w niej trwanie. Zgoda na nią jest więc wyłącznie warunkowa: uznaje i akceptuje rzeczywistość, o ile jest ona inna niż naprawdę. Z drugiej strony pesymizm bohaterów tragicznych widzi i potwierdza ją taką, jaka jest.

W tekście o narodzinach greckiej tragedii Nietzsche porównuje obie te postawy, łącząc je, jak właśnie widzieliśmy, z kwestiami prawdy i fałszu (o rzeczywistości) oraz człowieczej wielkości i małości. W późniejszych pismach kwestie te zostaną rozszerzone i pogłębione, szczególnie dzięki wykorzystaniu do ich analizy nieobecnych w *Narodzinach tragedii* pojęć resentymentu i genealogii. Zastosowanie tych pojęć z pewnością pozwoliłoby lepiej ująć to rozumienie kultury, które Nietzsche zaprezentował już w swym pierwszym opublikowanym dziele. Na szczęście w napisanym wiele lat później komentarzu (czyli we wspomnianej już *Próbie samokry-*

47 *Tamże*, s. 149.
48 *Tamże*, s. 148.

tyki) niemiecki myśliciel udziela dość jednoznacznych wskazówek co do tego, jak taka poszerzona interpretacja mogłaby wyglądać.

V

Pisze on w nim między innymi o nauce, kojarząc ją bezpośrednio z dokonaną przez Sokratesa, i opisaną w *Narodzinach tragedii*, rewolucją w sposobie myślenia o rzeczywistości[49]. Ale jego podejście do tej kwestii jest bardzo specyficzne; pyta bowiem, co oznacza nauka „od strony symptomu życia"; albo też: „skąd wszelka nauka", „po co nauka?"[50]. Ten sposób zapytywania, jak widzieliśmy, jest przezeń stosowany w odniesieniu do kultury, w tym także do kultury „sokratejskiej", racjonalistycznej, na której podłożu wyrosła nauka. Podkreślał on bowiem, że każda kultura opiera się na określonej wizji rzeczywistości, że każda kulturę zasadniczo określa podłoże metafizyczne. Ale Nietzsche miał pełną świadomość tego, szczególnie w późniejszym okresie, że tam, gdzie tego rodzaju pogląd na naturę rzeczywistości dominuje, przytoczone wyżej pytania muszą wydawać się całkowicie lub wręcz nieuprawnione. Przekonaniu, że rzeczywistość jest zasadniczo racjonalna, a przez to poznawalna i korygowalna, towarzyszy bowiem wiara, iż ten obraz rzeczywistości jest obiektywnie prawdziwy. W tej sytuacji zapytywanie o jego źródło, w ten sposób, w jaki zapytuje Nietzsche, wydaje się, w najlepszym razie, mało znaczące.

Znaczące, a nawet kluczowe, może się stać ono wtedy, gdy zakładamy, tak jak zakłada Nietzsche, że obiektywnie prawdziwy obraz świata nie istnieje i istnieć nie może, ponieważ nasz sposób widzenia rzeczywistości ściśle zależy od naszego fundamentalnego stosunku do niej, ten zaś – od tego kim, czyli jakim typem człowieka, jesteśmy. W odniesieniu do kultury, również do tej, która wznosi się na podłożu naukowego wglądu w naturę rzeczywistości, należy oczywiście mówić o *dominującym* typie człowieka. Przy czym o przynależności do takiego, a nie innego typu decyduje, jak już wspomnieliśmy, nasz zasadniczy stosunek do istnienia. Badając przez całe swoje twórcze życie rozmaite

---

49 *Tamże*, s. 19.

50 *Tamże*.

odmiany i przejawy człowieczych postaw wobec rzeczywistości, Nietzsche ostatecznie doszedł do wniosku, potwierdzającego to, co zapewne już przeczuwał, pisząc *Narodziny tragedii*, że zasadniczo możemy wyróżnić dwie tego rodzaju postawy i w związku z tym – dwa zasadnicze typy człowieczeństwa.

Aby je krótko przybliżyć, można ponownie sięgnąć do pytań, jakie retrospektywnie stawia w *Próbie samokrytyki*: „Czy nauka jest może tylko lękiem i ucieczką przed pesymizmem? Subtelną obroną przed… *prawdą*? W języku moralnym, czymś na kształt tchórzostwa i fałszywości? […] O, Sokratesie, Sokratesie, czy to była może *twoja* tajemnica?”[51]. Prawda o świecie, prawda o istnieniu jest z konieczności źródłem pesymizmu. Jest to pesymizm egzystencjalny, pesymizm tego rodzaju, który może całkowicie odebrać chęć życia, wiarę w jakikolwiek sens. Sokrates pokazał jednakże, że można uciec od pesymizmu, fałszując rzeczywistość, odrzucając okrutną prawdę o niej. Takie zakłamywanie jest według Nietzschego tchórzostwem, ale też koniecznością dla tych, który są zbyt słabi, by stawić czoła rzeczywistości, by móc ją znieść w niezafałszowanej postaci.

Jak widać, zasadniczą cechą tego typu kultury, będącej produktem (dominacji) określonego typu człowieka, jest potępienie i negacja rzeczywistości. Idee, na których kultura ta jest zbudowana, odmawiają wartości temu, co jest, przypisując ją wyłącznie wyimaginowanemu światu tego, co być powinno. Przejawy takiej postawy wobec rzeczywistości, jak widzieliśmy, Nietzsche dostrzegał już w kulturze Greków, przynajmniej od czasów rewolucji Sokratesa i zainspirowanego jego myślą Eurypidesa. W późniejszym czasie uznał, że wszystkie zarysowane tutaj tendencje z pełną mocą i całkowicie jednoznacznie ujawniły się dopiero w chrześcijaństwie (określanym przezeń wymownie jako „platonizm dla ludu”). W *Próbie samokrytyki* przyznaje się do „konsekwentnego i niechętnego milczenia” na temat chrześcijaństwa, stwierdzając przy tym, że właśnie ta religia i zbudowana na niej kultura są największym możliwym przeciwieństwem nauczanego w *Narodzinach tragedii* „estetycznego objaśniania i usprawiedliwiania świata”[52]. Aby zatem

[51] *Tamże*.
[52] *Tamże*, s. 26.

wyraźnie ukazać charakterystyczne cechy omawianego wyżej typu kultury, za jego przykład bierze właśnie chrześcijaństwo:

> Od początku, z istoty i zasadniczo chrześcijaństwo było wstrętem życia do życia, przesytem życia życiem, co się jedynie w szaty wiary w „inne" czy też „lepsze" życie przebierało, kryło się pod nimi, w nie stroiło. Nienawiść do „świata", klątwa na uczucia, lęk przed pięknem i zmysłowością, świat pozadoczesny wynaleziony, by jeszcze lepiej spotwarzać świat doczesny, zasadniczo prolongacja w nicość, do kresu, w bezruch, po „sabat sabatów"[53].

Jeśli zajadła krytyka chrześcijaństwa stała się jednym z głównych wątków późniejszej twórczości Nietzschego, to doszło do tego przede wszystkim dlatego, iż z całą mocą uświadomił on sobie, jak zasadniczo i dogłębnie chrześcijańska jest również kultura współczesna. Wtedy też zaczął gorączkowo poszukiwać jakiejś wiarygodnej dla niej alternatywy i zrozumiał, do czego w *Narodzinach tragedii* nakłaniał go jego własny instynkt, „jako afirmujący instynkt życia", który tam właśnie „wynalazł sobie zasadniczą opozycyjną doktrynę i przeciwstawną ocenę życia, czysto artystyczną, *antychrześcijańską*"[54]. Uświadomienie sobie tego, co niegdyś było w nim instynktowne, pozwoliło mu tak oto zwięźle ująć istotę owej przeciwstawnej oceny życia, istotę opozycyjnego typu kultury:

> Czy pesymizm koniecznie musi być oznaką zmierzchu, upadku, bezradności, instynktów znużonych i osłabłych – jak to było u Hindusów, jak to, wydaje się, jest u nas, „nowoczesnych" ludzi i Europejczyków? Cz istnieje pesymizm *siły*? Intelektualna skłonność do tego, co w istnieniu twarde, przerażające, złe, problematyczne, zrodzona przez dobrobyt, tryskające zdrowie, *pełnię* istnienia? Czy istnieje może cierpienie z samego nadmiaru? Kusicielska dzielność najostrzejszego spojrzenia, która *pragnie* grozy, jak wroga, godnego wroga, na którym mogłaby wypróbowywać swe siły? Na którym chce się uczyć, czym jest „lęk"? Co oznacza, właśnie u Greków z najlepszego, najsilniejszego, najdzielniejszego okresu, mit *tragiczny*? I przepotężny fenomen dionizyjski? Co, zeń zrodzona tragedia?[55]

---

53 *Tamże*, s. 27.
54 *Tamże*.
55 *Tamże*, s. 18–19.

BIBLIOGRAFIA

Nietzsche F., *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. i przedm. B. Baran, Warszawa 2009.

Nietzsche F., *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Warszawa 1999.

STRESZCZENIE

Kultura według Nietzschego jest specyficznym narzędziem radzenia sobie z rzeczywistością. Rzeczywistość bowiem „domaga się" usprawiedliwienia, bez którego byłaby dla człowieka nie do zniesienia; wymaga działania, które jest kulturotwórcze. Poszczególne typy kultur reprezentują odmienne strategie radzenia sobie z rzeczywistością, właściwe odmiennym typom człowieka. Każdy z nich ocenia oraz interpretuje rzeczywistość podług siebie, wedle własnego sposobu jej odczuwania. Ale jednocześnie ocenia i interpretuje swe własne istnienie. Ponieważ tylko wtedy, gdy w jakiś sposób ujmuję całość, mogę określić własne w niej miejsce oraz relacje z tym, co mnie otacza, i stosunek do samego siebie. Dla Nietzschego jest oczywiste, iż ta fundamentalna wykładnia ma wymiar normatywny. Nie tylko mówi ona o tym, kim jesteśmy, ale zawiera też zobowiązanie, byśmy dążyli do tego, kim być powinniśmy, aby również nasze istnienie znalazło usprawiedliwienie. Ten moralny wymiar kultury, obecny w każdej jej formie, jest dla Nietzschego szczególnie istotny. W niniejszym tekście staram się ukazać go kontekście rozważań nad kulturą zawartych w *Narodzinach tragedii.* Podkreślam również jego znaczenie dla późniejszej twórczości niemieckiego myśliciela. Uważa on bowiem, że jednym z najważniejszych przejawów kryzysu *nowoczesnej* kultury jest niedostrzeganie tego wymiaru lub lekceważenie go. Z kolei jedną z najistotniejszych przyczyn tego stanu rzeczy jest zdaniem filozofa nieświadomość tego, jak ściśle jest on zależny od metafizycznego wglądu w całość istnienia.

SŁOWA KLUCZOWE: Nietzsche, kultura, metafizyka, Dionizos, Apollo

SUMMARY

The understanding of culture in *The Birth of Tragedy* by Nietzsche

Culture is, for Nietzsche, a specific tool for dealing with reality. This is because reality "demands" justification, without which it would be unbearable for us; it requires action that is essentialy culture-forming. Particular types of culture represent different strategies for dealing with reality, specific to different types of men. Each of them evaluates and interprets reality according to his own experience. Doing this, he, at the same time, assesses and interprets his own existence. For only when we somehow comprehend

the whole can we define our own place within it and our relationships with what surrounds us, as well as our attitude towards ourselves.

To Nietzsche it is obvious that this fundamental interpretation has a normative dimension. Not only does it say who we are, but it also obliges us to strive for who we should be, so that our existence can be justified. This moral dimension of culture, present in all its forms, is particularly important to Nietzsche. In this text I try to show this dimension in the context of the reflection on culture in the *Birth of the Tragedy* and to emphasize its importance to Nietzsche's later works. For he thinks that one of the most important manifestations of the crisis of *modern* culture is our failure to see how important it is. And one of the most important reasons for this failure is our unawareness of how closely it depends on metaphysical insight into the whole of existence.

KEYWORDS: Nietzsche, culture, metaphysics, Dionisos, Apollo

O AUTORZE

Stanisław Łojek – dr hab. nauk filozoficznych, kierownik Zakładu Filozofii Europejskiej w Instytucie Europeistyki UJ. Zainteresowania badawcze: filozofia polityki, myśl Nietzschego i Heideggera. Najważniejsze publikacje: *Obrona Nietzschego. Rzecz o odpowiedzialności*; *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*; *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce i polityce cnoty (od Homera po Arendt i Straussa)*; *Prawda, sztuka, nihilizm. Heideggera spór z Nietzschem*.

15.

https://doi.org/10.12797/9788381382120.15

KRZYSZTOF PILARCZYK
GIDEON KOUTS

Od emancypacji do autoemancypacji Żydów

Zarys historyczno-kulturowy[1]

Okres od początku XIX wieku do 1919 roku (do traktatu wersalskiego, wprowadzającego nowy porządek w Europie w wymiarze politycznym po I wojnie światowej) w dziejach Żydów naznaczony był głębokimi przemianami, którym impuls dało oświecenie (w tym osiemnastowieczna żydowska haskala), rewolucja francuska i napoleońskie reformy, a za oceanem – powstanie Stanów Zjednoczonych Ameryki z pierwszą konstytucją i przyjętą w niej zasadą egalitaryzmu. Żydzi, nie posiadając własnego państwa i będąc rozproszeni po świecie na czterech kontynentach (Europa, Azja, Afryka oraz Ameryka Północna), mieli utrudnioną drogę do wewnętrznej integracji i jednolitych przemian, które wyznaczyłyby ich społeczności wspólny kierunek rozwoju.

Na początku XIX wieku populację Żydów szacuje się na około 3,3 miliona, z tego 2,7 miliona w Europie, 10 tysięcy w Amerykach, 240 tysięcy w Afryce Północnej i 300 tysięcy w Azji. Pod koniec XIX wieku wzrosła ona do ponad 10 milionów, z czego w Europie

[1] Kontynuacja problematyki przedstawionej w artykule: K. Pilarczyk, *Haskala – oświecenie żydowskie*, [w:] *Oświecenie*, red. B. Szymańska, P. Mróz, A. Kuchta, Kraków 2017, s. 283–310, *Filozofia Kultury*.

Środkowo-Wschodniej liczyła około 7 milionów (najliczniejsze skupiska w Austro-Węgrzech i na dawnych terenach Rzeczypospolitej znajdujących się pod zaborem rosyjskim), w Europie Zachodniej około miliona (średnio po 1% w poszczególnych krajach), w Europie Południowej ponad 370 tysięcy, w Ameryce Północnej do około miliona, w Afryce Północnej i Palestynie ponad 300 tysięcy.

Nigdzie ludność żydowska, poza kontynentem północnoamerykańskim, nie była „u siebie", pełniąc funkcję gospodarza, mimo że na niektórych obszarach legitymowała się wielowiekowym zamieszkaniem. Jeżeli nawet w obrębie wielonarodowej Rzeczypospolitej polsko-litewskiej nie uchodziła za element obcy w strukturze społecznej, to po jej rozbiorach pod koniec XVIII wieku postrzegana przez zaborców inność Żydów sprawiała, że traktowano ich jako „obcych" i kwestionowano prawo pobytu oraz zasady jego udzielania. Ogólnie biorąc, w polityce europejskiej i w państwie ottomańskim Żydzi traktowani byli jako drobny element składowy związany z odmienną etnicznością i religijnością, ale ich obecność nie urastała do większego problemu. Na zachodzie Europy dominowała dążność do ich „uobywatelniania" i obdarzania jednostkowo pełnią praw obywatelskich, przy jednoczesnym blokowaniu szerszego napływu na ten obszar Żydów ze wschodu Europy. W zamian za to mieli poddawać się asymilacji narodowej i kulturowej w obrębie kraju zamieszkania, stając się na przykład Francuzami, Holendrami czy Niemcami. W Rosji i Austrii, gdzie pod koniec XIX wieku mieszkało około 80% Żydów europejskich, wykazywali oni lojalność wobec państwa, ale nie poddawali się procesom unaradawiania (germanizacji, rusyfikacji czy polonizacji). Władze natomiast dążyły do przełamywania ich bierności, izolacji, tradycjonalizmu, jedności struktury zawodowej i społecznej, wyrwania ich z nędzy i zacofania oraz spod władzy kahałów i własnych przywódców religijnych.

Pod koniec XIX wieku okazało się, że działania te były mało skuteczne, a wyznawcy judaizmu stawali się bardziej samodzielni i na własny sposób określali swoje cele społeczne i polityczne. Kryzys tożsamości religijnej wywołany haskalą żydowską skłonił Żydów do poszukiwania nowej formuły autoidentyfikacji, co wyrażało się na różne sposoby: w odchodzeniu od żydostwa części młodego pokolenia, polaryzacji poglądów politycznych, specyficzną wielokulturowością elit intelektualnych (w tym wielojęzycznością), zeświecczeniem

(sekularyzmem), wzrostem świadomości narodowej budowanej na niereligijnych podstawach, poszukiwaniem sposobu przełamania bezsilności w procesie integracji społecznej i wyłanianiem autorytetów, które skutecznie mogłyby się przeciwstawić antysemityzmowi, pogromom, darwinizmowi społecznemu (walka ekonomiczna ras i narodów) i sformułować wspólne cele polityczne oraz sposób ich realizacji. Opisując nurty kultury żydowskiej we wskazanym okresie oraz szukając ich źródeł, należy skupić się na czterech elementach: dążności do emancypacji i różnym stopniu jej osiągania, asymilacji i akulturacji, autoidentyfikacji w dobie przemian oraz sformułowaniu programów społeczno-politycznych i sposobach ich realizacji.

1. Emancypacja/egalitaryzm w ujęciu historycznym

1.1. Początki przemian

Zachodzące pod koniec XVIII i w XIX wieku w Europie przemiany społeczne i polityczne doprowadziły do zniesienia szczególnego statusu społecznego Żydów, który utrzymywał ich w separacji od reszty społeczeństwa. Rozpoczynała się dla nich era nowożytna. Prawnie feudalną pozycję Żydów zniwelowano, gdy proklamowano równouprawnienie poprzez nadanie im w poszczególnych krajach praw obywatelskich. Zbiegło się to jednocześnie ze zmianami dokonującymi się w samym judaizmie pod wpływem haskali, zwłaszcza berlińskiej, inspirowanej filozofią niemiecką, która głosiła potrzebę wydobycia Żyda z własnego getta kulturowego oraz uczynienia z niego pełnoprawnego człowieka i obywatela (*homo civis*), funkcjonującego w społeczności ludzi wolnych, równych i oświeconych. Przemiany te określa się mianem emancypacji lub egalitaryzmu. Przez emancypację zwykło się rozumieć wyzwolenie jednostki lub grupy ludności (w tym przypadku Żydów) od prawnej, społecznej, ekonomicznej, religijnej lub politycznej zależności, przejście do cywilno-prawnej samodzielności, dopuszczenie jej w różnych dziedzinach życia do praw, które przysługiwały już innym grupom mieszkańców danego kraju, z czego wynikały dalsze konsekwencje warunkujące jej status. Egalitaryzm natomiast oznacza dążenie do zrównania ludzi pod względem politycznym i społecznym oraz ekonomicznym, a nawet – w skrajnym ujęciu – intelektualnym.

Na Żydów szczególnie oddziaływała w dobie interesujących nas przemian idea egalitaryzmu, stanowiąca – obok wolności i braterstwa – główne przesłanie rewolucji francuskiej, co znalazło wyraz w Deklaracji praw człowieka i obywatela z 26 sierpnia 1789 roku i programach głównych sił rewolucyjnych jako równość prawno-polityczna i społeczna, która doprowadziła do zniesienia przywilejów stanowych, zrównania stanów prowincji, korporacji i innych praw nabytych. Zlikwidowany przez rewolucję feudalny porządek społeczny i polityczny dawał we Francji warunki do pełnej emancypacji ludności żydowskiej, która dokonała się w postaci jednorazowego bezwarunkowego aktu – ustawy z 27 września 1791 roku. Kraje objęte wpływami rewolucji francuskiej uczyniły podobnie, zrównując swych obywateli w prawach. Zmiany statusu prawnego Żydów (równouprawnienia) objęły też Szwajcarię, Holandię, Włochy, państwa zachodnioniemieckie. W latach 1796–1806 w kilku księstwach niemieckich przeprowadzono reformy antyfeudalne, wprowadzono Kodeks cywilny Napoleona[2] i zrównano ich mieszkańców, w tym Żydów, w prawach.

Inaczej wyglądało pozyskiwanie praw obywatelskich przez Żydów w krajach środkowej, wschodniej i południowej Europy. Nie było ono wynikiem jednorazowego aktu prawnego, lecz rozciągniętym w czasie procesem, niekiedy niezwykle długim. W Prusach, monarchii austro-węgierskiej, Rosji i niektórych państwach bałkańskich stopniowo znoszono ograniczenia prawne. Żydzi zwykle zyskiwali równouprawnienie na samym końcu, czym władze państwowe wieńczyły zazwyczaj proces emancypacji całej ludności danego kraju.

Zdecydowanie w odmienny sposób doszło do równouprawnienia Żydów na kontynencie północnoamerykańskim. Stany Zjednoczone Ameryki w 1776 roku proklamowały deklarację wolności, gwarantującą wszystkim obywatelom, w tym Żydom bez ich odrębnego traktowania, równość wobec prawa. Zatem nigdy nie było tam „żydowskiej emancypacji" w takim znaczeniu, jaka miała miejsce w Europie, w której najpierw należało zlikwidować starą społeczno-polityczną strukturę feudalną, a następnie próbować urzeczywistnić idee oświeceniowe. Jedynie w kilku stanach istniały

[2] Napoleon I Bonaparte (1769–1821) – cesarz Francuzów i głowa Cesarstwa Francuskiego w latach 1804–1814, 1815.

prawa dyskryminacyjne względem Żydów, ale w XIX wieku zostały zniesione. Natomiast w Ameryce Łacińskiej, na której obszarze większość państw uzyskała niepodległość dopiero w XIX wieku, sytuacja Żydów na ogół nie różniła się od USA, chociaż rzymski katolicyzm był w nich uznany za religię dominującą lub oficjalną. Podobną równością cieszyli się Żydzi w innych krajach powstałych w XIX i na początku XX wieku, na przykład w Australii, Kanadzie i Afryce Południowej.

Jeszcze inaczej wyglądała ich sytuacja prawno-polityczna w krajach muzułmańskich. Wprawdzie XIX wiek przyniósł poprawę ich stanu prawnego, doprowadzając do równości obywatelskiej i politycznej, ale najczęściej tylko w teorii. W imperium ottomańskim, do którego należała też Palestyna, Żydzi byli uważani za *millet* – mniejszość religijną, mającą prawo do ograniczonej samorządności, która dotyczyła spraw religijnych (za co odpowiadał oficjalnie nominowany *chacham baszi*), cywilnych (zawieranie i rozwiązywanie małżeństw) oraz ściągania pewnych podatków. Status ich dość szybko uległ pogorszeniu na skutek konfliktu ze zwolennikami syjonizmu, co w XX wieku doprowadziło do zaniku istniejących tam społeczności żydowskich. Tak więc w XIX wieku główną areną zmagań Żydów o równouprawnienie i jego zakres była Europa, gdzie mieszkała największa część ich populacji oraz istniały najliczniejsze i najsilniejsze jej ośrodki.

1.2. Mapa przemian kulturowo-politycznych[3]

Chcąc objąć jednym spojrzeniem dzieje kultury Żydów w XIX i początkach wieku XX, nie można pominąć w nich krótko zasygnalizowanego sporu ideowego pomiędzy haskalą a judaizmem rabinicznym oraz w mniejszym stopniu chasydyzmem besztiańskim, który w początkowej fazie rozwoju (druga połowa XVIII i początek

3 W wymiarze historyczno-geograficznym zasięg haskali i przemian, jakie niosła, był zróżnicowany. Częściowo został on opisany w poprzednim tomie serii *Filozofia Kultury*. Opis obejmował genezę oświecenia żydowskiego (działalność Mosesa Mendelssohna i berlińskich maskilów – bezpośrednich jego spadkobierców), jego wpływ na literaturę żydowską (nowa poezja i literatura hebrajska) oraz charakterystykę naukowych badań nad judaizmem w nurcie Wissenschaft des Judentums i instytucji z nim związanych.

XIX wieku) pozostawał w konflikcie wewnętrznym z tradycyjnym judaizmem, a następnie stworzył z nim wspólny front w walce z wpływami haskali. Pod koniec XIX wieku, kiedy idea emancypacji okazała się możliwa do realizacji, w samym łonie społeczności żydowskiej pojawił się (proto)syjonizm (początki autoemancypacji), który stworzył ideologię laicką, zmierzającą do odrodzenia państwa żydowskiego na biblijnych ziemiach Izraela (Palestyna), wywołując wśród samych Żydów podziały religijno-społeczne. Między innymi reakcją na niego było założenie w 1897 roku w Wilnie Powszechnego Żydowskiego Związku Robotniczego Bund na Litwie, w Polsce i w Rosji, z czasem najliczniejszej i najsilniejszej żydowskiej partii robotniczej, która wpisywała się swą ideologią w nurt socjalistyczny popierany już wcześniej przez wielu Żydów. Na ten obraz należy nałożyć jeszcze jeden czynnik, który jest niezbędny do zrozumienia przemian zachodzących w żydowskim świecie, to jest narastanie w XIX wieku oraz nasilenie w jego ostatnich dwóch dekadach postaw antyżydowskich, antyjudaistycznych i antysemickich. One w znacznym stopniu stymulowały powstanie i rozwój (proto)syjonizmu oraz udział Żydów w robotniczych partiach socjalistycznych, zwłaszcza w najsilniejszym Bundzie, jako dwóch alternatywnych drogach, mających poprawić warunki bytowe ich zwolenników i tej części populacji żydowskiej, która zmian tych oczekiwała.

Angażowanie się Żydów w Europie Zachodniej i Środkowej w ruchy polityczno-społeczne wynikało ze zmiany ich struktury zawodowej i urbanizacji, dokonujących się pod wpływem emancypacji. Sprzyjały temu najpierw reformy napoleońskie, a następnie sytuacja gospodarcza po kongresie wiedeńskim. Część Żydów zaczęła wykonywać zawody rzemieślnicze i zajmować się różnymi formami bankowości, opuszczając szeregi tak zwanych Żydów dworskich. Tylko nieliczni, jak bracia Rothschildowie, stali się finansowymi potentatami, pokrywając niemal zupełnie zapotrzebowanie na kredyty publiczne w całej Europie. Większość parała się drobnym „geszeftem", prowadziła karczmy, rzadziej wykonywała zawód lekarza lub nauczyciela czy, częściej, służących. Znacznie większa grupa zajmowała się handlem. Zawody rolnicze nie cieszyły się wśród nich popularnością. Prawne przełamanie dotychczasowej bariery cechowej sprawiło, że konkurowali w walce o klienta z chrześcijanami, nie mogąc uciekać z rzemiosła i handlu do służby państwowej,

która pozostawała dla nich nieosiągalna. Pod wpływem fizycznego zbliżenia społeczności chrześcijańskiej z żydowską mniejszością na płaszczyźnie handlu i usług odżyły dawne uprzedzenia i stereotypy oraz pojawiły się nowe oskarżenia, pozbawione niejednokrotnie tła religijnego, potęgujące podziały.

Po kongresie wiedeńskim, który zamykał okres rewolucyjnych zmian i epokę napoleońską, część państw europejskich nawet anulowała niemałą część przepisów emancypacyjnych względem Żydów, co faktycznie oznaczało ich wyłączenie z wykonywania praw politycznych i społeczeństwa obywatelskiego. W miejsce powszechnego systemu uprawnień zaczęto preferować indywidualny, oparty na wykazywanym majątku. Przyjęta forma protekcjonizmu pociągała jednocześnie konsekwencje fiskalne w zamian za zapewnianą prawną opiekę.

Ta zmiana w polityce społecznej i antyżydowskie wystąpienia, jakich doświadczali w wielu miejscach w Europie, zwłaszcza w krajach niemieckich, dla większości Żydów była wstrząsem, zwłaszcza dla inteligencji mieszczańskiej, liczącej na trwałe skutki procesów emancypacyjnych, w tym przyznanych praw, z których już korzystała. Jedni widzieli w tym tylko incydenty, inni dostrzegali rozwijającą się ideę pangermanizmu, który stanowi realne zagrożenie dla Żydów. Ich połowiczna asymilacja nie była akceptowana, jedynie dopuszczana była ich obywatelskość w państwie chrześcijańskim po konwersji.

Kolejne zmiany w ustawodawstwie europejskim w zakresie emancypacji pojawiły się w latach trzydziestych i czterdziestych i trwały przez ponad ćwierć wieku. Część Żydów dokonała przejścia do tradycji kulturowych grup większościowych, ulegając dość głębokiej asymilacji. Najszybciej następowało to w królestwach Anglii i Francji, doprowadzając do faktycznego równouprawnienia Żydów i likwidacji ostatnich przejawów dyskryminacji. O wiele trudniej i niesynchronicznie przebiegały procesy emancypacyjne w Związku Niemieckim. Niemal do połowy XIX wieku w żadnym z państw nie wprowadzono pełnego równouprawnienia Żydów. Poprawa sytuacji Żydów następowała stopniowo dopiero od końca lat pięćdziesiątych, gdy tron Królestwa Pruskiego objął Wilhelm I[4].

4 Wilhelm I Hohenzollern (1797–1888) – regent, później król Prus w latach 1861–1888, cesarz niemiecki, współtwórca II Rzeszy Niemieckiej.

W pełni regulację prawną zakończono w Rzeszy Niemieckiej, gdy funkcję kanclerza pełnił Otto von Bismarck (1869)[5]. Ostatnim aktem przyznającym równouprawnienie Żydom było przyjęcie w 1871 roku ustawy przez Bawarię. Tak na terenie Rzeszy Niemieckiej emancypacja dobiegła końca. Podobnie w tym samym czasie przebiegły te procesy w pozostałych państwach środkowo- i zachodnioeuropejskich.

Wschodnioeuropejscy Żydzi praktycznie nie doświadczali ani procesów emancypacyjnych, ani antyemancypacyjnych w takim stopniu, jak miało to miejsce na obszarach leżących na zachód od linii ich zamieszkania. Głównie dotyczy to tych, którzy byli poddanymi Rosji carskiej. Ich opozycja wobec haskali wiązała się z dwoma czynnikami: wewnętrznym i zewnętrznym. Pierwszy stanowiło przywiązanie większości Żydów do judaizmu tradycyjnego (rabinicznego) bądź zaangażowanie w wewnętrzny ruch antyrabiniczny – chasydyzm besztiański. Drugim czynnikiem były działania podejmowane przez władze państwowe, które usiłowały wzmocnić kontrolę nad Żydami.

Na obszarach wschodnich żydowska społeczność zorganizowana była w gminy (kahały w znaczeniu szerszym), którymi kierowały zarządy (kahały w znaczeniu wąskim) złożone z osób podzielających tradycyjne poglądy rabiniczne. One zarządzały społecznością żydowską, trzymając się tradycyjnego modelu życia. Blokada wszelkich prób jego reformy, idącej z Zachodu, spotykała się z dezaprobatą i zdecydowanym sprzeciwem. Jeszcze pod koniec XVIII wieku, niemal równolegle z haskalą żydowską na Zachodzie, w obszarze wschodnim pojawił się wewnątrz gmin żydowskich ruch zwany chasydyzmem besztiańskim (nazwa od imienia przywódcy Israela ben Eliezera[6] zwanego Baal Szem Tow = BeSzT). Jego doktrynę ukształtował w dużej mierze Wielki Magid Dow Ber z Międzyrzecza[7].

W XIX wieku doszło do wzrostu samoświadomości zwolenników chasydyzmu i jego instytucjonalizacji. Ponieważ pozostawał on

---

5 Otto von Bismarck (1815–1898) – książę, niemiecki polityk, premier Prus, kanclerz Rzeszy, przyczynił się do zjednoczenia Niemiec.

6 Israel ben Eliezer (Baal Szem Tow) (1690?–1760) – rabin i cadyk, jeden z twórców chasydyzmu.

7 Dow Ber z Międzyrzecza (1704–1772), zwany Wielkim Magidem – rabin, uczeń założyciela chasydyzmu Baala.

w opozycji do elit rabinicznych zarządzających gminami, wywoływało to ich reakcje. Samo nazywanie przez chasydów przywódców rabinicznych *misnagdami* (oponentami) wskazywało, że rabanici traktowani byli jako ich wrogowie, między innymi z tego powodu, że nakładali na nich klątwy (*cheremy*), wykluczając ich tym samym z kahałów.

Mimo prześladowań ruch nie przestał się rozwijać. Wciąż zyskiwał nowych zwolenników. Różnice pomiędzy rabanitami i chasydami nie miały uwarunkowań teologicznych i doktrynalnych, lecz wynikały z kontestacji rabinicznych praktyk pietystycznych, które zastępowano własnymi, oraz niesprawiedliwości w zarządzaniu kahałami, co prowadziło do bogacenia się wąskich elit i pauperyzacji większości członków gmin.

Napięcia pomiędzy gminami rabanitów i chasydów od początku XIX wieku stopniowo malały, ponieważ dostrzegano, iż były one wynikiem ideologicznych kontrowersji o drugorzędnym znaczeniu, a środki odwetowe podejmowane przez rabanitów były niewspółmierne do przedmiotu sporów i nie prowadziły do zaniku ruchu chasydzkiego, lecz przysparzały mu zwolenników. Poza tym pojawiło się też w ocenie jednych i drugich zagrożenie idące z Zachodu w postaci reform judaizmu, którym byli przeciwni. Tak więc względnie pokojowa koegzystencja gmin rabinicznych i chasydzkich w XIX wieku okazała się możliwa, a haskala znalazła w nich wspólnego przeciwnika.

Polityka władz państwowych (czynnik zewnętrzny) polegała na koncentrowaniu Żydów w miejskich osiedlach przypominających getta, odsuniętych od zachodniej granicy w odległości około 50 kilometrów, ograniczaniu osadnictwa do wyznaczonego rejonu (od Rygi na północy do Odessy na południu oraz od Kalisza i Łodzi do Mińska i Kijowa na wschodzie). Dążeniem carskiej administracji – zgodnie z polityką cara Aleksandra I[8] – było poddanie ich chrystianizacji w celu integracji z resztą społeczeństwa. Od lat dwudziestych XIX wieku car Mikołaj I[9] pragnął ten cel osiągnąć przez wcielanie Żydów do armii i ich rusyfikowanie; proces ten

8 Aleksander I Romanow (1777–1825) – cesarz Rosji (od 1801), król Polski (od 1815), syn Pawła I z dynastii Romanowów.

9 Mikołaj I Romanow (1796–1855) – cesarz Imperium Rosyjskiego, król Polski (od 1825), syn Pawła I z dynastii Romanowów.

obejmował młodocianych członków populacji żydowskiej, sama zaś służba wojskowa trwała dwadzieścia pięć lat.

„Zasadnicze ulepszanie Żydów" wpisane w carską politykę nie miało nic wspólnego z ich emancypacją poprzez wychowanie, lecz polegało na zewnętrznym upodabnianiu życia Żydów do wyznawców prawosławia. Pragnąc zmniejszyć opór Żydów wywołany takimi działaniami, rozwiązano autonomiczne gminy żydowskie i dokonano podziału Żydów na pięć klas zawodowych, co miało ich dezintegrować i nie pozwalać na solidaryzowanie się. Na tym tle ewenementem była polityka księcia Siergieja Uwarowa[10], pełniącego w latach 1834–1849 funkcję ministra oświaty. Nakazał on stworzyć specjalne szkoły dla Żydów, których kierowanie nierzadko powierzał zachodnim maskilom. Placówki te stawały się przyczółkami żydowskiego oświecenia, ale nie mogły odmienić zasadniczej polityki cesarskiej. Restrykcyjna polityka Aleksandra I i Mikołaja I względem Żydów uległa zmianie za panowania Aleksandra II (1855–1881)[11]. Odstąpiono wówczas od ich rusyfikacji poprzez wcielanie do armii carskiej, zrównując w prawach z poddanymi chrześcijańskimi. Podjęto działania edukacyjne, które miały czynić z Żydów użytecznych obywateli. Nieliczni zostali dopuszczeni do pracy w urzędach państwowych. Wybrane grupy zawodowe uzyskiwały prawo do osiedlania się poza rejonem osadniczym. Niemniej nadal większość społeczności żydowskiej żyła w gettach, tworząc zamkniętą grupę społeczną, zorganizowaną według starego modelu rabinicznego, nie doświadczając podejmowanych zmian. Wobec nich radykalny program zaczęto realizować od 1860 roku, a jego celem miało być – zgodnie z modelem emancypacji zachodnioeuropejskiej – moralne przeobrażenie i asymilacja Żydów z rdzenną ludnością państwa. Zabójstwo Aleksandra II w 1881 roku położyło jednak kres tej liberalnej polityce, choć nie można było całkowicie jej zaprzestać.

Proces emancypacji w Europie znalazł zakończenie i konkluzję prawną sformułowaną przez międzynarodowe gremium zebra-

---

[10] Siergiej S. Uwarow (1786–1855) – rosyjski polityk, minister Imperium Rosyjskiego.

[11] Aleksander II Romanow (1818–1881) – cesarz Wszechrusi, król Polski (1855–1881), zginął w zamachu bombowym dokonanym przez działacza organizacji Narodna Wola.

ne na kongresie w Berlinie po ustaniu wojny rosyjsko-tureckiej (1877–1878). Problem żydowski stał się przedmiotem jego obrad, ponieważ żydowska delegacja z Rumunii oskarżyła własny rząd o antyżydowską politykę i poprosiła o nakłonienie go do tolerancji względem Żydów. Bismarck dopuścił sprawę do programu obrad, rezultatem czego było wpisanie do międzynarodowej umowy punktu mówiącego, że wszyscy obywatele mają równe prawa, co oznaczało, że równouprawnienie Żydów stało się normą prawnomiędzynarodową na całym obszarze europejskim.

Regulacje prawne nie oznaczały powszechnej akceptacji idei emancypacji ani przez władców, ani przez administrację państwową, ani przez większościową część społeczeństwa. Przez cały wiek XIX, a zwłaszcza w ostatnich dwóch jego dekadach, Żydzi spotykali się z niechęcią, dla której znajdowano inne niż religijne uzasadnienie, jak to miało miejsce w czasach antycznych, średniowieczu i wczesnej epoce nowożytnej. W dobie emancypacji dały się słyszeć postulaty ograniczenia równouprawnienia lub nawet jego zaniechania, wskazując na szkody dla sytuacji gospodarczej i społecznej nieżydowskiej większości oraz negatywny wpływ Żydów na ogólny rozwój kultury europejskiej. Dość szybko owa niechęć przekształcała się w nowoczesny antysemityzm, który wykorzystywał wcześniejszą argumentację zaczerpniętą z chrześcijańskiego antyjudaizmu oraz konstruował nową, uwarunkowaną oświeceniem, rewolucją i procesami industrializacyjnymi. Jego kolebką stały się Niemcy, a biblią praca Johanna Andreasa Eisenmengera[12] *Entdecktes Judenthum*. Pojawiła się w tym nurcie także grupa Żydów, którzy wyrażali nienawiść do swych pobratymców. Należał do nich między innymi Karol Marks[13], który dowodził, że judaizm nie jest religią ani narodową doktryną, lecz pragnieniem osiągnięcia celu, jaki stawiają sobie burżuazyjny kapitalizm i partycypujący w nim wyznawcy judaizmu. Sam przystąpił do antysemickiego środowiska skupionego wokół Feuerbacha[14], uciekając tym samym od żydowskiego partykularyzmu ku socjalistycznemu uniwersalizmowi.

---

[12] Johann Andreas Eisenmenger (1654–1704) – niemiecki orientalista z Palatynatu, znany jako autor *Entdecktes Judenthum*.

[13] Karol Marks (Karl Marx) (1818–1883) – niemiecki filozof, socjolog, ekonomista, historyk i działacz rewolucyjny.

[14] Ludwig Andreas Feuerbach (1804–1872) – niemiecki filozof.

Dziewiętnastowieczny antysemityzm niemało czerpał ze środowisk lewicujących i rewolucyjnych. Jego symbolem stała się Liga Antysemicka wraz z jej założycielem Wilhelmem Marrem[15]. Antysemityzm w jego ujęciu przekształcił się z konfesyjnego w rasowy, oparty – jak twierdził – na nieobalalnych i naukowo weryfikowalnych argumentach zaczerpniętych zarówno z historii, jak i nauk o ludzkich rasach. Żydzi w jego przekonaniu niszczyli podstawy germanizmu ujętego w folkistowską ideologię, wkraczając i opanowując takie obszary życia, jak handel, gospodarka, edukacja i kultura, co stało się możliwe po przyznaniu im równouprawnienia. Ich ambicją w jego ocenie było nie tylko zaprowadzenie w Niemczech żydowskiej socjalpolitycznej dyktatury, ale także ogólnoświatowego państwa – Nowej Palestyny. Z czasem antysemityzm w Niemczech wpisany został w programy partii politycznych, by w XX wieku wyłonił się z nich narodowy socjalizm. Sam antysemityzm jako samodzielny ruch polityczny poniósł wprawdzie klęskę, ale wchłonął go ruch nacjonalistyczny i rewizjonistyczny oraz stał się w wymiarze społecznym elementem niemieckiej kultury.

We Francji, z którą należy łączyć początki europejskiej emancypacji, antysemityzm miał wielu zwolenników, którzy w równouprawnieniu Żydów dopatrywali się źródła podporządkowania w wymiarze społecznym i ekonomicznym narodu francuskiego oraz niszczenia jego zdrowych struktur. Niektórzy historycy, na przykład Zeev Sternhell[16], widzą nawet korzenie nowego europejskiego antysemityzmu rasowego we Francji. Słynna afera Dreyfusa[17] stała się nie tylko punktem przełomowym, który przyczynił się do uformowania francuskich sił politycznych w XX wieku, ale miała też zasadniczy wpływ na założenie Światowej Organizacji Syjonistycznej przez Theodora Herzla[18], który był korespondentem austriackiej prasy w Paryżu na początku afery.

---

15 Wilhelm Marr (1819–1904) – niemiecki agitator i publicysta.

16 Zeev Sternhell (ur. 1935) – izraelski historyk, politolog i dziennikarz.

17 Alfred Dreyfus (1859–1935) – francuski oficer pochodzenia żydowskiego niesłusznie oskarżony we Francji o zdradę państwa (tak zwana afera Dreyfusa – spór o kasację niesprawiedliwego wyroku i rehabilitację).

18 Theodor Benjamin Zeev Herzl (1860–1904) – żydowski dziennikarz urodzony w Austro-Węgrzech, twórca i główny ideolog współczesnego syjonizmu.

Odmiennie natomiast kształtował się stosunek władz i społeczeństwa do Żydów w Rosji. Antysemityzm nie był tam kształtowany na modłę Zachodu w postaci nowoczesnej, lecz pozostawał w zasadzie antyjudaizmem, czerpiąc z tradycyjnej argumentacji chrześcijańskiej. Polityka carska względem mniejszości żydowskiej uległa zaostrzeniu po śmierci Aleksandra II. W miejsce wchodzących reform emancypacyjnych ponownie przywrócono politykę rusyfikacji oraz ograniczenia równouprawnienia. Z inspiracji policji politycznej dopuszczano się coraz liczniejszych pogromów ludności żydowskiej. Demonstrowano w ten sposób fiasko dotychczasowej polityki i potrzebę wyrugowania Żydów ze społecznej przestrzeni. Dopiero pod koniec przedostatniej dekady XIX wieku próbowano łagodzić nałożone rygory, ponieważ rosyjska gospodarka potrzebowała wsparcia ze strony populacji żydowskiej. Mimo to przekonano Aleksandra III[19] do nałożenia na Żydów nowych restrykcji. Mikołaj II[20], który po nim objął tron, okazał się jeszcze większym zwolennikiem zaostrzenia form antysemityzmu, co doprowadziło do rozwinięcia w łonie społeczności żydowskiej działalności politycznej, wskutek tego Żydzi coraz liczniej przystępowali do ruchów socjalistycznych, zakładając Bund, najsilniejszą własną partię robotniczą, protosyjonistyczny ruch żydowski Chowewej Cijon, a po roku 1896 ruch syjonistyczny. Carska policja polityczna, chcąc osłabić polityczne aspiracje Żydów, spreparowała w 1903 roku falsyfikat rzekomych dwudziestu czterech wykładów tajnej organizacji żydowskiej (Mędrców Syjonu), zawartych w propagandowej broszurze pt. *Protokoły mędrców Syjonu*, zbiorze fałszywych oskarżeń „ludu bogobójców". Był on dostosowany do gustów epoki, a z czasem wszedł do kanonu lektur zwolenników różnych odmian antysemityzmu o zasięgu światowym, najpierw w celu zwalczania żydowskich ruchów rewolucyjnych, a następnie zagłady wszystkich europejskich Żydów w czasie niemieckiego nazizmu.

Analiza źródeł ideologii (proto)syjonistycznej, powstałej w drugiej połowie XIX wieku prowadzi do nie mniej niż ośmiu czołowych

---

19 Aleksander III Romanow (1845–1894) – cesarz Rosji, syn Aleksandra II.

20 Mikołaj II Romanow (1868–1918) – ostatni cesarz rosyjski, panujący w latach 1894–1917.

postaci ruchu: rabina Jehudy ben Solomona Chai Alkalai[21], Cwi Hirsza Kaliszera[22] i Mojżesza Hessa[23] (tych trzech nazwano „zwiastunami" albo „prekursorami" syjonizmu), Eliezera ben Jehudy[24], odnowiciela języka hebrajskiego, Leona Pinskera[25], wynalazcy pojęcia „autoemancypacji" (ich zalicza się do protagonistów syjonizmu oraz twórców jego intelektualnego zaplecza) oraz Achada ha-Ama[26], teoretyka „syjonizmu duchowego" (kulturowego), Teodora Herzla, wielkiego założyciela politycznego ruchu syjonistycznego i organizacji syjonistycznej, i Maksa Nordaua[27], jego głównego teoretyka.

Lata czterdzieste XIX wieku nazywane Wiosną Ludów uważa się za przełomowe w uformowaniu nowego pojęcia politycznego „narodu" i „transnarodu" w odniesieniu do Żydów europejskich. W 1841 roku wybuchła „afera damasceńska" (fałszywe oskarżenie Żydów w Damaszku o porwanie i rytualne zabójstwo chrześcijańskiego zakonnika), która po raz pierwszy dała początek światowej współpracy między gminami, działaczami i żydowskimi mężami stanu w całej Europie i poza nią, aby pomóc braciom w oddalonych krajach. Były to też lata zaciętej walki między „reformacją" a „tradycjonalizmem" w religii żydowskiej w zachodniej Europie. Niemały udział miała w niej prasa żydowska, której silny rozwój zauważa się wówczas, szczególnie w Niemczech. Ponieważ zaistniała potrzeba powołania do istnienia międzynarodowych instytucji żydowskich, prasa miała zająć, według jej twórców i organizatorów, choćby tylko przejściowo, to wolne miejsce i wypełnić ową prze-

---

21 Jehuda ben Solomon Chai Alkalai (1798–1878) – sefardyjski rabin, prekursor nowoczesnego syjonizmu.

22 Cwi Hirsz Kaliszer (1795–1874) – niemiecki rabin, jeden z pionierów ruchu syjonistycznego, popierał emigrację Żydów do Erec Israel.

23 Moses (Mojżesz) Hess (1812–1875) – niemiecki pisarz i filozof pochodzenia żydowskiego, ideolog ruchu socjalistycznego, prekursor syjonizmu socjalistycznego.

24 Eliezer ben Jehuda (Icchok Perelman) (1858–1922) – żydowski językoznawca, pisarz i działacz syjonistyczny, twórca współczesnego języka hebrajskiego.

25 Leon (Jehuda Lejb) Pinsker (1821–1891) – rosyjski lekarz i filozof żydowski, ideolog syjonizmu. Lider ruchu Chowewej Cijon.

26 Achad ha-Am (pseud., właśc. Aszer Cwi (Hirsz) Ginsberg) (1856–1927) – rosyjski pisarz pochodzenia żydowskiego, czołowy filozof ruchu syjonistycznego, jeden z autorów określeń świeckiej tożsamości państwa żydowskiego.

27 Maks (Max) Simon Nordau (1849–1923) – węgierski pisarz żydowskiego pochodzenia, filozof, lekarz, jeden z głównych ideologów syjonizmu.

strzeń publiczną, jak pisał Simon Bloch[28], redaktor francuskiego „L'Univers israélite": „Niechaj prasa będzie uniwersalnym ołtarzem, przy którym nasi bracia będą mogli się zebrać, jak kiedyś w Świętym Mieście". Następnie powstają żydowskie instytucje polityczno-kulturalne, jak angielski Board of Governors czy francuski Alliance Israélite Universelle. W roku 1843 ukazał się pamflet *Ofiara Jehudy* (poświęcony Żydom Damaszku) napisany przez sefardyjskiego rabina Jehudę Chai Alkalai (1798–1878), w którym dokonał on, pomimo używania kabalistycznych obrazów, po raz pierwszy w tradycyjnej myśli żydowskiej przejścia od ludowego mesjanizmu do nowoczesnego nacjonalizmu, proponując duchową i polityczną strukturę transformacji (z ważną rolą języka hebrajskiego) w zjednoczeniu narodu i przyszłego żydowskiego państwa w Jerozolimie i Palestynie. W oczekiwaniu na zbawcę naród miał podjąć praktyczne kroki, aby jego przyjście przyspieszyć.

W aszkenazyjskim obszarze kulturowym podobne idee głosił toruński rabin Cwi Hirsz Kaliszer, który w roku 1862 wydał swój pamflet *Pragnienie Syjonu*, gdzie twierdził, że ocalenie Izraela nastąpi przez powrót Żydów do Palestyny, ich osiedlenie się tam i wznowienie kultycznej czynności składania ofiar w Jerozolimie.

Refleksja nad drogą przebytą przez Żydów w pierwszej połowie XIX wieku skłoniła Mojżesza Hessa, jednego z założycieli europejskiego socjalizmu, urodzonego w Bonn (zmarł w Paryżu), do sformułowania w swoich pierwszych dziełach (1837–1841) koncepcji „społeczno-mesjanistycznej", nawiązującej do dziedzictwa tradycyjnego judaizmu i do oryginalnego komentarza Spinozy. Żydzi – według niego – związani z Bogiem przymierzem jako naród wybrany mają zarazem uniwersalistyczne zadanie poprowadzenia całej ludzkości ku powszechnej szczęśliwości. Hess oderwał tak sformułowany cel od religijnych konotacji biblijnych, upatrując jego realizację w Europie w socjalistycznym modelu społecznym, wypracowanym przez Marksa i Engelsa[29], z którymi na początku sympatyzował, a później od ich poglądów się oddalił. Zdając sobie sprawę

---

[28] Simon Bloch (1810–1879) – redaktor czasopisma „L'Univers israélite" wychodzącego w Paryżu.

[29] Friedrich Engels (1820–1895) – niemiecki filozof i socjolog, główny ideolog socjalizmu.

z pamięci kulturowej, zachowywanej przez dużą część społeczności żydowskiej, połączył on silnie w niej obecną tradycję mesjańską z ideami społecznymi, które ukształtowały Żydów w dobie emancypacji, czyniąc z nich w dużej mierze społeczność laicką. Zaznała już ona częściowo dobrodziejstw równouprawnienia, ekonomicznego dobrobytu, politycznej równości, otwarcia na kultury krajów swego zamieszkania, oderwania od nakazów i zakazów objawionej Tory oraz autorytaryzmu rabinicznego. Z powodu zasadniczego zerwania z przeszłością, jakiego dokonał Hess, i odkrywania zalet nowoczesności w duchu oświeceniowym określano go mianem „czerwonego rabina" – ideologa myśli socjalistycznej, zwolennika rewolucji i twórcę nowej wspólnoty oraz „quasi-zbawcę", który prowadzi do wyzwolenia Żydów z dawnego getta, i jednocześnie przewodnika dla całej ludzkości pragnącej szczęścia. Niemniej w swoim dziele *Rzym i Jerozolima* (1862) Hess dokonał przejścia od emancypacji do autoemancypacji, uznając narodowość za centralny atrybut żydowskości, sprzeciwiając się asymilacji, nawołując do osiedlania się Żydów w Palestynie i powstania tam żydowskiego państwa, przez które miała nastąpić realizacja nie tylko żydowskiego, ale też ogólnoświatowego ideału.

Pinsker posiadał inne doświadczenia życiowe niż Hess. Urodzony w 1821 roku na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej, znajdujących się pod zaborem rosyjskim, w zasymilowanej rodzinie żydowskiej, nie chciał pogodzić się z fiaskiem procesów emancypacyjnych i pogromami, które nastąpiły po zabójstwie cara Aleksandra II. Szukał drogi ratunku przed zagrożeniem utraty życia nie tylko swojego, ale także Żydów, którzy mieszkali w Rosji. Jego wizja odnowy wiązała się z diagnozą kondycji społeczności, w której przyszło mu żyć, oraz wskazaniem mu programu odnowy. Zawarł to w broszurze *Autoemancypacja!* (1882), która w treści zbieżna była częściowo z poglądami później sformułowanymi w *Państwie żydowskim* przez Herzla, nieznającego jeszcze pracy Pinskera. Pierwszorzędnym determinantem w jego naprawie życia żydowskiego był antysemityzm (nazywał go „judeofobią") w wydaniu rosyjskim, mający według niego trzy źródła: psychologiczne, ekonomiczne i polityczne. Ponieważ – jak diagnozował tę sytuację jako lekarz – nie można ich usunąć, bo Żydzi zawsze będą traktowani jako „obcy", zagrożenie dla życia gospodarczego oraz czynnik destabilizujący

każde życie narodowe, co wynika z ich bezpaństwowości i dążeń internacjonalistycznych, należy doprowadzić do likwidacji diaspory żydowskiej oraz utworzenia własnego państwa. W tradycyjnym judaizmie idea ta nie była obca i myśl o powrocie na symboliczny Syjon wiązała się z nadejściem czasów mesjańskich w wymiarze religijnym. Pinsker natomiast dokonał jej laicyzacji, wskazując na potrzebę autoemancypacji, którą to ideą chciał bardziej „zarazić" myślenie Żydów, niż zbudować program jej urzeczywistnienia w wymiarze społecznym i politycznym.

Nie można też pominąć historycznego przedsięwzięcia Eliezera ben Jehudy (Icchoka Perelmana), urodzonego w Rosji (studiował we Francji), filologa, dziennikarza, myśliciela oraz lingwistycznego praktyka i polityka, uważanego za największego odnowiciela języka hebrajskiego w Palestynie, gdzie przyjechał w 1881 roku. Ben Jehuda zainicjował politykę językową, której nauczył się we Francji od Jules'a Ferry'ego. Polegała ona na budowaniu narodu przy pomocy językowej akulturacji, rozpowszechnienia i uniformizacji. Natomiast w europejskiej haskali język hebrajski miał pełnić funkcję „mostu", przez który Żydzi przejdą z „niskiego" jidisz na języki „ogólnej" i „wysokiej" kultury, na przykład na rosyjski czy niemiecki. Syjoniści zaś woleli – pozostając przy tej metaforze – „zostać na moście".

Drugą ważną postacią zasługującą na uwagę jest Achad ha-Am (Aszer Ginsberg), twórca „syjonizmu duchowego" (kulturowego) oraz krzewiciel świeckiej definicji narodowej tożsamości żydowskiej. Według niego syjonizm nie jest rozwiązaniem problemów materialnych narodu żydowskiego, lecz przede wszystkim duchowych i kulturowych. Żydowska Palestyna nie wystarczy jako azyl w prześladowaniu, ale ma nieść duchową treść, która usprawiedliwi jej istnienie.

To, czego brakowało Pinskerowi i innym myślicielom, posiadał Herzl. Siłą jego działania był pragmatyzm, wyrażający się głównie w doborze środków do osiągnięcia politycznego celu. Nawet jeśli nie różni się od Pinskera, gdy chodzi o cel, jego analiza antysemityzmu była jednak inna. Dla niego nie był on irracjonalnym objawem choroby psychicznej, ale logicznym rezultatem anormalnej sytuacji Żydów w Europie. Koncepcję Państwa Żydowskiego związał z masowym ruchem politycznym, połączonym z międzynarodową akcją

dyplomatyczną i propagandową. Pewnej analogii pomiędzy swą ideą doszukiwał się w bliskiej mu historii, to jest zwycięstwie Prus nad Francją i zjednoczeniu Niemiec pod ich przywództwem. Uważał, że również Żydzi, jak niedawno Niemcy, mogą osiągnąć postawiony cel polityczny, będący odpowiedzią na nieudaną emancypację i nieusuwalny antysemityzm – utworzyć silne własne państwo jako przedmurze cywilizacji europejskiej, co wiązało się z masową emigracją i potrzebą przychylności ze strony ówczesnych mocarstw, które miały w tym dostrzec własny interes.

Zaletą koncepcji Herzla miało być zerwanie przez syjonizm z ideami religijnymi, a przez to nadanie mu charakteru bardziej uniwersalnego, odpowiadającego drodze, jaką przeszli Żydzi na Wschodzie i Zachodzie Europy od początku XIX wieku. Wprawdzie nie zaczęło się to sukcesem, bo ruch syjonistyczny okazał się marginalny politycznie. Świadczą o tym liczby obrazujące demografię żydowską w Palestynie: w 1800 roku było ich 6,7 tysiąca, w 1880 – 24 tysiące, a w 1915 – 87 tysięcy. Niemniej syjonizm stał się międzynarodową kwestią, którą dyplomacja europejska musiała wziąć poważnie pod uwagę, tak jak chciał tego Herzl.

Deklaracja Balfoura[30] z roku 1917 i jej uznanie oraz włączenie do dokumentu ustanawiającego brytyjski mandat nad Palestyną na konferencji w San Remo (1922) doprowadziła do wzrostu emigracji Żydów z Europy, ale nie wystarczyła, aby uratować europejski judaizm od strasznego losu, jaki go czekał. Organizacja syjonistyczna, demokratycznie ustanowiona i zorganizowana, od pierwszej chwili zdołała zbudować pod brytyjskim mandatem prawdziwe „państwo w państwie" żydowskiego „Jiszuwu", które ułatwiło jego transformację w prawdziwie demokratyczne państwo. Zasługą ruchu syjonistycznego było zatem zapoczątkowanie wielkiej migracji Żydów do ojczyzny bezpośrednio przed zagładą dokonaną przez Niemców w czasie II wojny światowej i po niej.

Człowiekiem, który przekształcił ideę protosyjonistów i Herzla w doktrynę polityczną, był Nordau, wyznaczając syjonizmowi drogi rozwoju na początku XX wieku i później. Niemniej w historiografii syjonizmu został w cieniu Herzla; określano go jako

30 Arthur James Balfour (1848–1930) – brytyjski polityk, autor tak zwanej deklaracji Balfoura.

„romantyka" i szybko został zapomniany, ale definicja żydowskiego patriotyzmu, program rozwoju żydowskiej świadomości za pomocą systematycznej i planowej polityki przyszłego państwa, konstrukt mitu narodowego, wykreowanie wspólnej historii i kultury oraz określenie „żydostwa muskułów", to jest zbudowanie modelu nowego Żyda, to jego zasługi. Jako teoretyczny obrońca Herzla skonfrontował się też z Achadem ha-Amem, który krytykował Herzla, ponieważ – według niego – był on za stworzeniem w Palestynie „międzynarodowego", a nie żydowskiego państwa. Jego zakres pracy można porównać do dzieła tannaitów z I i II wieku n.e., którzy niemal na siedemnaście wieków wyznaczyli program dla wyznawców judaizmu rabinicznego. Podobne konstytutywne znaczenie miała praca Nordaua dla uformowania doktryny syjonizmu, która – mimo jego poparcia dla tymczasowego rozwiązania dla narodu żydowskiego w Ugandzie – miała duży wpływ na fundamenty Państwa Izraela powstałego w 1948 roku.

2. Asymilacja i akulturacja – filozofia emancypacji

Emancypacja Żydów oznaczała dla ich części zerwanie więzi z kahałami oraz dotychczasowymi przywódcami religijnymi – rabinami. Maskile, zwolennicy haskali, zdawali sobie sprawę z potrzeby dokonania w obrębie judaizmu zmian i przez cały wiek XIX nad tym pracowali. W wyniku działań żydowskich intelektualistów i filozofów stopniowo powstawał „naukowy obraz judaizmu", który odpowiadałby akademickim standardom i byłby wykładany na uniwersytetach, a jego upowszechnianie umożliwiłoby pozyskanie dla nowych idei większości Żydów. Droga do osiągnięcia tego celu wiodła przez wzorce wypracowane przez filozofów niemieckich. Dlatego należało zerwać z talmudycznym modelem edukacji, koncentrującym się na studiowaniu Tory, z rabiniczną koncepcją prawa oraz dotychczasową etyką i aksjologią żydowską. Miejsce kultury religijnej stopniowo zajmowała świecka, w której prawo definiowane było tak, jak w niemieckiej filozofii oświeceniowej, etyka dostosowana do obowiązującej w krajach niemieckich, a aksjologia przewartościowana i ukierunkowana na nowe autorytety. Przemiany te prowadziły do nowej odpowiedzi na pytanie: czy judaizm jest religią,

czy narodem i czy jego życiową drogę wyznaczać będą koncepcje filozoficzne, czy tradycyjna etyka talmudyczna.

Niemało problemów w tym kontekście nastręczała również przeszłość Izraela. Dotychczas dominowała o niej wśród Żydów refleksja religijna. Kluczowe były w niej teofanie Boga Ela/Jahwe oraz związki z nimi Izraelitów. Za kulminacyjne uznawano zawarcie przymierza i definiowanie przez nie ludu izraelskiego jako szczególnego, wybranego przez Boga. Całość tych relacji układali Żydzi w epoce biblijnej i pobiblijnej (aż do haskali) w historię świętą. Teraz przyszło im szukać nowych interpretacji własnej przeszłości w filozofii historii, która skłaniała do zerwania z żydowskim partykularyzmem i włączenia judaizmu w uniwersalną historię ludzkości, co prowadziło do nowej hermeneutyki pism świętych (*Tanachu*).

Tak radykalne zmiany, jakie proponowali zwolennicy haskali żydowskiej, miały w bliższej i dalszej przyszłości stać się dla Żydów „biletem wejścia do Europy". Według nowego paradygmatu kulturowego godne szacunku było to, co naukowe, a nie to, co wypływało z motywów religijnych. Niemniej ówczesny świat żydowski nie stworzył spójnego programu swojego rozwoju. Akcenty rozkładały się w nich różnie. Przy ich tworzeniu broniono się przed zarzutem utopii, balansując głównie na eksponowaniu nowej etyki, widząc w niej szczególny wkład żydowskiego doświadczenia w jej uniwersalną koncepcję, lub pedagogiki, pojmując ją na modłę niemiecką jako antropologię stosowaną.

Te wstępne założenia natury filozoficznej, które związane były z przemianami zachodzącymi wśród części populacji żydowskiej XIX wieku, składają się na to, co zwykło się nazywać filozofią emancypacji żydowskiej. Jej bardziej szczegółowy opis wydaje się niezbędny, aby zrozumieć ówczesny spolaryzowany świat Żydów, który znalazł się na rozdrożu dziejów, szukając nowej tożsamości w duchu nowożytnym. Będzie to zatem próba syntetycznego prześledzenia żydowskiej myśli filozoficznej, skoncentrowanej na nauce, historii, prawie oraz etyce i wychowaniu człowieka.

Nauka. W berlińskim środowisku Żydów w drugiej dekadzie XIX wieku wypracowano zręby filozofii nauki opartej na niemieckiej myśli filozoficznej. Nurt ten nazwano Wissenschaft des Judentums. Jego zwolennicy pragnęli ukazać judaizm w nowy sposób,

przy użyciu nowożytnych metod badawczych, jakich dostarczała im nauka. Przedmiotem ich badań stawała się sukcesywnie literatura żydowska różnych epok, dzieje judaizmu, archeologia, myśl żydowska, słowem, cała spuścizna Żydów. Miały one doprowadzić do ukształtowania nowej wizji judaizmu, a wraz z nią nowej tożsamości Żyda, przyswojenia jej przez naród w postaci nowej świadomości oraz nowego postrzegania judaizmu przez pozażydowskie środowisko społeczne, wzbudzając w nim poszanowanie dla kultury żydowskiej mniejszości, którą ukazywano (za Heglem[31]) jako integralną część uniwersalnej kultury, zwracając uwagę – jak to proponował Herder[32] – na języki żydowskie, folklor oraz specyficzną psychikę ich twórców, powodującą jej oryginalność.

Reasumując: za jedno z ważniejszych osiągnięć haskali należy uznać ukazanie przez nią związku filozofii z nauką i kulturą, co skutkowało nową jakością w badaniach nad historią judaizmu. W ślad za przyjętymi założeniami teoretycznymi szło zakładanie własnych towarzystw kulturalnych, wydawnictw, periodyków, uczelni żydowskich (Berlin i Wrocław) oraz próby wejścia do istniejących struktur uniwersyteckich (postulował je przede wszystkim Leopold Zunz[33]), które przed tym się broniły, nadal widząc w judaizmie, postrzeganym jako religia narodowa, element obcy i nieprzystawalny do nowożytnej nauki.

Z powodu małej skuteczności w realizacji tego postulatu pod koniec XIX i na początku XX wieku zdecydowano się na zakładanie w Europie i USA żydowskich szkół wyższych o profilu uniwersyteckim oraz tworzenie centrów akademickich. Dokonywało się to jednak w momencie, kiedy haskala przeżywała swój zmierzch. Zaciążyły na tym liczne odejścia od judaizmu, swoista jej przegrana w Europie, zwłaszcza Środkowej i Wschodniej, masowe migracje Żydów do Ameryki, ekspansja nowego świeckiego ruchu – syjonizmu – oraz sukcesy socjalizmu. Nastąpiło wówczas (trzecia dekada XX wieku) odejście od Wissenschaft des Judentums do regularnych nauk żydowskich (*Jewish studies*), czego ikoną stał

---

31 Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) – niemiecki filozof, twórca nowoczesnego systemu idealistycznego.

32 Johann Gottfried von Herder (1744–1803) – niemiecki filozof i historyk kultury, pastor i pisarz.

33 Leopold Zunz (1794–1886) – niemiecki uczony pochodzenia żydowskiego.

się założony w 1925 roku Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie, w którym rozpoczęto systematyczne badania i edukację na poziomie akademickim. W swoim założeniu łączył on partykularną myśl żydowską z filozofią uniwersalną, akceptował różnorodność w autodefiniowaniu wyznawców judaizmu, prowadził badania interdyscyplinarne, także w obszarach nie *stricte* żydowskich, stając się placówką naukową o randze światowej.

Historia. Historia w ujęciu haskali żydowskiej traktowana była jako historia narodu (w obrębie teorii państwa), idei, prawa i życia ducha. Odrzucono natomiast jej atrybut sakralności, czyniąc z niej historię świecką. Dokumenty, do których sięgano, aby ją opisać, zapisane językiem religijnym, traktowano jako teksty kulturowe, posługujące się adekwatną dla danej epoki formą literacką. Przy ich reinterpretacji stosowano filozoficzną hermeneutykę i odwoływano się do koncepcji Wilhelma von Humboldta[34], traktując historię judaizmu jako historię idei, myśli żydowskiej, kultury oraz żywego organizmu społecznego i jego ducha. W ujęciu żydowskim filozofia historii nie osiągnęła wysokiego stopnia spójności. Pisano ją z różnych pozycji: filozofii nauki (Leopold Zunz, Moritz Steinschneider[35]), filozofii kultury (Zunz), filozofii kantowskiej (Issak Markus Jost[36]), filozofii romantyzmu (Abraham Geiger[37]), filozofii idealizmu (Zacharias Frankel[38] i szczególnie Heinrich Graetz[39], inspirator nowej szkoły historii Żydów, myśli autoemancypacyjnej i protosyjonistycznej), pozytywizmu (Szymon Dubnow[40]), socjalizmu (Mojżesz Hess) i neokrytycyzmu (Hermann Cohen[41]).

34 Wilhelm von Humboldt (1767–1835) – niemiecki filozof, językoznawca i polityk.
35 Moritz Steinschneider (1816–1907) – bibliograf i orientalista.
36 Isaak Markus Jost (1793–1860) – pedagog i historyk żydowski.
37 Abraham Geiger (1810–1874) – niemiecki rabin, jeden z twórców judaizmu reformowanego.
38 Zacharias Frankel (1801–1875) – rabin i uczony żydowski, reformator i zwolennik judaizmu konserwatywnego, pierwszy dyrektor Żydowskiego Seminarium Teologicznego we Wrocławiu istniejącego od 1854 roku.
39 Heinrich Graetz (Cwi Hirsz Graetz) (1817–1891) – niemiecki historyk pochodzenia żydowskiego, autor syntezy historii Żydów.
40 Szymon Dubnow (1860–1941) – żydowski historyk, pisarz i działacz polityczny.
41 Hermann Cohen (1842–1918) – niemiecki filozof pochodzenia żydowskiego.

Prawo. Żydzi do czasu haskali definiowali judaizm głównie przez Prawo (Torę), a tożsamość jego wyznawców jako żyjących pod Prawem (rabiniczny termin: „pod jarzmem Prawa"). W wyniku reformy, czerpiąc inspiracje z filozofii niemieckiej, wypracowali filozoficzne koncepcje etyki, które dostosowałyby judaizm i moralność Żydów do zmodernizowanych warunków społecznych. Niemało zaczerpnęli w tym zakresie z liberalnego protestantyzmu, który w procesie asymilacji niejednokrotnie stawał się w wyniku konwersji ich nowym środowiskiem religijnym. Konstruowanie nowej żydowskiej filozofii prawa następowało etapami. Początkowo, jak chciał Moses Mendelssohn[42], wskazywano na podwójne źródło prawa: boskie i ludzkie. To drugie warunkowane było naturą człowieka i państwa. Spotkało się to z krytyką między innymi Immanuela Kanta[43], który twierdził, że Żydów wychowuje nie Bóg, lecz „zniewalają" ich własne idee oraz wynikające z nich prawa uwarunkowane historycznie i kulturowo (zwłaszcza przez język hebrajski). Żydzi, nie widząc tych uwarunkowań przyjętych idei, posługują się nimi bez względu na ich przestarzałość. Krytyka ta skłoniła reformatorów do rezygnacji z większości przykazań Mojżeszowych, ale niezmiennie obstawali przy przykazaniach noachickich, przypisując im wprost boskie pochodzenie. Kant nie godził się z taką koncepcją. Podkreślał, że nie wolno pętać człowieka dawnymi prawami, ponieważ w prawie wyraża się autonomia człowieka i duch oświecenia naznaczony cechą niereligijności i uniwersalizmu. Nie aprobował on w żadnym stopniu żydowskiego partykularyzmu, wyrażającego się w idei ludu wybranego zakorzenionego w objawieniu, przeciwstawiając mu religię „w granicach rozumu". Na tych zasadach miał być konstruowany również system etyczny. Żydowscy kantyści, szukając pośredniego rozwiązania, dowodzili, że ich idee wykazują wyższość nad ideami transcendentalnymi innych ludów, argumentując tę tezę kryteriami kantowskimi, a nie dawnymi racjami rabinicznymi.

Na dalszym etapie tworzenia filozofii prawa Żydzi sięgnęli do dorobku Hegla, zrywając całkowicie z autorytetem religii i postu-

---

42 Moses (Mojżesz) Mendelssohn (1729–1786) – filozof niemiecki żydowskiego pochodzenia, pisarz, tłumacz.

43 Immanuel Kant (1724–1804) – niemiecki filozof, logik i metafizyk.

lując wyłączne odwoływanie się w zapewnieniu ładu ziemskiego do osiągnięć cywilizacji ludzkiej i praw ludzkich oraz zerwanie przez Żydów z fantazją epok minionych. Na szczególnie podatny grunt trafiło to w środowisku żydowskich socjalistów, głoszących, że porządek społeczny, o którym mówi religia, ma futurystyczny charakter, a ostateczną jego realizację przenoszono na oczekiwane od wieków czasy mesjańskie (eschatologiczne). Socjaliści zerwali z ideą zapanowania nowej epoki w czasach ostatecznych, przesuwając nastanie sprawiedliwego ustroju i „państwa etyki" na współczesność. Drogą do tego miała być etyka jako siła napędowa historii. Nie Bóg będzie im pomagał w urzeczywistnieniu ideałów proroków starożytnego Izraela, ponieważ porządek boski jest oddzielony od ziemskiego, lecz oni sami powinni wziąć w ręce losy własne oraz innych ludzi i tak nimi pokierować, aby nastąpiło odrodzenie (utopia Hessa). Przede wszystkim miało się to wyrazić w powrocie Żydów do Palestyny. Radykalniej ujął ideę odrodzenia Karol Marks, a wtórowali mu Bruno Bauer[44] i Ludwig Feuerbach, akcentując potrzebę emancypacji od alienacji, wyzwolenia Żydów od mitologii spętania rzekomym porządkiem boskim.

Na ostatnim etapie rozwoju żydowskiej filozofii prawa nastąpiła radykalizacja poglądów. Zerwano z różnymi teistycznymi poglądami, ukazującymi z jednej strony prawa Boże, a obok nich ludzkie. W to miejsce – podążając za Schopenhauerem[45] i Nietzschem[46] – zanegowano religię i opowiedziano się za ateizmem, ponieważ każda religia (buddyzm, chrześcijaństwo, zwłaszcza judaizm) – jak twierdzono – odciąga uwagę od spraw ludzkich, zaszczepiając ludziom mentalność niewolników.

Tak więc w obszarze filozofii prawa nastąpiło zerwanie z dawną legalistyczną etyką Tory i rabiniczną aksjologią. Reforma życia żydowskiego niosła ze sobą antynomizm o motywacjach społeczno-kulturowych, a nawet ateizm. Nierzadko prowadziło to Żydów do zmiany obyczajowości w życiu indywidualnym i społecznym, a nawet do całkowitego porzucenia judaizmu. Reformatorzy na

---

44 Bruno Bauer (1809–1882) – niemiecki teolog, filozof i historyk, przedstawiciel lewicy heglowskiej.

45 Arthur Schopenhauer (1788–1860) – filozof niemiecki.

46 Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844–1900) – niemiecki filozof, filolog klasyczny, prozaik i poeta.

ogół nie przyznawali się do uzależnienia od filozofii niemieckiej. Niemniej z perspektywy czasu owa zależność jest niekwestionowana.

Poglądy maskilów, dotyczące zwłaszcza Prawa (Tory), wzbudziły wśród całej społeczności żydowskiej zróżnicowane postawy, które daje się ująć w cztery orientacje religijne: ortodoksyjną, neoortodoksyjną, konserwatywną i reformistyczną (liberalną).

Zwolennicy ortodoksji (i ultraortodoksji) pozostawali przy tradycyjnej myśli żydowskiej, która była dziełem judaizmu rabinicznego, akceptującego boski autorytet i niezmienność Tory pisanej (Biblia hebrajska) i ustnej (Talmud) oraz wynikające z niej zakazy i nakazy kształtujące życie Żyda na każdym etapie dziejów. Głównymi zwolennikami tego nurtu byli Solomon Juda Rappaport[47], Samuel David Luzzato[48], Heinrich Graetz.

Neoortodoksja definiowała judaizm nie jako naród czy państwo, lecz wspólnotę wyznawców realizującą przy zachowaniu Tory boską misję Izraela (jako ludu Bożego) uwarunkowaną historycznie wobec świata współczesnego. Powinna być odpowiednia do duchowości danego okresu i wiązać się z dopasowywaniem, a nawet reinterpretacją Prawa i obyczajów. Taką drogę wyznaczali zwłaszcza Samson Raphael Hirsch[49] i Esriel Hildesheimer[50].

Zwolenników najbardziej radykalnej orientacji – judaizmu liberalnego – odróżniał od innych Żydów stosunek do Prawa. Tradycyjną Torę uznawali za historyczną i podlegającą reformom. Nie domagali się wiary w Boga, tylko podtrzymywania wybranych tradycji żydowskich, zarzucając nawet nadzieje mesjanistyczne. Przyznawano pełne uprawnienia kobietom. W znaczącym stopniu przeorganizowano liturgię synagogalną (Israel Jacobson[51]), wprowadzając do niej języki narodowe i muzykę organową. Pomiędzy jego zwolennikami istnieją do dziś duże różnice i dowolność w inter-

47 Solomon Juda Leib Rappaport (Rapoport) (1790–1867) – rabin i uczony żydowski, pionier haskali.

48 Samuel David Luzzatto (1800–1865) – żydowski uczony i poeta pochodzący z Włoch.

49 Samson Raphael Hirsch (1808–1888) – niemiecki rabin neoortodoksyjny i filozof.

50 Azriel (Esriel) Hildesheimer (1820–1899) – niemiecki rabin i przywódca nowożytnego judaizmu ortodoksyjnego (neoortodoksyjnego) w Niemczech.

51 Israel Jacobson (1768–1828) – niemiecki filantrop pochodzenia żydowskiego, reformator judaizmu w dobie emancypacji.

pretacji zasad obyczajowych. Luminarzami tego nurtu byli Samuel Holdheim[52], Abraham Geiger, Julius Guttmann[53].

Nurtem pośrednim pomiędzy (neo)ortodoksją a moderną żydowską był nurt konserwatywny, którego założycielem i głównymi reprezentantami był Zacharias Frankel, opowiadający się za umiarkowaną reformą judaizmu. Z tego też powodu zerwał z radykalną orientacją reformatorską. Stał na stanowisku, że to historia, a nie religia, ukształtowała Żydów w wyjątkowy naród oraz że powinni oni zachować świadomość swojej wyjątkowości, przestrzegając tradycji zebranych w Talmudzie. Bronił także obecności języka hebrajskiego w liturgii. W USA głównym architektem tego kierunku był Solomon Schechter[54], rabin pochodzący z Mołdawii oraz profesor literatury rabinicznej na uniwersytecie w Cambridge, znany z identyfikacji zawartości genizy kairskiej (1896).

Etyka i wychowanie człowieka oraz jego nowa mentalność. Odrzucenie etyki tradycyjnej – dzieła rabinów, która niemal przez siedemnaście wieków kształtowała etos Żydów – domagało się zastąpienia jej nową etyką, która nie byłaby żydowską, lecz ogólnoludzką i służyła państwu, to jest etyki obywatelskiej. Konstrukt jej oparty był na filozoficznych koncepcjach oświeceniowych, zwłaszcza Kanta. Dążono zatem do stworzenia etyki obowiązków, co wyprowadzano z istoty judaizmu definiowanemu po nowemu albo też w oderwaniu od (jakiejkolwiek) religii. Dawne rabiniczne *tajrag* – 613 nakazów i zakazów, wyprowadzanych z Biblii hebrajskiej i Tory ustnej – próbowano zastąpić normami etycznymi oderwanymi od Objawienia albo co najwyżej wzmacnianymi przez nie, jeżeli część Żydów przywiązanych do tradycji nie chciała z niego zrezygnować. Budowa nowej osobowości człowieka domagała się nie tylko zewnętrznego przyjęcia norm etycznych, ale także ich wewnętrznej aprobaty, aby ludzki akt etyczny miał uzasadnienie we wnętrzu człowieka.

---

52 Samuel Holdheim (1806–1860) – rabin we Frankfurcie nad Odrą (1836–1840), a później kraju związkowego Meklemburgia-Schwerin, zwolennik judaizmu reformowanego (liberalnego).

53 Julius Guttmann (1880–1950) – rabin urodzony w Niemczech, żydowski teolog i filozof religii.

54 Solomon Schechter (1847–1915) – teolog żydowski, współtwórca judaizmu reformowanego.

W przypadku Żydów, którzy nie chcieli wyzbyć się religijnej optyki w widzeniu człowieka i świata, wzmocnienie ich wewnętrznych aktów etycznych, wyrażanych w postawach obywatelskich, znajdowało podstawowe zakotwiczenie w ogólnoludzkich postulatach rozumu (to dla żydowskich kantystów było najważniejsze) oraz w bliskich im ideach transcendentalnych. W takim sensie Żyd miał się stawać człowiekiem etycznym, podobnie jak naród żydowski, na którego etos składało się dziedzictwo transcendentnych idei starożytnego i średniowiecznego Izraela.

Zaszczepiona przez żydowskich kantystów nowa etyka (przyjęta tylko przez część społeczności wyznawców judaizmu) zyskała z czasem nowe atrybuty przydane jej przez romantyzm (wzmocnienie żydowskich wartości partykularnych), idealizm (wzmocnienie tezy, że jaźń jest podmiotem aktów etycznych) i socjalizm (etyka musi być użyteczna społecznie i służyć ludziom, inaczej jest egoizmem). W ten sposób w drugiej połowie XIX wieku utrwalony został stereotyp Żyda i judaizmu etycznego. Przez niego definiowało się religię mojżeszową, utożsamiając ją z etyką. W tym duchu reinterpretowano jej historię, dowodząc jednocześnie, iż może pretendować, jako najwznioślejsza, do statusu religii ludzkości.

Na przełomie XIX i XX wieku, pod wpływem badań nad etyką i poziomem moralności w różnych kontekstach historycznych, zwrócono szczególną uwagę na uniwersalistyczny charakter etyki oraz etykę wartości, która wskazywała na jej aspekt ogólnoludzki, ale też żydowski, postulując jego upowszechnianie przez edukację (Martin Buber[55]), mającą doprowadzić do wpojenia jednostce i społeczeństwu nowej antropologii filozoficznej, realizowanej przez nowoczesną pedagogikę żydowską łączoną z praktyką (wiek pedagogiki narodu). Z perspektywy czasu określa się ten wielki „eksperyment filozoficzny" jako największy w historii świata. Doprowadził on w ograniczonym obszarze społecznym do wykreowania nowej mentalności żydowskiej, co znajdzie odbicie w filozofii żydowskiej XX wieku.

Finalny efekt rozwoju żydowskiej myśli etycznej zakorzenionej w oświeceniu był dość zaskakujący. Żydzi pozostający przez osiem-

55 Martin Buber (1878–1965) – filozof izraelski i austriacki pochodzenia żydowskiego, badacz judaizmu, szczególnie chasydyzmu.

naście wieków bez własnej ojczyzny, jedynie w swych pragnieniach i oczekiwaniach związani z ideą Erec Israel (Ziemią Izraela), postanowili ją urzeczywistnić, postulując powrót do ziemi starożytnego Izraela jako na „obszar etyczny", „pole doświadczalne", na którym mogliby „wyhodować" laickie wartości żydowskie (w oderwaniu od Objawienia) i pokazać je światu, aby zyskały wymiar uniwersalny. Filozofia etyki stała się integralną częścią ruchu syjonistycznego, który w różnych nurtach inaczej rozkładał akcenty, raz eksponując etykę narodową, innym razem świecką etykę mesjańską w wymiarze ziemskim bądź to etykę polityczną lub etykę kulturową, w końcu etykę socjalizmu narodowego, propagującą wartości społeczne, realizowane w modelu życia kibucowego szerzonego w Palestynie.

***

Przyznanie Żydom praw obywatelskich dokonywało się od końca XVIII wieku i trwało niemal przez cały wiek XIX. Było w dużej mierze aktem władz państwowych, które chciały zmiany ich statusu prawnego w celu zintegrowania z resztą społeczeństwa, poprawy jakości życia oraz – zgodnie z ideami oświeceniowymi – sekularyzacji bądź w niektórych przypadkach konwersji na chrześcijaństwo. Powodzenie procesu emancypacji Żydów zależało od trzech czynników: uznania przez większość społeczną równości mniejszości, poddania się samych Żydów procesom asymilacji i akulturacji, co było miernikiem skuteczności wprowadzanych reform społeczno-politycznych, oraz ukształtowania filozoficznej myśli żydowskiej, która stymulowała głębię przemian i ich przebieg. Ten ostatni czynnik prowadził do osiągnięcia przez Żydów nowej świadomości. Równouprawnienie sprawiało, że „będąc obywatelami państwa i zarazem Żydami, za najgłębszą obowiązującą ich samych kategorię moralną uważali swój status osoby obdarzonej prawami". Przyznanie im praw obywatelskich dawało możliwość zrobienia z nich użytku zarówno przeciwko władzom, jak i autorytetowi prawa żydowskiego, zwłaszcza po odebraniu mu pod wpływem haskali autorytetu boskiego i zredukowaniu go do ludzkiego wymiaru uwarunkowanego historycznie. Dotychczasowe powinności Żyda wynikające z halachy stawały się w sensie filo-

zoficznym całkowicie dobrowolne. Ani zatem czynniki polityczne (dawne poddaństwo wynikające z systemu feudalnego), ani religijne, związane z autorytetem Tory, nie mogły składać się na jurysdykcję, której Żyd byłby poddany. W tym zakresie, wraz z uzyskaniem wszystkich dobrodziejstw płynących z emancypacji, kierował się on zasadą dobrowolności. Reforma przyniosła zatem Żydom po zakwestionowaniu autorytetu prawa żydowskiego (halachy) potrzebę ukształtowania i ustanowienia nowej *paidei*, która zastąpiłaby starą, narzuconą przez rabinów z przydanym atrybutem boskości, i została przyjęta na zasadzie dobrowolności.

Proces emancypacji Żydów okazał się w dużej mierze fiaskiem. Większość społeczeństwa nie chciała wspierać ich integracji, co prowadziło do narastania antysemityzmu. Poza tym duża część Żydów nie akceptowała reformy judaizmu, opowiadając się za jego tradycyjną formą (ortodoksja i neoortodoksja). Nie spełniły się także oczekiwania Żydów reformowanych, ponieważ asymilacja i akulturacja nie prowadziły do faktycznego ich równouprawnienia. Wydarzenia i procesy historyczne zachodzące w Europie wpłynęły na transformację coraz większej liczby Żydów europejskich. Przebiegała ona od emancypacji (i tradycji) do autoemancypacji. Ponieważ haskala i emancypacja nie zdołały przezwyciężyć albo zmniejszyć antysemityzmu, przed żydostwem wschodnioeuropejskim, szczególnie rosyjskim, wyłoniły się trzy zasadnicze opcje: emigracja, szczególnie to Stanów Zjednoczonych (2,5 miliona Żydów rosyjskich wyjechało tam w latach 1881–1914), przyłączenie się do ogólnych ruchów rewolucyjnych i do specyficznego autonomizmu społeczno-kulturalnego reprezentowanego przez Bund oraz pójście drogą syjonizmu, który stała się dla nich w XX wieku głównym wyjściem.

BIBLIOGRAFIA

Achad ha-Am, *Al paraszat drachim*, 4 vol., Berlin 1930.

Aharoni Y. i in., *Historical Atlas of the Jewish People*, ed. Sh. Ahituv, New York–London 2003.

Alkalai Y.H., *Minchat Jehuda*, Wien 1843.

Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, tłum. D. Grinberg, Warszawa 1993.

Bartyzel J., *Egalitaryzm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Lublin 2002.

Battenberg F., *Żydzi w Europie. Proces rozwoju mniejszości żydowskiej w nieżydowskim środowisku Europy 1650–1933*, tłum. A. Soróbka, Wrocław 2008.

Ben-Jehuda E., *Ha-chalom we-sziwro*, Jerozolima 1964.

Bibó I., *Kwestia żydowska*, tłum. J. Snopek, Warszawa 1993.

Cohen R.I., *Urban Visibility and Biblical Visions: Jewish Culture in Western and Central Europe in the Modern Age*, [w:] *Cultures of the Jews. A New History*, vol. 3: *Modern Encounters*, ed. D. Biale, New York 2002.

Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800–1850. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation, Hrsg. H. Liebenschütz, A. Paucker, Tübingen 1977.

Dubnow S.M., *Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes 1789–1914*, Bd. 1–3, Berlin 1920–1933.

Eisenbach A., *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785–1870 na tle europejskim*, Warszawa 1988.

Ellenson D., *Reakcje tradycyjnego judaizmu na nowożytną reformę: paradygmaty niemieckiej ortodoksji*, [w:] *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009.

Elon A., *Bez wzajemności. Żydzi – Niemcy 1743–1933*, tłum. K. Bratkowska, A. Geller, Warszawa 2012.

Encyclopaedia Judaica, CD-ROM Edition, Jerusalem 2007.

Feiner S., *Haskalah ve-historyah: toldoteha shel hakarat avar Yehudit modernit*, Jerusalem 1995.

Feiner S., *Haskalah and History. The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*, transl. Ch. Noar, S. Silverton, Oxford 2002.

Finley M., *Dziewiętnastowieczna niemiecka filozofia reformy*, [w:] *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009.

Graetz H., *History of the Jews. From the Earliest Times to the Present Day*, 5 vol., London 1891–1892.

Grinberg D., *Problem żydowski w Europie XIX wieku*, „Studia Judaica" R. 3, 2000, nr 2.

Guttmann J., *Philosophies of Judaism. The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, introd. Z. Werblowsky, transl. D.W. Silverman, New York 1973.

Herzl T., *Altneuland*, Leipzig 1902.

Herzl T., *Państwo żydowskie. Próba nowoczesnego rozwiązania kwestii żydowskiej*, tłum. J. Surzyn, Kraków 2006.

Hess M., *Die europäische Triarchie*, Leipzing 1841.

Hess M., *Heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinozas*, Stuttgart 1837.

Hess M., *Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätsfrage*, Leipzig 1862.

Hyman P.E., *Emancipation*, [w:] *20th Century Jewish Religious Thought. Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, eds. A.A. Cohen, P. Mendes-Flohr, Philadelphia 2009.

Kaliszer C.H., *Driszat Cijon*, Jerusalem 1962.

Katz J., *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, New York 1986.

Katz J., *Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation, 1770–1870*, Cambridge 1973.

Kouts G., *La naissance de la presse hébraïque moderne (1856–1886)*, Paris 1993.

Kouts G., *Ḥadashot ye-ḳorot ha-yamim: meḥḳarim be-toldot ha-'itonut yeha-tiḳshoret ha-'Ivrit veha-Yehudit*, Tel Aviv 2013.

Levy Z., *Istota nowożytnej filozofii żydowskiej*, [w:] *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009.

Netchvolodow A., *L'Empereur Nicolas II et les Juifs. Essais sur la révolution russe dans ses repports avec l'activité universelle du judaïsme contemporain*, trad. par I.M. Narischkina, Paris 1924.

Nordau M., *Ketawim niwcharim*, vols. 6, Jerusalem–Tel Aviv 1929–1930.

Ochman J., *Historia filozofii żydowskiej*, t. 3: *Filozofia oświecenia żydowskiego*, Kraków 2000.

Ouaknin M.-A., *Chasydzi*, tłum. K. i K. Pruscy, Warszawa 2002.

Paths of Emancipation. Jews, States, and Citizenship, eds. P. Birnbaum, I. Katznelson, Princeton 1995.

Pilarczyk K., *Haskala – oświecenie żydowskie*, [w:] *Oświecenie*, red. B. Szymańska, P. Mróz, A. Kuchta, Kraków 2017, *Filozofia Kultury*.

Pilarczyk K., Dublański R., *Moses Mendelssohn a judaizm i kultura żydowska*, „Studia Gdańskie" t. 38, 2016.

Poliakov L., *Historia antysemityzmu*, t. 2: *Epoka nauki*, tłum. A. Rasińska-Bóbr, O. Hedemann, Kraków 2008.

Polonsky A., *Dzieje Żydów w Polsce i Rosji*, tłum. M. Wilk, Warszawa 2014.

Rabkin Y.M., *W imię Tory. Żydzi przeciwko syjonizmowi*, tłum. Ł. Brzeziński, Warszawa 2007.

Richarz M., *The History of the Jews in Europe during the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, [on-line:] https://www.un.org/en/holocaustremembrance/docs/pdf/Volume%20I/The_History_of_the_Jews_in_Europe.pdf.

Rosman M., *Jak pisać historię żydowską?*, tłum. i red. nauk. A. Jagodzińska, Wrocław 2011.

Rozenblit M.L., *European Jewry: 1800–1933*, [w:] *The Cambridge Guide to Jewish History, Religion, and Culture*, eds. J.R. Baskin, K. Seeskin, Cambridge 2010.

Schorsch I., *From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism*, Hanover, N.H. 1994.

Seltzer R.M., *Enlightenment*, [w:] *20th Century Jewish Religious Thought. Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, eds. A.A. Cohen, P. Mendes-Flohr, Philadelphia 2009.

Shear A., *Jews and Judaism in Early Modern Europe*, [w:] *The Cambridge Guide to Jewish History, Religion, and Culture*, eds. J.R. Baskin, K. Seeskin, Cambridge 2010.

Simon B., *Jiddische Sprachgeschichte. Versuch einer neuen Grundlegung*, Frankfurt am Main 1988.

Simon H. i M., *Filozofia żydowska*, tłum. T.G. Pszczółkowski, Warszawa 1990.

Sternhell Z., *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Paris 2013, *Folio. Histoire*, nº 203.

Surzyn J., *Antysemityzm, emancypacja, syjonizm. Narodziny ideologii syjonistycznej*, Katowice 2014.

Tajemnica Syjonu. Rosyjskie prawosławie o Żydach i judaizmie, wybór, red. i tłum. T.P. Terlikowski, Warszawa 2007.

Tazbir J., *Protokoły mędrców Syjonu. Autentyk czy falsyfikat*, Warszawa 1992.

Toward Modernity. the European Jewish Model, ed. J. Katz, New Brunswick 1987.

Wodziński M., *Chasydyzm. Atlas historyczny*, oprac. kartograficzne W. Spallek, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2019.

Wodziński M., *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu. Dzieje pewnej idei*, Warszawa 2003.

STRESZCZENIE

Artykuł ukazuje przebieg procesu emancypacji wśród Żydów od końca XVIII do początku XX wieku (1919). Był on w dużej mierze stymulowany przez władze państwowe, które chciały zmiany ich statusu prawnego w celu zintegrowania z resztą społeczeństwa, poprawy jakości życia oraz – zgodnie z ideami oświeceniowymi – sekularyzacji bądź w niektórych przypadkach konwersji na chrześcijaństwo. Powodzenie procesu emancypacji Żydów zależało od trzech czynników: uznania przez większość społeczną równości mniejszości, poddania się samych Żydów procesom asymilacji i akulturacji, co było miernikiem skuteczności wprowadzanych reform społeczno-politycznych, oraz ukształtowania filozoficznej myśli żydowskiej, która stymulowała głębię przemian i ich przebieg. Ten ostatni czynnik prowadził do osiągnięcia przez Żydów nowej świadomości. Równouprawnienie sprawiało, że „będąc obywatelami państwa i zarazem Żydami, za najgłębszą obowiązującą ich samych kategorię moralną uważali swój status osoby obdarzonej prawami". Przyznanie im praw obywatelskich dawało możliwość zrobienia z nich użytku zarówno przeciwko władzom, jak i autorytetowi

prawa żydowskiego, zwłaszcza po odebraniu mu pod wpływem haskali autorytetu boskiego i zredukowaniu go do ludzkiego wymiaru uwarunkowanego historycznie. Proces emancypacji Żydów okazał się w dużej mierze fiaskiem. Większość społeczeństwa nie chciała wspierać ich integracji, co prowadziło do narastania antysemityzmu. Poza tym duża część Żydów nie akceptowała reformy judaizmu, opowiadając się za jego tradycyjną formą (ortodoksja i neoortodoksja). Nie spełniły się także oczekiwania Żydów reformowanych, ponieważ asymilacja i akulturacja nie prowadziły do faktycznego ich równouprawnienia. Wydarzenia i procesy historyczne zachodzące w Europie wpłynęły na transformację coraz większej liczby Żydów europejskich. Przebiegała ona od emancypacji (i tradycji) do autoemancypacji. Ponieważ haskala i emancypacja nie zdołały przezwyciężyć albo zmniejszyć antysemityzmu, przed żydostwem europejskim wyłoniły się trzy zasadnicze opcje: emigracja z Europy, przyłączenie do ogólnych ruchów rewolucyjnych lub pójście drogą syjonizmu, co stało się dla nich w XX wieku głównych wyjściem.

SŁOWA KLUCZOWE: Żydzi, judaizm, emancypacja, autoemancypacja, Izrael, kultura żydowska, syjonizm

SUMMARY

From emancipation to self-emancipation among Jews. A historical and cultural outline

The article shows the process of emancipation among Jews from the late eighteenth to early twentieth century (1919). It was largely stimulated by state authorities who wanted to change their legal status in order to integrate them into society, improve their quality of life and – in accordance with Enlightenment ideas – secularize them, or in some cases convert them to Christianity. The success of the Jewish emancipation process was dependent on three factors: recognition of the equality of minorities by the social majority, surrender by the Jews themselves to the processes of assimilation and acculturation, which was a measure of the effectiveness of socio-political reforms, and the shaping of Jewish philosophical thought that stimulated the depth of change and its course. This last factor led to the Jews reaching new awareness. Equality of rights meant that "being citizens of the state and at the same time Jews, they considered their status as a person endowed with rights to be the deepest moral category of their own". Granting them civil rights gave them the opportunity to make use of them against both the authorities and the authority of Jewish law, especially after depriving it, under the influence of the Haskalah, of divine authority and reducing it to the human dimension conditioned historically. The Jewish emancipation process largely turned out to be a fiasco. Most

of the population did not want to support their integration, which led to the rise of anti-Semitism. In addition, a large proportion of Jews did not accept the reform of Judaism, opting for its traditional form (orthodoxy and neo-orthodoxy). The expectations of the Reformed Jews also failed because assimilation and acculturation did not lead to their actual equality. Historical events and processes taking place in Europe have influenced the transformation of an increasing number of European Jews. It ran from emancipation (and tradition) to self-emancipation. Because the Haskalah and emancipation failed to overcome or reduce anti-Semitism, three fundamental options emerged from European Jewry: emigration from Europe, joining the general revolutionary movements, or following the path of Zionism, which in the twentieth century became the main solution for them.

KEYWORDS: Jews, Judaism, emancipation, self-emancipation, Israel, Jewish culture, Zionism

O AUTORACH

Krzysztof Pilarczyk – profesor w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, kierownik Pracowni Historii Relacji Chrześcijańsko-Żydowskich, współpracownik Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie, członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich, Towarzystwa Studiów Interdyscyplinarnych „Fides et Ratio" we Wrocławiu oraz Polskiego Centrum Syndonologicznego w Krakowie (filia Międzynarodowego Centrum Syndonologicznego w Turynie). Stypendysta Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie oraz uniwersytetów w Tybindze i Heidelbergu. Autor ponad 250 publikacji naukowych, między innymi: *Talmud i jego drukarze w I Rzeczypospolitej. Z dziejów przekazu religijnego w judaizmie* (1998), *Leksykon drukarzy ksiąg hebrajskich w Polsce. Z bibliografią polono-judaików w językach żydowskich (XVI–XVIII wiek)* (2004), *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali. Wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne* (wyd. 2 – 2009), *Drukowana książka hebrajska a religia. Vademecum bibliologiczne* (2012), *Dialog katolicko-judaistyczny w perspektywie dokumentów Stolicy Apostolskiej* (2016). Swoją aktywność naukową dokumentuje na: http://www.cyfronet.krakow.pl/~uwpilarc/.

Gideon Kouts – profesor nowoczesnej historii żydowskiej, kultury i komunikacji (*media studies*). Kieruje Europejskim Instytutem Studiów Hebrajskich na Uniwersytecie Paris 8 we Francji, w którym pełnił też funkcję szefa programu Masters of Cultures and Communications oraz szefa Wydziału Studiów Hebrajskich i Izraelskich. Pracownik naukowy na Uniwersytecie w Tel Awiwie, redaktor „REEH. European Journal of Hebrew Studies" i „Kesher. The International Journal of Jewish Press and Communications History Research" wydawanego przez Institute of Research of Jewish Press

and Communications na Uniwersytecie Telawiwskim. Wykładał również na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie. Profesor wizytujący na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Jego badania koncentrują się na historii prasy i komunikacji żydowskiej, a także na komunikacji międzynarodowej, propagandzie i tożsamości narodowej. W jego dorobku naukowym znajdują się takie publikacje, jak: *Ḥadashot ye-ḳorot ha-yamim: meḥḳarim be-toldot ha-'itonut veha-tiḳshoret ha-'Ivrit veha-Yehudit* (2013), *The Hebrew and Jewish Press in Europe. Select Problems in Its History* (2006), *Ma'arikhim u-mikhteve 'itim: 'iyunim be-toldot ha-'itonut ha-'Ivrit veha-Yehudit* (1999), *La presse hébraïque en Europe. Ses origines et son evolution de 1856 à 1897* (1997), *Les grands périodiques hébraïques en Europe, 1856–1886* (1993), ponadto liczne rozdziały w pracach zbiorowych oraz artykuły w czasopismach naukowych publikowanych w językach hebrajskim, francuskim, angielskim, polskim, rosyjskim, niemieckim i hiszpańskim.

16.

https://doi.org/10.12797/9788381382120.16

ANNA TOMASZEWSKA

Koncepcja wiary Johna Henry'ego Newmana jako przykład dziewiętnastowiecznej krytyki oświeceniowego racjonalizmu[1]

Uwagi wstępne

W artykule opublikowanym w tomie dotyczącym filozofii oświecenia twierdziłam, że stosunek przedstawicieli „epoki rozumu" do religii nie był jednoznaczny[2]. Z jednej strony bowiem krytykowano religię opartą na objawieniu[3], z drugiej zaś podważanie poznaw-

1 Część artykułu powstała w czasie kwerendy w Londynie, którą umożliwiło mi stypendium przyznane na rok 2018 przez Fundację z Brzezia Lanckorońskich działającą przy Polskiej Akademii Umiejętności. Praca nad tekstem była możliwa także dzięki wsparciu finansowemu projektu „Między sekularyzacją a reformą. Racjonalizm religijny końca XVII wieku i epoki Oświecenia" (UMO-2018/31/B/HS1/02050) z funduszy Narodowego Centrum Nauki na lata 2019–2022. Za pomocne uwagi dotyczące filozofii Johna Henry'ego Newmana dziękuję dr Marcie Kwaśnickiej.

2 A. Tomaszewska, *Filozoficzne oblicza kultury oświecenia: radykalizm i religia*, [w:] *Oświecenie*, red. B. Szymańska, P. Mróz, A. Kuchta, Kraków 2017, s. 123–144, *Filozofia Kultury*.

3 Do takich krytyków należeli baron d'Holbach, Voltaire, Bernard de Mandeville, a nawet Kant (jako autor *Religii w obrębie samego rozumu* czy *Sporu fakultetów*). Zob. *Reassessing the Radical Enlightenment*, ed. S. Ducheyne, New York 2017. Ale, jak podkreśla John Robertson, „intelektualna spójność oświecenia nie zasadzała się na całkowitym zaprzeczeniu możliwości religii

czej wartości ksiąg uznawanych za święte w danej tradycji religijnej – zwłaszcza, choć nie tylko[4], chrześcijańskiego Pisma Świętego – nie zawsze szło w parze z dążeniem do całkowitego wyrugowania religii z życia jednostek i przestrzeni publicznej, lecz często towarzyszyło dążeniu do jej racjonalizacji[5]. Swoista „deifikacja" rozumu, której zapowiedź znajdziemy w filozofii praktycznej Kanta[6], osiągnęła swój punkt kulminacyjny w idealizmie Hegla, utożsamiającym rozum z duchem absolutnym. Konsekwencją racjonalizacji religii – racjonalizacji, która w idealizmie niemieckim przyjęła postać tezy o istotowej tożsamości tego, co religijne, z tym, co etyczne – okazała się jednak sekularyzacja rozumiana jako utrata znaczenia partykularnych religii wyznaniowych w życiu publicznym czy też zastąpienie instytucji religijnych przez instytucje świeckie[7].

W niniejszym eseju, na przykładzie jednego z dziewiętnastowiecznych myślicieli, zamierzam prześledzić wątek, który – nieco upraszczając – można by określić jako krytykę oświeceniowego rozumu. Jej przykładu dostarczają filozoficzne i teologiczne poglądy angielskiego konwertyty na katolicyzm Johna Henry'ego Newmana (1801–1890)[8], reprezentującego jeden z głosów sprzeciwu

---

objawionej" (*The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680–1760*, New York 2005, s. 31 – o ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia w tekście własne, A.T.).

4 Anonimowy *Traité des les trois imposteurs* wymieniał trzech założycieli religii monoteistycznych: Mojżesza, Jezusa i Mahometa jako trzech wielkich mistyfikatorów. Tym samym fałszywe treści miałyby zawierać święte księgi żydów, chrześcijan i muzułmanów. Zob. M.C. Jacob, *How Radical Was the Enlightenment? What Do We Mean by Radical?*, „Diametros" 2014, no. 40, s. 104.

5 Określenie „racjonalnego jądra" w różnych religiach wyznaniowych stanowiło według Wilhelma Diltheya główny cel Kantowskiej koncepcji „rozumowej wiary" (*Vernunftglaube*). W. Dilthey, *Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung*, [w:] *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Göttingen 1990, s. 285–309, *Gesammelte Schriften* / *Wilhelm Dilthey*, 4.

6 Zob. A. Tomaszewska, *dz. cyt.*

7 Zob. I. Hunter, *Sekularyzacja: jak powstało nowoczesne pojęcie walczące*, [w:] *Oświeceniowe źródła idei sekularyzmu*, red. A. Tomaszewska, D. Barnat, Kraków 2017, s. 259–293.

8 Szkic biograficzny o Newmanie, wskazujący na najważniejsze fakty z jego życia duchowego i intelektualnego oraz ich związek z jego filozofią, można znaleźć w: *Kardynał John Henry Newman 1801–1890*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1967, zwł. rozdz. 1; oraz S. Gałecki, *Spór o sumienie. Źródła*

wobec owej – jak mogłoby się wydawać – nieuchronnej tendencji sekularyzacyjnej. Będę jednak argumentować, że nie można bez zastrzeżeń twierdzić, iż Newman, nie zgadzając się z oświeceniowym poglądem, który odmawia religii opartej na objawieniu wartości poznawczej, jest przedstawicielem antyracjonalizmu; co więcej, w odniesieniu do relacji między rozumem a wiarą nie opowiada się on za fideizmem[9]. Nie jest więc krytykiem racjonalizmu jako takiego, lecz pewnej jego formy, którą z jego punktu widzenia można by uznać za ograniczoną[10].

W dwóch kolejnych częściach tego artykułu przedstawię sposób uzasadnienia przez Newmana jego koncepcji wiary, wskazując także na problematyczne aspekty tego uzasadnienia. Pierwsza część będzie dotyczyć kwestii epistemicznego statusu przekonań religijnych, druga natomiast – relacji między rozumem a wiarą. To właśnie omawiając te zagadnienia, można uwypuklić istotne aspekty krytycznego wobec oświecenia charakteru dzieła Newmana: zakwestionowanie wyraźnego rozróżnienia na „wiedzę" i „wiarę" oraz prymatu wąsko pojmowanego rozumu.

Epistemiczny status przekonań religijnych

W epistemologii religii stanowisko, zgodnie z którym racjonalne jest przyjmowanie tylko takich przekonań, w odniesieniu do których istnieją odpowiednie świadectwa czy też dowody ich prawdziwości, nazywa się ewidencjalizmem (ang. *evidence* – dowód, świadectwo). Zdaniem rzecznika tego stanowiska, Williama Clifforda, „jest rzeczą niewłaściwą zawsze, wszędzie i dla każdego wierzyć w cokolwiek,

---

i konsekwencje etyki Johna Henry'ego Newmana, Kraków 2012, rozdz. II 2: *Wprowadzenie*.

9 Zob. T.J. Norris, *Faith*, [w:] *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, eds. I. Ker, T. Merrigan, New York 2009, s. 91.

10 Jak pisze Johannes Artz, „Newman nie jest podejrzliwy wobec rozumu jako takiego, ale wobec rozumu znajdującego się pod wpływem konsekwencji grzechu pierworodnego oraz fałszywych pierwszych zasad, jakie podsuwa »świat«", czyli krytykuje rozum pozbawiony odniesienia do tego, co według angielskiego kardynała stanowi jego transcendentne źródło (J. Artz, *Newman in Contact with Kant's Thought*, „The Journal of Theological Studies" vol. 31, 1980, no. 2, s. 524).

mając dla tej wiary niewystarczające dowody"[11]. Oznacza to, że stopień przeświadczenia o prawdziwości danego sądu powinien być skorelowany w prawidłowy sposób ze świadectwami jego prawdziwości. Źródła tego poglądu można znaleźć w teorii poznania Johna Locke'a, który w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* charakteryzuje „bezinteresownego miłośnika prawdy" jako tego, kto:

> nie podtrzymuje żadnego zdania z większym poczuciem pewności, niż to usprawiedliwiają dowody, na jakich się ono opiera. […] Albowiem pewność, że dane twierdzenie jest prawdziwe (z wyjątkiem twierdzeń bezpośrednio oczywistych) opiera się wyłącznie na dowodach, jakie człowiek na to posiada[12].

Stąd też sądy, za których prawdziwością nie przemawiają wystarczające dowody, mogą zostać uznane za co najwyżej prawdopodobnie prawdziwe, ale nie możemy być pewni ich prawdziwości. Powinniśmy jednak przyjmować jedynie te przekonania, których prawdziwość udowodniliśmy lub możemy udowodnić – na tym właśnie polega „etyka przekonań", którą reprezentują Clifford i Locke. O ile zaś pewność towarzyszy tym przekonaniom, które zaliczamy do wiedzy, o tyle przekonania, za którymi nie przemawiają wystarczające dowody, będą miały niższy status epistemiczny niż te, dla których takimi dowodami dysponujemy. Posługując się platońskim rozróżnieniem, przekonania o niższym statusie epistemicznym możemy nazwać mniemaniami w odróżnieniu od tych, które stanowią wiedzę.

Czy przekonania religijne można zaliczyć do wiedzy? Zdaniem wielu filozofów, zwłaszcza nowożytnych, odpowiedź na to pytanie jest negatywna. Przykładu takiej odpowiedzi dostarcza filozofia krytyczna Kanta, który w *Przedmowie do drugiego wydania Krytyki czystego rozumu* zapowiada oddzielenie dziedzin wiedzy i wiary

---

[11] W. Clifford, *The Ethics of Belief*, [w:] *The Ethics of Belief. Essays by William Kingdon Clifford, William James, A.J. Burger*, ed. A.J. Burger, Scotts Valley, CA 2008, s. 18. Ewidencjalizm był popularny wśród anglikańskich apologetów chrześcijaństwa, jak William Paley czy Richard Whately. Zob. W. Sweet, *Paley, Whately, and „Enlightenment Evidentialism"*, „International Journal for Philosophy of Religion" vol. 45, 1999, no. 3, s. 143–166.

[12] J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, tłum. B.J. Gawecki, Warszawa 1955, s. 457–458.

przez ograniczenie zakresu tej pierwszej[13]. W rozdziale zatytułowanym *Metodologia transcendentalna* Kant wyróżnia trzy stopnie „uważania czegoś za prawdę" (*Fürwahrhalten*): mniemanie, wiarę i wiedzę[14]. W odróżnieniu od wiedzy, która opiera się na racjach zarówno podmiotowo, jak i przedmiotowo ważnych, wiara składa się z przekonań opartych na racjach ważnych jedynie podmiotowo. Innymi słowy, według Kanta treści wiary nie sposób powiązać z doświadczeniem ani jego transcendentalnymi warunkami możliwości, tak by każdy zdolny do poznania skończony podmiot mógł zasadnie owe treści uznać. Odmiennego zdania jednakże zdają się być niektórzy teologowie współcześni, twierdząc na przykład, że „istnieje poznanie właściwe wierze. Jest to poznanie prawdy opartej na rzeczywistości samego Boga, który się objawia"[15].

Zgodnie z ewidencjalizmem koniecznym warunkiem wiedzy jest posiadanie odpowiednich dowodów prawdziwości przekonania, które się przyjmuje. Przekonania religijne tworzą jednak dość niejednorodną klasę, do której należą zarówno takie sądy, jak „Istnieje Bóg" czy też „Świat został zaprojektowany przez inteligentną istotę", jak i takie sądy, jak „Bóg jest jeden w trzech Osobach" czy „Syn Boży umarł na krzyżu dla zbawienia ludzkości". Dowody, jakie ktoś mógłby przedstawić na rzecz prawdziwości tych sądów, obejmują argumenty racjonalne (na przykład ontologiczny czy kosmologiczny argument za teizmem), a także świadectwa historyczne oraz argumenty odwołujące się do autorytetu tradycji i pism. Ale o ile oparty na prawdziwych przesłankach argument racjonalny ma dość wysoką „moc dowodową", o tyle argumenty odwołujące się do autorytetu tradycji i pism zakładają prawdziwość tych ostatnich, która musiałaby opierać się na kolejnych dowodach. Problem z „poznaniem właściwym wierze" polega na tym, że stopień pewności „dowodów", na jakich miałoby się ono opierać, okazuje się nieproporcjonalny do stopnia przeświadczenia o prawdziwości

---

13 Zob. słynne zdanie: „Musiałem więc zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary" (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 42 (KrV, B xxx)).

14 *Tamże*, s. 603 (KrV, A 822/B 850).

15 Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio"*, rozdz. I, par. 8, [on-line:] https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/fides_ratio_1.html (dostęp: 21 IV 2019).

sądów, które dowody te miałyby uprawomocniać. Jest tak wtedy, gdy prawdziwość owego „poznania" okazuje się niemożliwa do uzasadnienia na drodze rozumowej bądź empirycznej, jak w wypadku zdań typu „Bóg jest jeden w trzech Osobach". Skoro więc stopień pewności, jaką osoby wierzące żywią w odniesieniu do prawdziwości przekonań religijnych, znacznie przekracza stopień pewności, jaką mogłyby wytworzyć świadectwa czy też dowody na rzecz tych przekonań, pozostaje zrezygnować z uznawania owych przekonań za wyrażające jakiekolwiek poznanie lub zmodyfikować koncepcję wiedzy, tak aby przekonania religijne mogły mieć zbliżony status epistemiczny do tego, jaki przysługuje innym przekonaniom.

Tę drugą drogę wybiera Newman. W poświęconej zagadnieniom teoriopoznawczym *Logice wiary* (*An Essay in Aid of a Grammar of Assent*) duchowny przedstawia argumenty przeciw tezie ewidencjalizmu, zgodnie z którą stopień „przyświadczenia" (*assent*), czyli uznania zdania za prawdziwe[16], powinien odpowiadać sile dowodów przemawiających za prawdziwością tego zdania. Newmana interesuje przy tym, po pierwsze, jaka relacja *w rzeczywistości* zachodzi między dowodem a przyświadczeniem, odrzuca zaś teorię, która mówi, jak ta relacja *powinna* wyglądać[17]. Oznacza to, jak stwierdza jeden z komentatorów, że autor *Logiki wiary* „opiera swoją epistemologię nie na samej tylko logice, lecz na faktach psychologicznych"[18]. Po drugie, wspomnianej relacji Newman nie bada na przykładzie sądów należących do dyskursu religijnego, lecz raczej takich sądów, które wchodzą w skład przekonań potocznych podzielanych przez większość żyjących w jego czasach ludzi.

Angielski duchowny zauważa, że można podać wiele przykładów sądów, którym towarzyszy nasze „bezwzględne przyświadczenie", lecz świadectwa, jakie moglibyśmy podać na poparcie prawdziwości

---

16 Przyświadczenie to „umysłowe potwierdzenie zrozumiałego zdania […] akt intelektu bezpośredni, absolutny, kompletny w sobie, bezwarunkowy, arbitralny, zgodny jednak z wymową argumentów i przynajmniej w wielu wypadkach dokonywany nieświadomie" (J.H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1989, s. 153–154).

17 Odnosząc się do teorii Locke'a, Newman pisze, że „kieruje się [on] własnym ideałem co do tego, jak powinien działać umysł, zamiast pytać ludzkiej natury, jako czegoś rzeczywistego" (*tamże*, s. 136).

18 J. Artz, *dz. cyt.*, s. 533.

tych sądów, wystarczają jedynie do uznania ich za prawdopodobnie prawdziwe. Do takich sądów należą na przykład: sąd mówiący, że umrę (nic bardziej oczywistego, choć moje doświadczenie nie dostarcza stosownych dowodów)[19], że istnieje świat zewnętrzny, że świat ma historię, a przed nami żyli inni ludzie, że pochodzimy od rodziców, że istnieją takie miasta, jak Londyn i Paryż, itd.[20] Często przytaczanym przez Newmana sądem, który w jego czasach powszechnie uznawano za prawdziwy mimo braku dostatecznych dowodów (nie dysponowano przecież metodą zdjęć satelitarnych, zapewne też większość Brytyjczyków nie wyprawiała się w dalekie podróże w celu potwierdzenia prawdziwości tego przekonania), jest sąd mówiący, że Wielka Brytania jest wyspą[21]:

> Wszyscy jesteśmy absolutnie, poza wszelką wątpliwością pewni, że Wielka Brytania jest wyspą. Przyjmujemy to twierdzenie bez zastrzeżeń. Nie ma rzeczy budzącej większe zaufanie, na której chętniej oparlibyśmy nasze interesy, naszą własność, nasz dobrobyt, niż fakt, że żyjemy na wyspie. Nie obawiamy się żadnego odkrycia geograficznego, które mogłoby obalić naszą wiarę. […] Jest to dla nas prostą i elementarną prawdą, jeżeli w ogóle istnieje taka prawda. Gdy wierzymy w nią, to nasze przyświadczenie jest aktem równie prawidłowym, jak prawidłowe są w innych wypadkach akty wątpienia lub opinii. Takie jest stanowisko naszego umysłu wobec faktu naszego wyspiarstwa. Czy są jednak dowody, które można by przytoczyć […] czarno na białym, współmierne z tą przemożną pewnością co do tego?[22]

Powyższe przykłady pokazują, że zazwyczaj (jeśli nie zawsze) ludzie uznają sądy za prawdziwe i przyjmują określone stwierdzenia, zadowalając się dowodami, które świadczą co najwyżej, że stwierdzenia te są prawdopodobnie prawdziwe. Nie jest więc tak jedynie w wypadku przekonań religijnych, że racje, jakie możemy podać na ich uzasadnienie, są niewystarczające; jest tak również w odniesieniu do większości przyjmowanych przez nas przekonań. Co ciekawe, według Newmana nawet wtedy, gdy dowodzimy praw-

---

19 J.H. Newman, *dz. cyt.*, s. 131.
20 *Tamże*, s. 145.
21 *Tamże*, s. 148, 159, 229 i n.
22 *Tamże*, s. 229–230.

dziwości jakiegoś twierdzenia w matematyce, zazwyczaj szukamy potwierdzenia poprawności naszego rozumowania u innych osób, posiadanie samego dowodu nie jest więc wystarczającym warunkiem uznania dowodzonego twierdzenia[23]. Oznacza to, że czym innym jest przyświadczenie jakiemuś stwierdzeniu, czym innym zaś posiadanie dowodu jego prawdziwości: są to odrębne procesy umysłowe, które mogą, choć nie muszą, ze sobą współwystępować[24].

Przykład matematyka szukającego potwierdzenia dla swojego dowodu w społeczności matematyków nie jest jednak banalnym opisem sytuacji, w której rolą wspólnoty podmiotów poznających jest weryfikacja błędów poznawczych poszczególnych jednostek. Nawet tam, gdzie ujmuję daną rzecz „jasno i wyraźnie", jak powiedziałby Kartezjusz, mogę się mylić, jeśli owe jasność i wyraźność rozumiane są psychologicznie: z pierwszoosobowego punktu widzenia brak nam bowiem kryterium pozwalającego odróżnić subiektywną pewność od złudzenia pewności[25]. Ale podany przez Newmana przykład sugeruje także, iż jeśli chcemy opierać swoje przekonania na dowodach, musimy najpierw zagwarantować wiarygodność tych dowodów. Procedura, jaka do tego prowadzi, nie polega jednak na przywołaniu kolejnych dowodów prawdziwości czy słuszności naszego przekonania. Tym, na czym opieramy uzyskaną dzięki świadectwom wiedzę, jest raczej swego rodzaju zaufanie do świadectw, wiara w nie, którą – jak w przykładzie z matematykiem – możemy wzmacniać, chociażby odwołując

---

23 *Tamże*, s. 140–141.

24 „Pokazałem, że wnioskowanie i przyświadczenie to różne akty umysłu i że można ich dokonywać niezależnie jeden od drugiego. Oczywiście nie należy sądzić, iż rozumiem przez to, że nie ma między nimi uzasadnionego lub rzeczywistego związku […]. W samej rzeczy wątpię, czy powstało kiedyś przyświadczenie bez jakiegoś przygotowania, które zastępuje rację. Ale z tego nie wynika, że nie można wstrzymać przyświadczenia w wypadku, gdy mamy dobre racje obdarzenia nim jakiegoś twierdzenia, lub że nie można go odwołać po udzieleniu go, gdy racje pozostają niezmienione, lub że nie może ono przetrwać, gdy racji się zapomni, lub że siła przyświadczenia zmienia się ze zmianą racji. Ta samoistność aktu przyświadczenia […] stanowi właśnie to, co chciałem ustalić" (*tamże*, s. 141–142).

25 Jest to jeden z zarzutów, jaki pod adresem tradycji kartezjańskiej sformułował Charles Sanders Peirce. Zob. jego *Jak uczynić nasze myśli jasnymi?*, [w:] Ch.S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, wybór H. Buczyńska-Garewicz, tłum. R. Mirek, A. Nowak, Warszawa 1997, s. 128–151.

się do przekonań innych podmiotów poznających. A zatem jeśli przekonania religijne mielibyśmy uznawać za prawomocne, jak chcą ewidencjaliści, dopiero wtedy, gdy dysponowalibyśmy odpowiednimi dla nich dowodami, musielibyśmy w taki sam sposób postępować w odniesieniu do przekonań potocznych czy naukowych, czego jednak nie czynimy. W łańcuchu uzasadnień dla naszych przekonań natrafiamy bowiem ostatecznie na sądy, które przyjmujemy nie na podstawie świadectw, lecz, by tak rzec, „na wiarę".

Można by jednak zarzucić Newmanowi, że zamiast argumentu wymierzonego w epistemologię ewidencjalistyczną przedstawia on jedynie psychologiczny opis sposobu, w jaki ludzie przeważnie nabywają przekonania. Ale z tego, jak ludzie nabywają przekonania, nie wynika, że czynią to w sposób prawidłowy, czyli taki, który prowadzi do wiedzy.

> Jest jasne – pisze angielski myśliciel, a jego słowa zdają się potwierdzać słuszność tej obiekcji – że z biegiem życia nie tylko wewnętrznie się kształtujemy i zmieniamy przez przybycie nawyków, lecz także bogacimy się wielką liczbą poglądów i opinii na różne tematy. Te poglądy i opinie – z których kilka żywimy niemal jak pierwsze zasady – to przyświadczenia. Stanowią one jakby ubiór i umeblowanie umysłu[26].

Opinie jednak to nie wiedza, a fakt, że w rozmaitych okolicznościach przyjmujemy przekonania, za którymi przemawia niewiele dowodów, może raczej prowadzić do wniosku, że w większości wypadków jako podmioty poznające nie postępujemy racjonalnie, lecz kierujemy się uczuciami bądź wyobraźnią lub jeszcze innymi względami, nawet jeśli powinniśmy kierować się racjami przedkładanymi przez rozum. Jak się zdaje, Newman jedynie *zakłada*, że ludzie z natury są istotami racjonalnymi, choć nie dysponuje przekonującymi argumentami na poparcie tego założenia, a doświadczenie można także interpretować jako przemawiające za jego negacją.

Zarzut ten może jawić się jako oczywisty[27], ale należy pamiętać, że ten, kto go formułuje, powinien dysponować jakąś normatywną,

---

[26] J.H. Newman, *dz. cyt.*, s. 138.

[27] W kolejnej części tego artykułu powrócę jeszcze do kwestii racjonalności przekonań, zestawiając poglądy Hume'a i Newmana.

aprioryczną koncepcją racjonalności. Newman nie widzi powodu, dla którego mielibyśmy przyjmować taką koncepcję. Na jakiej podstawie mielibyśmy orzec, że jest ona słuszna?[28] Czy takiej podstawy miałby dostarczyć „wgląd" w naturę ludzkiego umysłu, do którego pretenduje jakiś filozof? Z punktu widzenia, który reprezentuje Newman, można powiedzieć, że nie ma dobrego powodu, by przedkładać propozycje poszczególnych filozofów dotyczące tego, jak *powinno* przebiegać ludzkie poznanie, nad dane potocznego doświadczenia, dostępne większości ludzi, na podstawie których można formułować ogólne spostrzeżenia dotyczące procesu nabywania przekonań[29].

Powyższe stwierdzenie może wydać się naiwne w perspektywie takiej metody uprawiania filozoficznej refleksji, za jaką opowiadał się Descartes: dane doświadczenia potocznego niejednokrotnie przecież okazują się prowadzić do przekonań błędnych. Ale z drugiej strony można popatrzeć na Newmana jako na zwolennika takiego myślenia o poznaniu, z jakim spotykamy się u późnego Wittgensteina: w odniesieniu do przekonań, które przyjmujemy z większą pewnością, niż pozwalają na to zgromadzone dowody, możemy posłużyć się Wittgensteinowską metaforą zawiasów. Dotyczy ona przekonań, które, choć nie są niewątpliwe w sensie kartezjańskim (nie jest tak, że zakwestionowanie ich prowadzi do sprzeczności), a ich wartość informacyjna jest znikoma lub też nie mają żadnej takiej wartości, to jednak stanowią konstytutywny element naszej wiedzy. Jak czytamy w §§ 340–343 *O pewności*:

> Z taką samą pewnością, z jaką uznajemy dowolne zdanie matematyczne, wiemy też […], jak nazywa się kolor ludzkiej krwi […]. To znaczy pytania, które stawiamy, i nasze wątpliwości wspierają się na tym, że pewne zdania są wyjęte spod wątpienia, niczym zawiasy,

---

[28] „Należy przyjmować taki ustrój ludzkiego umysłu, jaki znajdujemy, a nie, jaki według naszego zdania powinien istnieć" (J.H. Newman, *dz. cyt.*, s. 174).

[29] W tym kontekście mówi się także o odrzuceniu przez Newmana tak zwanej hegemonii epistemologii. Zob. P. Forrest, *The Epistemology of Religion*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Summer 2017 Edition, pkt 5, [on-line:] https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/religion-epistemology/ (dostęp: 1 IX 2018).

> na których tamte się poruszają. To znaczy do logiki naszych badań naukowych należy to, że w pewne rzeczy naprawdę się nie wątpi. Nie jest jednak przez to tak, że nie możemy właśnie badać wszystkiego i nieuchronnie musimy zadowalać się założeniami. Jeśli chcę, by drzwi się obracały, zawiasy muszą być nieruchome[30].

W argumencie z „zawiasów" nie chodzi o odparcie zrozumiałego zarzutu sceptyka pod adresem potocznego doświadczenia. Wittgenstein zmierza raczej do wykazania, że sama argumentacja sceptyka opiera się na przekonaniach, w które się nie wątpi: językowa „gra" w wątpienie ma sens w kontekście „gry" w nabywanie i uzasadnianie przekonań. Nie jest jednak tak, że przekonania „zawiasowe" przyjmuje się na jakichś niepodważalnych podstawach. Stanowią one bowiem coś w rodzaju kontekstu dla naszych operacji epistemicznych. Taki właśnie status przysługiwałby owym przyświadczeniom, stanowiącym „ubiór i umeblowanie umysłu", o których pisze Newman w cytowanym wcześniej fragmencie *Logiki wiary*. Zdaniem duchownego „nikt z nas nie może myśleć ani działać bez przyjęcia prawd nieintuicyjnych, nieudowodnionych, a jednak wszechwładnych"[31], takich jak wspomniane przekonania o tym, że przed nami żyli inni ludzie czy że kiedyś umrzemy.

Wróćmy do kwestii przekonań religijnych na gruncie epistemologii ewidencjalistycznej. W świetle powyższych rozważań przekonania te okazują się przypominać przekonania potoczne czy też Wittgensteinowskie przekonania „zawiasowe", gdy idzie o stopień pewności, jaki moglibyśmy im przypisać na podstawie ewentualnych racji przemawiających za nimi. Stąd też nie ma powodu, by przypisywać im niższy status niż ten, jaki przypisujemy przekonaniom potocznym czy wiedzy naukowej. Taka konstatacja mogłaby stanowić punkt wyjścia do przeprowadzenia apologetyki wiary przy użyciu argumentów teologicznych, odwołujących się do tradycji i pism uznawanych przez apologetów za święte. Ponieważ tego rodzaju przedsięwzięcie wykracza daleko poza zakres tego artykułu, jak i moje kompetencje, ograniczę się do dwóch uwag krytycznych pod adresem wniosku, jaki został wyprowa-

---

30 L. Wittgenstein, *O pewności*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2001.

31 J.H. Newman, *dz. cyt.*, s. 147.

dzony w rezultacie porównania koncepcji Newmana z koncepcją Wittgensteina.

Po pierwsze, przedstawiona tu koncepcja wydaje się prowadzić do zatarcia granicy nie tylko między wiarą a wiedzą, ale także wiedzą a opinią (mniemaniem). W takim wypadku przekonanie, że Ziemia jest płaska, może się okazać równie zasadne, jak przekonanie naukowca głoszącego heliocentryzm. Po drugie, przekonania „zawiasowe" cechuje to, że przyjmujemy je w pewnych kontekstach, nie są one więc absolutnie odporne na wątpliwości sceptyka[32]. Jeśli przekonania religijne są do nich podobne, to i one będą mieć taki kontekstowy charakter. W takim ujęciu można sobie wyobrazić sytuację, kiedy na przykład naukowiec jako członek określonej wspólnoty wyznawców będzie żywił przekonania religijne, które jako badacz będzie jednocześnie kwestionował (lub chociażby „zawieszał"). Konsekwencja ta oznacza relatywizm teoriopoznawczy.

Jeśli chodzi o pierwszą uwagę, nie wydaje się, aby prezentowała ona rzeczywisty problem. Możemy bowiem uznać, że w większości nasze przekonania, choć odznaczają się swoistą nadwyżką pewności, nieproporcjonalną do wspierających je świadectw, mają *jakieś* uzasadnienia. Te ostatnie można podzielić na lepsze i gorsze, brak ostatecznych racji nie oznacza więc, że nasze przekonania nie wspierają się na żadnych dobrych uzasadnieniach. Jeśli natomiast chodzi o drugą uwagę, to kontekstualizm jest jedną z możliwych interpretacji Wittgensteina koncepcji przekonań „zawiasowych". Przekonania te można by jednak rozumieć także jako takie, które konstytuują to, co autor *Dociekań filozoficznych* nazywa sposobem czy też formą życia (*Lebensform*). Jako takie miałyby one charakter „transcendentalny" w sensie Kantowskim; być może dałoby się wyznaczyć minimalny zbiór takich przekonań, konstytutywnych dla każdego kontekstu czy też racjonalnego dyskursu. Ale moim zdaniem wątpliwe jest, czy jakiekolwiek przekonania religijne mogłyby zostać zaliczone do tego minimalnego zbioru. Jeśli jednak byłoby to możliwe, powstaje pytanie, czy takie przekonania nie należałyby do tak zwanej religii naturalnej czy też rozumowej, a nie tej, która opiera się na objawieniu.

---

[32] Zob. M. Williams, *Wittgenstein, Truth and Certainty*, [w:] *Wittgenstein's Lasting Significance*, eds. M. Kölbel, B. Weiss, New York 2004, s. 249–284.

Relacje między rozumem a wiarą. „Głos sumienia" jako argument za istnieniem Boga

W poprzedzającym wiek XIX oświeceniu wystąpiły, z jednej strony, tendencja do uznawania wiary religijnej za coś, co przeciwstawia się rozumowi czy też jest sprzeczne z jego naturą, z drugiej – tendencja do racjonalizacji religii, sprowadzania jej do czegoś, co ma podstawy w ludzkim rozumie. Zdaniem Leo Straussa krytyka religii objawionej stanowiła cechę charakterystyczną „radykalnego oświecenia"[33]. Racjonalizacja religii polegała zaś w dużej mierze na zredukowaniu zbioru przekonań religijnych do tych, dających się uzasadnić na drodze rozumowej, a odrzuceniu tych, których uzasadnienie odwoływało się do przekazów zawartych w księgach uznawanych przez wyznawców za święte. W rezultacie wspomnianej redukcji racjonalizacja religii sprowadzała się do przyjęcia deizmu[34] lub daleko idącej rewizji dogmatów ortodoksyjnego chrześcijaństwa, jak to miało miejsce w socynianizmie[35]. Oznaczała ona także przyznanie rozumowi prawa do oceny treści objawionych – ich wiarygodności czy prawdziwości.

Tak więc rozum nie miał stanowić narzędzia wyjaśniania wiary i jej dogmatów, ale został obsadzony w roli surowego krytyka i sędziego, interpretującego owe treści według własnych, niezależnie ustalonych kryteriów. To podejście, zgodnie z którym rozum przyjmuje rolę sędziego wiary i religijnego objawienia, nadając sobie prawo do interpretowania treści religii według własnych kryteriów, Newman nazywa uzurpacją rozumu[36] i stwierdza, że

---

33 L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, transl. E.M. Sinclair, New York 1982, s. 35. Zob. także J.I. Israel, *Spinoza and Early Modern Theology*, [w:] *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600–1800*, eds. U.L. Lehner, R.A. Muller, A.G. Roeber, New York 2016, s. 577–593.

34 Różne definicje deizmu jako wiary w Boga stwórcę świata przy jednoczesnym odrzuceniu wiary w Jezusa Chrystusa, jako uznania boskiej opatrzności, ale nie treści zawartych w Piśmie Świętym, a także jako przyjęcia przekonania o istnieniu Boga, które idzie w parze z odrzuceniem religii objawionej, można znaleźć w: A.W. Wood, *Kant's Deism*, [w:] *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, eds. P.J. Rossi, M.J. Wreen, Bloomington 1991, s. 2.

35 Zob. Z. Ogonowski, *Socynianizm a oświecenie. Studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1966.

36 Kazanie IV należące do *Kazań uniwersyteckich* nosi tytuł *Uzurpacje rozumu*. Zostało ono wygłoszone 11 grudnia 1831 roku, gdy Newman był jeszcze duchownym Kościoła anglikańskiego.

intelekt, który kreuje się na autorytet w sprawach moralności czy religii, przekracza własne kompetencje. W *Kazaniach uniwersyteckich* duchowny pisze:

> Nikt nie może zaprzeczyć, że intelekt posiada swoją własną doskonałość, nikt też nie może pozbawić go należnego mu szacunku. Pojawia się jednak następujące pytanie: czy zakres jego oddziaływania nie jest aby ograniczony w ten sposób mianowicie, że nie może on wkraczać jako niezależny autorytet na obszar moralności i religii, nie dokonując przy tym bezprawnej ingerencji[37].

Słowa te sugerują nie tyle, że dziedziny moralności i religii z jednej, a poznania intelektualnego z drugiej strony są radykalnie odrębne, że więc nieuniknione jest istnienie niedającej się zasypać „przepaści" między wiarą a rozumem, ile raczej, że w stosunku do moralności i religii rozum nie powinien być traktowany – by posłużyć się terminem Kanta – jako autonomiczna władza ludzkiego umysłu, a więc taka władza, która działa według praw czy zasad, jakie znajdują się w niej samej. To znaczy według Newmana rozum nie jest źródłem praw moralnych czy zasad religijnych, lecz ich źródło pozostaje wobec rozumu zewnętrzne.

Nieco dalej Newman mówi, że rozum staje się „agresorem", gdy „wdziera się na obszar religii i rości sobie prawo do wydawania sądów o prawdach, które są podległe innej sferze naszej natury, to znaczy zmysłowi moralnemu"[38]. Uznanie rozumu za autorytet w sprawach wiary angielski duchowny przyrównuje do uznania za autorytet w sprawie percepcji barw człowieka niewidomego, który doskonale opanował jedynie teorię postrzegania kolorów, tak że potrafi wygłosić na ich temat wykład[39]. Podobnie jak intelekt nie może zastąpić zmysłów jako źródła danych zmysłowych (percepcji

---

37 J.H. Newman, *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826 a 1843 rokiem*, tłum. P. Kostyło, Kraków 2000, s. 70.

38 *Tamże*, s. 72. W eseju *The Introduction of Rationalistic Principles into Revealed Religion* Newman pisze: „Racjonalizm jest wyraźnym nadużyciem Rozumu; to znaczy: użyciem go do celów, do których nigdy nie był założony i jest niezdolny" (cyt. za: S. Gałecki, *dz. cyt.*, s. 122).

39 J.H. Newman, *Kazania uniwersyteckie…*, s. 74–75.

barw, dźwięków, zapachów itd.), tak rozum zdaniem Newmana nie może zastąpić zmysłu moralnego czy sumienia jako źródła podstawowych prawd i zasad moralnych[40].

Co więcej, rozum nie jest nawet zdolny do tego, by przekonać człowieka do wiary: „narzucać ludziom wiarę za pomocą argumentów jest taką samą niedorzecznością jak narzucać ją za pomocą tortur"[41]. Nie da się uzasadnić przekonania o prawdziwości tego, w co się wierzy, w taki sam sposób, w jaki uzasadnia się przekonanie o prawdziwości jakiegoś twierdzenia matematyki. Innymi słowy, akt wiary nie jest rezultatem rozumowania prowadzącego od prawdziwych przesłanek do prawdziwego wniosku. Stanowi raczej odpowiedź na świadectwa[42], które cechuje pewien stopień prawdopodobieństwa, przy czym, jak już mówiłam, w ten sposób powstają nie tylko przekonania religijne, lecz także większość przekonań, jakie tworzymy w czasie naszego życia i którymi kierujemy się w działaniu. Jak stwierdza Newman:

> Jeśli chodzi o mnie, to mojej zdolności sądzenia bardziej odpowiada próba udowodnienia chrześcijaństwa w ten sam nieformalny sposób, w jaki mogę udowodnić na pewno, że przyszedłem na ten świat i że po śmierci go opuszczę. […] z prawdopodobieństw można zbudować prawomocny dowód, wystarczający do pewności[43].

Wspomniany przykład niewidomego, który wygłasza wykład na temat kolorów, pozwala przeprowadzić porównanie między przekonaniami religijnymi a przekonaniami percepcyjnymi. Po pierwsze, tak jak przekonania percepcyjne, przekonania religijne opierają się na danych pochodzących „z zewnątrz", to znaczy niezależnych od podmiotu. Jeśli mam na przykład wrażenie czerwieni, posiadanie tego wrażenia nie zależy od mojej woli: czerwień narzuca się mojemu wzrokowi, postrzegając, jestem odbiorcą postrzeganych treści. Po drugie, oba rodzaje przekonań zakładają pewien proces, który można by określić jako przejście od danych do sądów na ich podsta-

---

40 O sumieniu jako „głosie Boga" piszę w dalszej części tego artykułu.

41 J.H. Newman, *Kazania uniwersyteckie…*, s. 76.

42 Zob. Kazanie X z 6 stycznia 1839 roku (*Wiara i rozum jako dwa przeciwstawne przyzwyczajenia umysłu*), [w:] J.H. Newman, *Kazania uniwersyteckie…*, s. 175.

43 J.H. Newman, *Logika wiary*, s. 311–312.

wie. Takie przejście wymaga z kolei interpretacji owych danych[44] – i właśnie do interpretacji miałoby się ograniczać „prawomocne" działanie rozumu w dziedzinie moralności i religii. Co więcej, podobnie jak na podstawie danych zmysłowych nie można w sposób niezawodny wnioskować o istnieniu przedmiotów zewnętrznych, będących ich przyczynami[45], tak biorąc „dane" zmysłu moralnego za przesłanki argumentu, nie można dojść do wniosku o przyczynie owych danych, posługując się *jedynie* logicznym wnioskowaniem. Jeśli więc jesteśmy pewni istnienia przedmiotów postrzeganych na podstawie naszych wrażeń zmysłowych, tak jak możemy być pewni transcendentnego źródła „danych" naszego zmysłu moralnego, to pewność ta nie jest wytwarzana jedynie na drodze rozumowania. Według Newmana odpowiada za nią swego rodzaju „instynkt":

> Niech będzie mi wolno tutaj jeszcze raz powołać się na fakt […], że ten instynkt naszego umysłu, który rozpoznaje zewnętrznego Władcę w nakazie sumienia […] odpowiada temu drugiemu prawu nie tylko ludzkiej, lecz i zwierzęcej natury, według którego dostrzega się obecność niewidzialnych, indywidualnych istot z przesuwających się kształtów i barw świata widzialnego. Czy to dzieje się za pomocą zmysłów, czy rozumu, że zwierzęta pojmują realne jedności materialno-duchowe, które są oznaczone przez światła i cienie, ów wspaniały ciągle zmieniający się kalejdoskop […], który igra na ich siatkówce? Za pomocą rozumu nie, bo rozumu nie mają, za pomocą zmysłów też nie, bo te rzeczy przewyższają zmysły. Jest to więc instynkt[46].

---

44 Na temat problemu interpretacji w kontekście Newmanowskiego argumentu za istnieniem Boga z „głosu sumienia" zob. S. Ruczaj, *Sumienie jako droga do Boga – krytyczna analiza stanowiska J.H. Newmana*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" R. 26, 2017, nr 3, s. 229–243.

45 Zob. słynny przykład Kartezjusza w Medytacji drugiej z postrzeganiem ludzi przechodzących ulicą jako automatów. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001, s. 54. Mówiąc o postrzeganiu przedmiotów zewnętrznych wobec umysłu, Newman pisze: „Posiadanym przez nas świadectwem ich [przedmiotów jednostkowych – A.T.] istnienia są zjawiska, które działają na nasze zmysły, a gwarancją, że możemy je uważać za świadectwo, jest nasza *instynktowna* pewność, że stanowią świadectwo. Dzięki *prawu naszej natury* łączymy te zmysłowe zjawiska lub wrażenia z pewnymi jednostkami, indywiduami, substancjami – czy jakkolwiek inaczej należy je nazwać – które są na zewnątrz, poza zasięgiem zmysłów, i wyobrażamy je sobie w tych zjawiskach" (J.H. Newman, *Logika wiary*, s. 94, podkr. – A.T.).

46 J.H. Newman, *Logika wiary*, s. 99–100.

Może się wydawać, że przedstawiona tu koncepcja nabywania przekonań – zarówno percepcyjnych, jak i religijnych – przypomina koncepcję Hume'a i jako taka prowadzi do sceptycyzmu w sprawie naszych możliwości poznawczych[47] lub przynajmniej do jakiejś wersji antyracjonalizmu. Analizując[48] podstawowe przekonania empiryczne – takie jak przekonanie o istnieniu trwających w czasie przedmiotów zewnętrznych wobec umysłu, nas samych jako zachowujących ciągłość czasową podmiotów oraz związków przyczynowych między przedmiotami doświadczenia – Hume dochodzi do wniosku, że żadnego z tego rodzaju przekonań nie można wystarczająco uzasadnić na drodze rozumowania. Na przykład z istnienia serii podobnych do siebie spostrzeżeń nie wynika, że istnieje nieprzerwanie przedmiot zewnętrzny odpowiadający tym spostrzeżeniom czy też będący ich przyczyną. Nasze sądy o świecie fizycznym, ale także o naszym własnym umyśle nie mogą więc stanowić rezultatu rozumowania, lecz raczej powstają w wyniku działania „mechanizmu" asocjacji idei, którym steruje wyobraźnia bądź instynkt. Przekonania o istnieniu przedmiotów zewnętrznych, którymi często kierujemy się w działaniu, nie mają więc racjonalnych podstaw, a to może oznaczać, że jako podmioty poznające jesteśmy istotami, w których funkcjonowaniu wiara, uczucia czy instynkty, a nie rozum, odgrywają główną rolę.

Czy Newman, tak jak Hume, miałby reprezentować nowożytny sceptycyzm? Moim zdaniem sąd w tej sprawie należy zawiesić z dwóch powodów. Po pierwsze, popularny obraz Hume'a jako sceptyka stanowi jedną z możliwych interpretacji argumentów szkockiego filozofa. Jak bowiem czytamy w pierwszym rozdziale *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*, celem dociekań Hume'a jest,

---

47 Wielu współczesnych traktowało myślenie Newmana jako zbieżne ze sceptycyzmem Hume'a. Na przykład szkocki publicysta Daniel Macmillan pisał o nim: „W znacznym stopniu przypomina mi on naszego wielkiego szkockiego sceptyka, Davida Hume'a […] te same zdolności analityczne, ten sam brak dbałości o wnioski […] sprawia on, że twardy grunt pod tobą zaczyna się trząść" (cyt. za: G. Zuijdwegt, *Scepticism and Credulity. Victorian Critiques of John Henry Newman's Religious Apologetic*, „Journal for the History of Modern Theology / Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte" vol. 20, 2013, no. 1, s. 66–67).

48 W *Traktacie o naturze ludzkiej* (1740), a w wersji skróconej – w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (1748).

by tak rzec, reforma filozofii – „uwolnienie nauki od […] zawiłych kwestii" przez „zbadanie natury ludzkiego rozumu [*understanding*] i wykazanie, za pomocą ścisłej analizy jego mocy i zdolności, że w żadnej mierze nie jest on dostosowany do rozważania" zagadnień „fałszywej i nieszczerej" metafizyki, którą autor nazywa „oszukańczą filozofią"[49]. Przedsięwzięciu negatywnemu – krytyce metafizyki – ma jednak towarzyszyć przedsięwzięcie pozytywne, określane przez filozofa mianem „umysłowej geografii"[50]. Z tego punktu widzenia autor *Traktatu o naturze ludzkiej* jest nie tyle sceptykiem, ile raczej prekursorem współczesnych nauk o poznaniu.

Po drugie, argumenty Hume'a zdają się zakładać nieco inną koncepcję rozumu niż ta, którą można by przypisać Newmanowi. Argumentując, że nasze przekonania nie są rezultatem wnioskowań – i że ich powstawanie wymaga udziału innych niż rozum władz umysłu – Hume ogranicza funkcje rozumu do operacji na danych skądinąd treściach. To dość wąskie ujęcie racjonalności znajdziemy także u Newmana, ale jest ono tylko jedną ze składowych koncepcji rozumu (intelektu), którą przyjmuje angielski myśliciel. Newman sprzeciwia się bowiem racjonalizmowi, który rozum definiuje wąsko i tak zdefiniowany rozum uznaje za uprawniony do ferowania wyroków w kwestiach dotyczących moralności i religii. W tym, co dotyczy tych dziedzin, rozum może być „co najwyżej instrumentem w rękach prawowitego sędziego, to znaczy rozeznania duchowego"[51]. Czym więc jest rozum według autora *Logiki wiary*?

W kazaniu zatytułowanym *Uzurpacje rozumu* znajdujemy takie oto określenie racjonalności: jest to „to wszystko, co różni człowieka od zwierzęcia […] zdolność odróżniania dobra od zła […] zasady, które rządzą naszym postępowaniem"[52], a więc zdolności intelektualne w przeciwstawieniu do zdolności, dzięki którym możemy przyjmować prawdy moralne i religijne. Jak zauważa Johannes Artz w artykule na temat Newmana i Kanta, w wąskim znaczeniu rozum stanowi „władzę, za pomocą której człowiek wyprowadza na drodze dedukcji jedno zdanie z innego zdania czy też przechodzi od przesłanek do

---

49 D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego wraz z apendyksami*, tłum. D. Misztal, T. Sieczkowski, Kraków 2006, s. 8.

50 *Tamże*, s. 9.

51 J.H. Newman, *Kazania uniwersyteckie…*, s. 69.

52 *Tamże*, s. 72.

wniosku"[53]. Ale oprócz zdolności przeprowadzania rozumowań potrzebna jest jeszcze zdolność do uchwytywania (pierwszych) zasad, na podstawie których można wnioskować. Można ją nazwać, posługując się terminem należącym do tradycji platońsko-arystotelesowskiej, zdolnością ujmowania noetycznego (*noetic faculty*) i zaliczyć do niej zmysł moralny i intuicję[54]. Przyjęcie tego szerszego pojęcia racjonalności pozwala odróżnić Newmanowską teorię poznania od teorii Hume'a.

Powyżej, odwołując się do analogii z postrzeganiem zmysłowym, sugerowałam, że zdaniem Newmana rozum (w znaczeniu węższym) pełni wobec wiary funkcję podobną do tej, jaką pełni on wobec danych doświadczenia zmysłowego, a mianowicie dokonuje analizy i interpretacji jej treści, które z kolei mają swoje źródło w rzeczywistości zewnętrznej względem rozumu. Czym jednak są owe „dane"? Znów – z pomocą przychodzi analogia z percepcją zmysłową, Newman bowiem stwierdza, iż „ta rola, którą zmysły bezpośrednio spełniają, jeśli chodzi o stworzenia, przypada pośrednio pewnym naszym zjawiskom duchowym, jeżeli chodzi o Stworzyciela. Te zjawiska znajdują się w poczuciu moralnego obowiązku"[55]. A zatem, jak dane zmysłowe wskazują na przedmioty, od których pochodzą, tak poczucie moralnego zobowiązania wskazuje pośrednio na swoje transcendentne źródło – osobowego Boga. Owe dane to zjawiska, które Newman nazywa „głosem sumienia"[56].

„Głos sumienia", który pojawia się w nas jako odczucie aprobaty i przyjemności lub dezaprobaty i przykrości, ma dwojaki charakter:

---

53 J. Artz, *dz. cyt.*, s. 524.

54 *Tamże*, s. 524–525. Nawiązanie do *noetic faculty* pojawia się w następującym fragmencie pracy Newmana: „Gdy mówię o wiedzy, mam na myśli coś intelektualnego, coś, co pojmuje to, co postrzega zmysłami, coś, co stwarza sobie na rzeczy pogląd, widzi więcej, niż przekazują zmysły, rozumuje o tym, co widzi i w trakcie widzenia, wiąże z jakąś ideą" (J.H. Newman, *Idea uniwersytetu*, tłum. P. Mroczkowski, Warszawa 1990, s. 192). Por. J. Rupert, *John Henry Newman on the Nature of the Mind. Reason in Religion, Science, and the Humanities*, Plymouth 2011, s. 77.

55 J.H. Newman, *Logika wiary*, s. 95.

56 *Tamże*. Fragment na temat „głosu sumienia" rozpoczyna argument za tezą, że możemy dać realne przyświadczenie zdaniu o istnieniu Boga. Przyświadczenie realne, w odróżnieniu od pojęciowego, to takie, które odnosi się do doświadczenia, a nie do pojęć bądź treści zdań.

„jest on poczuciem moralnym i poczuciem obowiązku, sądem rozumu i autorytatywnym nakazem"[57]. Ponieważ owego głosu doświadczamy zawsze w połączeniu z pewnymi emocjami, sumienie „zawiera w sobie uznanie istnienia przedmiotu żywego, do którego jest skierowane"[58]. Na przykład gdy popełniam zły uczynek, oszukując drugiego człowieka, będąc świadoma rodzaju czynu i jego moralnej kwalifikacji, mam poczucie wstydu za swój postępek, nawet jeśli nikt oprócz mnie nie dowie się o oszustwie. Uczucie zaś może być według Newmana skierowane tylko do osoby[59]. Nawet jeśli z jakichś względów straciłabym wrażliwość moralną, nie czując choćby zakłopotania swoim złym czynem, to jednak jestem świadoma nakazu moralnego, który mówi mi, że nie należy oszukiwać. Nakaz ten jednak odbieram nie jako ogólne prawo moralne, lecz jako konkretną wskazówkę, czego nie powinnam czynić *w danych okolicznościach*[60]. Można więc powiedzieć, że pojawia się on w konkretnej sytuacji, analogicznej do sytuacji komunikacyjnej, kiedy zachodzi relacja między nadawcą a odbiorcą komunikatu, dlatego też zakłada odniesienie do osoby, od której pochodzi.

Koncepcję sumienia rozwija Newman w *Liście do księcia Norfolk*, w którym charakteryzuje je jako „głos Boga", objawiający wieczne prawo wpisane w racjonalną naturę człowieka[61]:

> Sumienie nie jest dalekowzrocznym egoizmem ani też pragnieniem bycia w zgodzie z samym sobą; ale jest ono posłańcem Tego, który zarówno w naturze, jak i w łasce przemawia do nas z ukrycia […][62].
>
> […] używam słowa „sumienie" […] na oznaczenie nie kaprysu wyobraźni lub opinii, lecz świadomego swoich obowiązków posłuszeństwa [*dutiful obedience*] temu, co przedstawia się jako boski głos, który mówi w nas[63].

57 *Tamże*, s. 96.
58 *Tamże*, s. 98.
59 „Wszak nie czujemy miłości do kamienia ani wstydu przed koniem lub psem" (*tamże*, s. 99).
60 *Tamże*, s. 96–97.
61 Tenże, *A Letter Addressed to the Duke of Norfolk on Occasion of Mr Gladstone's Recent Expostulation*, rozdz. 5: *Conscience*, s. 247, Newman Reader, [on-line:] http://www.newmanreader.org/works/anglicans/volume2/gladstone/section5.html (dostęp: 16 IX 2018).
62 *Tamże*, s. 248.
63 *Tamże*, s. 255.

Sumienie jest czymś więcej niż świadomością prawa czy obowiązku moralnego, stanowi ono świadomość boskiego nakazu, który pojawia się w konkretnych okolicznościach naszego działania, *hic et nunc*, jak mówi cytowany przez Newmana Tomasz z Akwinu[64]. Świadomość ta nie pojawia się w rezultacie wnioskowania, lecz dana jest bezpośrednio; podobnie świadomość własnego istnienia według Kartezjusza nie jest wyprowadzona na drodze rozumowania z aktu myślenia, lecz dana wraz z tym – konkretnym – aktem[65]. W tym ujęciu wiara, przyświadczenie sądowi stwierdzającemu istnienie Boga, stanowi odpowiedź na głos, który „mówi" do człowieka poprzez jego sumienie i serce. W *Apologia Pro Vita Sua* Newman pisze: „Gdyby nie ten głos, który jasno mówi w moim sumieniu i sercu, powinienem być ateistą lub panteistą albo politeistą na podstawie obserwacji świata"[66].

Czy argumentacja Newmana, biorąca za punkt wyjścia fakt „danych" sumienia i mająca prowadzić do wniosku o istnieniu transcendentnego, boskiego źródła nakazów moralnych, jest przekonująca? Wydaje się, że zwolennik oświeceniowego racjonalizmu z łatwością mógłby sformułować zarzuty pod jej adresem. Po pierwsze, poczucie wstydu będącego reakcją na niegodziwy postępek czy świadomość nakazu mówiącego mi, jak postąpić w danych okolicznościach, nie musi pochodzić „z zewnątrz". W tym sensie analogia między „danymi" zmysłu moralnego a wrażeniami dostarczanymi przez cielesne zmysły byłaby niewłaściwa. Mogę przecież zdawać sobie sprawę z tego, że postępując niesłusznie z moralnego punktu widzenia, sprzeniewierzam się „prawu moralnemu we mnie" i czynię uszczerbek własnej godności, jaka przysługuje mi z uwagi na to, iż jestem podmiotem moralnym zdolnym determinować swoje czyny według nadawanego sobie prawa[67]. Innymi słowy, można wstydzić się przed samym sobą za zło, które się popełniło, tak jak można samemu sobie nakazywać określone działania[68].

---

64 *Tamże*, s. 256.

65 Zob. G.J. Hughes, *Conscience*, [w:] *The Cambridge Companion…*, s. 212.

66 J.H. Newman, *Apologia Pro Vita Sua. Being a History of His Religious Opinions*, London 1908, s. 241.

67 Zob. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2009, s. 56–57 (GMS, AA 4:440).

68 Psychologia w drugim wypadku posługuje się takimi terminami, jak „automotywacja" czy „motywacja wewnętrzna".

Po drugie, nawet jeśli „dane" zmysłu moralnego – a więc także „głos sumienia" – miałyby zewnętrzne wobec podmiotu źródło, nie musiałaby nim być istota boska. Jeśli widząc człowieka, którego nie znam, znajdującego się w sytuacji zagrażającej jego życiu, decyduję się mu pomóc, moja reakcja nie musi stanowić odpowiedzi na nakaz, który odbieram jako skierowany do mnie przez Boga. Być może, działając w ten sposób, niejako spłacam dług wdzięczności wobec tych, którzy kiedyś pomogli mi w podobnej sytuacji; być może staram się sprostać zasadom, jakie w procesie wychowania wpoili mi rodzice lub opiekunowie, a może kieruje mną naturalne dla człowieka uczucie sympatii wobec innych jednostek tego samego gatunku. Jeśli jednak „głos sumienia" byłby wynikiem określonego wychowania lub naszych naturalnych predyspozycji, to, jak się zdaje, trudno byłoby wyjaśnić uniwersalność ludzkich reakcji moralnych. Braki w wychowaniu moralnym, z jakimi wielu ludzi boryka się w swoim życiu, nie przesądzają o niemożności postępowania właściwego z moralnego punktu widzenia, choć zapewne je utrudniają.

Większego kłopotu nastręcza jednak pierwsza obiekcja. Newman opiera swój argument teistyczny z „głosu sumienia" na doświadczeniu wewnętrznym – na fenomenologii aktu moralnego. Ale doświadczenie można interpretować na wiele sposobów. Nierzadko przecież na przykład błędnie identyfikujemy własne emocje, nie wszystkie emocje też wydają się cechować intencjonalnością. Są to emocje, takie jak lęk czy przygnębienie, które możemy odczuwać niezależnie od istnienia jakiegokolwiek ich przedmiotu.

Wydaje się jednakże, iż za mankament krytycznej wobec stanowiska Newmana argumentacji umieszczającej źródło nakazu moralnego w racjonalnym podmiocie można by uznać to, że zakłada ona koncepcję człowieka jako *homo duplex* – istoty zmysłowo-inteligibilnej[69], w której dwa aspekty jej natury pozostają od siebie wyraźnie oddzielone, a niekiedy nawet wchodzą ze sobą w konflikt. Psychologia rozdwojenie to próbuje oddać za pomocą przeciwstawienia „ja" realnego i „ja" idealnego i nie wydaje się, by

[69] Tezę, że antropologia Kanta bazuje na takim dualizmie, można znaleźć w: I. Hunter, *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, New York 2003, s. 51.

w tej konstrukcji teoretycznej tkwiła sprzeczność. W świetle tego ujęcia trudno jednak wyjaśnić, dlaczego doświadczeniu moralnemu często towarzyszą uczucia czy emocje, o których relacyjnym charakterze pisze Newman[70]. Sformułowanie „wstydzić się przed samym sobą za zło, które się popełniło" można bowiem rozumieć metaforycznie, jako równoznaczne powiedzeniu „osądzać negatywnie popełniony przez siebie czyn". Osąd będzie tu czym innym niż uczucie.

Czy uczucia towarzyszące doświadczeniu moralnemu mogą być skierowane ku samemu podmiotowi tego doświadczenia? Przypuszczenie, że doświadczeniu moralnemu towarzyszą uczucia, które podmiot kieruje do samego siebie, oznacza, że mamy tu do czynienia z sytuacją, kiedy ten sam podmiot *jednocześnie* będzie przyczyną czy też obiektem owych uczuć, jak i tym, kto ich doznaje. Biorąc pod uwagę przykrość często towarzyszącą uczynkom niemoralnym, trudno uznać tę propozycję za przekonującą. Adwersarzowi Newmana pozostaje wobec tego odrzucić uczucia kierowane do osoby jako konstytutywny składnik doświadczenia moralnego, co – jak się zdaje, wbrew fenomenologii – czyni tradycja racjonalistyczna z Kantem na czele.

Zakończenie

Przedstawiona w zarysie Newmanowska koncepcja sumienia prowadzi do wniosku, że według angielskiego duchownego wiara religijna jest warunkiem doświadczenia moralnego. Jak stwierdził jeden z interpretatorów, „nie będziemy w stanie zrozumieć naszego doświadczenia moralnego, jeżeli nie dostrzeżemy, że wskazuje ono

[70] „Jeżeli czyniąc źle odczuwamy ten sam gorzki, rozdzierający serce żal, jaki ogarnia nas, gdy obrazimy matkę, a jeżeli czyniąc dobrze doznajemy tej samej słonecznej pogody ducha, tego samego kojącego, radosnego zadowolenia, jakiego doznajemy po otrzymaniu pochwały od ojca, to niewątpliwie mamy w sobie obraz jakiejś osoby, ku której kieruje się nasza miłość i cześć, w uśmiechu której znajdujemy nasze szczęście, do której tęsknimy, do której kierujemy nasze prośby, której niezadowolenie smuci i przygnębia nas. Te nasze uczucia są tego rodzaju, że wymagają jako swej przyczyny sprawczej istoty rozumnej" (J.H. Newman, *Logika wiary*, s. 99).

poza granice naszego świata w kierunku Boga – gwaranta i obrońcy moralności"[71]. Rzecz jasna wniosek ten pozostaje w opozycji do stanowiska reprezentowanego przez wielu myślicieli oświeceniowych, zgodnie z którym nie tylko nie istnieje konieczny związek między moralnością a wiarą religijną, lecz także przekonania religijne mogą stanowić co najwyżej konsekwencję określonego systemu moralnego[72].

Jeśli jednak bliżej przyjrzymy się argumentowi z „głosu sumienia", możemy poczynić pewną obserwację, która uświadomi nam, że ostatecznie różnica między Newmanem a autorami oświeceniowymi nie jest tak wielka, jak na pierwszy rzut oka może się wydawać. Chodzi o to, że Bóg, który stanowi „gwarancję" naszej naturalnej zdolności odróżniania dobra od zła, nie może być Bogiem „zawieszającym" obowiązywanie moralności – Bogiem, który wymaga od człowieka absolutnego posłuszeństwa woli niekierującej się zasadami logiki czy moralności. Taki Bóg nie wystawia człowieka na „próbę", żądając sprzecznych z moralnością ofiar, jak w starotestamentowej historii o Abrahamie i Izaaku. Można powiedzieć, że choć Jego natura przekracza możliwości poznawcze ludzkiego rozumu, to jednak nie sprzeciwia się ona ludzkiemu rozumowi. Co więcej, doświadczenie czy też swoiste przeżywanie boskiej obecności jest dla Newmana doświadczeniem moralnym. W tym właśnie powiązaniu wiary religijnej z etycznością można upatrywać szans na konstruktywny dialog między tradycją racjonalistyczną a krytyczną wobec wielu jej aspektów apologią chrześcijaństwa, jaką stanowi filozofia Newmana.

BIBLIOGRAFIA

Artz J., *Newman in Contact with Kant's Thought*, „The Journal of Theological Studies" vol. 31, 1980, no. 2, https://doi.org/10.1093/jts/XXXI.2.517.

Bernstein R.J., *The Secular-Religious Divide: Kant's Legacy*, „Social Research" vol. 76, 2009, no. 4.

71 G.J. Hughes, *dz. cyt.*, s. 207.

72 Zob. R.J. Bernstein, *The Secular-Religious Divide: Kant's Legacy*, „Social Research" vol. 76, 2009, no. 4, s. 1035–1048.

Clifford W., *The Ethics of Belief*, [w:] *The Ethics of Belief. Essays by William Kingdon Clifford, William James, A.J. Burger*, ed. A.J. Burger, Scotts Valley, CA 2008.

Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001.

Dilthey W., *Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung*, [w:] *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Göttingen 1990, *Gesammelte Schriften / Wilhelm Dilthey*, 4.

Forrest P., *The Epistemology of Religion*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Summer 2017 Edition, [on-line:] https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/religion-epistemology/ (dostęp: 1 IX 2018).

Gałecki S., *Spór o sumienie. Źródła i konsekwencje etyki Johna Henry'ego Newmana*, Kraków 2012.

Hughes G.J., *Conscience*, [w:] *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, eds. I. Ker, T. Merrigan, New York 2009.

Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego wraz z apendyksami*, tłum. D. Misztal, T. Sieczkowski, Kraków 2006.

Hunter I., *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, New York 2003.

Hunter I., *Sekularyzacja: jak powstało nowoczesne pojęcie walczące*, [w:] *Oświeceniowe źródła idei sekularyzmu*, red. A. Tomaszewska, D. Barnat, Kraków 2017.

Israel J.I., *Spinoza and Early Modern Theology*, [w:] *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600–1800*, eds. U.L. Lehner, R.A. Muller, A.G. Roeber, New York 2016.

Jacob M., *How Radical Was the Enlightenment? What Do We Mean by Radical?*, „Diametros" 2014, no. 40, https://doi.org/10.13153/diam.40.2014.631.

Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio"*, [on-line:] https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/fides_ratio_1.html (dostęp: 21 IV 2019).

Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001.

Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2009.

Kardynał John Henry Newman 1801–1890, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1967.

Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, tłum. B.J. Gawecki, Warszawa 1955.

Newman J.H., *Apologia Pro Vita Sua. Being a History of His Religious Opinions*, London 1908.

Newman J.H., *Idea uniwersytetu*, tłum. P. Mroczkowski, Warszawa 1990.
Newman J.H., *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826 a 1843 rokiem*, tłum. P. Kostyło, Kraków 2000.
Newman J.H., *A Letter Addressed to the Duke of Norfolk on Occasion of Mr Gladstone's Recent Expostulation*, rozdz. 5: *Conscience*, Newman Reader, [on-line:] http://www.newmanreader.org/works/anglicans/volume2/gladstone/section5.html (dostęp: 16 IX 2018).
Newman J.H., *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1989.
Norris T.J., *Faith*, [w:] *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, eds. I. Ker, T. Merrigan, New York 2009.
Ogonowski Z., *Socynianizm a oświecenie. Studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1966.
Peirce Ch.S., *Jak uczynić nasze myśli jasnymi?*, [w:] Ch.S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, wybór H. Buczyńska-Garewicz, tłum. R. Mirek, A. Nowak, Warszawa 1997.
Reassessing the Radical Enlightenment, ed. S. Ducheyne, New York 2017.
Robertson J., *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680–1760*, New York 2005.
Ruczaj S., *Sumienie jako droga do Boga – krytyczna analiza stanowiska J.H. Newmana*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" R. 26, 2017, nr 3.
Rupert J., *John Henry Newman on the Nature of the Mind. Reason in Religion, Science, and the Humanities*, Plymouth 2011.
Strauss L., *Spinoza's Critique of Religion*, transl. E.M. Sinclair, New York 1982.
Sweet W., *Paley, Whately, and „Enlightenment Evidentialism"*, „International Journal for Philosophy of Religion" vol. 45, 1999, no. 3, https://doi.org/10.1023/A:1003429504608.
Tomaszewska A., *Filozoficzne oblicza kultury oświecenia: radykalizm i religia*, [w:] *Oświecenie*, red. B. Szymańska, P. Mróz, A. Kuchta, Kraków 2017, *Filozofia Kultury*.
Williams M., *Wittgenstein, Truth and Certainty*, [w:] *Wittgenstein's Lasting Significance*, eds. M. Kölbel, B. Weiss, New York 2004.
Wittgenstein L., *O pewności*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2001.
Wood A.W., *Kant's Deism*, [w:] *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, eds. P.J. Rossi, M.J. Wreen, Bloomington 1991.
Zuijdwegt G., *Scepticism and Credulity. Victorian Critiques of John Henry Newman's Religious Apologetic*, „Journal for the History of Modern Theology / Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte" vol. 20, 2013, no. 1, http://dx.doi.org/10.1515/znth-2013-0002.

STRESZCZENIE

Artykuł prezentuje wybrane aspekty filozoficznych i teologicznych poglądów Johna Henry'ego Newmana w ujęciu polemicznym wobec oświeceniowego racjonalizmu. W pierwszej części omawiam problem epistemicznego statusu przekonań religijnych: odnosząc koncepcję Newmana do zawartych w *O pewności* rozważań Ludwiga Wittgensteina na temat przekonań „zawiasowych", wskazuję, iż odrzucenie podejścia zwanego ewidencjalizmem pozwala Newmanowi na zrównanie statusu owych przekonań ze statusem przekonań (zwykle) zaliczanych do wiedzy. Pozwala to na zniesienie ścisłego rozróżnienia między „wiedzą" a „wiarą". Część druga, dotycząca relacji między wiarą a rozumem, przedstawia Newmanowską krytykę oświeceniowego rozumu jako „uzurpatora" w dziedzinie moralności i religii, ignorującego „dane" pochodzące z pozaracjonalnych źródeł, w szczególności „głos" sumienia. Krytykę tę jednak, jak sugeruję, łagodzi fakt, że połączenie przekonań religijnych ze sferą tego, co etyczne, pozwala Newmanowi zachować racjonalny charakter owych przekonań.

SŁOWA KLUCZOWE: przyświadczenie, ewidencjalizm, rozum, przekonania religijne, oświecenie, sumienie, John Henry Newman, John Locke, Ludwig Wittgenstein

SUMMARY

John Henry Newman on Religious Faith. A 19th-Century Contribution to the Critique of Enlightenment Rationalism

The article presents selected aspects of the philosophical and theological views of John Henry Newman, considered in their opposition to Enlightenment rationalism. In the first part of the text, I discuss the epistemic status of religious beliefs and set the ideas of Newman against the ideas of Ludwig Wittgenstein on "hinge beliefs," contained in *On Certainty*. I argue that by rejecting the evidentialist approach, Newman can legitimately equate religious beliefs with the beliefs that are (usually) considered to constitute knowledge. This makes it possible for him to abandon a strict distinction between "knowledge" and "faith". The second part of the article, on the relationship between faith and reason, presents Newman's criticism of the enlightened reason as an "usurper" in the domain of morality and religion that ignores the "given" deriving from non-rational sources, especially the "voice of conscience." However, as I suggest, this criticism can be mitigated by the fact that by relating religious beliefs to the ethical domain Newman is capable of maintaining the rational character of these beliefs.

KEYWORDS: assent, evidentialism, reason, religious beliefs, the Enlightenment, conscience, John Henry Newman, John Locke, Ludwig Wittgenstein

O AUTORCE

Anna Tomaszewska – historyk filozofii, adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zainteresowania naukowe: filozofia oświecenia ze szczególnym uwzględnieniem filozofii religii. Współredaktor monografii naukowych poświęconych tym zagadnieniom: *Filozofia Oświecenia. Radykalizm, religia, kosmopolityzm*, *The Sources of Secularism. Enlightenment and Beyond* oraz *Oświeceniowe źródła idei sekularyzmu*. Pracuje także w redakcji czasopisma filozoficznego „Diametros".

17.

https://doi.org/10.12797/9788381382120.17

MARIA FLIS

Kultura a tożsamość ludzkiej natury

Wstęp

James Clifford w książce *Kłopoty z kulturą* z roku 1996 stwierdza, że badanie kultury oscyluje między perspektywą lokalną i globalną, bezustannie na nowo kontekstualizując swój przedmiot. Zatem głównym celem badaczy kultury winno być stworzenie przestrzeni dla przyszłości kultur i rozpoznanie zagrożenia. Celem mojego artykułu jest wykazanie, że w obszarze myślenia o kulturze możliwe jest „wymyślenie" szerszego systemu teorii i pojęć, a kłopoty z kulturą tkwią immanentnie w jej rozumieniu. Wielkość ewolucjonizmu w naukach społecznych polegała na dobrym uzasadnieniu mechanizmu zmiany kulturowej. Dyfuzjoniści dodali do niego czynniki zewnętrzne, które i tak były uwzględniane w ewolucji biologicznej. Wkład Williama Riversa polegał na odkryciu dyfuzji jako mechanizmu rozwoju kultury na bazie ewolucji, a ewolucja jako mechanizm rozwoju kultury była możliwa dzięki koncepcji ludzkiej natury, która jest fundamentalnym pojęciem antropologii filozoficznej i społecznej.

Kultura

Kultura, zanim stała się przedmiotem socjologii, pojawiła się w polu zainteresowań filozofii, zwłaszcza filozofii oświeceniowej i roman-

tycznej. I tak Jan Jakub Rousseau, chociaż nie używał słowa „cywilizacja" w sensie rzeczownikowym, to przeciwstawił „człowieka w stanie uspołecznienia", cywilizowanego (*civilisé*, *policé*) – „człowiekowi w stanie natury". Dla niego kultura jest wyobcowaniem, człowiek wyobcował się ze stanu natury. Jednocześnie wyjście ze stanu natury jest warunkiem człowieczeństwa, chociaż jego natura pozostaje podstawą i wytyczną procesu kulturowego. Tak więc „człowiek dziki" jest tylko możliwością człowieka, człowiekiem „samym w sobie". Wyobcowanie jest jego pierwszym kulturowym osiągnięciem. Warto podkreślić, że autor *Trzech rozpraw z filozofii społecznej* wtrąca człowieka w spór *natura – kultura*, którego nie można rozwiązać inaczej, jak tylko przez „parcie naprzód ku pełni kultury", a nie przez „powrót do natury"[1].

To filozoficzne, klasyczne – rzec by można – pojęcie kultury różni się zasadniczo od tego, które wyłoniło się później na gruncie antropologii społecznej. I tak filozofowie XVIII i XIX wieku pojmowali kulturę, po pierwsze, jako *antytezę* natury, czyli wytwór człowieka, zgodnie z łacińską etymologią tego pojęcia (*cultura* – uprawa roli); po drugie, *uniwersalistycznie*, co przejawiało się między innymi w używaniu tego słowa wyłącznie w liczbie pojedynczej. Antropologia społeczna przeciwnie, traktowała kulturę, po pierwsze, jako byt *autonomiczny*, który posiada sens immanentny, inwariantny wobec – jakkolwiek pojętej – przyrody; po drugie, *partykularystycznie* – i stąd wzięła się praktyka posługiwania się tym słowem w liczbie mnogiej. Rozróżnienie powyższe ma charakter względny i odwołuje się do typów idealnych. Pod wpływem antropologii społecznej dwudziestowieczni filozofowie przyswoili sobie pojęcie kultury jako cechy społeczeństwa, podczas gdy antropologowie dwudziestowieczni posługiwali się także rozumieniem kultury jako antytezy natury, czyli pojęciem filozoficznym właśnie.

Według ujęcia filozoficznego kultura to, po pierwsze, to, co nie jest naturą; po drugie, uniwersalny atrybut gatunku ludzkiego. Dlatego też na gruncie stanowiska klasycznego nie można mówić o wielości kultur. Jak pisze George Stocking,

---

[1] Zob. *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995.

> Preantropologiczna „kultura" zawiera konotację liczby pojedynczej, antropologiczna – liczby mnogiej. […] Nie znalazłem żadnych przykładów użycia formy mnogiej u pisarzy innych niż Boas przed 1895 rokiem. Mówiono o „stadiach kulturowych" czy „formach kultury", jak czynił to faktycznie Taylor, lecz nie o „kulturach". Liczba mnoga pojawiła się regularnie dopiero wśród pierwszej generacji uczniów Boasa około 1910 roku[2].

Tożsamość ludzkiej natury

Typowym kontekstem społecznym narodzin antropologii jest sytuacja kontrastu: człowiek Zachodu – człowiek dziki. Jednak to zainteresowanie dzikim zawsze było podporządkowane zasadzie naczelnej: lepiej zrozumieć kulturę europejską i samych siebie! W pełni świadom tego był Bronisław Malinowski, który dał temu wyraz w swoim *Dzienniku*. „Co stanowi najgłębszą istotę moich badań? – pytał w roku 1917. I odpowiadał – Poznanie Trobriandczyka. Odkrycie jego głównych pasji, motywacji i celów. Jego najgłębszego sposobu myślenia. W tym punkcie – konkludował – stajemy wobec naszego własnego problemu: Co stanowi istotę nas samych?"[3]. Dlatego właśnie antropologia „znaczy pracę, która zakłada zawieszenie własnych norm, osądów i nałogów mentalnych, moralnych i estetycznych, aby przeniknąć tak daleko, jak to możliwe, w pole widzenia innego i przyswoić sobie jego sposób percepcji"[4].

Ewolucjoniści w naukach społecznych (1860–1890) pytali: dlaczego dzicy pozostali w tyle, skoro istnieją uniwersalne zasady funkcjonowania ludzkiego umysłu? Ich odpowiedź była prosta: wszyscy skazani jesteśmy na postęp i musimy przejść te same stadia, chociaż w innym czasie, oś czasu leżąca u podstaw konstrukcji ewolucjonistycznych jest bowiem uniwersalna.

Antropologów ewolucjonistów nie fascynowało zróżnicowanie kulturowe, ale podobieństwa i „niezmienniki" w życiu społecznym,

---

2 G.W. Stocking, *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, New York 1968, s. 203.

3 B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, wstęp i oprac. G. Kubica, Kraków 2002, s. 477.

4 L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenie uniwersalizmu kulturowego*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Warszawa 1983, s. 15.

czyli uniwersalia. Jednym z tych niezmienników jest myślenie mityczne, czyli „myśl nieoswojona", którą Kołakowski nazwał stałą obecnością mitu w kulturze. Lévi-Strauss w rozmowie z Antoine'em de Gaudemarem formułuje tezę, że myśl mityczna odgrywa różne role, zależnie od epoki, ale zawsze jest niezastąpiona, a mity mają twardy żywot: wracają tam, gdzie ich się najmniej spodziewamy, czyli mówiąc językiem teoretyka kultury europejskiej Leszka Kołakowskiego – mity są stale obecne w każdej kulturze. Autor *Myśli nieoswojonej* opublikowanej w roku 1962 odkrył, że nie ma nic absurdalnego w stwierdzeniu, że świat jest absurdalny, a za kategoriami „my" i „sens" mamy „nicość" i „bezsens". Tym samym przyznał rację egzystencjaliście Sartre'owi, który w pracy *Byt i nicość* pisał, że byt jest przejawem nicości. A zgodnie z poglądami Benedykta Spinozy czas, pojęty jako następstwo zdarzeń, jest efektem niedoskonałości naszych zmysłów. Istnieje wieczne teraz, co potwierdza mit jako narzędzie do unieruchamiania czasu właśnie.

W rozdziale *Wiedza konkretu* w *Myśli nieoswojonej* czytamy, że to potrzeba porządku leży u podstaw myślenia, a „[…] człowiek zabrał się najpierw do rzeczy najtrudniejszej, systematyzacji na poziomie danych bezpośrednio postrzegalnych zmysłami, od czego nauka (wiedza) długo stroniła"[5]. Ten cytat potwierdza przekonanie autora, że w gruncie rzeczy jest kantystą i niekoniecznie dlatego, że podobnie jak Immanuela Kanta intrygowało go to, co „wspólne wszystkim ludziom", ale dlatego, że podobnie jak autor *Krytyki czystego rozumu* to, co wspólne, ulokował w świadomości transcendentalnej i nazwał ją „nieuświadomioną strukturą", leżącą u podstaw każdej instytucji i każdego obyczaju. Ernest Gellner błyskotliwie określił tę nieświadomą strukturę jako „stałe jądro kulturowe, generujące przejawy kulturowe"[6]. Widać wyraźnie, że metoda strukturalna w antropologii społecznej to nowy sposób teoretycznego uzasadnienia starej ewolucjonistycznej tezy o tożsamości ludzkiej natury.

Nie dziwi nas zatem to, że fundamentalnym pojęciem antropologii filozoficznej i społecznej jest właśnie koncepcja natury ludzkiej, którą dziewiętnastowieczni ewolucjoniści w naukach społecznych

5 C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa 1969, s. 23.

6 E. Gellner, *Wstęp*, [w:] tegoż, *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, tłum. A. Bydłoń, Kraków 1995, s. 12.

określili jako tezę tożsamości ludzkiej natury. Owa teza nie mówiła, że jesteśmy tacy sami, lecz że w tym wielkim zróżnicowaniu musi być coś, co nas łączy, co stanowi *arche*, czyli prazasadę. Są to uniwersalne zasady funkcjonowania ludzkiego umysłu. Czym one są? Do dzisiaj nie ma na to pytanie jednej zadowalającej odpowiedzi. Herbert Spencer, twórca teorii ewolucji społecznej, uważał, że jest to użyteczna hipoteza robocza, ewolucja społeczna bowiem, tak jak ewolucja biologiczna, postrzegana jest jako proces różnicowania, którego rezultatem są nowe formy uspołecznienia. Podstawę tego procesu stanowią uniwersalne zasady funkcjonowania ludzkiego umysłu, który w trakcie swojego indywidualnego rozwoju absorbuje elementy otaczającej go kultury, posługując się genetycznie określonymi regułami. Takie myślenie musiało uwzględnić spór o ontyczny wymiar kultury.

W sporze o biologiczne uwarunkowanie kultury można wskazać na dobór płciowy jako istotny mechanizm ewolucji ludzkiego mózgu. Jerzy Dzik w książce *Dzieje życia na Ziemi* pyta: „Co skłoniło przodków człowieka do dwunożności?". W odpowiedzi podkreśla, że:

> […] dokonało się to przed znaczącym wzrostem mózgu w linii człowiekowatych, przyczyna musiała więc być natury biologicznej, a nie kulturowej. Stało się to mniej więcej wtedy, kiedy w wyniku rozwoju ryftu zaburzony został stabilny układ stosunków środowiskowych i rozpoczęło się stepowienie południowo-wschodniej Afryki. Zmusiło to zamieszkujące te okolice małpy człekokształtne do zmiany strategii rozrodczej. […] Musiało więc dojść do specjalizacji funkcji pomiędzy płciami, czyli rozbieżnej ewolucji wyrażającej się nie tyle w dymorfizmie anatomicznym, co w odmiennym zachowaniu. […] Dokonało się to zapewne w wyniku stosunkowo prostej ewolucji zmiany działania czynników hormonalnych. […] Powstał więc ewolucyjnie system krzyżujących się odruchów altruistycznych w obrębie grupy, złożonej z samca, samicy i potomstwa. Nazywamy je miłością, a grupę rodziną[7].

Powyższa argumentacja wystarcza do przyjęcia tezy, że dobór płciowy był i nadal jest istotnym czynnikiem ewolucji ludzkiego

---

7 J. Dzik, *Dzieje życia na Ziemi. Wprowadzenie do paleobiologii*, wyd. 3 unowocześnione, Warszawa 2003, s. 430–431.

mózgu. Ewolucja biologiczna jest procesem niezakończonym, co potwierdza aktualny stan badań nad sztuczną inteligencją. Pytanie o relację natury i kultury generowało wielość odpowiedzi. Wszystkie mają jednak wspólny mianownik, są hipotezami. Jedną z nich jest hipoteza koewolucji Edwarda O. Wilsona, która opisuje mechanizm wzajemnego sprzężenia dziedziczności (genów) i kultury w procesach antropogenezy. „W momencie, gdy ewoluujący gatunek rozpalił prometejski ogień kultury – pisze Wilson – uruchomił tym samym łańcuch samowzmacniających się reakcji, które wyprowadziły ludzkość poza biologiczne ograniczenia"[8]. W wyniku tych samowzmacniających się reakcji powstał archetyp ruchu i kod językowy, które stanowią główne środki symbolicznej strukturalizacji przestrzeni społecznej[9].

Kulturotwórcza aktywność człowieka jest zakotwiczona w swoiście ludzkiej umiejętności postrzegania świata jako symbolu, czyli percepcji symbolicznej. Można przyjąć, że początek świadomości to postrzeganie świata w optyce symbolicznej, które wypływa ze sfery instynktów i obrazów, czyli nieświadomości. Pokazał to w swojej teorii psychoanalizy Zygmunt Freud, lokując istnienie na osi pragnienia, skazując człowieka na cierpienie. Nieświadomość jako mroczna sfera ludzkiego umysłu ciągle pozostaje tajemnicą, zmuszającą do myślenia i wiodącą do estetyzacji rzeczywistości, która stanowi fundamentalny wymiar zmiany kulturowej. Estetyzację rzeczywistości rozumiem jako efekt transformacji dominującego paradygmatu komunikacyjnego, czyli zmiany kodu komunikacyjnego kultury symbolicznej.

Myślenie i działanie

W filozofii zasady ukryte w ludzkim umyśle nazwano myśleniem, a samo myślenie zostało uznane za zasadę systemową. Myślenie i działanie są podstawowymi formami realizacji człowieczeństwa.

---

8 Ch.J. Lumsden, E.O. Wilson, *Promethean Fire. Reflections on the Origin of Mind*, Cambridge, Mass. 1983, s. 19–20.

9 Por. M. Flis, *Archetyp ruchu i kod językowy: środki symbolicznej strukturalizacji przestrzeni*, [w:] *Stawanie się społeczeństwa. Szkice ofiarowane Piotrowi Sztompce z okazji 40-lecia pracy naukowej*, red. A. Flis, Kraków 2006.

Zatem podstawową relacją w obszarze uniwersalnych zasad funkcjonowania ludzkiego umysłu jest relacja między myśleniem i działaniem, którą Florian Znaniecki oddał formułą: „każde działanie jest myślą" i „każda myśl jest działaniem"[10]. Działanie zachodzi bowiem tylko tam, „gdzie przebieg idealny jest czynnikiem wywołującym i organizującym fakty realne"[11]. Jest zatem działanie procesem myślowym, powodującym konsekwencje fizyczne, czyli jest takim aktem idealnym, który wywołuje realne skutki w świecie zewnętrznym dostępnym doświadczeniu innych podmiotów.

W tym kontekście pojawia się pojęcie racjonalności. W czasach postmitycznych i postnowoczesnych to nauka przejęła rolę najwyższej zasady sterującej działaniem. Wyrazistą egzemplifikacją tej tezy jest scjentyzm rozumiany jako filozoficzna wiara nauki w samą siebie. Jest to stanowisko normatywne, które reguluje sposoby używania takich terminów, jak „wiedza" i „poznanie". Wedle Leszka Kołakowskiego jest to jedna z wielu form alienacji rozumu. Zatem racjonalność nie jest jakimś faktem, ale połączeniem określonych dążeń, którym podporządkowujemy się w naszym myśleniu, mówieniu, poznawaniu i działaniu. To łączenie określonych dążeń jest efektem refleksyjności rozumu, która umożliwia racjonalne przekraczanie standardów racjonalności.

Jak pokazuje Herbert Schnädelbach w eseju *Rozum*[12], rozum może być pojmowany jako rozum subiektywny albo jako rozum obiektywny. Z kolei rozum subiektywny może mieć wiele odmian, od „operacyjnej" (prowadzącej od przesłanek do konkluzji) i intelektualnej (intuicyjny ogląd), po teoretyczną i praktyczną (z założeniem, że rozum w całości jest autorefleksyjnie krytyczny). Te rozróżnienia nie uchylają problemu historycznej przygodności rozumu ani jego językowego charakteru. Nierozwiązana pozostaje także kwestia rozumu obiektywnego.

Można rozum obiektywny określić jako sumę intelligibilnych, to jest uchwytnych przez intelekt, struktur świata. Najlepiej zobrazował ten rodzaj rozumu Georg W.F. Hegel. Podstawowa teza jego systemu filozoficznego utożsamia myśl (absolut) z bytem. Człowiek jako

---

[10] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Poznań 1922, s. 105.
[11] *Tamże*, s. 104.
[12] Zob. *Filozofia. Podstawowe…*

podmiot poznania stwierdza „z jednej strony, że istnienie jest myślą, i ujmuje je pojęciowo, a z drugiej – na odwrót – odnajduje w swoim myśleniu istnienie”[13]. Mamy tutaj wyraźne utożsamienie myśli i bytu, co oznacza, że byt musi być identyczny z myślą, ponieważ realizuje tylko jej prawa. Byt tożsamy z myślą rozwija się w sposób logiczny, i to właśnie stanowi korzenie heglowskiego racjonalizmu.

Racjonalizm ten opiera się na przekonaniu, że idea (rozum), poprzedzająca świat materialny, jest podłożem tego świata, myśl jest pierwotniejsza od przyrody (bytu materialnego). Świat materialny został wyłoniony z idei. Siłą stwórczą, która wyłoniła materię z myśli, jest rozum, a skoro poprzez rozum powstaje świat materialny, to prawa jego rozwoju są rozumne, logiczne.Zatem w świecie nie ma tajemnicy, wszystko jest rozumne i dzięki temu wszystko można poznać, ogarnąć ludzkim rozumem. Należy dodać: wszystko z wyjątkiem rozumu.

Autor *Fenomenologii ducha* nie przezwyciężył sceptycyzmu Davida Hume'a. Nie jesteśmy w stanie uprawomocnić naszego sposobu poznawania, rozum bowiem nie może sam siebie uzasadnić. Wzorem Hegla trzeba go po prostu założyć, ponieważ nie ma alternatywy dla rozumu. Kryzys racjonalności polega na tym, że nastąpił wyraźny zwrot ku temu, co rozumowi obce, co jest nierozumne. Nie zmienia to jednak faktu, że rozum zdekonstruowany nadal jest jedynym prawomocnym sposobem poznawania świata. Tym, co doprowadziło do dekonstrukcji rozumu/racjonalności, jest język.

Horror metafizyczny

„Nie sposób – pisze Leszek Kołakowski – wymknąć się z piekielnego kręgu epistemologii: cokolwiek powiemy choćby negatywnie o wiedzy – zakłada wiedzę, której zdobyciem się chełpimy; »wiem, że nic nie wiem«, wzięte dosłownie, jest wewnętrznie sprzeczne”[14]. Nie ma zatem wiedzy czysto negatywnej. Wszelka wiedza jest pozytywna. Negacja bowiem, jak uczył Hegel, jest także określeniem.

---

[13] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1967, s. 78.

[14] L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Warszawa 1990, s. 17.

Konsekwentnie rzecz biorąc, akt wątpienia zakłada wiarę, że *coś* jest prawdziwe, tyle że podmiot wątpiący nie wie, co mianowicie. Kiedy odrzuca się istnienie prawdy, wszelkie wątpienie staje się bezprzedmiotowe. Tak więc sceptycyzm jest stanowiskiem zarówno metafizycznym, jak i antymetafizycznym w podobnym sensie, w jakim pozytywizm jest filozofią i antyfilozofią zarazem.

Można przyjąć, że fundamentem metafizyki jest rozum, a religii wiara. Metafizyka, podobnie jak religia – o czym nauczał już Kołakowski w *Obecności mitu* – stanowi odpowiedź na głębokie, egzystencjalne potrzeby człowieka, odpowiedź na pragnienie życia w świecie uporządkowanym, którego genezę, sens i przeznaczenie można uchwycić i określić w taki lub inny sposób. W tym sensie metafizyka jest wzorem doświadczenia kruchości egzystencji ludzkiej i dowodem na to, że nie wszystko można wiedzieć, a zatem w coś trzeba wierzyć. Rozum i wiara są w dialektycznej relacji, której przejawami są ich zdekonstruowane przejawy, takie jak sekularyzacja czy postmodernizm.

O tym, jak rozum/racjonalność zdekonstruował(a) chrześcijaństwo, pisał Max Weber, a dekonstrukcję rozumu/racjonalności przez język opisał Leszek Kołakowski w *Horror metaphysicus*. Jedną z głównych tez tej książki można zrekonstruować następująco: nie ma i być nie może powszechnie obowiązujących standardów racjonalności, nie istnieje coś takiego jak prawomocność epistemologiczna *tout court.* Prawda i fałsz są pochodne wobec przyjętego zespołu reguł, a te z kolei są ufundowane kulturowo. Nie ma absolutnego początku myślenia ani absolutnych kategorii pojęciowych. Nie jesteśmy w stanie wykroczyć poza język, a język nie może uwolnić się od swoich korzeni tkwiących w postrzeganiu, wyobraźni i logice norm kulturowych. Innymi słowy, realność przedmiotów jest zrelatywizowana do gry językowej, do przyjętych schematów percepcji, które kształtują sposób poznawczej organizacji świata, dzięki czemu żadna filozofia nie jest w stanie przezwyciężyć – paraliżującego ją – paradoksu *samodmienienia*.

> Czyniąc któryś z języków możliwych zdatnym do użytku i zrozumiałym – pisze Kołakowski – a zatem również czyniąc wiarygodnym jakiś metafizyczny czy epistemologiczny punkt widzenia – nigdy nie zaczynamy od początku. Wyboru spośród wszystkich języków

> możliwych dokonuje nie Bóg, lecz cywilizacja. Filozofowie wypowiadają ich aspiracje i wybory; nie oznacza to, że filozofowie są biernymi przekaźnikami czy fonograficznymi instrumentami, których cywilizacje używają jako swoich środków wyrazu (jak hegliści zdają się niekiedy wierzyć). Czyniąc cywilizację jawnie wypowiedzianą, filozofowie pomagają w jej ekspansji i utwierdzeniu, nie inaczej niż my wszyscy, którzy przez wysiłek ekspresji otwieramy nowe, niespodziewane drogi rozwoju nas samych[15].

Według stanowiska zarysowanego powyżej istnieje fundamentalna i dwustronna zależność między kulturą *tout court* z jednej strony a jej szczególnym segmentem, jakim jest filozofia, z drugiej. Filozofia – rzeczywistość myślowa zakorzeniona w kulturze – dziedziczy siłą rzeczy jej *esprit* i podstawowe cechy strukturalne. Ale nie tylko. Filozofia bowiem – przynajmniej częściowo – zwraca swój „dług" wobec kultury, przyczyniając się do jej ekspansji i intelektualnego utwierdzania. Jeśli tak, to pluralizm i uderzające bogactwo myśli filozoficznej Zachodu jawi się jako strukturalne odzwierciedlenie pluralizmu i wewnętrznej złożoności tej cywilizacji. Jeśli tak, to wybitnie dyskursywny i racjonalistyczny charakter filozofii europejskiej wyrasta z kulturowo ufundowanego zaufania do ludzkich możliwości poznawczych i władzy Rozumu. Jeśli tak, to wreszcie sama filozofia może się ukonstytuować jako autonomiczna dziedzina ducha dopiero wówczas, gdy kultura wykroczy poza swój pierwotny stan przedliteracko-mityczny.

Wielość i nieprzekładalność języków stanowi cechę konstytutywną filozofii w ogólności, a filozofii europejskiej w szczególności.

> Filozofia – stwierdza Kołakowski – jest z definicji krainą pomieszania języków, tj. w której zgody co do kryteriów prawomocności nie da się osiągnąć. […] Tak więc potwierdza się, przynajmniej tak się zdaje, historia katastrofy babilońskiej: pomieszanie języków w filozofii jest karą za samo jej wynalezienie czy też odwetem wziętym przez mitologię na oświeceniu za aroganckie próby jej unicestwienia[16].

---

15 *Tamże*, s. 120–121.

16 Tenże, *Horror…*, s. 135.

Jednym ze skutków dekonstrukcji mitologicznego obrazu świata, która w Europie dokonała się najpełniej i najkonsekwentniej, była problematyzacja i relatywizacja pojęcia prawdy. Rozwój filozofii zachodniej zaowocował wielością równie prawomocnych, lecz wzajem nieprzekładalnych języków i – co się z tym wiąże – równie imponującą wielością prawd i fałszów. W ten sposób pojawił się *horror metaphysicus*, wraz z widmem niekończącej się niepewności, i w ten sposób pojawił się postmodernizm. Filozofia Zachodu – dzięki podobieństwu cech strukturalnych – osiągnęła dynamikę analogiczną do tej, która stała się udziałem rozwiniętej kultury europejskiej: uruchomiła proces nieustannej samokrytyki i samokwestionowania.

Leszek Kołakowski w pracy o Husserlu pokazuje mistrzowsko, że

> gdy już staniemy na gruncie świadomości transcendentalnej, zauważamy, że ma ona zawsze do czynienia ze światem, który uczyniła świadomym. To, że świat jest „sensem świata", ukonstytuowanym w świadomości; że pojęcie rzeczy samych w sobie jest absurdem; że tylko świadomość jest rzeczywistością w sobie ugruntowaną – wszystko to u Husserla – to tylko warianty tradycyjnych argumentów idealizmu. Nie można myśleć o świecie, który nie jest myślany; gdy myślimy o rzeczy samej w sobie, staje się ona przedmiotem myśli, a zatem *pojęcie* rzeczy samej w sobie, rzeczy, która nie jest przedmiotem myśli, jest wewnętrznie sprzeczne. Argument ten nie jest do obalenia, ponieważ jest tautologią. Filozofia Husserla potwierdza zatem krytykę Gilsona (skierowana pod adresem kartezjańczyków, kantystów i tych chrześcijańskich realistów, którzy naśladują Descartes'a i Kanta): jeśli zaczynamy od immanentnego świata, tam też kończymy; gdy raz przyjmiemy idealistyczny sposób stawiania pytań, akceptujemy tym samym idealistyczne odpowiedzi. Idealizmu nie można przezwyciężyć na podstawie jego własnych pytań[17].

Nie udało się to również Lévi-Straussowi, który wybrał kategorię przestrzeni zamiast czasu, co nie powinno dziwić, istota myślenia mitycznego nie dba bowiem o następstwo zdarzeń. Nie godził się z Heglem, który traktował dzieje jako rozwój wolności. Był zwolen-

---

17 Tenże, *Husserl i poszukiwanie pewności*, tłum. P. Marciszuk, Warszawa 1987, s. 36.

nikiem Marcela Prousta, który pisał, że „życie jest tak mało chronologiczne", i wierzył, że życie poświęcone pracy nie jest radośniejsze od innego, ale przynajmniej człowiek nie zauważa przemijania czasu. Niestety, jesteśmy w niewoli czasu i nawet mit nie jest nas w stanie z niej wyzwolić.

Myśl oswojoną Lévi-Straussa można ująć w ten sposób: przejście od natury do kultury możliwe było dzięki myśleniu mitycznemu, które jest kreacją struktury naszej świadomości. Bez wątpienia mit jest ładem transcendentnym, ale takim, który nie daje poczucia pewności. Wręcz przeciwnie, za Montaigne'em powiedziałabym, że znajomość egzotycznych obyczajów każe sądzić, że wszystkie kultury są równe, ale z drugiej strony ten kulturowy relatywizm popycha nas w stronę radykalnego sceptycyzmu, z którym nie sposób żyć. A ponieważ trzeba żyć, bo znajdujemy satysfakcję w życiu, to trzeba postępować tak, jakby wszystkie wierzenia, wszystkie instytucje pozbawione sensu miały sens. Sam Montaigne starał się zachować równowagę między uczuciem podziwu, jaki żywił dla „dzikusów", a poczuciem misji, jaką ma do spełnienia Zachód wobec tych ludzi żyjących „w dziecięcym wieku ludzkości", którym trzeba łagodnie pomóc w osiągnięciu dojrzałości. Autor *Smutku tropików* pokazał, że ta „misja" Zachodu okazała się wielką stratą dla tych, którzy jej doświadczyli. Bez odpowiedzi pozostaje pytanie, które kiedyś sobie zadał: „Co by było, gdyby biali, zamiast mordować Indian i patrzeć na nich z pogardą, potraktowali ich jak równych sobie?". No cóż, antropologom kulturowym pozostają tylko skrucha i żal.

BIBLIOGRAFIA

Dzik J., *Dzieje życia na Ziemi. Wprowadzenie do paleobiologii*, wyd. 3 unowocześnione, Warszawa 2003.

Filozofia. Podstawowe pytania, red. E. Martens, H. Schnädelbach, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995.

Flis M., *Archetyp ruchu i kod językowy: środki symbolicznej strukturalizacji przestrzeni*, [w:] *Stawanie się społeczeństwa. Szkice ofiarowane Piotrowi Sztompce z okazji 40-lecia pracy naukowej*, red. A. Flis, Kraków 2006.

Gellner E., *Wstęp*, [w:] E. Gellner, *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, tłum. A. Bydłoń, Kraków 1995.

Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1967.

Kołakowski L., *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Warszawa 1990.
Kołakowski L., *Husserl i poszukiwanie pewności*, tłum. P. Marciszuk, Warszawa 1987.
Kołakowski L., *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenie uniwersalizmu kulturowego*, [w:] L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Warszawa 1983.
Lévi-Strauss C., *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa 1969.
Lumsden Ch.J., Wilson E.O., *Promethean Fire. Reflections on the Origin of Mind*, Cambridge, Mass. 1983.
Malinowski B., *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, wstęp i oprac. G. Kubica, Kraków 2002.
Stocking G.W., *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, New York 1968.
Znaniecki F., *Wstęp do socjologii*, Poznań 1922.

STRESZCZENIE

Za Manuelem Castellsem twierdzę, że wartość teorii wynika przede wszystkim z jej zdolności do prowokowania i strukturyzowania badań empirycznych, czyli komunikowania teorii poprzez analizowanie praktyki. Stosowanie teorii ma charakter procesu *iteracyjnego* i dzięki temu powstają „pojęcia uwrażliwiające". Takim właśnie pojęciem jest wymyślona przez ewolucjonistów „tożsamość ludzkiej natury". Zgadzam się z tezą Jamesa Clifforda, że głównym celem badaczy kultury winno być stworzenie przestrzeni dla przyszłości kultur i rozpoznanie zagrożeń.

SŁOWA KLUCZOWE: kultura, ewolucjonizm, tożsamość ludzkiej natury, dynamika kultury, myślenie utopijne

SUMMARY

Culture versus the identity of human nature

With reference to Manuel Castells I argue that the value of theory stems, above all, from its ability to provoke and structure empirical research – in other words, theory is communicated via the analysis of practices. The application of theory is of an iterative nature, and thus „sensitizing" concept areas. The identity of human nature is „sensitizing" concept areas. I share the view of James Clifford that the main goal of cultural researchers should be to create space for the future of cultures and to identify any threats thereto.

KEYWORDS: culture, evolutionism, identity of human nature, cultural dynamics, utopian thinking

O AUTORCE

Maria Flis – profesor zwyczajny w Uniwersytecie Jagiellońskim, dziekan dwóch kadencji Wydziału Filozoficznego, prorektor ds. rozwoju UJ jednej kadencji, kierowniczka Zakładu Antropologii Społecznej w Instytucie Socjologii UJ, przewodnicząca Rady Dyscypliny Nauki Socjologiczne. Obszar zainteresowań badawczych: filozofia i socjologia kultury, antropologia społeczna, historia idei, kognitywistyka i kulturowe mechanizmy rozwoju wiedzy. Najważniejsze publikacje: *Leszek Kołakowski – teoretyk kultury europejskiej* (1994); *Antropologia społeczna Radcliffe'a-Browna* (2002); *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej. Studia z antropologii społecznej* (redakcja i rozdział, 2004); *Dynamika ciała w kulturze wizerunku* („Horyzonty Wychowania" t. 7, 2008, nr 14); *Dekonstrukcja mitu Rozumu* („Zagadnienia Naukoznawstwa" t. 45, 2009, z. 3–4); *Cultural Change and Identity – The Case of Equatorial Africa* („Hemispheres" 2011, no. 26); *Brzmienie kultury. Wyobraźnia muzyczna w naukach o kulturze* („Kultura Współczesna" 2017, nr 3; współautorstwo z Wojciechem Klimczykiem); *O mechanizmach zawłaszczania symbolicznej przestrzeni społecznej* (w: *Clifford Geertz a wyzwania antropologii współczesnej. Zmiana czy kontynuacja?*, red. A.A. Szafrański, 2017); *Nieoswojone i nieoznaczone. Claude Lévi-Strauss i Zygmunt Bauman* (współautorstwo z Dariuszem Brzezińskim, w: *Claude Lévi-Strauss. Struktura i nieoswojone*, red. A. Grzegorczyk, A. Kaczmarek, K. Machtyl, 2019).

18.

https://doi.org/10.12797/9788381382120.18

KRZYSZTOF MATUSZEWSKI

Guyau – witalizm u źródeł etyki

Improwizacja, tworzenie jak rozkwitanie kwiatów, wirtuozeria instynktów […] dla egzystencji, dla życia, które stanie się wówczas na nowo nasze i nową pokochamy się wtedy miłością[1].

Jean-Marie Guyau zasłynął wydanym w roku 1885 *Zarysem moralności bez powinności i sankcji*[2], książką mobilizującą samym tytułem i niekiedy nie dość uważnie czytaną, która, jak sugeruje Michel Onfray, jest może tylko „ćwiczeniem stylistycznym" (O, 135)[3], odbiegającym, gdy chodzi o charakter światopoglądowego przekazu, od innych dzieł sygnowanych nazwiskiem zawsze młodego, zmarłego w wieku trzydziestu trzech lat autora. Gdyby domysł w kwestii „wprawki" był zasadny, można by wskazywać na powinowactwo z La Boétiem, nie tylko w zakresie retoryki i młodzieńczości (wprawdzie *Rozprawę o dobrowolnej niewoli*[4] napisał kilkunastolatek, wszakże i Guyau prestiżową nagrodą Akademii Nauk Moralnych i Politycznych uhonorowany został za tysiąctrzystustronicowe dzieło

1 M. Polak, *Medytacje o ostatniej filozofii*, Kraków 2018, s. 145–146.

2 Por. M. Guyau, *Zarys moralności bez powinności i sankcji*, przedm. R. Wojdak, Warszawa 1960 (pierwsze polskie wydanie z 1910 roku) (cytaty w tekście sygnowane literą G).

3 M. Onfray, *Jean-Marie Guyau et „La jouissance suprême"*, [w:] tegoż, *Contre-histoire de la philosophie*, t. 7: *La construction du surhomme*, Paris 2011, s. 135.

4 Por. É. de La Boétie, *Rozprawa o dobrowolnej niewoli*, tłum. K. Matuszewski, Katowice 2008.

o Epikurze i utylitaryzmie[5] w wieku lat dziewiętnastu), ale również promocji wolnościowych idei, które obu autorom zjednały wyznawców wśród rzeczników obywatelskiego nieposłuszeństwa, anarchistów lub zwolenników autonomicznej etyki. Interesujące byłoby też porównanie stanowisk Guyau i Stirnera, skoro ten, realizując, choćby niewerbalizowany wprost, projekt etyki *jedyności*, pryncypialnie walczy z alienującymi suwerenność jednostki imperatywami zaświatów i (piętrzącej artefakty, niefortunnie separującej od spontaniczności) kultury.

Przy okazji tego zestawienia należałoby jednak pamiętać, że o ile u Guyau (zwłaszcza czytanego *en bloc*, a nie tylko w kontekście *Zarysu*) człowiek często widziany jest spirytualistycznie jako istota o transgresyjnych potencjałach i aspiracjach umożliwiających realizację prawdziwego *humanus* w mistycznej komunikacji z całością istnienia, o tyle Stirner, trzeźwy pragmatysta, rygorystycznie trzyma się immanencji, wierząc jedynie w twórczą moc zbuntowanej świadomości, której nośnikiem jest temporalny i aprobujący swoją skończoność partykularny byt ludzki. Choć, z drugiej strony, uszczegółowienia te, zdawałoby się konieczne, same okazują się niekiedy zbyt redukcyjne czy zawodne, bo i Guyau potrafi afirmować immanencję, i Stirner nie jest po prostu, wbrew stereotypowemu odczytaniu, ekstremistą kontestacji grzęznącym w nihilistycznym zaułku. Na pewno łączy ich „nie" wobec bałamutnej schedy kulturowej i konwenansu idealistycznej filozofii, które krępują człowieka, uniemożliwiając mu samorealizację (odcinając go od spełnień jednostkowych i w zakresie interpersonalnej komunikacji, której forum stać by się miało u Stirnera zrzeszenie, a u Guyau zrewitalizowane społeczeństwo).

Reminiscencje oświecenia? Protoplaści i sojusznik

Dające się wyśledzić powinowactwa między Guyau i Stirnerem uprawniałyby do wskazania wspólnej im intelektualnej genezy. Stanowiłaby ją myśl oświecenia z jej wiodącymi ingrediencjami – naturalizmem,

5 *L'Histoire et la critique de la morale utilitaire* (1873). Z tej monumentalnej książki powstaną później dwie: *La Morale d'Épicure* (1878) i *La Morale anglaise contemporaine* (1879).

metodologicznym racjonalizmem, empiryzmem i sensualizmem oraz ateizmem i społecznym progresizmem (eksperymentowanym również przez Stirnera, choćby w krytyce różnych feudalnych czy mieszczańskich instytucji). Poprzez oświecenie obaj autorzy nawiązywaliby do mocno w ich dobie nadwątlonej lub strywializowanej filozoficznej tradycji materialistycznej, sami ulegając co prawda presji idealizmu (Heglowska dialektyka u Stirnera, chrześcijaństwo i inne spirytualizmy u Guyau)[6]. Za formacyjne dla obu uznałbym inspiracje, przez Stirnera wprawdzie wprost nieujawnione, ale dające się wydedukować, u Guyau zaś bardzo prawdopodobne, pochodzące z dwóch źródeł – z myśli de Sade'a i Fouriera (który znał de Sade'a z osobistej lektury).

Uwzględniając fundamentalną różnicę między inspiratorami (stosunek do przemocy: u jednego faworyzowanej jako naturalna, a przeto uprawniona w zatomizowanym społeczeństwie, u drugiego oddalanej jako aspołeczna z powodu swej destrukcyjności), można stwierdzić, że zgodnie opatrują oni współczesne im społeczeństwo wielkim znakiem zapytania czy też sytuują je pod egidą kontestacji,

6 Michel Onfray reasumuje u Guyau oświeceniowe wpływy: optymizm, każący ufać, że efektywnie doskonaląca się ludzkość zmierza do samorealizacji; wiara w rozum, naukę i edukację eliminujące przesądy, uprzedzenia i baliwernie produkowane przez namiętność religijną; reformizm jako (alternatywna wobec obcego w zasadzie Guyau rewolucjonizmu) metoda rozwoju i społecznej naprawy; „racjonalistyczny deizm" (występujący u Guyau w wersji „kosmogonicznej, a nawet panteistycznej, z zachwyceniami mistycznymi, poetyckimi egzaltacjami, ekstatycznymi porywami"). Por. M. Onfray, *Jean-Marie Guyau et „La jouissance suprême"*, [w:] tegoż, *Contre-histoire de la philosophie*, t. 7: *La construction du surhomme*, Paris 2011, s. 142, 148–151 (cytaty w tekście sygnowane literą O). Ten ostatni rodzaj wpływu krzyżowałby się zapewne z oddziaływaniem romantyzmu. Uwidacznia się ono u Guyau w predylekcji do całości, jedności, harmonii i komunikacji człowieka z kosmosem. Bliski Guyau oświeceniowy Fourier ulegałby już tej inspiracji, wyrazistej w jego globalizmie. Podobną tęsknotę do wskazania i całościowego zastosowania jednej zasady demonstrował Saint-Simon. Zasadę znalazł w prawie ciążenia (zupełnie jak Fourier, który przerobił je na powszechną *atrakcję*), ale o efektywne wykorzystanie jej do celów innych niż fizyczno-astronomiczne (czyli do zbudowania ścisłej wiedzy uniwersalnej) bezskutecznie zabiegał przez całe życie. W swojej wczesnej publikacji, *Listach mieszkańca Genewy*, w sprawę zaangażował samego Boga, którego uczynił autorem jednego z pomieszczonych tam adresów: „jest to jedyne prawo, któremu podporządkowałem wszechświat" (C.-H. de Saint-Simon, *Pisma wybrane*, t. 1, wstęp i przypisy J. Trybusiewicz, tłum. S. Antoszczuk, Warszawa 1968, s. 195; por. A. Sikora, *Saint-Simon*, Warszawa 1991, s. 46).

kwestionując radykalnie aktualny porządek. Domagają się zmiany, która inercję anachronicznych przymusów i ociężałych lub martwych instytucji ciemiężących życie zastąpiłaby swobodą i dynamiką wyzwalającą przyrodzoną człowiekowi witalność i zwracającą go ku spełnieniu. Sposoby realizacji tej zmiany są u de Sade'a i Fouriera różne czy nawet dysjunktywne, ale libertadorski cel projektu i skorelowany z nim demaskatorski impet analogiczne.

Życie, ich zdaniem, należy wreszcie uwolnić z oków sformalizowanego myślenia i instytucji, na których imperializm składają się konwencje, stereotypy, fobie i obsesje, do udręk i cierpień, jakie naturalnie serwuje człowiekowi temporalna egzystencja, dołączających jeszcze wymyślne pakiety suplementarnych opresji. Myśl de Sade'a i Fouriera rodzi się z buntu przeciwko ludzkiemu masochizmowi i woli samoudręki przydających światu nadmiaru niedoli. Jako taka inkorporuje się ona u Stirnera, walczącego o niezależność „ja", aż po jego egzaltację w postaci jedyności, uznawanej przez niego za konwulsyjną kreację stymulowaną przez zdrową negatywność, i u Guyau, który antywitalną *moralizn*ę pragnie zastąpić etyką spontanicznie emitowaną przez życie. Dla Guyau uzasadnieniem nowej moralności nie jest płynący z transcendencji czy usankcjonowany w kulturze obowiązek ani przewidziana przez nie sankcja, lecz witalność, będący własnością życia poryw, który aranżując dobrostan jednostki, ostatecznie generuje też homeostazę w jej relacjach ze społeczeństwem i kosmosem.

Można by zapytać, czy ekspozycja życia jako przedmiotu filozoficznej refleksji i dopingującego celu dla społecznych projektów nie jest myląca lub zwodnicza. Czy w perspektywie ludzkiej egzystencji i funkcjonowania społeczeństw fundamentalnych kwestii nie należałoby szacować inaczej, sięgając przy tym do stosownych specyfikacji? Nędza, głód, dyskryminacja, wykluczenie, wojny, niesprawiedliwość – czyż nie są to konkretne problemy w porównaniu z enigmatyczną kategorią *życia*? Stirner i Guyau, przed nimi Fourier i de Sade (oraz inni zasłużeni oświeceniowcy: Holbach, Helwecjusz, La Mettrie), po nich zaś choćby Nietzsche czy Freud i Reich (choć dwaj ostatni na różne sposoby: defetyzm wobec własnych lub zapożyczonych odkryć[7] i mieszczański konformizm *versus* goszyzm

7 O tym, ile w materii uznanej za kanon psychoanalizy Freud przejął od Nietzschego, informuje Michel Onfray w *Zmierzchu bożyszcza* (tłum. Z. Styszyń-

zdemokratyzowanej i upolitycznionej psychoanalizy), za sprawą wytropienia i rewindykacji *stłumionego* (cielesności, zmysłowości, popędowości, *namiętności*) dowodzą derywatywnej natury domniemanych priorytetów i pierwszeństwa ludzkiej konstytucji witalnej.

Instruktywnym przekazem płynącym ze wskazanych źródeł jest przeświadczenie o głębokim zanurzeniu człowieka w sferze biologicznej, które demistyfikuje idealistyczne o nim wyobrażenie jako nośniku autonomicznej i omnipotentnej świadomości. Ma to konieczną reperkusję w postaci docenienia życia – żywiołu *tout court* dystansującego transparentną podmiotowość. Czy może raczej wchodzącego z nią w agonistyczną relację. Bo choć dotknięty traumami interwencji Bruna, Kopernika, Galileusza, Darwina czy Nietzschego, a zresztą całej nauki, coraz bardziej obnażającej panantropologiczne iluzje, czysty podmiot, ukonstytuowany w dobie ontoepistemologicznego infantylizmu, broni, często przemocowo, swych uzurpatorskich pozycji. Czyni to za pomocą swych zbrojnych ramion – państwa, religii, tradycji, obyczaju, moralności.

Sitrner i Guyau się z nimi konfrontują. Stirner zapewne w sposób bardziej spektakularny. Bo więcej u niego z de Sade'a. Z przynależności do przyrody wywodzi on w duchu Markiza egoizm, izolizm i promocję jednostkowej siły, która w nieuchronnej rywalizacji z innymi zwycięża, o ile okaże dość werwy i bezwzględności. Do autoafirmacji nie są jej potrzebne społeczne urządzenia koncyliujące międzyludzkie relacje, gdyż od zarania stawia ona czoło nicości i optuje wyłącznie za bieżącym używaniem. Wiadomo, że w demaskowaniu i odpieraniu zakusów instytucji na jednostkową integralność Stirner doszedł aż do obnażenia ideologicznego wymiaru humanizmu, który od suwerennej jednostki żąda, by była „zmyślonym" *człowiekiem*, patetycznie i przewrotnie obligowanym do służenia obcym sprawom czy interesom. Guyau, który bardziej zadłużony jest u Fouriera, postulującego usuwerennienie życia za pomocą łagodniejszych środków, nie posuwa się tak daleko. Wystarcza mu filozoficzna i pedagogiczna perswazja, która ma aranżować zmianę nieodzowną dla polepszenia doli jednostki, orientującej się wszakże swymi głębokimi preferencja-

---

ska, Warszawa 2012), a ile od Schopenhauera – Filip Jach w tekście *Filozofia życia Arthura Schopenhauera a wybrane zagadnienia teorii Sigmunda Freuda* (praca magisterska, UŁ, 2018).

mi ku harmonijnej społecznej komunikacji, a przeto niekontestującej najoczywistszych parametrów humanizmu (w finezyjną problematyzację *kwestii humanizmu*, na przykład przez Foucaulta, nie chciałbym tutaj wnikać; zwłaszcza, że świat XXI wieku wystarczająco uzasadnia potrzebę pojmowania humanizmu w rudymentarnym znaczeniu).

Skąd ten ostracyzm?

Zaskakujące, jak niewiele uwagi dziełu Guyau poświęca współczesna literatura filozoficzna. Nawet we Francji. Ani w znakomitym skądinąd *Dictionnaire des philosophes* Noëlli Baraquin i Jacqueline Laffitte (Armand Colin, 1997), ani w *Dictionnaire des philosophes* gromadzącym teksty z *Encyclopædia Universalis* (Albin Michel, 2001) nie ma o nim wzmianki. Jedno odwołanie pojawia się w *Dictionnaire des concepts philosophiques* pod redakcją Michela Blaya (Larousse, 2006), w kontekście witalistycznej estetyki „zabarwionej socjologicznie". Honor historyków filozofii ratuje, co prawda lakoniczną notką, Merleau-Ponty w opracowanym pod jego kierownictwem kompendium *Les philosophes. De l'antiquité au XX siècle. Histoire et portraits*. Michel Onfray uzupełnia ten wykaz symptomatycznej absencji, nie kryjąc wzburzenia kwalifikacyjnymi lapsusami: w liczącej 4250 stron prestiżowej *Histoire de la philosophie* (wyd. Pléiade) Guyau, uznanego nonsensownie za quasi-kantystę, nie zaszczycono odrębną notą. W dwutomowym *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* pod redakcją Monique Canto-Sperber (ponad 3000 stron) wśród 300 artykułów nazwisko Guyau pojawia się raz, w bibliografii do tekstu o sympatii. W 750-stronicowej *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile* (red. Alain Caillé) Guyau w ogóle nie został przywołany[8]. Na tym jałowym tle dobrze wypada zwięzła, ale rzeczowa nota specjalistki od Nietzschego, Angèle Kremer-Marietti, zawarta w monumentalnym, dwutomowym *Dictionnaire des philosophes* pod redakcją Denisa Huismana[9].

8 Por. O, 341–342.

9 W półstronicowej nocie Angèle Kremer-Marietti pisze o sprawach najważniejszych. Lokuje Guyau w nurcie zabarwionego witalistycznie pozytywistycznego spirytualizmu. Podstawą moralności jest dla Guyau ekspansywne życie, które w sposób konieczny zwraca nas ku innemu. Skorelowany

Równie rzadkie, jak obecność w słownikowych publikacjach są współczesne opracowania monograficzne[10].

Czy warto się zastanawiać nad powodami tej absencji, wychodząc poza wyjaśnienie najprostsze i być może najbardziej oczywiste? Pewne idee ulegają zapomnieniu, zdystansowane przez inne, których proliferacja przekracza zresztą percepcyjne możliwości odbiorców. A jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że historiograficzne pominięcie Guyau, niegdyś popularnego i wpływowego, jest czymś symptomatycznym. Ten dystans rozszyfrowuje może Onfray wskazujący, że traktowane całościowo dzieło Guyau objawia w niejednym miejscu cechy nie tylko anachroniczne, ale i konfundujące. Sympatyzowanie z wartościami III Republiki, a właściwie ich egzaltowanie, ubieranie w podniosłą formę i promowanie jako uniwersalnego wzorca, uderza nie tylko grandilokwencją, ale i oczywistą dzisiaj problematycznością. W nocie do bibliografii, wieńczącej refleksję Onfraya nad myślą Guyau, znajduje się wykaz inkryminowanych zdań, które w oczach czytelnika oswojonego z kanonem liberalnej demokracji nie mogą przysparzać chluby ich autorowi. Wątpliwy higienizm, etatyzm, nacjonalizm, ksenofobia, rasizm, mizoginizm, wychwalanie tężyzny, zalecanie pracy fizycznej intelektualistom, patriotyczne eksklamacje apologetyzujące śmierć na polu chwały kojarzą się Onfrayowi z wartościami rekomendowanymi Francuzom

---

z życiem instynkt moralny wyklucza brutalność negatywności i orientuje ku dobru (inkludującemu bezinteresowność, poświęcenie, ofiarę), znosząc potrzebę obowiązku i sankcji zakorzenionych w metafizyce czy transcendencji. *Irreligia przyszłości* jest *de facto* projektem promulgowania ideału powszechnej miłości, „która ożywia już autora tego moralnego stanowiska" (por. A. Kremer-Marietti, *Guyau*, [w:] *Dictionnaire des philosophes*, t. 1: *A-J*, dir. D. Huisman, Paris 1984, s. 1120).

10 W uwspółcześnionym wydaniu *Les Philosophes. De l'antiquité au XX siècle* (dir. J.-F. Balaudé, Paris 2006) w bibliografii podano trzy tytuły (por. s. 990): A. Contini, *Jean-Marie Guyau. Esthétique et philosophie de la vie*, Paris 2001; F.J.W. Harding, *Jean-Marie Guyau (1854–1888). Aesthetician and Sociologist. A Study of His Aesthetic Theory and Critical Practice*, Genève 1973; D. Hoeges, *Literatur und Evolution. Studien zur französischen Literaturkritik im 19. Jahrhundert. Taine, Brunetière, Hennequin, Guyau*, Heidelberg 1980. W swoim bibliograficznym wykazie Onfray uwzględnia jeszcze, oprócz książki Annamarii Contini, drugą wysoko przez siebie ocenianą pracę: J. Riba, *La Morale anomique de Jean-Marie Guyau*, Paris 1999 oraz tematyczny numer czasopisma „Corpus": 2004, no. 46: *Jean-Marie Guyau: philosophe de la vie*. Por. O, 340.

przez rząd Vichy. Na szczęście, dodaje Onfray w innym miejscu, ignorancja nie pozwoliła sięgnąć po Guyau nazistom. Wówczas odium byłoby jeszcze trudniejsze do odparcia.

Może więc skrępowaniem, w jakie w odniesieniu do pewnych dawnych idei wikła nas historia, nawet jeśli te idee miały własny kontekst i zaczęły ciążyć na autorze dopiero po jego śmierci, należałoby tłumaczyć zapadłe nad Guyau milczenie? Choć takie uzasadnienie ostrożności i wstrzemięźliwego komentowania byłoby zrozumiałe i stanowiło pewne usprawiedliwienie, to jednak relatywne zniknięcie Guyau z filozoficznego horyzontu wydaje się dyskryminacją zbyt daleko idącą. Zwłaszcza jeśli pamiętać, że jest on autorem znakomitych dzieł o Epikurze, Epiktecie i brytyjskich utylitarystach oraz wykraczającego bodaj poza swój czas *Zarysu*.

Ale istnieje może inny jeszcze powód tego ostracyzmu. Nie tak jasno uświadamiany jak pierwszy. Kiedy Zola krytykował mdłe gusta współczesnej publiczności teatralnej (*Naturalizm w teatrze. Nasi autorzy dramatyczni*[11]), podejrzewał, że „prawdy" i „szczerości" domagamy się, owszem, jako jednostki; w tłumie tracimy rezon i alienujemy tamte oczekiwania, pragnąc, by nas „okłamywano" za pomocą rozrywkowych iluzji. Być może, *per analogiam*, jako gatunek nie jesteśmy w stanie zaakceptować rewizji moralności posuniętej tak daleko, jak ta zaproponowana przez Guyau. Moralność bez powinności i sankcji?! Brzmi to osobliwie. Jak propozycja fundowania gmachu, po którym spodziewamy się solidności, na ruchomych piaskach.

A ponadto, czy po neoliberalnym treningu, który wzmógł tylko przekonanie o karygodności wszelkich utopii nabyte w dobie uprzemysłowienia i mechanizacji, maszynizującej, jak sądził Reich[12], nas samych, jesteśmy jeszcze dość otwarci na postfourierowską promocję społecznej harmonii i ładu obejmującego rozpoznawaną przez nas i afirmowaną symbiozę z kosmosem? Przy wszystkich wstydliwych enuncjacjach, wypunktowanych skrupulatnie przez Onfraya, Guyau z takim właśnie *komunikacyjnym* projektem występował. W *Nowym*

---

[11] Por. É. Zola, *Le naturalisme au théâtre. Nos auteurs dramatiques*, [w:] tegoż, *Œuvres complètes*, t. 11: *Œuvres critiques II: Les romanciers naturalistes. Le naturalisme au théâtre. Nos auteurs dramatiques*, dir. H. Mitterrand, Paris 1967.

[12] Por. W. Reich, *Psychologia mas wobec faszyzmu*, tłum. E. Drzazgowska, M. Abraham-Diefenbach, Warszawa 2009.

pamiętniku życia wewnętrznego François Mauriac[13] pisze, iż pamięta jeszcze czasy pustych dróg i czystego nieba, pozwalających słyszeć siebie i oferujących przestwór dla medytacji. I porównuje je z dobą nowoczesnego zgiełku. Nietrudno się domyślić, jak określa swoje preferencje. Być może dzisiejsza niedostępność ciszy i samotności z wyboru, nieodzownych do wizualizowania kosmicznej komunikacji, a zresztą i siebie jako ducha (odpowiednio do świata dróg i szos Kundera rozróżniał życie kontemplacyjne postrzegane jako drogę i życie frenetyczne postrzegane jako szosę[14]), nie zaś stymulowanego inwazyjnymi bodźcami mechanizmu, separuje nas od fantasmagorycznego Guyau, podobnie jak od bliskiego mu pod wieloma względami Bergsona, niegdyś gromadzącego tłumy na swych wykładach, a po mechanizujących życie dwudziestowiecznych kataklizmach (w *Świecie wczorajszym* Stefan Zweig[15] dał przenikliwy opis pierwszego, czyli wojny 1914–1918; drugiej wolał już nie przeżywać do końca), wprost dających się wywieść z techniki, też niemal zapomnianego.

Anomia zamiast ortodoksji i ateizmu

Moralność Guyau pragnąłby uwolnić od przesądu i nadać jej walor naukowości. Zamiary te potwierdzają oświeceniową ingrediencję w jego myśli, choć są też efektem współczesnego mu pozytywizmu. W odróżnieniu od pozytywistycznej ortodoksji, fetyszyzującej „naukowość", Guyau sądzi jednak, że „moralność czysto naukowa nie powinna żywić uroszczeń do ogarnięcia wszystkiego" (G, 28). Postulat pewnej „swobody" moralności i udziału w niej „spekulacji filozoficznej" (niewykluczającej zasadniczej trzeźwości) ilustruje metaforą górskiej wspinaczki; w jej końcowej fazie możemy się natknąć na przesłaniające szczyt obłoki: „Podobnie rzecz się ma na wysokościach myśli: część moralności, ta mianowicie, która zlewa się z metafizyką, może na zawsze pozostać ukryta w obłokach, lecz trzeba, żeby podstawa jej była mocna i żeby oznaczony był dokład-

13 F. Mauriac, *Nowy pamiętnik życia wewnętrznego*, tłum. Z. Milewska, Warszawa 1967.

14 Por. M. Kundera, *Nieśmiertelność*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa 2016, s. 282–283.

15 Por. S. Zweig, *Świat wczorajszy*, tłum. M. Wisłowska, Warszawa 2015.

nie punkt, w którym człowiek musi się zdecydować na wkroczenie w obłoki" (G, 29). Z kolei przesąd polegałby na heteronomiczności moralnych stanowisk, które własne postulaty uzasadniają poprzez sięganie do instancji zewnętrznych wobec ludzkiej natury i jej szczytowej emanacji, jaką jest społeczeństwo.

Przedmiotem krytyki Guyau byłaby tu oczywiście moralność konfesyjna łącząca prawodawcze dyspozycje z transcendentnym absolutem. Myślenia dogmatycznego nie można powiązać z bezstronną argumentacją, a teologia nie może się zasadnie ubiegać o miano nauki[16]. Mimo że projekt Guyau nie jest ateistyczny, to po jego wdrożeniu klasycznie rozumianej religii nie dałoby się ocalić, a to, co miałoby ją zastąpić, musiałoby zmrozić wszelką ortodoksję (o czym za chwilę). Ceniący umiar i ewolucję (rewolucja jest błędem

[16] Spinoza jest ulubionym autorem filozoficznym Guyau. Bodaj u niego *anomia* ma swoje źródło. Najważniejsze motywy spinozjańskie stanowią u Guyau notoryczną reminiscencję: Spinozy historyczna i krytyczna lektura Biblii indywidualizuje opinie, uwalniając je od dualistycznej, hierarchicznej i moralistycznej wykładni świata osadzonej w wierze; odtąd właściwościami podmiotu stają się wolność (od dogmatyzmu teologicznego, podobnie jak od despotyzmu władzy świeckiej) i pragnienie, które, o ile nie alienuje się w szkodliwych namiętnościach, ma swoją kulminację w szczęśliwości, intelektualnej miłości Boga (czyli Natury), *simulacrum* wieczności w czasie i zbawienia. Spinozjańska wydaje się genealogia głównego zagadnienia Guyau: etyki wyrastającej z immanentystycznej i deterministycznej ontologii, sytuowanej poza dobrem i złem, odróżniającej konieczność od przymusu, demistyfikującej wolną wolę jako ignorancję przyczyn; jeśli etyka opiera się na wyborze, to jest on fortunny wówczas, gdy umożliwia jednostce samorealizację w perspektywie potęgowania własnej mocy, a więc gdy jest wyborem wolności przeciwko poddaństwu, aktywności przeciwko bierności i światłego pragnienia (*amor Dei intellectualis*) przeciwko afektywności zaślepionej przez wyobraźnię. Spinozjańskie są też zapewne preferencje polityczne Guyau, choć demokratyzm, republikanizm czy liberalizm, zawsze lokowane w konkretnym czasie, mają swoją historię i ich formy dziewiętnastowieczne mogą kolidować, o czym przekonują demaskacje Onfraya, z ich późniejszym rozumieniem. Zapewne Guyau przyjąłby tezę Spinozy o państwie dla obywateli, czyli inkorporującym demokrację i zobligowanym do chronienia ich przed przemocą, czego najwyższym awantażem byłaby gwarancja możliwości prowadzenia w spokoju „prawdziwego życia duchowego", rozumnego, progresywnego i twórczego. Można też zakładać, że do kanonu obywatelskich przywilejów zaliczyłby Guyau rekomendowaną przez Spinozę wolność myślenia i nadającą jej życie (poprzez obiektywizację w społeczeństwie) wolność ekspresji. *À propos* wykorzystanej tutaj wykładni Spinozy por. N. Baraquin, J. Laffitte, *Dictionnaire des philosophes*, Paris 1997, s. 302–311.

oznaczania kresu postępu ludzkości, podczas gdy jest on nieograniczony) Guyau wyprzedza podejrzliwe zarzuty, uspokajając, że podważaniem religii objawionej „nie rzucimy nagle ludzkości w ateizm i sceptycyzm moralny". Sądzi, że pożądane zmiany w mentalności dokonywać się będą stopniowo, odpowiednio do wymogów „układu umysłowego" nietolerującego gwałtu (por. G, 210).

Kreśląc obraz wojującego ateizmu tamtej doby (nie ma Boga, religia wkrótce zniknie, a wszystkie jej fantomy pochłonie zasada omnipotentnej materialności), uosabianego przez radykałów wdzięcznych Meslierowi i powołujących się na wściekłego Héberta, Onfray stwierdza, że ateizm był dla Guyau „alkoholem zbyt mocnym". Sugeruje, że chory (wcześnie nabyta gruźlica), cierpiący, wrażliwy, usposobiony mistycznie i nostalgicznie filozof i poeta nie mógłby się podpisać pod zbyt śmiałymi tezami o „redukcji wszystkiego do zwykłej kombinacji molekuł". Epatowany od najmłodszych lat myślami o śmierci, i śmiercią permanentnie zagrożony, potrzebował wiary w przetrwanie: „byłoby nie do przyjęcia, że nie ma niczego potem, że tryumfuje nicość, usuwając z planety wszelki ślad naszej obecności" (por. O, 140, 143). Odrzucenie przesądów – „mitologicznych naleciałości, dogmatycznego zaplecza, fanatycznych szaleństw, tyranii kleru, śmiesznych kultów, manii rytuałów" (O, 139) – podobnie jak ateizmu, a także dostrzeżenie konstruktywnej roli religii czyni z Guyau wolterianina. Jeśli jednak Voltaire cynicznie kalkulował, że warto serwować ludowi pobożne zmyślenia, by trzymać go w ryzach, to Guyau stawia na „federacyjny potencjał" religii, jej możliwości integracyjne, „zdolność do nadawania formy naturalnemu instynktowi altruistycznemu" (O, 139).

Krytyczny wobec konfesyjnych fantasmagorii i klerykalizmu Guyau nie żąda jednak eliminacji religii, lecz postuluje religię nową, określoną nieco mylącym (przedrostek *ir-* sugerujący negację) słowem *irreligia*, pojawiającym się w tytule jego późnej książki (*L'irréligion de l'avenir*, 1887). Byłaby to religia *anomiczna* – czy też chodziłoby tutaj o *anomię* religijną – która pojawić by się miała po końcu historycznie przetestowanej formuły religii (jako uniwersalnej doktryny implikującej karną podległość wyznawców). Anomia oznaczałaby odejście od dogmatyczno-moralnej monolityczności i serio traktowaną wyznaniową multiplikację, która pozwoliłaby każdemu wierzyć odpowiednio do indywidualnych

potrzeb. Dopiero ta różnorodność i ta polifonia dawałyby szansę na pożądaną społecznie otwartość i tolerancję, które według Guyau są jakościami naturalnej i autentycznej, a nie dziejowo sprofanowanej (zdefasonowanej miksem egoizmów, animozji, interesów i nadużyć) religii (czy predylekcji religijnej).

Czy użycie w tym nowym kontekście słowa „religia" jest zasadne? Owszem, o ile najgruntowniejszą ludzką skłonność utożsamia Guyau z potrzebą komunikacyjną nieredukującą się do relacji horyzontalnych, ale zwracającą się ku kosmosowi. Człowiek w przekonaniu Guyau pragnie globalnej harmonii, której harmonia temporalna i społeczna jest aspektem. Ten wkomponowany w jego naturę impet czyni zeń istotę sakralną, która dotychczas, wtłoczona w historię, alienowała się w trakcie swego rozwoju, ale która nie utraciła swego źródłowego wyposażenia, dającego się zaktualizować wskutek podwójnego wysiłku samodoskonalenia i efektywnie propagowanej edukacji.

Niepodobna być bliżej Fouriera! I nie sposób przyjąć, że Guyau mógłby go nie czytać. Analogicznie podejrzewać można jego lekturę tekstów Saint-Simona rekomendujących „nowe chrześcijaństwo", znoszące nie tylko dualizm nieba i ziemi, lecz także władzy cesarskiej i boskiej. Hierarchiczność i animozje zastąpić miałoby uświadomienie omnipotentnie ziemskiej natury świata (uskrajniony w toku zmagań z ortodoksyjną teologią pelagianizm prowadziłby do socjologii), co ostatecznie umożliwiałoby horyzontalnie dystrybuowaną miłość (miłość do Boga, pozostawionego jako ezoteryczne źródło dobra czy też jako retoryczny ornament, nie mogłaby się urzeczywistniać poza miłością bliźniego i stawałaby się temporalną etyką). Koncepcja Saint-Simona nie ruguje zresztą, traktowanej jako przyrodzona człowiekowi, aspiracji do życia wiecznego, podobnie jak nie próbuje ekskludować jej Guyau. Obaj akceptują przynajmniej jej faktyczność, ale sądzą, że realną i konkretną formą jej realizacji jest praca w służbie pomyślności gatunku ludzkiego. Co prawda uczniowie mistrza, zresztą tak samo jak wyznawcy Fouriera krytykujący go za nadmiar odwagi i konfundujące wyprzedzanie własnej epoki, uznali wyprowadzaną z tych postulatów deifikację ludzkości za ryzykowną przesadę, powracając do transcendentnego Absolutu, jedynie zniewalającego swym autorytetem i gwarantującego ład społeczny. Przy wszystkich podobieństwach w sprawie przeobrażenia religii

transcendencji w religię immanencji Guyau dystansuje, jak się zdaje, Saint-Simona swoją koncepcją *anomos*, śmiało liberalizującą, acz bez ryzyka społecznej atomizacji, sferę religijnej emocjonalności.

Tezę o nieodzownej *anomii* (która dotyczyć ma zarówno religii, jak moralności) poprzedzi Guyau monumentalną pochwałą pluralizmu doktryn, wskazując na konieczne przechodzenie we wszelkim rozwoju (umysłowym i materialnym) od jednorodności do różnorodności i obrazując katastrofę ujednolicenia: „doprowadźmy do zupełnej jednakowości wszelkie inteligencje, a unicestwimy samą inteligencję". Rozprawia się z fetyszem „jednej prawdy", za którą stoją ignorancja i terror jej strażników: „Wasza prawda bezwzględna jest abstrakcją […]; w rzeczywistości wszystko jest nieskończenie wielorakie. Im więcej ludzi myśli różnie, tym większa jest suma prawdy, jaką ostatecznie obejmą i w której się ostatecznie ze sobą pogodzą. Nie należy więc obawiać się różnorodności mniemań, przeciwnie, trzeba ją pobudzać" (G, 207). O prawdzie sądzi więc, że nie jest monolitem, ale epatującym tysięcznymi promieniami światłem, które obezwładniałoby jednego odbiorcę i wymaga *de facto* milionów oczu ludzkości. Konkluduje: „trzeba, żeby nieskończona ilość punktów widzenia odpowiadała nieskończonej ilości rzeczy. Rozmaitość doktryn dowodzi bogactwa i potęgi myśli" (G, 208).

Ubolewając nad wciąż dającą o sobie znać inteligencją zestandaryzowaną – „odlaną podług przyjętego wzoru", właściwą „umysłom bezwładnym i biernym" – wita konstruktywną tendencję polegającą na wzmaganiu się skłonności do „tworzenia sobie swoich praw i swoich wierzeń". I formułuje życzenie, które, choć śmiałe, przypominające rewolucyjne (jednak!) anonse (powiedzmy, petycje de Sade'a z Sekcji Pik czy wywrotową deklarację *Francuzi, jeszcze jeden wysiłek, jeżeli chcecie stać się republikanami*), nie będzie jeszcze bynajmniej najdosadniejszym *finale*:

> Obyśmy mogli kiedyś dojść do tego, żeby na żadnym polu nie było ortodoksji, to znaczy wiary ogólnej, łączącej umysły w jedno; żeby wierzenie było całkowicie osobiste, żeby nieprawowierność była prawdziwą i powszechną religią! […] Królów jest coraz mniej; liczba kapłanów też będzie malała. Teokracja na próżno będzie się wysilała na kompromisy z nowym porządkiem rzeczy, na różne konkordaty; teokracja konstytucyjna tak samo nie może zadowolić rozumu jak monarchia konstytucyjna. […] W rzeczach religii lub metafizyki

> prawdziwym ideałem jest bezwzględna niezależność umysłów i swobodna różnorodność doktryn (G, 208–209).

Zwieńczenie tych enuncjacji ma moc najprzedniejszych filipik mistrzów oświecenia, ubarwionych jeszcze tembrem kojarzącym się z nieoględnością pewnych herezjarchów:

> Gorzej to jeszcze chcieć rządzić umysłami, niż chcieć rządzić ciałami; trzeba się strzec wszelkiego rodzaju „kierowania sumieniem" czy „kierowania myślą" jak prawdziwej plagi. […] czas już, żebyśmy szli sami, żebyśmy się brzydzili rzekomymi apostołami, misjonarzami, wszelkiego rodzaju kaznodziejami, żebyśmy sami sobie stali się przewodnikami i w samych sobie szukali „objawienia". Nie ma już Chrystusa: niech każdy z nas będzie sam sobie Chrystusem, niech się połączy z Bogiem, jeżeli będzie chciał i mógł, albo niech odrzuci Boga; niech każdy pojmuje świat takim, jaki mu się wydaje najprawdopodobniejszy (G, 209).

Z Kanta tylko krytycyzm

Wymagań pożądanej autonomii nie spełnia też według Guyau kantyzm mimo starań ufundowania moralności w samym rozumie. Ten może być bowiem takim samym tyranem jak Bóg, jeśli tylko wyposażyć go w absolutne insygnia. Witając z ulgą bieżące słabnięcie kantowskiej ortodoksji, Guyau przypomina jednak o jej ryzykownym mimetyzmie wobec „religii obrzędowych, dla których uchybienie w takiej czy innej ceremonii jest świętokradztwem i które zapominają dla formy o istocie rzeczy" (G, 211). Choć nie mógłby zaakceptować kantowskiej etyki, Guyau docenia jednak wybór krytycyzmu jako metody. Gani sceptyka, „z sarkazmem wypowiadającego się o postępie" i niedoceniającego, że jako dziejowa prawda realizuje się on, może poprzez błędy i żmudnie, ale pewnie. Błądzi też dogmatyk, zasklepiony w swych przekonaniach i je absolutyzujący, niezdolny zauważyć i przyjąć realnych zmian. Jedynie *krytyczne* podejście do rzeczywistości i wiara w możliwość jej ulepszenia stanowią właściwą strategię. Jej filarami byłyby według Guyau praca, działanie *tout court*, którą chciałby widzieć jako zastępującą abstrakcyjną i inercyjną modlitwę, oraz nadzieja, którą zaleca pokładać „tylko w sobie i w innych ludziach" (słychać też Emersonowskie echo w zachęcie „liczenia na samych siebie").

Gdyby *nadzieję* zastąpić *praxis*, cytat z zakończenia *Zarysu* brzmiałby niemal jak passus z młodego Marksa: „Różnica między nadprzyrodzoną opatrznością a przyrodzoną nadzieją na tym polega, że pierwsza rości sobie pretensje do bezpośredniego przeobrażania natury środkami nadprzyrodzonymi, jak ona sama, druga zaś przede wszystkim przeobraża nas samych; jest ona siłą wyższą od nas, ale wewnętrzną nam: ona to pcha nas naprzód". Upada najtrwalszy mit ludzkości o transcendentnej kurateli: „Nie kieruje nami żadna ręka, nie patrzy na nas żadne oko". Choć upada po raz kolejny; i wciąż z ograniczoną bodaj skutecznością. Zresztą ta demityzacja, jak już wiemy, dokonuje się u Guyau łagodnie (Meslier uznałby ją za oględną). Wszelako nawet z niej pryncypialnie wywiedzione zostają wniosek i postulat w sprawie ludzkiego działania jako motoru postępu i wyłącznej instancji kulturotwórczej (por. G, 301–303).

Zbyt redukcyjny utylitaryzm (o narażaniu, nieświadomości i spontaniczności)

Zastrzeżenia formułuje też Guyau wobec etyki utylitarystycznej, z którą skądinąd sympatyzuje, doceniając jej orientację eudajmonistyczną i hedonistyczną wywodzoną z uznania jedyności świata widzialnego i z oszacowania korzyści jako prymarnej pobudki ludzkiego działania (tę tezę, przejętą przez XIX wiek od Helwecjusza, zainspirowanego z kolei Hobbesem i Lockiem, osłabi Guyau docenieniem altruizmu proweniencji humowsko-roussoistycznej).

Onfray precyzyjnie rekapituluje utylitarystyczne zadłużenie Guyau. Od Benthama przejął on ideę dobra jako największego szczęścia największej liczby ludzi oraz tezy o korelacji szczęścia własnego i cudzego, o moralności naukowej i o potrzebie odpatetyzowania moralnego słownika (hieratyczne terminy: dobro, zło, obowiązek, sankcja, cnota). Od Milla – myśl o postępującym zanikaniu dogmatycznego rygoryzmu i zastępowaniu go społecznymi strategiami, których bazą będą edukacja i perswazją kształtowany nawyk. Od Darwina – ideę moralnego instynktu właściwego ssakom, wysubtelnionego u człowieka do rangi wyrzutów sumienia. Od Spencera – przekonanie, że ludzkość ewolucyjnie wznosi się ku moralności absolutnej drogą słabnącego egoizmu i wzmagającego się altruizmu (por. O, 97–98).

Jednakże kiedy podejmuje kluczowe w *Zarysie* zagadnienie – celów, „do których faktycznie dążą ludzie" (G, 117) – Guyau stwierdza, że nie jest nim nie tylko inkryminowane z wiadomych powodów spełnienie obowiązku, ale nie są nim także, zdawałoby się immanentne, odpowiadające źródłowym ludzkim predylekcjom, dążenie do dobra ani dążenie do szczęścia. Odparty zostaje prymarny dla utylitarystów hedonistyczny argument o życiu dystansującym się zawsze od cierpienia czy też o wymogu „minimum przykrości i maksimum przyjemności" jako orientującym wszelkie działanie (por. G, 118).

Admirator życia, Guyau, tak samo jak afirmujący życie i skłonny stawiać je na szali Nietzsche, przedkłada ponad biologiczne trwanie odpowiednio dowitalizowane *wartości*. Życie jest, owszem, „najcenniejszym dobrem", ale taki swój status zyskuje tylko jako z nimi skorelowane; kiedy wartości „sprowadzają się do zera, samo życie traci swą wartość; staje się wówczas czymś godnym pogardy" (G, 194).

Dokumentują tę tezę zarówno nietzscheańska pochwała twórczości, werwy i entuzjazmu, jak i zobrazowany przez Sartre'a w *Mdłościach* epataż nagim istnieniem, przyprawiającym Roquentina o elokwentnie zrelacjonowany dyzgust[17]. W zakres witalizmu wchodzą w istocie u Guyau ryzyko (niebezpieczeństwo, walka) i poświęcenie (ofiara, męczeństwo). Ich atrakcyjność bierze się ze stwarzanej przez nie okazji do wypróbowywania własnej mocy i z rachuby zwycięstwa. Ta objawiana w grach czy zabawie predylekcja jest czymś prymarnym u człowieka i u zwierząt (opisany przez Mouhota podróżującego po Kambodży przykład małp z premedytacją i w przemyślny sposób prowokujących krokodyla; G, 182–183). Narażamy się, odnajdując w tej aktywności źródłowy rodzaj dopingu. Niebezpieczeństwo rozważa Guyau jako „potężny bodziec wszystkich dążeń, zdolny wydobyć z nich maksimum energii i wytworzyć także maksimum przyjemności" (G, 182). Zniewalający urok morza kojarzy z ewokowanym przez nie wyobra-

[17] Por. J.-P. Sartre, *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, Warszawa 1974. Na miazmatyczność czystego istnienia mieszczańskiego zwrócił uwagę Gombrowicz w *Naszym dramacie erotycznym* (tłum. I. Kania, Kraków 2003). Rewindykując kobiece piękno i uznając słabość kobiet do fascynowania się macierzyństwem i małżeństwem, domagał się od nich zdolności wyjścia poza stereotyp dystynkcji i formę gnuśnego konwenansu, czyli stosownej dozy odprężenia, żywiołowości i polotu.

żeniem niebezpiecznej przygody, z płynącą z instynktu pokusą ryzyka i sprawdzenia swoich możliwości (por. G, 184)[18]. Pascalowi zarzuca, że w zakładzie „widział jedynie obawę ryzyka, nie widział jego przyjemności" (G, 186). Zorientowany utylitarystycznie spekuluje nad możliwością społecznego wykorzystania tych cennych impetów (eksport przestępców do kolonii, by tam z imperialnym pożytkiem inwestowali swe zapały). Przy okazji tworząc wariację na temat rozróżnienia „słabych" i „silnych" i formułując zadania dla „moralności społecznej": miałaby ona stwarzać stosowne gwarancje dla „oszczędzających samych siebie" i spożytkowywać tych, którzy są „marnotrawcami samych siebie" (por. G, 190). Przyjęcie ryzyka, jeśli ma być czymś więcej niż akcesem do niewinnej gry lub kabotyńską symulacją, zakłada narażenia lokujące w horyzoncie śmierci. Co prawda przykład podany przez Guyau jest typowo republikański i redukcyjny (służba wojskowa wymagająca heroizmu), ale jego promocję narażania jako miernika jakości egzystencji można też uznać za zwiastującą Bataille'a – agitatora mortualnych aproksymacji.

Zgodnie ze swym komunikacyjnym nastawieniem Guyau z predylekcji do narażania wywodzi „narażanie się dla bliźniego" demonstrowane w różnych postaciach poświęcenia, które niekoniecznie traktować trzeba negatywnie i martyrologicznie, lecz można je widzieć jako witalny eksces (wybijający się wprawdzie ku „wzniosłości"). W branym wówczas na siebie niebezpieczeństwie nie chodziłoby o „zaprzeczanie osobowości i życia osobowego", ale o osiąganie życiowej kulminacji (por. G, 189). Maskując potencjalny upływ krwi witalizmem, Guyau, sławiący męczenników – „szli przez świat siejąc swe życie, brocząc krwią z przebitego boku niby ze źródła życia – oni użyźnili przyszłość" – nie kłóci się jednak zbytnio z promotorami poświęcenia *tout court* (rozumianego bez ogródek ekspiacyjnie i dolorystycznie) w osobach, powiedzmy, Josepha de Maistre'a, Boullana, Huysmansa czy Bloya. Deklaracją, że „poświęcenie jest jedną z najcenniejszych i najpotężniejszych

[18] W kontekst dyskusji nad związaną z ludzką naturą dynamiką wpisują się idee Montaigne'a, przypomniane przez Virginię Woolf tęskniącą za awantażami rekomendowanego przezeń witalizmu: „Ruch i zmiana są sednem naszego bytu […]; podróż jest wszystkim. […] A co do ryzyka […] dla wielkiej przyjemności zawsze warto zaryzykować drobną chorobę" (V. Woolf, *Eseje wybrane*, tłum. M. Heydel, wybór i oprac. M. Heydel, R. Sendyka, Kraków 2018, s. 329, 331).

sprężyn dziejowych" (G, 191), stawał poniekąd u boku tych, którzy bynajmniej nie próbowali alegorycznymi wykładniami łagodzić wymiaru Męki, a raczej rozjątrzali się z lubością jej brutalną ekspozycją i podsuwali skorumpowanemu światu jej pedagogiczną i odkupieńczą wymowę.

Nawet utylitaryzm, najbardziej szanowany przez Guyau partner w dyskusji o moralności, wymaga krytycznego odczytania. Jego ustalenia, choć bezsprzecznie wpływowe i dla wielu przekonujące, potrzebują korekty. Są one zdaniem Guyau „zbyt ciasne, gdyż stosują się tylko do czynów świadomych […], ale nie do bezwiednych i automatycznych" (G, 118). Tych zaś w objaśnianiu ludzkiego działania pominąć nie można. Jeśli opis ma być realistyczny, a nie schlebiać idealistycznym wyobrażeniom o wyjątkowości człowieka. Takiej iluzji Guyau stanowczo już nie żywi: „człowiek nie jest już dziś w oczach wiedzy istnieniem odosobnionym w świecie, prawa życia są jedne i te same na wszystkich szczeblach zwierzęcej drabiny" (G, 117). Nie roszcząc sobie pretensji do oryginalności, gdyż wspomina Maudsleya i Huxleya jako sojuszników, Guyau, wbrew deklaracji, że nie chce ferować wyroków w budzącej spory kwestii, jasno stwierdza, że „świadomość obejmuje dość ograniczoną część życia i działania" i że „podstawą i pierwotnym źródłem czynów, nawet dokonywanych z pełną samowiedzą, są utajone instynkty i odruchy" (G, 118). W *Zakończeniu* swego dzieła stwierdza to samo z równą mocą: „rzeczywiste źródło działania tkwi w sferze nieświadomej czy podświadomej" (G, 294).

Oczywiście uprzedza takimi wypowiedziami psychoanalizę (rewerencji nie ukrywa Onfray; por. O, 71–72, 75–76). Występuje też z nimi na rok przed publikacją zwłaszcza ważnej w prefreudowskim kontekście książki Nietzschego *Poza dobrem i złem*. Choć gdy chodzi o korelacje, nie sposób nie przypomnieć, że jasne stanowisko w sprawie wtórności świadomości zajął o wiele wcześniej Schopenhauer: „Cały proces naszego myślenia i naszych decyzji rzadko leży na powierzchni […]. Świadomość jest tylko powierzchnią naszego ducha i […] nie znamy jej wnętrza, lecz tylko powłokę"[19]. Wszelako z okazji rewindykacji *nieświadomego* uwidacznia

[19] A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Warszawa 2013, s. 189–190.

się u Guyau Schopenhauerowski rys jego metody; choć odwołuje się również do nauki, to dostatecznym autorytetem dla uznania realności *nieświadomego* jest dla niego introspekcja: „Stwierdzam w sobie przez refleksję świadomości skłonności i procesy, które pochodzą nie od niej, lecz z nieświadomej lub podświadomej głębi mojej istoty, i które mnie popychają w jakimś określonym kierunku" (G, 150–151). W odróżnieniu od Freuda, świadomego ucznia czarnoksiężnika przestrzegającego przed *nieświadomym*, Guyau bez obaw konstatuje owo przenikanie się w człowieku alternatywnych elementów: „Przez świetlną sferę świadomości przechodzą więc ciemne promienie ciepła, wychodzące z ogniska stanowiącego nasze życie wewnętrzne" (G, 151).

Dowartościowując przyjemność, utylitarystyczny hedonizm zwraca zwłaszcza uwagę na przyjemność „wrażeniową", skorelowaną z przedmiotami zewnętrznymi (na przykład jedzenie). Jako rzecznik *nieświadomego*, eksponent domeny instynktów, Guyau docenia przyjemność obrazującą związek z samym odczuwaniem życia, ze spontanicznym w nim uczestnictwem. Działanie nie zawsze alienuje się w konkretnej eksperymentacji; nie zawsze oznacza rzutowanie aktywności ku czemuś wobec siebie odrębnemu i zewnętrznemu. Przyjmując dla wyjaśnienia działania wykładnię energetyczną i uznając, że nagromadzona w nas siła prze do wyładowania, Guyau sądzi, że nasza aktywność teleologiczna czy pragmatyczna jest raczej wtórna w stosunku do źródłowej aktywności kompulsywnej: „niekiedy działamy dla rozkoszy działania, żyjemy, żeby żyć, myślimy, żeby myśleć". Z tego względu o przyjemności, tak zdawałoby się dla człowieka dopingującej, można powiedzieć, że „nie jest pierwsza", czy też właśnie, że nie jest celem, a raczej atrybutem, co faktycznie oznacza wyniesienie do rangi czegoś „pierwszego i ostatniego" samego życia (por. G, 122–124). Pozwala to ostatecznie odpowiedzieć na pytanie o cel ludzkiego działania. Byłoby nim „instynktowne dążenie do podtrzymania i spotęgowania życia" (G, 119). Jeśli pierwszy człon tej konstatacji wydaje się oczywisty i zbliża Guyau do niezbyt finezyjnych przyrodników, to człon drugi wskazuje na jego specyfikę, sytuując go obok Spinozy (*conatus* to nie tylko zwykły instynkt przetrwania, ale też impet samoafirmacji jednostki pragnącej pełni swego rozwoju) i Nietzschego (przelicytowującego dynamiką afirmatywnych, witalnych

wartości statykę biologicznego trwania) i czyniąc prekursorem Bataille'a, głoszącego tezę o energetycznym nadmiarze i dystansowaniu profanicznej akumulacji przez sakralną rozrzutność.

Eksplikacje Boga

Krytyczny liberalizm w sprawie Boga ma u Guyau różną proweniencję. Odsyła zarówno do oświeceniowej tradycji, jak do bieżącej obserwacji i do analizy psychologicznej. A także do własnych emocji i osobistej wrażliwości. Zgodnie z tembrem epoki, w której ogłoszona zostanie śmierć Boga (nie zawsze zresztą w sposób tak patetyczny, jak w *Wiedzy radosnej*), a nowe priorytety wyznaczy postęp sygnowany uprzemysłowieniem, wzbudzającym jeszcze entuzjazm, Guyau stwierdza, że „Bóg staje się coraz bardziej zbyteczny" (G, 100) i że wznoszenie „gmachu ideału" nie jest już skorelowane z Bogiem, czekaniem, aż się On ukaże i obwieści zbawienie, ale z pracą (por. G, 215–216). Ludzkość zaczęła pojmować, że to, ku czemu zmierza, nie jest eteryczną transcendencją, ale jej własnym czynem uosobionym w rafinującej się kulturze, efekcie zaangażowania rąk i umysłów[20].

Ten optymizm związany z wiarą w działanie i realizujący się dzięki niemu postęp Guyau potrafi połączyć z sarkazmem odsłaniającym inne cechy jego temperamentu i składowe nastroju. Chaos świata, niekiedy afirmowany jako przejaw jego dynamiki i bogactwa, demonstracja witalności, w innych miejscach odbierany jest minorowo – jako sygnujący przemijanie, niszczenie, cierpienie i śmierć. Jakkolwiek rozumie, w kontekście teorii ewolucji, dosko-

[20] Pracę (rozważaną psychologicznie jako funkcja płodnej woli oddalającej groźbą spleenu) widzi Guyau jako skomplikowane zjawisko społeczne, które rozwijając się w nurcie ekonomicznym i moralnym, może stymulować zarówno egoizm, jak altruizm (wytwarzanie służy zaspokajaniu partykularnych potrzeb, ale sygnuje też bycie użytecznym dla innych). Doceniona jako stymulator postępu i aktywność umożliwiająca realizację wzrastających aspiracji, praca może się wszakże alienować „przez akumulację w formie kapitału", co oznacza eskalację egoizmu, wyzysk i „próżniactwo". „Rzeczą praw społecznych jest przeciwdziałać złym skutkom nagromadzenia się pracy – nadmiernemu próżnowaniu i nadmiernej władzy nad innymi" (G, 133). Echo obiegowych we Francji idei fourierystycznych? Czy może wpływ Marksa?

nale mu znanej i przezeń docenionej, fantazmatyczność wyobrażeń o jednostkowej nieśmiertelności – „Osobnik jest dla natury jedynie punktem przejściowym, który nie może być czymś ostatecznym, bo to wstrzymałoby jej pochód" (G, 49) – Guyau, w symptomatycznym śnie, solidaryzuje się z cierpiącą ludzkością (uniesiony przez serafina do nieba słyszy dobiegającą z dołu symfonię tworzoną z brzmień ludzkiej niedoli), powątpiewa w boskie miłosierdzie – „We łzach bym się rozpłynął, gdybym był tym Bogiem" (G, 38) – i proponuje się temperować w głoszeniu chwały Pana wedle wykładni dowodu kosmologicznego: „Kto ma swego Boga, powinien mieć dlań tyle szacunku, żeby nie czynił z niego twórcy świata" (G, 46).

Jak w trzy dekady po nim Unamuno (definiujący człowieka jako istotę, która nie chce umrzeć[21]) stwierdzi, że religijny zapał sprowadza się właściwie do interesownej troski o konkretną nieśmiertelność: „W gruncie rzeczy Bóg jest ludzkości obojętny […]. Widziano w nim jedynie moc zdolną uczynić nas nieśmiertelnymi" (G, 47). Z jednej strony dezawuując tę infantylną pretensję, którą znosi nauka – „Wierzyć w naukę, to znaczy, zdaje się, wierzyć w śmierć" (G, 51) – z drugiej wydaje się jednak instynktem i emocjami ją podtrzymywać: „Co do mnie, to nie żądam żadnej »nagrody«, nie żebrzę o nic; chcę tylko żyć". I jak Szestow zawoła, ewokując swoje rozpacze, jakimi zainstygowała go śmierć wyobrażana jako własna lub zabierająca bliskich: „Są pewne okrucieństwa, w które nie sposób uwierzyć, ponieważ przechodzą nasze pojęcie" (G, 47).

Bóg, problematyzowany jako punkt odniesienia w rozważaniach egzystencjalnych, poddany też zostanie u Guyau krytyce, o ile występuje jako idol dogmatycznej religii, w duchu *stricte* oświeceniowym. Wszystkie użyte z tej okazji argumenty odnaleźć można u de Sade'a, w jego syntezie antykonfesyjnych filipik wprowadzonych do obiegu przez Mesliera, Voltaire'a, Holbacha czy La Mettriego. W sążnistych dyskursach gromadzą je Sadyczni libertyni. Jest ich legion, wystarczy jednak przypomnieć nazwiska trojga prawdziwych ekspertów – Dolmancégo z *Filozofii w buduarze*[22], Delbène, mentorki Julietty na pierwszym etapie jej libertyńskiej edukacji

---

21 Por. M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Kraków–Wrocław 1984.

22 Por. D.A.F. de Sade, *Filozofia w buduarze*, tłum. M. Fabjanowski, Łódź 1989.

(*Histoire de Juliette*[23]), i gorszącego Justynę swymi jadowitymi, acz trzeźwymi enuncjacjami, prawdziwego biblijnego egzegety, hrabiego de Bressaca (*La Nouvelle Justine*[24]).

Co prawda z tego potężnego i elokwentnie podanego zestawu Guyau wybiera jedynie kilka pozycji. Nie tylko łagodne uczucia, ale i logika uniemożliwiają widzenie Boga jako mściciela, odpłacającego perwersyjnymi dopustami za czynione przez ludzi zło; Bóg nadwyrężałby swój majestat, gdyby w tak małostkowy sposób karcił winowajców: „Bóg, ten najwyższy ideał, powinien być wprost niezdolny do wyrządzania krzywdy komukolwiek, a tym bardziej do odpłacania złem za zło" (G, 277). Jego potęga wyraża się nie w policyjnych interwencjach ani w popędliwości, która rękę błogosławiącą łacno zamieniałaby w chłoszczącą, ale w uosabianiu promieniującego na świat dobra: „Być wiecznym – oto jedyna godziwa zemsta dobra nad tymi, którzy je gwałcą" (G, 279). Bulwersujące jest widzieć w Bogu selekcjonera względów, co sugeruje koncepcja łaski. Przeniesiona z chrześcijaństwa do moralności idea arbitralnego wyboru czyni ją „dotkliwie obrażającą". W finale tej refleksji kontekst teologiczny i moralny splata się ze społecznym: „Wszelki dar częściowy jest nieuchronnie stronniczy, a przywileje nie powinny istnieć ani w niebie, ani na ziemi" (G, 243). Nonsensowne jest też szermowanie pokutą, zdradzające predylekcję do nienawiści, odwetu i znęcania się przerzuconą w transcendencję ze świata ludzkiej małości.

Owszem, Guyau ma pewną słabość do słowa *Bóg*. Używa go i w pozytywnych kontekstach. Wszelako wówczas jest to rodzaj elipsy kondensującej cechy alienowanego w świecie temporalnym, a bardziej jeszcze w świecie konfesji i ideologii, ideału. Demonstruje się on właśnie jako omnipotentne dobro. W jednym z edukacyjnych produkcyjniaków (Guyau, dziedzicząc tę dyspozycję po matce, dystrybutorce republikańskich cnót wśród młodzieży, był też autorem nobliwych szkolnych podręczników, w czym Onfray, konfrontujący tę aktywność z zawartością *Zarysu*, tropi „schizofrenię"), *L'Anné enfantine de lecture* (1883), Guyau podsuwa instrukcję w sprawie samodoskonalenia przejętą od Benjamina Franklina: „Bóg jest samą

[23] Por. tenże, *Julietta*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Kraków 2003.

[24] Por. tenże, *Nowa Justyna* (fragmenty), tłum. K. Matuszewski, [w:] K. Matuszewski, *Sade. Msza okrucieństwa*, Gdańsk 2008.

dobrocią; stawaj się lepszy każdego dnia, a zaczniesz się do niego zbliżać, aż ujrzysz odbijający się w twoim sercu odległy obraz nieskończonej Doskonałości" (O, 151). W *Zarysie* zaś przytacza, w końcu się z tym zaleceniem uzgadniającą, bardziej ekskluzywną przypowieść o kobiecie wędrującej w Damaszku z ogniem i wodą. Zagadnięta przez Iwo, brata apostolskiego, co chce z nimi zrobić, odpowiedziała, że „chce ogniem spalić raj, a wodą zgasić piekło". Indagowana w sprawie swojego zamiaru wyjaśniła: „Ponieważ chcę, żeby nikt nie czynił dobrze dla zyskania w nagrodę raju ani ze strachu przed piekłem, ale po prostu dla miłości Boga" (G, 288–289).

Z jednej strony Bóg oddalany czy dezawuowany, z drugiej rewindykowany. Czy to też schizofrenia? Raczej nie, jeśli z uwagą i życzliwie potraktować przedmiotowe wypowiedzi autora. Bóg jako plastyczne narzędzie w rękach funkcjonariuszy Kościoła, fanatyków, dewotów, klerykałów czy wreszcie możnych i polityków to nie ta sama instancja, co realnie eksperymentowane między ludźmi dobro, grandilokwentnie bądź poetycko określane tym samym słowem. Odróżnienie tych dwóch jakości wydaje się u Guyau jasne. Bodaj nie ma powodu przypuszczać, że miałby on kłopot z uznaniem za własną tezy Mesliera, znobilitowanego przez Onfraya mianem „pierwszego ateisty"[25]: *Il n'y a point de Dieu!* Co oczywiście nie upoważniałoby do

[25] W sprawie tego pierwszeństwa, mozolnie dociekanego w *Traktacie ateologicznym* (tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2008), należałoby wprowadzić korektę. Jeśli Meslier zaczął pisać swój *Testament* (tłum. Z. Bieńkowski, Warszawa 1955) najpewniej w 1719, a ukończył go w 1729, roku swej śmierci, to Kazimierz Łyszczyński wyprzedził go o trzydzieści – czterdzieści lat. Za ateizm stracono go bowiem publicznie na warszawskim rynku (odcięte kolejno bezbożne prawa ręka, język i głowa) w roku 1689. Czy wszakże spełnia on branżowe kryteria wyostrzone przez Onfraya? Czy jasno stwierdza, że nie ma Boga? Owszem, odpowiednio precyzyjny passus ze spalonego dzieła zachował się w historii: „Religia została ustanowiona przez ludzi bez religii, aby ich czczono, chociaż Boga nie ma". Zacytować warto jeszcze jeden, świadczący o przenikliwości autora, który nie łudził się co do statusu Sokratejskiego *intelektualizmu etycznego* wśród ludu i musiał przewidywać trudności w propagowaniu *słusznego* ateizmu: „Prosty lud oszukiwany jest przez mądrzejszych wymysłem wiary w Boga na swoje uciemiężenie; tego samego uciemiężenia broni jednak lud, w taki sposób, że gdyby mędrcy chcieli prawdą wyzwolić lud z tego uciemiężenia, zostaliby zdławieni przez sam lud" (K. Surmiak-Domańska, *Jesteśmy dobrzy bez Boga. Reporterka na zlocie polskich ateistów*, „Gazeta Wyborcza. Duży Format" 2018, 5 XI, s. 9).

kaznodziejskiej inkryminacji z powodu domniemanego nihilizmu. Całą swoją twórczością Guyau dowodzi postawy ideowej, zaangażowanej, prospołecznej, progresywnej i humanistycznej (choć z tej ostatniej okazji zastrzec trzeba, że we własnym wyobrażeniu, bo, pozostając dzieckiem epoki, jej konwencji i uprzedzeń, odpowiada, nawet jeśli pozakontekstualnie czy *post factum*, za quasi-faszystowską niekiedy tonację swojej myśli). Czy z podobnym rozumiejącym dystansem nie należałoby również traktować innych, zdawałoby się kontradyktorycznych, wypowiedzi Guyau? Czy więc ze swoim zarzutem w sprawie osobliwego *hiatusu* w myśli Guyau Onfray nie występuje zbyt pośpiesznie? Zróbmy małą dygresję, poświęcając tej insynuacji chwilę uwagi.

Naturalizm nieusuwający kultury

Onfray sądzi, że nie da się pogodzić tezy o „wspaniałym bezładzie wszechświata" z uznaniem „moralnego wymiaru ludzkiej ewolucji", przekonania o świecie jako chaosie egoistycznych, rywalizujących ze sobą sił z wyobrażeniem o postępie i harmonijnie rozwijającej się ludzkości (interioryzującej dobrodziejstwo uniwersalnej sympatii). Jako sojusznika w takiej ocenie przywołuje Nietzschego, który, zapoznawszy się z *Zarysem* i *L'irréligion de l'avenir*, stwierdzał niepodobieństwo wywiedzenia koncyliacji z konsekwentnie witalistycznej lektury świata. Według niego „Guyau myli się, wierząc, że instynkty moralne zakorzenione są w samym życiu, gdyż instynkty są immoralne"[26]. Ostatecznie Onfray konstatuje w osobie Guyau roz-

[26] Onfray cytuje tutaj jedną z notatek Nietzschego sporządzonych na marginesie *L'irréligion* (opublikowanych w 1901 roku w „Revue philosophique" na podstawie egzemplarza książki otrzymanego od Elisabeth Förster-Nietzsche, przez Fouillée'a, skądinąd stanowczego krytyka Nietzschego, imputującego mu promocję brutalnej siły i nacjonalizm. Por. A. Fouillée, *Nietzsche i immoralizm* (fragmenty), tłum. B. Banasiak, [w:] *Nietzsche a problem metafizyki*, red. A. Gemel, A. Lewandowski, Z. Markiewicz, Łódź 2014, s. 227–235). Informacje na temat Guyau i Nietzschego, łącznie z anegdotycznymi, zajmują u Onfraya sporo miejsca. Wskazuje on punkty wspólne: spinozyzm (tradycja naturalistyczna, deterministyczna, fatalistyczna), witalistyczna lektura świata, krytyka Kantowskiego dogmatyzmu etycznego, postulat odejścia od moralności moralizatorskiej, inegalitaryzm (również Guyau rozróżnia „niższych"

dwojenie – „Doktor Jean-Marie i Mister Guyau?" (O, 132) – między wolnomyślnym i dionizyjskim twórcą *Esquisse* a „apollińskim synem Augustine Tuillerie", autorki czytadeł wprowadzanych do szkolnego kanonu, i „pasierbem Alfreda Fouillée, wzoru moralności moralizatorskiej, obrońcy surowej Republiki i jej cnót" (O, 134). I tryumfuje, wykazując sprzeczność między głoszonym w *Zarysie* naturalnym altruizmem a rekomendowaną w pedagogicznych podręcznikach autorstwa Guyau potrzebą przygotowania nas do życia w zgodzie i jedności za pomocą kulturowych środków – wychowania, perswazji, poświęcenia, dyscypliny (por. O, 168). Dysponowalibyśmy więc tezą Onfraya, *nota bene* powtarzaną za tradycjonalistami (wśród których znajdują się też, pryncypialnie niekiedy przezeń krytykowani, konserwatyści, na przykład Freud), że z instynktu czy natury nie da się wywieść kultury.

Być może jest to prawda. Po nieznanych Guyau doświadczeniach z dziejów ludzkości, objawiających krwawość nietemperowanych impetów, warto być ostrożnym. Ale ta prawda odsyła do gradacji i niuansów, które nie dość zostały może przez Onfraya uwzględnione. Guyau, wbrew Onfrayowi imputującemu bodaj zbyt wiele, nie widzi chaosu świata, jak de Sade, Stirner czy nawet Nietzsche. Nie jest to w ostatniej instancji wizja *competition*, w której zwycięża najbardziej bezwzględna i najdziksza siła. Chodziłoby raczej o wskazanie na pewną dynamikę czy żywiołowość, która nie domaga się wykładni monstrualnej czy demonicznej. Oczywiście aurą natury jest zagłada, bo śmierć notorycznie się w niej uobecnia.

Wszelako reakcją Guyau na śmierć nie jest panika – to bodaj ona sprawia, że rywalizujące ze sobą siły wdają się w krwawy bój, bój o życie realizowany *per fas et nefas* – ale, gdy chodzi o reakcję negatywną (wcale zresztą nie jedyną, a nawet nie dominującą), żal. Żal z powodu niezrealizowania witalnych możliwości, które spontanicznie domagają się perspektywy nieskończonej: „człowiek zawsze będzie wzdychał, jeżeli nie do wieczności […], to przynajmniej do trwania nieograniczonego. Smutek wywołany przez wyobrażenie

---

i „wyższych"), docenienie nieświadomości, ciała i zheroizowanego cierpienia, afirmacja życia. I na różnice: witalizm optymistyczny *versus* witalizm tragiczny; altruizm i filantropia *versus* egoizm i ilustrująca nieusuwalny chaos świata rywalizacja sił; teleologizm *versus* przypadkowość i nieokreśloność (por. O, 109–113, 121, 130).

czasu będzie istniał zawsze”[27]. Żal z powodu zmarnotrawionych przywiązań skrzętnie kolekcjonowanych przez człowieka w jego enigmatycznym życiu: „czas wydziera mu to wszystko, rani go do żywego” (G, 55, 56). Doświadczony realnym cierpieniem, Guyau odróżnia pesymistyczną teorię czy pozę od pesymizmu tych, u których (wymienia „chorych na spleen”, „artystów bólu”: Musseta, Chopina, Leopardiego, Shelleya, Byrona, Lenaua) bierze się on z „rzeczywistego udręczenia serca” (por. G, 70, 71).

Obraz świata pełnego (natury sytuującej się poza czysto antropologicznymi kategoriami: celem i kresem), który urefleksyjnia i nieuchronnie wnosi nostalgiczną aurę, oferuje w jego przekonaniu ocean. W jego głębiach rzeczywiście toczy się walka mnogich organizmów o przetrwanie. Ale tę oczywistą konstatację wieńczy odczucie oceaniczności jako uśmierzającego przepływu: „zdaje mi się, że ja sam jestem tylko jedną z jego fal, jedną z kropel którejś fali; że Ziemia znikła, że człowiek znikł i że istnieje już tylko natura z jej falowaniem bez końca […]” (G, 80). Aspiracje Guyau to więc nie aspiracje tych, którzy z życia czynią krwawe żerowisko, a raczej tych, dla których jest ono miejscem witalno-kontemplacyjnego wzlotu, ekspresji potrzeby aktywności niedefiniowanej nieuchronnie przez drapieżność.

Według Guyau, który tylko poniekąd jest platonikiem, atrakcję tak rozumianego życia chciałoby się nie wyłącznie kontemplować, ale też odpowiednio dynamicznie w niej uczestniczyć. Jednakże bez intencji określanych przez pożądliwość i wolę destrukcji. Chaos i witalność nie mają więc tutaj wymiaru Sadycznego. Może zatem dystans, jaki dzieli je od kultury, nie musi być opisywany za pomocą dysjunkcji. Zamiarem Guyau nie było penetrowanie kultury obcym jej agresywnym impetem nieokrzesanych popędów, ale tylko wprowadzenie w jej artefaktowe arterie trochę więcej naturalnego fluidu[28].

---

[27] Guyau jako filozofa czasu (bardziej w ujęciu gnoseologicznym niż egzystencjalnym) przedstawia Barbara Skarga w *Kłopotach intelektu. Między Comte'em a Bergsonem*, wyd. 2, Warszawa 2017, por. s. 198–206.

[28] Na temat dialektyki życia i kultury u Guyau por. znakomity paragraf *Przeciw kulturze uniformistycznej* w VI rozdziale wspomnianej książki Barbary Skargi (s. 342–344). „Jako uczony pragnął okazać nienaturalność tej kultury. Natura została zatem przeciwstawiona kulturze, ale tylko tej istniejącej jako sprzecznej z życiem samym, jako jego tworowi nieudanemu, martwemu, któ-

Czy Onfray nie nazbyt rygorystycznie (jednostronnie) pojmuje witalność, kiedy stwierdza, że łatwo promować ją ontologicznie czy metafizycznie, zaś jej promocja społeczna otwiera region ryzyka, które powinno budzić naszą czujność? Czy ta ostrożność nie czyni nas podatnymi na szantaż ze strony „kulturowej poprawności"?

Egzystencjalne awantaże choroby i cierpienia

Żal i smutek, stanowiące być może cechę temperamentu Guyau, a w każdym razie dające się wyjaśnić sytuacją chorego oraz pozycją trzeźwego metafizyka i poety (w *Vers d'un poète*, z 1881 roku, wynoszącego filozoficzność poezji ponad samą filozofię[29]), powinny wszakże zostać jego zdaniem przezwyciężone[30]. Dzielący z Nietzschem przekonanie o gratyfikowaniu przez chorobę (uświadamia ona i jaskrawo aktualizuje wartość życia, tym samym mobilizując chorego i zamieniając jego nadwątlone zasoby energetyczne w witalny impet) Guyau występuje też z pokrewnym podziałowi na „panów" i „niewolników" rozróżnieniem istot „wyższych" i „niższych"[31]. Wyżsi, lepiej witalnie uposażeni, zwróceni ku działaniu

---

ry musi być odrzucony. Życie powinno się wypełnić w jakiejś innej kulturze, niezmechanizowanej, giętkiej, zmiennej, artystowskiej, w której jednostka odzyskałaby swoją rangę" (s. 342).

29 Oto jedna z wypowiedzi Guyau o statusie poezji (cytowana przez Skargę na s. 328): „[…] zasada poezji – wrażliwość – z jej radością i bólami zdaje się być także pierwszą zasadą wszelkiej myśli i wszelkiej mowy. Jeżeli tak jest w istocie, jeżeli głębiny uczucia wyniosły na wierzch jednocześnie myśl i słowo, to może właśnie przez poezję dane jest nam jak najbliżej przedostać się do tego źródła żywego, skąd wypłynęła cała inteligencja ludzka" (J.M. Guyau, *Zagadnienia estetyki współczesnej*, tłum. S.K. Popowski, Warszawa 1901).

30 Alternatywną wobec tej werwy esencjalizację żalu znajdujemy u Céline'a. Bardamu, którego heroizm ulotnił się w okopach Flandrii, tropikach Konga i wielkomiejskiej alienacji Ameryki, rozmyśla: „Kto wie, może to właśnie tego szuka się przez całe życie, tylko tego, tego żalu, najgłębszego z możliwych, aby wreszcie stać się samym sobą, zanim nadejdzie śmierć" (L.-F. Céline, *Podróż do kresu nocy*, tłum. O. Hedemann, Warszawa 2013, s. 262). Z podobną apoteozą występują oczywiście Leopardi, a bardziej epizodycznie czy dyskretnie Cioran i Myśliwski.

31 Nietożsamym z jego rasizmem. Podobnie jak nietzscheańskiej dystynkcji „pan – niewolnik" nie da się, bez faszystowskiej ekwilibrystyki, przemianować na tezę o wyższości jednej rasy, uzasadniającej eksterminację ras „niższych",

pozwalającemu eksmitować nadmiar ich mocy, odpoczywający poprzez sięganie po alternatywne sposoby aktywności, to również ci, którzy, hiperwrażliwi, cierpiący czy chorzy, potrafią siłą woli pokonywać przeszkody lub własne słabości i zamieniać je w radość: „Witalność chorego może się napinać jak łuk i owocować najpiękniejszymi witalnymi zwycięstwami" (O, 107). Potwierdzają oni w ten sposób – niezależnie od osobistych perypetii, jak ciągnąca w dół choroba – związek z prymarną zasadą życia, rozlewnością.

Ekspert od gruźlicy („wytwarzającej antidotum: filozofię rozlewnej witalności"; O, 63), Guyau wskazuje na egzystencjalny, dramatyzujący istnienie walor chorób „przewlekłych", które lepiej niż „gwałtowne" pozwalają zrozumieć, „jak słabe jest życie wobec śmierci". Choroba wciąż konkuruje z wolą, która, zwłaszcza w młodym wieku, nie pozwala uwierzyć w śmierć, ale wskutek jej epatażu jest systematycznie osłabiana: „i to jest najsmutniejsze w przewlekłych chorobach, które do ostatniej chwili pozostawiają świadomość […], że przede wszystkim odbierają nadzieję; człowiek czuje się pod-

tak też rozróżnienie Guyau ma charakter ontologiczny i wskazuje na dystrybucję energetycznych potencjałów dokonywaną przez naturę. Nie musi z niego wynikać społeczna dyskryminacja. Choć doświadczenia XX wieku pouczają, że żadna przezorność nie jest tutaj nadmiarowa. Czujny Onfray stwierdza ryzyko w forsowanej przez Guyau rustykalnej koncepcji człowieka „krzepkiego i płodnego" (bliskiego „nadczłowiekowi", wolnego od przerostów intelektualizmu, niewyniszczonego alienacją biurokratyczną ani wielkomiejską dekadencją, zbratanego z naturą i kosmosem), wyławiając z jego enuncjacji rzeczy kompromitujące: tezę o specjalnym uposażeniu rasy białej, głównie upersonifikowanej przez Anglików, Niemców, a zwłaszcza Francuzów; inwencyjni i szczodrzy aryjczycy przeważają intelektualnie i kulturowo nad stanowiącą skądinąd populacyjne zagrożenie rasą żółtą i nad „czarnymi", którzy „niczego nie wynaleźli ani nie odkryli, a przy tym brak im poczucia moralnego"; uprzywilejowana, ale wygodna i frywolna nacja francuska powinna zatroszczyć się o demografię i nie zaniedbywać aspektu progenituralnego, uczynionego patriotyczną powinnością wobec stałego zagrożenia ze strony Niemiec (por. G, 171; O, 161–163). Stirner, pozwalający filozoficznie porównywać się z Guyau, okazuje się w kontekście nacji czy rasy transparentny. *Jedyny i jego własność* nie budzi żadnych podejrzeń w „kwestii rasy" ani nie zawiera żadnej wypowiedzi na temat narodu, która byłaby apologetyczna. Przyczynek do deliberacji w sprawie postępu. Cioran, ewokując osiemnasto- i dziewiętnastowieczne salony prowadzone przez żydowskie damy, nie może powstrzymać sarkazmu wobec idei progresu, kiedy uświadamia sobie, jakie miejsce przewidziano by dla nich w końcu pierwszej połowy wieku XX.

kopany w najgłębszych swych podstawach, jest podobny drzewu, które widzi, jak niszczeją jego korzenie […]" (G, 53, 54). Podkreślając tropione w *Zarysie* korelacje między chorobą, ciałem i myślą, Onfray, konstatujący też podobne ustalenia u Nietzschego w *Wiedzy radosnej* (myśl emanująca z ciała[32], choroba jako genealogia filozofii), stwierdza, że Guyau „tworzy mniej czy bardziej strawestowaną autobiografię swego ciała" i w jego „patologii" dostrzega „mobilizator wielkiego zdrowia". Gruźlica stymulowałaby więc „odę do życia", jaką byłyby jego dzieła, choć ich status trzeba by od zarania mianować „łabędzim śpiewem" (O, 61).

Guyau, w wielu miejscach optymiście, cierpienie, w jego przypadku fundowane głównie przez chorobę, każe rozpoznać niezmyśloną źródłowość pesymizmu: „Zarodek pesymizmu tkwi w każdym człowieku: żeby poznać i ocenić życie, nie trzeba nawet

---

32 Dowartościowane u Nietzschego ciało również u Guyau zdobywa autonomiczną pozycję. Owszem, upominają się o nie (choć głównie w redukcyjnym wymiarze medycznym) współcześni mu, przyrodniczo zorientowani pozytywiści, ale ważnym punktem odniesienia w jego promocji wydaje się myśl oświeceniowa. Reprezentowana nie tylko przez jej wskazywane już emblematyczne postaci, ale, w sposób równie znaczący, przez Saint-Simona i (ze wzrastającą domieszką romantyczną, ezoteryczno-ekstatyczną) jego uczniów. Chociaż zarówno Nietzsche, jak Guyau są bez wątpienia bardziej od nich stonowani i dyskretni. Żaden nie występował w imieniu cielesności tak pryncypialnie jak Saint-Simon, w toku despirytualizacji chrześcijaństwa symultanicznie rewindykujący cielesność, czy jak Fourier, autor *Le nouveau monde amoureux*, ani nie okupił swego zaangażowania tak dotkliwie jak Enfantin, którego uwięzienie za aktywność w służbie „rehabilitacji ciała" i emancypacji kobiet (zostawmy na boku, istotne zapewne, partykularne motywacje) zamknęło w roku 1832, w trybie rozprawy czysto policyjnej, działalność przeżywającej jeszcze dwa lata wcześniej apogeum swego rozwoju szkoły saintsimonistycznej. O tym, że zmagania z patriarchatem, uprawomocnianym tabuizacją seksualności, również w XX wieku pozostały heroiczne, świadczy przypadek Wilhelma Reicha, dyskryminowanego za śmiałość i ekstrawagancję przez swego mentora, Freuda, tropionego przez nazistów, później, na wychodźstwie, nękanego przez kilka europejskich rządów, a wreszcie osadzonego pod byle jakim jurydycznym pretekstem w więzieniu z insygniami przodującej światowej demokracji. Tego, że i w wieku XXI nie nastąpił progres, jakiego na łożu śmierci rychło spodziewał się Saint-Simon, dowodzi na przykład efektywność seksualnych skandali i ich poręczność jako narzędzia szantażu w światowej polityce, a także stan możliwości w zakresie dysponowania przez kobiety własnym ciałem i w ich dostępie do praw progenituralnych w Polsce, zwłaszcza po roku 2015.

żyć długo, wystarczy dużo przecierpieć" (G, 57)[33]. Wszelako znawca Epikteta pamięta, że cierpienie jest przedstawieniem, którego interpretacja zależy od podmiotu. Mędrzec może trzymać je na dystans, a nawet odnieść z niego korzyść. Ostatecznie zwycięski okazuje się u Guyau budujący czy krzepiący doloryzm zaprawiony aktywizmem. Gorsza od cierpienia jest bezczynność, a cierpienie skutecznie odparte jest źródłem satysfakcji. Bałamutna jest troska Benthama czy Spencera o unikanie cierpienia: „to tak, jak gdyby ktoś nie chciał oddychać zbyt mocno z obawy wyczerpania się". Nie należy zbyt pośpiesznie go dezawuować, jego pozycja w moralności odpowiada bowiem roli odgrywanej w medycynie przez „gorycze", będące „potężnym środkiem pobudzającym". Cierpienie ma zresztą moc wynoszenia wysoko, wysubtelniania i sytuowania w rejonach ekskluzywnych: „Istnieją boleści serca nieskończenie słodkie. Istnieją też chwile, w których ból i najwyższa rozkosz dają się zlewać w jedno: spazm agonii i spazm miłości mają pewne podobieństwa: serce taje zarówno w radości, jak w bólu". W końcu też nie do przecenienia jest rola cierpienia jako stymulatora zaszczytnego impetu obdarowującego globalnie rozumianym sensem: „usuwanie cierpienia – to cel wystarczający dla istnienia ludzkiego" (G, 62, 135, 273, 218, 219). Koniecznie sprzężone z czasem, dane w doświadczeniu przemijania, cierpienie nie pozbawia jednak zmagającej się z nim świadomości szansy na wypracowanie porozumienia między kruchą jednostką a kosmosem.

---

33 W sprawie pesymizmu widoczne jest u Guyau zapętlenie. Choć źródłowy, pesymizm nie tylko ma być przezwyciężany, ale jest *de facto* rugowany przez życie: „ludzkość, nieustannie uganiając się za życiem, *a posteriori* nieustannie dowodzi jego wartości" (G, 64). Sądząc, że z „samych praw życia wypływa nadwyżka dobrobytu nad cierpieniem", Guyau staje w końcu po stronie teodycei: „Świat ten nie jest najgorszy z możliwych światów, ponieważ ostatecznie istnieje i nie ginie. […] W gruncie rzeczy te same powody, które czynią życie pożądanym, czynią je też możliwym" (G, 72). Zarazem, uwzględniając witalne natężenie ku kosmosowi, Guyau pisze, że „pesymizm sprowadza się ostatecznie do żądzy nieskończoności" (G, 217). Zagadkowy witalizm, przeczący skądinąd inkryminacjom istnienia, jest ważnym motywem u Ciorana. Również Wiesław Myśliwski podnosi w *Uchu igielnym* (Kraków 2018) kwestię uporczywego odtwarzania się życia (niestrudzona aktywność progenituralna, niepowstrzymany rytm narodzin) na przekór zamachom dokonywanym na nie przez cierpienie i śmierć, instaurowane zgodnie przez naturę i kulturę.

Ponad stoicyzmem: nadzieja i działanie

Przyswojona lekcja stoicka nie oznacza u Guyau aprobaty alternatywy: albo samobójstwo, albo rezygnacja[34]. Krytykując starożytnych za brak idei nieskończoności i wynosząc ponad ich abnegację chrześcijańską „cnotę teologiczną", nadzieję, Guyau „pręży swoją wolę" aż po rzutowanie siebie w „trwanie syderalne": refleksja nad cierpieniem pomieszczonej w czasie jednostki przywodzi go do „witalistycznej kosmogonii" i „witalistycznej mistyki" (por. O, 65, 67). Woluntaryzm i decyzjonizm Guyau pracują nad zneutralizowaniem napięcia między zaaprobowaną na mocy autorytetu nauki indywidualną śmiertelnością (Darwin, pozostający dla Guyau mistrzem, zatrzasnął drzwi do transcendencji) a nadzieją. Odwołując się do realnych ludzkich emocji, Guyau stara się połączyć naukową rzeczowość z wymogami psychiki: „Zwodnicza jest indukcja, tak zwykła życiu: jestem, a więc będę. A jednak to złudzenie jest zupełnie naturalne" (G, 52). Śmierć stanowi odrażającą prawdę – zrazu nie do wyobrażenia: „istnieniu bujnemu, żywotnemu trudno uwierzyć w nicość" (G, 52), później coraz gwałtowniej przekonuje nas ona o „faktyczności własnego istnienia" (O, 61), którą przelicytować trzeba skokiem w życie, udziałem w jego rozlewności. Horyzontem takiej determinacji jest nadzieja.

---

34 Nie będąc rzecznikiem samobójstwa w klasycznej wykładni, czyli jako gestu uzasadnionego egzystencjalną desperacją („istota wyższa" nie mogłaby zafundować sobie takiego stanu, ponieważ przezwycięża wszystkie niedole wiedziona blaskiem życia), Guyau odnosi się jednak do niego ze zrozumieniem: chodzi wszakże o kwestię zawsze możliwego do naruszenia balansu między „trwaniem przeciętnych uciech życia" a „natężeniem pewnych cierpień". I nie tylko można odczuć nieznośną konfuzję z powodu drastycznej przewagi tych drugich. Możliwa jest też sytuacja, w której „natężenie pewnych uciech wydaje się więcej warte od całego trwania życia" (u Berlioza śmierć, jaką zadaje sobie artysta w przypływie najwyższej rozkoszy). „Można niekiedy, nie będąc nierozumnym, poświęcić całe życie dla jednej z jego chwil, jak można przedkładać wiersz jeden nad cały poemat" (G, 194–195). Wszelako jest u Guyau jeszcze jeden związany z samobójstwem motyw, który wikła go, jak z okazji innych jego ustaleń inkryminowanych przez Onfraya (za kontrowersyjność czy reakcyjność), w tryby odwracającej autorskie intencje historii. W kontekście tego, co wiadomo o współczesnym wykorzystywaniu jednostkowej desperacji przez terroryzm, symptomatycznie prezentuje się pomysł Guyau w sprawie zagospodarowania samobójczych skłonności: „Istnieją tysiące ludzi, dla których życie utraciło w znacznej części swą wartość; ludzie ci mogą znaleźć prawdziwą pociechę w poświęceniu się; należałoby ich zużytkować" (por. G, 195–196).

Chwaląc dyskretnie Alfreda Fouillée za rozświetlenie moralności pozytywnej *filozofią nadziei*, Guyau stwierdza: „Trzeba umieć spodziewać się; nadzieja jest siłą, która unosi nas w górę i pcha naprzód" (G, 214). W tym mobilizowaniu przezwycięża ona ziemskie ograniczenia i kreuje fantasmagorię kosmogoniczną: „Przeczuwając rychłą śmierć, Guyau nie zadowala się temporalnym światem. Jego witalność pragnie przyszłego życia, nie może przystać na całkowite zniknięcie. Śmierć od zawsze jest jego obsesją, pragnie ją zanegować na rzecz nowego rodzaju nieśmiertelności" (O, 144). Ale ten problematyczny wzlot współwystępuje u Guyau z zawdzięczanym również nadziei dopingiem do działania. A także z apologią miłości.

Działanie, pod postacią zmiany, niechby iluzorycznej, nawet Leopardi, cierpiący na „nieszczęśliwość mroczną i bez prześwitu", podniósł do rangi remedium na samobójstwo jako optymalne rozwiązanie dramatu udręczonej egzystencji[35]. Jak Nietzsche, po odrzuceniu negatywnej i pesymistycznej lekcji Schopenhauera promujący aktywizm, Guyau podkreśla wartość działania, byle nie było rutynowe, oparte na „powierzchownych praktykach i prostackich obrzędach", ale osobiste i twórcze (por. G, 215). Działanie jest dlań skłonnością oferującą przyjemność. Samo spodziewanie się czegoś w przyszłości, projektowanie w niej siebie jako aktywnego, podważa wiarygodność pesymistycznych deklaracji u tych, którzy doznali zawodu: „Działanie jest prawdziwym lekarstwem na pesymizm" (G, 216). Co prawda awantaże działania są ograniczone: nie zawsze łączy się ono z realizacją celu i z satysfakcją, a jego „urok znika z chwilą, gdy czyn został dokonany". Guyau ma na ten dyskomfort, naturalny u niespokojnego człowieka, poetycką racjonalizację: „Nie wszystkie krople deszczu spadające z obłoków napotykają kielich róży; nie wszystkie nasze działania mają swe ujście w jakiejś wyraźnej, uchwytnej rozkoszy; ale działamy, żeby działać, jak kropla deszczu spada swym własnym ciężarem" (G, 61).

Szczęściem, które jest enigmą i złudzeniem: już było albo dopiero będzie – znów motyw analogiczny do Leopardiańskiego[36] – nie należy

---

35 Por. *Kalendarium*, [w:] G. Leopardi, *Zibaldone. Notatnik myśli. Wybór*, wybór, tłum., przedm. i oprac. S. Kasprzysiak, Warszawa 2016, s. 32, 36.

36 Por. G. Leopardi, *Rozmowa Torquata Tassa z jego rodzinnym duchem opiekuńczym* oraz *Godne zapamiętania sentencje Filipa Ottonieriego*, [w:] tegoż, *Dziełka moralne*, tłum. S. Kasprzysiak, Kraków 1998.

się zresztą egzaltować: „Nigdy prawie nie mamy świadomości pełnego szczęścia, a jednak wspominamy je. Gdzież jest więc to szczęście bezwzględne, jeżeli nie ma go w świadomości? Nigdzie" (G, 63). Innymi słowy, istniałoby tylko szczęście jako funkcja działania. Czyniąc aluzję do przekroczonego przez współczesnego epikurejczyka epikureizmu, Onfray zauważa, iż Guyau nie definiuje szczęścia negatywnie, jako *ataraksji*, nieobecności niedoli czy duchowego cierpienia, ale jako „życie najbardziej ekspansywne". Dodając z zadowoleniem, które przejawia zawsze, gdy może to stwierdzić, że nie ma tu „żadnego ideału ascetycznego" (O, 93). Pozycję działania określa u Guyau relacja, w jakiej pozostaje ono wobec życia: „Działać – znaczy żyć, wzmagać działanie – to potęgować ognisko życia wewnętrznego". Dla człowieka, zanurzonego w życiu jako rudymentarnym żywiole, „działalność w całej rozmaitości jej przejawów", o ile nie kolidują one ze sobą ani nie wnoszą ryzyka wyczerpania, staje się „ideałem moralnym" (G, 121). Działanie jest też nazwane „wyższym stopniem woli" (G, 142), tej, której zadaniem jest napinać się, osiągając poziom płodności jedynie odpowiadający wymogowi afirmacji życia.

Nawiązując do eksklamacji Fausta, Guyau powie, że czyn był nie tylko początkiem, ale jest też celem. Wiara w ideały nic dlań nie znaczy poza dążeniem do ich urzeczywistnienia. Działanie stymuluje wiarę, nadając jej sens i czyniąc ją konkretną: „uwierzycie, jak będziecie działać" (G, 215). Wchodząc w duchowy sojusz z Marksem (*mutatis mutandis*, bo nie sięga wszak po rewolucyjne środki), krytykującym teoretyków zmiany, kontestatorów zrewoltowanych tylko w świadomości (z zastrzeżeniem, że na przykład Stirner jest zbyt łatwym łupem takiej krytyki), Guyau doceni wartość wewnętrznej energii przemianowywanej w czyn: „Tylko działanie daje ufność w siebie, w innych, w świat. Czyste rozmyślanie, samotna myśl odbiera nam w końcu żywe siły" (G, 216). Czyn nie wymaga przy tym licytacji w kwestii wielkości; ważne jest jego ukierunkowanie ku realizacji dobra, z silną preferencją dobra konkretnego: „działanie musi skierować się na jakieś określone dzieło, nie nazbyt dalekie. Chcieć czynić dobro nie całemu światu, nie całej ludzkości, lecz pewnym ludziom; […] ulżyć komuś w jego trosce, w jego cierpieniu – oto coś, co nigdy nie może zawieść". Taki program nie wymaga przygotowań, nabywania kompetencji czy uprzedniości dobrego nastroju: „Nawet w wątpieniu można kochać i nawet wśród mroków

niewiedzy, która nie pozwala nam zmierzać do żadnego odległego celu, można podać rękę płaczącym u naszych stóp" (G, 219).

Działania nie trzeba stymulować z zewnątrz. Przeciwnie, to niedziałanie jest rezultatem otamowującej presji na to, co w nas spontaniczne. Presji zewnętrznej – w postaci zakazu, apelu do rozwagi, przezorności, nienarażania się; lub presji wewnętrznej – resentymentalnej. Dla Guyau działanie jest synonimem życia: „żyć to działać, działać to żyć" (O, 129); dlatego, powstrzymane, działanie demaskuje antywitalistyczną interwencję lub uraz. Natura działania jest popędowa, w sposób konieczny jest ono ekspansywne i rozrzutne: „W istocie żyjącej jest zasób siły, która zostaje wydana nie dla przyjemności jej wydania, lecz dlatego, że musi zostać wydana" (G, 298). Uprzedzając Maussa (*potlatch*)[37] i Bataille'a (*pojęcie wydatkowania*)[38], a dziedzicząc ważny motyw po Stirnerze (rzadko u niego zauważaną witalną *extasis*), Guyau widzi życie jako dylapidację, której *działanie* jest gatunkowym i jednostkowym przejawem: „Działać to manifestować życie […]. Życie trzeba wydatkować, dawać, konsumować, pochłaniać" (O, 129). Zestawiając swoje stanowisko z utylitarystycznym, wskazuje na przewagę firmowanej przez siebie „przyczynowości sprawczej" nad hedonistyczną „celowością": „stwierdzamy w sobie przyczynę, która działa niezależnie od uroku przyjemności jako celu: przyczyną tą jest życie" (G, 297). Utylitaryzm jednostronnie traktuje przyjemność, widząc ją jako skutek zaspokojenia konkretnej potrzeby. Tymczasem wyższą przyjemnością jest odczucie głębokiego witalnego entuzjazmu. Docenienie tej drugiej przyjemności owocuje u Guyau sentencją eksplorującą ton podany przez starożytnych (*Primum vivere, deinde philosophari*): „Trzeba najpierw żyć, potem się rozkoszować" (G, 123).

Dygresja Millowska

W porównaniu z Millem, do którego warto nawiązać w kontekście utylitarystycznego rozumienia przyjemności, Guyau jest bardziej

---

37 Por. M. Mauss, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, tłum. K. Pomian, [w:] tegoż, *Socjologia i antropologia*, tłum. K. Pomian, M. Król, J. Szacki, Warszawa 1973.

38 Por. G. Bataille, *Pojęcie wydatkowania*, tłum. K. Matuszewski, „Nowa Krytyka" 1995, nr 6.

naturalistyczny i witalistyczny. Widząc w nim swego mistrza, potrafi być wobec niego krytyczny, choć w relacji przeważa rewerencja. Mill uznaje szczęście (problematyzowane przez Guyau) za bezwzględny fundament moralności. Obawiając się kolizji związanych z nazbyt ambitnym projektem uszczęśliwienia wszystkich, przyjmuje za Benthamem umiarkowany zamiar obdarowania maksymalnym szczęściem maksymalnej liczby ludzi. Guyau, który też, jak jego mentor, nie jest Rawlsem, aprobowałby to stanowisko, podobnie jak jakościowanie i hierarchizowanie przyjemności (sławetne Millowskie: „Lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem"). Przystałby również na odróżnienie *użytkowego* od *użytecznego*, czyli jawnie egoistycznego od dzielonego z innymi i pozwalającego uczestniczyć w szczęściu wszystkich; *użyteczne* implikowałoby altruizm jako pożyteczną dla naturalnego egoizmu (niesperweryzowanego aż po izolację i sknerstwo) formę dopełnienia siebie. *Zarys* upoważniałby także do widzenia w Guyau rzecznika Millowskiej tezy o niezbywalnym prawie jednostki do afirmowania siebie przeciwko presjom pochodzącym od autorytarnego państwa czy opinii publicznej objawiającej tyrańskie oblicze w industrialnym, masowym społeczeństwie. Z kolei fragment *Zarysu* dotyczący pracy, kapitału i akumulacji sugerowałby dzielenie z Millem ostrożności w odniesieniu do doktrynalnego feblika ekonomicznego liberalizmu: pryncypializm Smitha, obstającego przy rynkowej optymalizacji, należałoby zneutralizować państwowym interwencjonizmem, owszem wnoszącym perturbacje, ale, w wersji zmoderowanej, koniecznym dla postępu społecznego (wyeliminowania nędzy, ograniczenia wyzysku, kontroli skutków kryzysów ekonomicznych *etc*.). Jako świadek mankamentów współczesnego społeczeństwa przemysłowego Mill dyskretnie zabiega o godzenie wymogu wydajności z imperatywem sprawiedliwości. I postuluje zastosowanie służących temu środków: maltuzjańskie z ducha ograniczenie przyrostu naturalnego, tworzenie związków robotniczych, upowszechnianie kultury i edukacji. Wreszcie od Milla, z którym dzieli empiryzm i indukcjonizm, Guyau przejmuje ingrediencję, którą można by mianować kantowską: ideę obowiązku, pojęcie intencji i humanitaryzmu[39].

---

39 *À propos* wykorzystanej tutaj wykładni Milla por. J. Laffitte, *Mill*, [w:] N. Baraquin, J. Laffitte, *dz. cyt.*, s. 220–223.

O obowiązku bez egzaltacji

Z rewindykacji życia jako eksplozywnej (fulguracyjnej) zasady wynikają konsekwencje w sprawie tego, czym jest powinność, *a fortiori* w sprawie moralności. Najzwięźlej wyrażona reguła moralna brzmiałaby: „Mogę, więc powinienem" (G, 298). Powinność nie jest *de facto* niczym innym niż „pewną formą popędu" (G, 297). Moralności czerpiącej uzasadnienie z transcendencji czy wynoszącej się ponad animalność, ludzką przynależność do przyrody, by w zautonomizowanej duchowości poszukiwać źródła prawodawstwa, Guyau przeciwstawia moralność uwolnioną od presji nadprzyrodzoności: „wszystko wypływa z życia i z siły właściwej życiu: życie samo stwarza sobie prawo dzięki swemu dążeniu do nieustannego rozwoju, stwarza sobie powinność działania ze swej zdolności działania" (G, 298). Obowiązek nie jest już religijnym dezyderatem ani formalnym nakazem, „nie płynie z góry i z zewnątrz, ale z wnętrza życia" (O, 129). Jest „nadmiarem życia, które pożąda przejawiania się, wyładowania".

By zilustrować tę witalną dynamikę, która wystarcza dla stanowienia moralności, Guyau, jak wcześniej Stirner, zaproponuje porównanie odsyłające do botaniki. Obowiązek jako spontaniczne parcie do działania byłby analogonem kwitnienia rośliny, które nie skrywa żadnej transcendentnej intencji (por. G, 140). Powinność to nie płynące z zewnątrz zalecenie czy wykoncypowany imperatyw; jej „podstawa zawarta jest w samym funkcjonowaniu życia, ma swe źródło poniżej świadomej refleksji, w ciemnych i nieświadomych głębiach jestestwa" (G, 150); jest ona „rozlewnością wewnętrzną, potrzebą dopełnienia naszych wyobrażeń przez wprowadzenie ich w czyn" (G, 142).

Rozbrat między wyposażeniem w tę inklinację a działaniem jest „kalectwem wewnętrznym" i to ono właśnie stanowi o niemoralności: „Nie godzić działania z tym, co się uważa za najlepsze, to być podobnym do kogoś, kto nie może śmiać się, gdy jest wesół, płakać, gdy jest smutny, kto nie może niczego uzewnętrznić, objawić tego, co czuje. To najstraszniejsza męczarnia" (G, 142). Fundowanie jej sobie to „wewnętrzny zamach stanu", przejawiający się jako „wina lub występek"; to zadawana sobie samemu krzywda; wówczas człowiek „pomniejsza i gasi dobrowolnie coś ze swego życia fizycznego lub duchowego" (G, 150).

Przekonany (przynajmniej w *Zarysie*), że moralność nie jest kulturowym artefaktem, lecz wypływa z natury – „Dążenie do maksimum natężenia i rozlewności jest dążeniem pierwotnym" (G, 175) – Guyau nie przeocza jednak możliwej w tym kontekście perturbacji:

> w jakim stopniu świadomość refleksyjna może czuć się związana przez popęd, przez nacisk wewnętrzny, który zgodnie z założeniem ma charakter wyłącznie przyrodzony, a nie mistyczny ani metafizyczny, i którego nie uzupełnia żadna perspektywa jakiejś sankcji pozaspołecznej? W jakiej mierze świadomość refleksyjna powinna, ze stanowiska rozumowego, podporządkować się tego rodzaju „powinności"?

Obiekcję rozstrzyga „moralność pozytywna i naukowa", niemogąca się jednak obejść bez imperatywu: „Rozwijaj życie twoje we wszystkich kierunkach, staraj się być osobnikiem możliwie bogatym w natężenie i rozlewność energii; dlatego powinieneś być istotą w najwyższym stopniu społeczną i w najwyższym stopniu towarzyską" (G, 179)[40].

---

[40] Imperatyw to specyficzny, bo uświadamiający tylko naturalną skłonność. Przykładem wrodzonej sympatii i źródłowego uspołecznienia jest solidarność robotników pieca wapiennego w Pirenejach, którzy bez wahania ryzykują własnym życiem, by ratować towarzyszy (por. G, 153). Wyższości instynktów wspólnotowych nad egoistycznymi dowodzi nieuchronny dyskomfort egoisty: „triumf instynktów egoistycznych jest zawsze zakłócony. […] Świadomość niespełnionego obowiązku […] wprowadza gorycz do samej nawet rozkoszy" (G, 165). Konstatacja wstrząsu, jakim reagujemy na bezkarność przestępcy, potwierdza status człowieka jako *zoon politikon*. Przeświadczenie Guyau o naszej „gromadzkości" jest stanowcze: „myślimy […] w kategoriach społeczeństwa, jak w kategoriach czasu i przestrzeni" (G, 246). Tak samo jak czymś naturalnym prawo moralne jest też „w gruncie rzeczy, tylko prawem społecznym" (G, 281). Nasze ciało, inteligencja i uczucia są „jak płomień", muszą emanować, „promieniować". „Cała nasz egzystencja jest społeczna: życie nie uznaje absolutnych podziałów […]; nie może ono być zupełnie egoistyczne, nawet gdyby tego chciało. Jesteśmy na wszystkie strony otwarci, zewsząd pochłaniamy i nas pochłaniają" (G, 296–297). Ta pochwała społeczeństwa nie ma wiele wspólnego z rekomendowaniem wartości wspólnoty przez Hobbesa, który wydaje się antypodą Guyau z *Zarysu*. Dla Hobbesa porządek społeczny jest pożądany właśnie dlatego, że jest całkowicie sztuczny (nie ma ciągłości między suwerenną jednostką a państwem, gdyż człowiek nie jest *zoon politikon*, lecz rudymentarnie istotą dziką i aspołeczną). Tylko ta

Dyskutując o kwestii obserwowanego w dziejach świata stopniowego łagodnienia religii, Guyau wyraża nadzieję na zdjęcie również z obowiązku poloru „miedzianego bałwana"; do tej pory miał on nas trwożyć i dopingować do podległości wymogom kojarzącym się z „krwią i łzami", ale nadchodzi może czas jego zaniku: „Obowiązek odpowiadałby tedy epoce przejściowej" (G, 101). To przekonanie o historyczności obowiązku byłoby dobitną kontestacją Kantowskiego nakazu, ostatecznie uznanego za ograniczający dla myśli i *a fortiori* dla działania (por. G, 109–110).

Polemika z etycznym formalizmem stwarza okazję do pochwały wątpienia. Urzeczywistnianego nie w kartezjańskim porządku metodologicznym, z intencją dotarcia do aksjomatów, lecz w formie twórczego i konstruktywnego sceptycyzmu, podającego w wątpliwość hieratyczne prawdy i nadwątlającego bezkrytyczne wiary. W duchu Fouriera, detronizującego „niepewne nauki" (moralność, teologię, ekonomię), czy Marksa, odsłaniającego pod uświęconymi prawdami pokłady partykularnych interesów. Warto by, zdaniem Guyau, sfetyszyzowane dotychczas „moralności pewności i moralności wiary" zastąpić „moralnością wątpienia", pozwalającą oprzeć wizję świata na zdrowej pokorze, uświadomieniu „pewności naszej niepewności" i na rewindykacji wiedzy (por. G, 103–104). Prawdziwymi bohaterami

artefaktowość oddala człowieka od jego pierwotnej konstytucji, mieszaniny instynktów i pożądań, w której dominują chcąca się realizować *per fas et nefas* żądza chwały i ścierająca się z nią, acz równie animalna trwoga przed śmiercią. Ta ostatnia jest mało chlubnym motywatorem scedowania przez jednostkę swych barbarzyńskich swobód na gwarantującego bezpieczeństwo suwerena. Wykreowany w ten sposób Lewiatan żąda absolutnego posłuszeństwa, szermując argumentem dobrowolnego kontraktu. I choć próbuje się niekiedy chronić Hobbesa przed etykietą teoretyka państwa totalitarnego, skoro u jego fundamentów tkwi demokratyzm umowy społecznej, to Lewiatan pozostaje nieoględną formułą despotii. Guyau trudno byłoby przekonać, że społeczne dobro mogłoby się realizować w aurze szantażu przed powrotem dzikości i w sytuacji szachowania każdej naturalnej czy spontanicznej inicjatywy. Do strachu jako niezaszczytnej genezy swojego hardetatyzmu Hobbes zresztą otwarcie się przyznawał. Higiena estetyczna i moralna każe Guyau zaryzykować wzięcie strony Arystotelesa, Rousseau czy Locke'a (stan natury emanuje z siebie prawo naturalne; jest ono źródłowo moralne, gdyż nie tylko promuje zachowanie przez człowieka, od zarania wolnego i równego, własnego życia, ale nie pozwala też dybać na życie innych czy dla rozrywki ich krzywdzić; a skoro tak, to od jednostki, będącej jego nośnikiem, nie ma powodu wymagać zaprzedania się Lewiatanowi).

ludzkości byliby odtąd nie umierający za wiarę, lecz poświęcający się dla wiedzy. Można sobie wyobrazić pozycję zajmowaną w rankingu tych nowych świętych przez Bruno, Galileusza czy Vaniniego (choć do śmiałości Fouriera daleko, skoro ten do tak wysokiej rangi nobilitował między innymi gastrozofów czy motywowane względami obywatelskimi, bezinteresowne w świadczeniu swych posług westalki).

Docenioną przez siebie „siłę popędową" – rozlewność, predylekcję dylapidacyjną – nieprzejawiającą się bynajmniej jako mroczny miazmat do przyszłego ukształtowania za pomocą instrumentów dyscypliny czy ascezy, nazywa Guyau „pierwszym przyrodzonym równoważnikiem nadprzyrodzonego obowiązku". Korzystając z opracowanej przez Alfreda Fouillée koncepcji „wyobrażeń aktywnych" (*idées forces*), doda do niego drugi: wyobrażenie czegoś samo jest już „siłą pchającą do realizacji"; z rozpoznanej w ten sposób jedności myśli i czynu wypływa koncepcja obowiązku jako poczucia głębokiej między nimi tożsamości. Niepodobna, by myśl, pod groźbą dysfunkcji jej nośnika, negatywnie konfrontowała się z życiem. Zrozumienie czy wyobrażenie czegoś jest już otwarciem drogi do realizacji; następuje ona rychło u człowieka aktywnego, właściwie znosząc dystans między myślą i czynem (por. G, 141–142): „chodzi o to, żeby być i żyć, żeby czuć, że się jest, czuć, że się żyje, chodzi o to, żeby działać tak, jak się jest i jak się żyje, żeby nasze działanie było nie kłamstwem, lecz prawdą" (G, 299).

Trzeci równoważnik – „zaczerpnięty z uczuć, a nie jak poprzednio z inteligencji i z działalności" (G, 299)[41] – najwyraźniej może odpowiada na potencjalną obiekcję: czy życie wyniesione

[41] Guyau nie mógłby z sympatią nie odnieść się do Hume'a, dla którego fundamentem moralności jest nie rozum, lecz uczucie. To ono wskazuje cele i szacuje ich wartość, rozumowi pozostawiając co najwyżej rolę pewnego nimi administrowania. Usytuowany między Pascalem, rozstrzygającym, że to nie rozum nadaje wartość rzeczom, i autonomizującym porządek serca, a sentymentalistą Rousseau, Hume potrafi uprawomocnić aspirację moralności, opartej na uczuciu, do uniwersalności. Jest to możliwe dzięki zapisanemu w nas naturalnie poczuciu moralnemu, które staje się źródłem konsensusu umysłów w sprawie aprobaty lub dezaprobaty moralnej. Naturalna doza egoizmu, miłość samego siebie, nie generuje rywalizacji grożącej atomizmem, gdyż występuje obok równie pierwotnego uczucia wzajemnej sympatii i życzliwości, umacnianego zresztą przez różne urządzenia społeczne i przeradzającego się w jednostce w trwałą dyspozycję.

do rangi zasady wystarczającej do konstytucji moralności rzeczywiście gwarantuje realizację dobra; czy może być uznane za instancję generującą emocje i zachowania cenione społecznie bądź korzystne z punktu widzenia ludzkiej wspólnoty? Natura, która swoją dynamiką stymuluje do działania, odpowiada równocześnie za ludzką skłonność komunikacyjną. W działaniu z konieczności eksmituję siebie, emanuję energią, zwracam się ku innemu. Czy jednak czynię z niego bliźniego? Czy charakter tej komunikacji jest esencjalnie altruistyczny? Wydźwięk opisu Onfraya jest jednoznaczny: „Rozpleniać życie to zaznawać przyjemności bycia, eksperymentować witalistyczny hedonizm czy hedonistyczny witalizm. […] siła życia popycha nas w naturalny sposób ku miłości bliźniego, ku jego obdarowywaniu, pragnieniu jego szczęścia […]" (O, 129).

Sam Guyau, odwracając de Sade'a, pesymistycznego komentatora ludzkiej natury, stwierdza w duchu, który niekoniecznie trzeba sytuować po stronie nazbyt promiennego utopizmu (równie uprawnione byłoby wskazanie na pokrewieństwo z Bataille'em uniwersalizującym komunikację i na korelację z Marksem zwalczającym robinsonady): „nie możemy rozkoszować się swoim ja w odosobnieniu, jak na bezludnej wyspie; środowiskiem naszym, do którego coraz lepiej się dostosowujemy, jest społeczeństwo ludzkie i nie możemy być poza tym środowiskiem szczęśliwi, jak nie możemy oddychać bez powietrza". Krytyce za niefortunną promocję szczęścia w separacji, uznanego za złudzenie i abstrakcję, podlegają nawet niektórzy epikurejczycy: „prawdziwe przyjemności ludzkie są zawsze mniej lub bardziej społeczne. Czysty egoizm […] jest w rzeczywistości nie afirmacją, lecz kalectwem naszego ja" (G, 299–300)[42].

[42] Transparentne egzemplifikacje potrzeby komunikacyjnej znów u Céline'a. Sam w monstrualnym Nowym Jorku Bardamu stwierdza przed podjęciem desperackiej decyzji: „Miałem już dość tej samotności! Koniec z marzeniami! Już wystarczy! Trochę uczucia! Chcę jakiegoś kontaktu!". A po eskapadzie do Detroit i treningu odczłowieczenia w fabryce Forda tak uzasadnia swą akomodację w lokalnym lupanarze: „Potrzebowałem tego, abym mógł odrestaurować moją duszę, zwłaszcza gdy już zapadał wieczór, lgnąłem do erotycznej bliskości tych życzliwie usposobionych i cudownych dam" (L.-F. Céline, *dz. cyt.*, s. 232, 252).

Wywodzona z natury wspólnotowa predylekcja, demonstrująca się jako płodność imitatywna wobec kosmicznej, zabarwiona jest koncyliacyjnie i empatycznie: „Istnieje więc w naszej działalności, w naszej inteligencji, w naszych uczuciach nacisk, który przejawia się w kierunku altruistycznym, istnieje siła rozlewności równie potężna, jak siły działające wśród gwiazd" (G, 300). Jej alienacja możliwa jest w historii, a nawet bez trudu da się na nią wskazać, przywołując, zawsze podręczne, rozdzierające świat konflikty czy bardziej partykularne przejawy animozji. Guyau sądzi jednak, że są one w zasadzie przejawami ignorancji i wadliwości społecznych urządzeń, czyli deformacji źródłowego potencjału ludzkości, i że będą zanikać w toku postępu.

Sankcja immanentna albo społeczna

Esencjalizowanie zła, jak w katolicyzmie (niezależnie od teodycei, która jest tylko retoryczną ekwilibrystyką; bardziej miarodajna wydaje się pod tym względem katolicka pedagogika kulminująca w protekcjonalizmie duszpasterstwa), u Schopenhauera (odwrócenie teodycei) czy u Freuda (przekonanie o cyklicznych nawrotach ludzkiego barbarzyństwa), jest dla Guyau nie do przyjęcia. Moralność funduje się na prymarności życia, z którego, bez perwersyjnych manewrów teologii czy wysiłków transparentnego rozumu, da się wywieść i obowiązek, i sankcję: „siła rozlewności, stając się świadomą swej zdolności, daje sobie imię obowiązku. […] życie, podobnie jak tworzy sobie powinność działania z samej zdolności działania, tworzy też sobie sankcję z samego swego działania, ponieważ działając, napawa się sobą; działając mniej – napawa się mniej, działając więcej – napawa się więcej" (G, 300–301).

Postulując libertadorską etykę, Guyau krytykuje wyobrażenie o sankcji stanowionej przez poczucie moralne, które wyrzutem sumienia opłaca przekroczenie zakazów lub nieprzestrzeganie zaleceń, oraz demaskuje iluzje i nadużycia właściwe religijnej i metafizycznej wykładni sankcji. W pierwszym wypadku nie chodzi faktycznie o niewłaściwy stosunek do dobra lub zła, podniesionych do rangi moralnych kategorii, ale o pewną ekonomię przyjemności elementarnie zespolonej z działaniem:

> Ta przyjemność maleje, znika i ustępuje miejsca cierpieniu, zależnie od wewnętrznego lub zewnętrznego oporu, jaki napotyka działanie. […] radość czynienia dobrze i wyrzuty sumienia wypływające z czynienia źle nie pozostają nigdy w odpowiednim stosunku do triumfu dobra lub zła moralnego, lecz do walki, jaką musiały stoczyć ze skłonnościami naszego temperamentu fizycznego czy psychicznego (G, 269, 271).

Argumentacja Guyau kruszy monolit wyrzutu sumienia, a o satysfakcję nie każe już zabiegać za pomocą daniny z wyrzeczeń czy podporządkowania jakiejś regule: „usiłowaliśmy sprowadzić uczucie wyrzutu sumienia do prostego oporu naturalnego wobec najgłębszej skłonności naszej istoty, a uczucie zadowolenia – do naturalnej łatwości, lekkości, swobody, jaką czujemy, ulegając tym skłonnościom" (G, 272–273).

Uprzedzając Freuda, widzącego w wyrzeczeniu zasobnik multiplikowanych w nieskończoność skrupułów, które pogrążają w inercji i psychicznej niedoli, Guyau podsuwa remedium w postaci racjonalnego działania:

> jedni ludzie mogą doznawać wyrzutów sumienia bardzo dojmujących, a zupełnie bezskutecznych; inni nie potrzebują wiele cierpieć (ponieważ dominuje u nich rozum i wola), żeby poznać, że źle czynili, i żeby nakazać sobie poprawę – ci ostatni stoją moralnie wyżej, co jest dowodem, że rzekoma sankcja wewnętrzna, podobnie jak wszelkie inne sankcje, może znaleźć uzasadnienie tylko jako bodziec do czynu (G, 275).

W drugiej kwestii – krytyki sankcji religijnej i metafizycznej – Guyau, późny rzecznik oświecenia, nie traci okazji, by wyszydzić oksymoron mściwego i odwetowego Boga oraz, jak Clairwil w elokwentnych antyinfernalnych filipikach, odnieść się do „kar wieczystych" jako „sankcji najstraszniejszej" wszelkich religii. Piekło nie pasuje do Boga, jeśli serio traktujemy dobroć jako jego cechę dystynktywną. Grzesznicy mogą być albo nawróceni, a wówczas kara nie może być wieczna, albo, jeśli trwają w niepoprawności, są godni pożałowania i tym bardziej zasługują na litość: „Dogmat piekła, jakkolwiek byśmy go pojmowali, okazuje się przeciwieństwem prawdy".

Potępiając wieczyście jakąś duszę, Bóg wyłączałby z niej samego siebie; sam zaprzeczałby w ten sposób swej omnipotencji: „Kara wiecznego potępienia zwraca się przeciw temu, kto ją wymierza" (G, 279).

Bezwzględną negatywność piekła zastępuje u Guyau jedyna sankcja prawomocna, czyli sankcja społeczna. Stosowana jest niedogmatycznie (zawsze towarzyszy jej intencja edukacyjna), pod postacią relatywnych inkryminacji czy ostracyzmów, w sytuacjach zamachu na *naturalną* aurę międzyludzkich relacji określaną przez wzajemną sympatię (i generowane przez nią skłonności czy emocje: wzajemność, wdzięczność, braterstwo, miłość). Nawet tę złagodzoną, czysto antropologiczną sankcję Guyau progresywnie uhistorycznia: „Sankcja, właściwie powiedziawszy, jest ideą całkowicie ludzką; jest ona czynnikiem nieodzownym w pojęciu, jakie sobie tworzymy o naszym społeczeństwie, ale bez żadnej sprzeczności można by ją usunąć ze społeczeństwa znacznie wyższego, składającego się z mędrców, takich jak Budda i Jezus" (G, 286). Immanentyzację ideału moralnego, umiejscawianie go w *doświadczeniu*, głosi Guyau za Fouillée, który altruizm w postępowaniu wywodzi z samego „układu inteligencji": „Rozumieć – to, w gruncie rzeczy, czuć; rozumieć bliźniego – to współdoznawać zgodnie z nim". Wszelako podłoże tych dystynkcji jest fizjologiczne; mogą być one objaśnione tylko poprzez odwołanie do „płodności życia"; jego empatyzująca relację z bliźnim rozlewność jest proporcjonalna do jego natężenia (por. G, 111).

Hojność życia, źródłowy uniteizm, samoekskluzja despoty

Życie domaga się rozmachu i jest na wskroś pluralistyczne, co objawia już na rudymentarnym poziomie dzielących się komórek. Wyosobnienie, *a fortiori* egoizm, nie jest własnością życia, lecz jego aberracją, przejawem uwiądu i martwoty. Oprócz odżywiania i akumulacji życie określane jest przez wydatkowanie. Tę specyfikującą je właściwość nazywa Guyau płodnością i przedstawia jej typologię (płodność umysłowa, płodność emocjonalna i płodność woli; por. G, 130–134)[43]. Skorelowana z życiem ekscesywność on-

[43] Zaleceniu ekspansji, energetycznego szafowania, które jest przejawem moralnego szlachectwa, towarzyszy jednak u Guyau postulat pewnej dyscypliny

tologicznie dyskredytuje skąpstwo czy sknerstwo, a rewindykuje hojność – „jest pewna hojność nieodłączna od istnienia, bez której człowiek zamiera, usycha wewnętrznie" (G, 134) – szczodrość i miłosierdzie: „serce istoty prawdziwie ludzkiej potrzebuje okazywać łagodność i pomoc wszystkim; dobroczyńca czuje wewnętrzne powołanie wobec tych, którzy cierpią" (G, 135). Jeśli obdarowywanie jest cnotą, to jej źródłem nie jest epifenomenalna moralność, ale byt. Nawet poświęcanie się jest w *Zarysie* skutkiem nadmiaru mocy czy witalnego impetu, a nie, jak w późnych tekstach czy w szkolnych podręcznikach, objawem moralizny[44]. Istota najlepiej sprzymierzona z bytem, zgodnie z jego wymogami przelewająca siebie na zewnątrz i ku innemu, to zatem jednocześnie istota o maksymalnie rozwiniętych predyspozycjach społecznych. Altruizm, skłonność do współpracy i sympatia są na poziomie międzyludzkich relacji odblaskiem rozrzutności jako elementarnej cechy życia: „Życie, jak ogień, zachowuje się tylko przez udzielanie się" (G, 296). Predylekcje społeczne są funkcją tego, w co wyposaża nas sama natura nietolerująca atomizacji: „Cała nasza egzystencja jest społeczna; życie nie uznaje absolutnych podziałów" (G, 296). W końcu, na odpowiednim stopniu rozwoju świadomości, musi to oznaczać

---

czy temperującej przerafinowane zapały bądź zapobiegającej „rozwiązłości" higieny moralnej (wpływ darzonych respektem starożytnych, utylitarystów czy bieżącego konwenansu? Wyraz mądrości czy zahamowań?). Twórca powinien pamiętać o ryzyku wyczerpania nadmierną pracą umysłową (Pergolesi, Leopardi, Rimbaud, Weininger, Mainländer, polscy *„poètes maudits"* powinniby czuć się trochę zawstydzeni), a „młoda dziewczyna amerykańska" zadbać o to, by styl życia zorientowany na samorealizację nie zaszkodził jej „przyszłemu macierzyństwu lub losowi potomstwa". Nadmierna uczuciowość jest częstym przymiotem kobiet uszczuplającym ich dyspozycje intelektualne lub wolę. Napoleon, rozjątrzony ambicją i chceniem, płacił za ten przerost deficytem uczuciowości i niezdolnością inteligencji do „twórczości w wielkim znaczeniu tego wyrazu" (G, 130, 133).

44 Onfray pisze z sympatią: „Jednostka wyższa unika dwóch raf: życia tylko dla siebie, jak dziecko; życia tylko dla innego (nierozumna namiętność martyrologiczna)" (O, 85). Choć w tropieniu uprzedniej lub powracającej u Guyau moralizny będzie bezlitosny. Uzna, że jego laicka etyka republikańska „zalatuje święconą wodą" i „zachęca do bycia poczciwcem". I wypunktuje elementy jego „reakcjonizmu": „jak być dobrym ojcem, małżonkiem, pracownikiem, obywatelem, żołnierzem"; „trzeba się poświęcać, podlegać zwierzchnictwu, solidnie pracować"; „kolonie dostarczają nam dzielnych i lojalnych żołnierzy"; „trzeba kochać ojczyznę, nie szczędząc dla niej życia" (por. O, 132–137).

zniesienie rozziewu między tym, czego chce jednostka, a wymogami dobra ogólnego. Jak Fourier, odnajdujący w człowieku namiętność *uniteistyczną*, Guyau w intensywnym życiu widzi zasadę generującą zgodę między partykularnym i ogólnym[45].

Odpowiedzią na obiekcję, że płodność równie dobrze może być generatorem przemocy, jest dopisek z *L'Education et hérédité*, dołączony zapewne do późniejszego wydania *Zarysu*. Guyau wskazuje w nim na alienacyjną sytuację gwałtownika czy despoty. Zmuszony szukać sojuszników do miażdżenia innych zgodnie ze swą wolą nieuchronnie naraża ją na „zewnętrzne ograniczenie". Gorsze jeszcze jest jej dokonujące się w toku walki wypaczenie wewnętrzne:

> Gwałtownik tłumi sympatyczną i umysłową stronę swej istoty, czyli to, co ma w sobie najbardziej złożonego i najwyższego z punktu widzenia rozwoju. Postępując po zwierzęcemu z innymi, sam w słabszym lub silniejszym stopniu zwierzęcieje. Gwałt, który wydawał się zwycięską rozlewnością wewnętrznej potęgi, jest ostatecznie jej ścieśnieniem; dać swej woli za cel poniżenie bliźniego, to znaczy dać jej cel nieodpowiedni i zubożyć samego siebie.

Nieuniknioną psychologicznie konsekwencją kursu obranego przez despotę jest rozbicie o rafę infantylizmu i demencji:

> Wreszcie, wola przez użycie gwałtu, wskutek głębszego jeszcze rozprzężenia, dochodzi do zupełnej utraty równowagi, przyzwyczaja się nie spotykać żadnych przeszkód zewnętrznych, jak to bywa z despotami; każdy jej popęd staje się nieprzeparty; jedne za drugimi występują skłonności najbardziej sprzeczne, przychodzi zupełny

45 Ta zgoda z trudem osiągana jest jednak w historii, będącej domeną deficytu czy aberracji życia. Ontologizując porozumienie między jednostkowym i ogólnym, Guyau zarazem sytuuje je w przyszłym dojrzałym społeczeństwie. Tu i teraz ustanawia wszakże antyheglowską i protonietzscheańską zasadę wsparcia rzeczywistych i konkretnych aspiracji jednostki: „Moralność, która powołuje się tylko na fakty, nie może mówić jednostce, że główną pobudką działania winno być dobro lub szczęście społeczeństwa, ponieważ znajduje się ono często w przeciwieństwie do szczęścia jednostki. […] Toteż moralność pozytywna […] winna być przede wszystkim indywidualistyczna; powinna zajmować się losami społeczeństwa o tyle tylko, o ile obejmują one mniej lub więcej losy jednostki" (G, 115–116).

> rozstrój; despota dziecinnieje, opanowują go najsprzeczniejsze kaprysy i jego wszechmoc zewnętrzna sprowadza w końcu rzeczywistą niemoc podmiotową (G, 136).

Progres wymagający regresu

Swoje główne zagadnienie – czy natura przygotowuje nas do budowy pokojowego i zdolnego się rozwijać ku doniosłym kulturowo celom społeczeństwa? – Guyau rozstrzygałby więc pozytywnie, przekonany, że człowiek jako byt przyrodniczy jest nośnikiem dostatecznej po temu dozy altruizmu i że dotychczasowe niepowodzenia w aranżacji tej pacyfistycznej i progresywnej konstrukcji nie są wynikiem nie dość skutecznie ujarzmianej naturalnej przemocy, ale raczej prewencyjnej opresji fundowanej na lękach i nieufności tudzież na eksploatowaniu ich, z destrukcyjną motywacją, przez istoty, które same zainfekowane złem lub przenicowane niewiarą stają się nieprzyjaciółmi rodzaju ludzkiego.

Wizja świata Guyau, rzeczywiście nieredukowanego do perspektywy horyzontalnej i jawiącego się jako kosmos, nie zawiera więc histerycznego ładunku obawy przed naturą, który upoważniałby człowieka do uruchamiania wszelkich koncypowanych w panice mechanizmów obronnych, służących pacyfikacji groźnego przeciwnika. Między dynamiką świata a dynamiką człowieka zachodzi rudymentarna symbioza, za której naruszenie odpowiada zdefektowany własnym strachem, a następnie – w historii – demoralizowany coraz gruntowniej jego społecznymi konsekwencjami człowiek: intensywny strach generuje wynalazki, zastosowane w ekonomii (podział pracy, własność prywatna) i do celów wojny, którą frenetyczna świadomość fatalistycznie czyni dopustem, podczas gdy dla naturalisty Locke'a jest ona wyrwą w pokoju, skutkiem artefaktowych żądz i artefaktowego pieniądza.

Realny progres powinien więc zawierać pożądany moment „regresu", uświadomienia sobie przez człowieka własnych związków z naturą i obdarzenia jej ufnością. Cały ten proces odbywać się może oczywiście tylko w kulturze. Wzorca metody dostarczył Rousseau, kontestator *złej* socjalizacji i piewca natury świadomy własnej pozycji jako nostalgika, który w *Emilu* występuje z koncepcją edukacji mającej socjalizować *pozytywnie*. W wyniku takiego zabiegu *witali-*

styczna etyka, etyka fundowana na życiu zakorzenionym w naturze i z nią sprzymierzonym, nie będzie już żadnym paradoksem.

Zabarwiony roussoistycznie projekt Guyau można by też zestawić z programem amerykańskiego transcendentalizmu, a zwłaszcza z myślą najradykalniejszego bodaj i nieco dysydenckiego jego przedstawiciela, Thoreau, który w forsownej rodzimej industrializacji agresywnie abstrahującej od natury widział brutalny i bezrefleksyjny przejaw zbankrutowanej ontologicznie i moralnie cywilizacji białego człowieka, bezwzględnie dewastującej indiańską kulturę *tout court*[46].

Natura ludzka przeczy błędowi petryfikacji „ja"

Człowiek byłby więc „z natury dobry", ale, zgodnie z roussoistyczną wykładnią, znaczyłoby to tylko, że gwoli zrozumienia jego faktycznego zepsucia nie można zakładać jego przyrodzonej niegodziwości. Czerpiąc z Locke'a i Hume'a, Rousseau sądzi, że „prawo naturalne" obejmuje „miłość samego siebie" (którą odróżnia od wprzęgniętej w *stricte* społeczną walkę o uznanie próżności czy pychy) i litość (miłość siebie projektuje się na innych i umożliwiając identyfikację ze wszystkim, co żyje i cierpi, reaguje wrodzoną odrazą na widok niedoli bliźniego). Korupcja nie jest więc, jak chciał Hobbes, właściwością stanu natury, nie znajduje się w punkcie wyjścia, ale jest właśnie skutkiem pewnego historycznego typu socjalizacji, socjalizacji sperweryzowanej.

Guyau nie lokuje się w zwodniczym nawet w odniesieniu do Rousseau stereotypie autarkicznego „dobrego dzikusa". Społeczność i historyczność człowieka inicjowane są według niego już w łonie matki: podobnie jak liście agawy, tworzące zrazu jeden pęk, odciskają wzajem na sobie kolczaste ślady („piętno boleści wyryte na całe życie"), tak i w ludzkim sercu „odciskają się wszystkie radości i wszystkie bóle rodzaju ludzkiego" (G, 149). Represyjne moralności, fundowane na stwierdzaniu źródłowego zła, egoizmu, są porażką na poziomie intelektualnej wykładni czy interpretacji, a przy tym porażką emocjonalną (nie są ani dość wnikliwe, ani dość empatyczne).

---

46 Por. H.D. Thoreau, *Walden, czyli Życie w lesie*, tłum. H. Cieplińska, Warszawa 1991; tenże, *Życie bez zasad. Eseje*, wybór i tłum. H. Cieplińska, Warszawa 1983.

Ewokując Schopenhauera (w kontekście dezawuacji egoizmu jako struktury „ja" spoistego, zafiksowanego na sobie), Guyau powie, że „jaźń jest dla psychologii współczesnej ostatecznie złudzeniem" i że „nie ma osobowości oddzielnej". Onfray przypisuje Guyau wizję „ja" fragmentarycznego, kruchego, nieokreślonego, niedokończonego, będącego w istocie „aproksymacją" (nigdy nie jest, a zawsze się staje) (por. O, 74).

Filozoficzny zasięg oddziaływania tej koncepcji jest monumentalny (choć oprócz Schopenhauera prekursorem Guyau byłby pod tym względem również Stirner: podmiotowość wyczerpuje się w incydentalnych twórczych parkosyzmach; płomień świecy jest dla egzystencji nie tylko metaforą jej enigmatyczności i koniecznego zgaśnięcia, ale też impulsywnej migotliwości). Poprzez Bergsona, rozpoznającego w dynamice „ja" dynamikę płynnego świata, dociera ona do Freuda (nietransparentność fundamentalnej w strukturze osobowości nieświadomości), Jaspersa (nie ma wiedzy o nigdy niedomkniętej egzystencji ludzkiej), Sartre'a (labilność człowieka związana z jego pomieszczeniem w czasie, artykułowana w dialektycznej definicji: „jest tym, czym nie jest, i nie jest tym, czym jest"), Ciorana („człowiek nie wie, kim jest ani o co mu chodzi"), a wreszcie do Derridy (fetysz i fantom świadomości zabiegającej o swoje tożsamościowe ugruntowanie czy o swoją dostępną w epistemologicznej wykładni koherencję).

Szermowanie straszakiem egoizmu jest wprawdzie skutecznie wykorzystywanym, ale lichym szantażem emocjonalnym wobec faktu, że „ani moje cierpienia, ani moje przyjemności nie są bezwzględnie moimi", i wobec wynikającej z niego tezy, że „czysty egoizm jest […] zgoła rzeczą niemożliwą" (G, 149). Ochoczo przydawanego moralności charakteru karceralnego nie uzasadniają ani „zewnętrzny przymus", ani „obawa wewnętrzna". Zdaniem Guyau do tego, by nie ulec tej zbyt łatwej i niefortunnej pokusie, „wystarczy rozważyć normalne tendencje życia psychicznego" (G, 150). Odchylenie od nich negatywnie weryfikuje samo doświadczenie: rozbrat ze „skłonnością przyrodzoną i rozumową", będący „wewnętrznym zamachem stanu", owocuje poczuciem winy czy występku, czyli jest samokrzywdzeniem; osobnik optujący za taką perwersją „pomniejsza i gasi dobrowolnie coś ze swego życia fizycznego lub duchowego" (G, 150).

Altruizm naturalny i historyczny. Zło, kara, prawo

Przeświadczenie o altruizmie jako cesze gatunkowej wydaje się u Guyau trwałe (mimo że dialektyzuje się ono w koncepcji postępu walczącego z anachronizmami i rugującego atawizmy), choć Onfray zwraca z tej okazji uwagę na pewne napięcie (dla niego będące właściwie sprzecznością): czy z koncepcją natury jako tygla rywalizujących sił da się pogodzić tezę o instynkcie altruistycznym osadzonym w przyrodzie i o edukacji, której celem byłoby tylko rozwijanie naturalnej skłonności? (por. O, 119). Sprawa odsyła do sposobu eksplorowania Darwina, którego Guyau odczytuje w duchu goszystowskim (podobnie jak wkrótce uczyni to Kropotkin, najpierw w reklamującej *etykę anarchistyczną* części *Pomocy wzajemnej*[47], a później w kanonicznej *Etyce*[48]), widząc w nim rzecznika idei harmonii panującej w przyrodzie (aranżowałyby ją „instynkt sympatii, pomocy wzajemnej, stowarzyszania, empatii"), a nie, jak chcą w swej wykładni liberałowie, bezwzględnej walki o przetrwanie (por. O, 147–148). Przed Kropotkinem, z emfazą odnoszącym się do autora *Zarysu*, mianującym go nawet „twórcą etyki anarchistycznej"[49], Guyau głosić będzie ideę braterstwa zakodowaną w strukturze ludzkiego gatunku. Uznając dobro za źródłowe w znaczeniu metafizycznym, patrzy jednak na społeczeństwo historycznie, konstatuje jego stawanie się, zakłada stopniowe usuwanie jego mankamentów i kumulowanie się pozytywności. Dobro będzie się wzmagać, a sympatia dystrybuować coraz intensywniej. Realny w przekonaniu Guyau postęp[50] pozwala

---

47 Por. P. Kropotkin, *Etyka anarchistyczna*, [w:] tegoż, *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*, Poznań 2006.

48 Por. tenże, *Etyka. Pochodzenie i rozwój moralności*, Łódź 1949.

49 Tenże, *Etyka anarchistyczna*, s. 206. Onfray z sarkazmem odnosi się do tej nominacji. Podejrzewa, że Kropotkin nobilituje Guyau tylko na podstawie lektury *Zarysu*. Nie zna zaś jego ustaleń zawartych w innych książkach, których reakcyjny charakter musiałby stępić jego entuzjazm. Chyba że, ironizuje, traktować Guyau jako „bezwiednego anarchistę" (*tamże*): „No cóż, jeśli widzieć sprawę w ten sposób…" (por. O, 114–116).

50 Onfray zwróci uwagę na wpływ na Guyau Condorceta. Obaj mocno wierzyli w dokonujący się w czasie postęp ku pokojowej ludzkości (por. O, 147). Ważne wydaje się też tutaj oddziaływanie Saint-Simona. Guyau propaguje za nim uszczęśliwiającą antropologizację: „ta ambicja moralności, żeby stopniowo opanować naturę za pośrednictwem człowieka, jest rzeczą najpodnioślejszą w filozofii, a także najwłaściwszym czynnikiem entuzjazmu" (G, 293). Choć

mu występować z profecją dotyczącą przyszłego świata, z którego znikną nie tylko najwyrazistsze emblematy przemocy, w postaci wojen czy więzienia, ale w którym też sproblematyzowana zostanie sama zasada kary, niepodważalne dotychczas narzędzie wszelkiej społecznej regulacji.

Za sprawą tych ustaleń Guyau okaże się wielkim sprzymierzeńcem Tołstoja w jego antyprzemocowej propagandzie[51]. Bardziej co prawda dla tego drugiego kosztownej (konflikt z Cerkwią i państwem), realizowanej pryncypialnie i niepodważonej przyszłymi woltami, jak u Guyau w regresie do promocji kontrowersyjnych ideałów III Republiki. W *Zarysie* pojawia się mocno niewspółmierny z aktualnym tembrem jurydycznym i społecznym postulat zniesienia kary śmierci, a o generalnie pojmowanej karze mówi się w sposób konfundujący nie tylko dla ówczesnej pedagogiki. Kara jako ekspiacja nie ma sensu, gdyż nie może anulować zła, które już się dokonało. Zadośćuczynienie, podsuwane jako uzasadniający karę argument, jest faktycznie tylko parawanem dla zemsty, cierpieniem dodanym do cierpienia. Karanie nie zwalcza więc zła, tylko je pomnaża. Jest więc równie godne pożałowania, jak zbrodnia, a nawet jest czymś gorszym, skoro egzekutor sprawiedliwości naśladuje nikczemnika, który się jej dopuścił. Winny to nieszczęśnik, dość już w metafizycznym sensie pokarany tym, że dopuścił się zbrodni. Po cóż do tej, jaka już się dokonała, budząc grozę i ubolewanie, dorzucać kolejną?

Narzuca się skojarzenie nie tylko z Tołstojem, zadającym te same pytania, ale i z de Sade'em, który w części *Aliny i Valcoura* nazwanej *białą utopią*[52] atakuje bezmyślność karceralności i pychę

realizowana jest ona nie w trybie podboju natury traktowanej jako przedmiot, a w trybie koordynowania jej impulsów z potrzebami prawdziwie ludzkimi, źródłowymi dla harmonijnego społeczeństwa. Drogą pacyfikacji zalecanej przez Saint-Simona pójdą Hegel i Marks redukujący rzeczywistość do historii (przy uwzględnieniu różnicy, którą opisuje Marksowskie przedsięwzięcie postawienia Hegla „z powrotem z głowy na nogi"). Trzeba będzie Ciorana (wspartego niewątpliwie pesymizmem Leopardiego czy Schopenhauera), by skonstatować konfundujący rozbrat między ideą panantropologizacji a gatunkową pomyślnością i indywidualnym szczęściem.

51 Por. L. Tołstoj, *Przemoc*, [w:] tegoż, *Droga życia*, tłum. A. Kunicka, Warszawa 2014, s. 217–241.

52 Por. D.A.F. de Sade, *Historia Zamé*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, [w:] tegoż, *Powiedzieć wszystko. Antologia*, wybór i tłum. B. Banasiak i in., Kraków 2003, s. 158–261.

jurysprudencji, oraz z Camusem[53] czy Simone Weil[54], szokowanymi dysproporcją między egzystencjalną nagością skazańca a granitową merytoryką formalnego prawa[55]. Można by też znów przypomnieć Stirnera lansującego program – choć wciąż wydaje się on nam tyleż frywolny, co ryzykowny – własnej dla każdej jednostki drogi do szczęścia, osiąganego tym skuteczniej, i z mniejszą szansą na kolizję z zewnętrzem, im mniej pojawia się na niej zakazów czy paternalistycznych instrukcji.

Postęp, zdaniem Guyau, jest zmierzaniem ku eliminacji skrywanych za jurydyczną powagą groźnych w społecznych skutkach przemocowych atawizmów, których sednem jest niewiara w człowieka, przemianowująca się na prewencyjną podejrzliwość i żądzę odwetu czy odpłaty.

Remedium dobra i miłosierdzia

Guyau jest wymagający, ma ucho do słyszenia fałszywego tonu i zmysł do tropienia hipokryzji. Jeśli sankcja znaczy uświęcenie, to, zgodnie z naszym wyobrażeniem świętości i boskości, moralność po nią sięgająca powinna być radykalnie bezinteresowna; co sugerowałoby, że prawo, jakie afirmuje, „powinno być bezorężne". Konsekwentnie więc „prawdziwą sankcją powinna być zupełna bezkarność spełnionego czynu". Wniosek: „sprawiedliwość z istoty swej karna jest niesprawiedliwa" (por. G, 225–226). Co zatem z kryminalistami? – zapyta każdy, kto mianuje się trzeźwo myślącym uczestnikiem ludzkiej wspólnoty (wszak kontakt z realnym życiem społecznym usprawiedliwia przezorność i potrzebę sankcji dla dewastatorów porządku). Guyau odpowie jak Tołstoj, choć bez sięgania po egidę

53 Zwłaszcza w *Obcym* i *Upadku*. Por. nowe przekłady, odpowiednio M. Bieńczyka i A. Wasilewskiej, w: „Literatura na Świecie" 2018, nr 7–8, s. 5–84, 147–226.

54 Por. S. Weil, *Miłość Boga a niedola*, [w:] tejże, *Dzieła*, tłum. M. Frankiewicz, Poznań 2004.

55 Céline może nieco konfundować tych, którzy ocalenie dla chaotycznego świata widzą w prawie (nawet późny Habermas ustępuje mu pola przed etyką), nie sposób jednak nie przyznać, że w swej filipice obrazuje alienację prawa w historii ludzkości: „Prawo jest jak wielki lunapark cierpienia" (L.-F. Céline, *dz. cyt.*, s. 194).

w osobie Chrystusa. Właściwą reakcją na zło – w przeciwieństwie do zrutynizowanego rewanżu, który je eskaluje – może być tylko dobro. Jedynie dystrybucja łaskawości i miłosierdzia skutecznie pacyfikuje zło, budząc ludzkie uczucia w obdarowanym i wywołując u niego wdzięczność. Realny postęp może być tylko progresem miłosierdzia; jest ono bowiem „pojęciem prawdziwie powszechnym, którego nic nie może ograniczyć ani ścieśnić" (G, 226); stanowi rzeczywisty *telos* gatunkowej aktywności: „Miłosierdzie w stosunku do wszystkich ludzi, bez względu na ich wartość moralną, umysłową lub fizyczną, jest tym ostatecznym celem, do którego powinna też dążyć opinia publiczna" (G, 265). Guyau wysoko umieści poprzeczkę moralnych wymogów, kiedy, przywołując indyjską legendę o Buddzie czyniącym z siebie żer dla zdychającego z głodu drapieżnika, wystąpi z rekomendacją prawdziwej litości, której obca jest zakamuflowana (praktycystyczna) „niesprawiedliwość":

> Takie postępowanie, niedorzeczne ze stanowiska praktycznego i społecznego, jest ze stanowiska czystej moralności jedynie prawowite. Ciasną i czysto ludzką sprawiedliwość, odmawiającą dobrodziejstw temu, kto jest już dość nieszczęśliwy tym, że występny, należy zastąpić inną, szerszą, taką, która czyni dobrze wszystkim i nie tylko nie wie, która ręka daje, lecz także nie chce wiedzieć, która otrzymuje (G, 240–241).

Receptą Guyau na nadwyrężanie życia za sprawą niegodziwości (nie ma tu tolerancji dla mordu rozumianego jako witalny eksces) jest zasypywanie spowodowanego w ten sposób wyłomu zintensyfikowanym obdarowywaniem. „Dawać coraz więcej, oto jedyny sposób na udział w postępie ludzkości", tak komentuje tę strategię Onfray, przypominając o, słusznej jego zdaniem, ocenie Nietzschego: Guyau byłby „wolnym myślicielem laicyzującym stare formuły chrześcijańskie; *miłość bliźniego* stawałaby się pod jego republikańskim piórem *powszechnym miłosierdziem*" (O, 126).

Oczywiście można widzieć w myśli Guyau mobilizującej do multiplikowania dobra i nietracenia przy tym determinacji czy hartu ducha wpływ nauki Filozofa Pokoju. Biorąc jednak pod uwagę jego detronizację w koncepcji *anomos*, można też imputowanie takich filiacji uznać za redukcyjne i poszukiwać oparcia dla stanowiska

Guyau w innych metafizycznych rejonach (na Wschodzie, u gnostyków, ezoterystów, masonów, a wreszcie w jego własnych filozoficznych i poetyckich intuicjach). Wnosząc reklamą miłosierdzia nieco patosu, Guyau uwzględnia przecież realia: dopuszcza relatywną wartość czysto społecznej, nienoszącej *de facto* żadnych transcendentnych znamion „sprawiedliwości wyrównawczej" (obrona społecznego interesu przed recydywą ze strony przestępcy; choć, trzeba dodać, że założenie o skutecznym utemperowaniu karą, czyli zabezpieczeniu przed ponownym występkiem, jest arbitralne), ale widzi ją jako historyczną i ciążącą ku zastąpieniu przez zuniwersalizowane miłosierdzie[56].

Miłość wynosząca najwyżej

Miłosierdzie bez miłości byłoby jak niefortunny formalizm w etyce („Demoralizujące jest pojęcie moralności wyłącznie formalnej, oderwanej od wszelkiej treści"; G, 88). Jest ona impetem urzeczywistniającym się poza wszelką sankcją, nie potrzebuje imperatywu. Może po to, by objąć nią zarówno ekstrema (spektakularne demonstracje miłości: zdecydowani na wszystko kochankowie, święci), jak i pokazać, że jest potencjałem gatunku, Guyau stwierdza, że jest ona „albo łaską szczególną i wyborem […] lub też rodzajem łaski powszechnej i równości idealnej, rozciągniętej na wszystkie istnienia" (G, 285). Jej wymogiem jest bezinteresowność (kobieta idąca z ogniem i wodą pragnie, byśmy kochali Boga poza kalkulacją korzyści i strachem), niewykluczająca determinacji i żarliwości, które mogą być wieńczone ofiarą z życia (miłość ponad wartością trwania: „można skupić całe życie w jednej chwili miłości i poświęcenia"; G, 193) lub gotowością podjęcia każdego ryzyka, jak w przypadku niekrępowanych żadnym zuchwalstwem, byleby tylko się połączyć, kochanków (por. G, 186).

Pisząc o miłości jako porywie aranżowanym przez samo życie, Guyau nie traci wszak okazji, by zarekomendować wzniosłość.

---

[56] Odnotujmy korelację z Dostojewskim: „Współczucie jest najważniejszym, a może nawet jedynym prawem istnienia całej ludzkości" (F. Dostojewski, *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1971, s. 256).

Niepodobna, by zew miłości (tutaj w postaci „dobrego uczynku") trafiał w próżnię: „niemożliwe wydaje się, żeby to wołanie nie zostało usłyszane i żeby miłość była daremna, żeby nie wzbudziła wdzięczności: miłość każe przypuszczać wzajemność, a więc współdziałanie i współudział, a tym samym zadowolenie woli i szczęście" (G, 282). A kiedy znów odwołuje się do miłości partnerskiej, pozwala sobie nawet na krytykę Szekspira, który w jednej z komedii nazbyt frywolnie pisze o łatwości zastąpienia jednej kobiety inną[57]: „Nieskończenie można żałować godziny miłości, którą nam ofiarowała ukochana kobieta i którą utraciliśmy, nie mogąc już nigdy jej odzyskać" (G, 164).

Onfray zauważa, że z promowanej pod egidą *anomos* wielości moralności i religii powstaje synteza korzystna z perspektywy najwyższego celu – pojednania złączonych miłością ludzi. I przypomni, odwołując się do eschatologicznej i mistycznej fantastyki Guyau, że miłość eksperymentowana na ziemi zapewnia jego zdaniem zbawienie w kosmosie: jest ona bowiem tak intensywnym potęgowaniem życia, że daje gwarancję obecności nie tylko w świadomości współczesnych czy potomnych, ale również osobistego przetrwania w pozaziemskim wymiarze w postaci tej najbardziej eksplozywnej cząstki samego siebie (por. O, 127, 145–146).

Guyau, Nietzsche, Bataille

W porównaniu z Nietzschem, przechodzącym w końcu na stronę Dionizosa, a zwłaszcza z Bataille'em, niestroniącym od wyciągania z koncepcji prymatu życia promortualnych wniosków (flirt ze śmiercią-bachantką), Guyau wydaje się jednak zachowawczy. Wprawdzie stwierdzeniem, że z witalnej omnipotencji nie wynika „bynajmniej, że pożądanie życia wyczerpuje zupełnie wyobrażenie tego, co warte pożądania", umożliwia, jak sam zauważa, peregrynację metafizyczną, a nawet mistyczną, to jednak nie chce

57 Podobnej reakcji musiałby się spodziewać Złotousty, skoro „nie mógł sobie przypomnieć takiej kochanki, po której tęsknota nie opuściłaby go w ramionach następnej" (H. Hesse, *Narcyz i Złotousty*, tłum. M. Tarnowski, Warszawa 1991, s. 87).

podejmować tej kwestii, uznając w duchu swej epoki, że nie jest ona „właściwie przedmiotem twierdzenia pozytywnego" (G, 127). W zestawieniu z etykami ekstremistycznymi Nietzschego (Lou Andreas-Salomé, powierniczka myśli o *wiecznym powrocie*, pokazała, że jest to etyka samotnej żarliwości ulokowanej w nieskończoności[58]) i Bataille'a (etyka zatraty, anihilującej ekstazy figuralizowanej jako antyużyteczności owa hiperbola) jego własna etyka okaże się kompromisowa, koncyliująca, wcale nie dysjunktywne, ale mimo ich różnej natury i dynamiki jakoś w człowieku harmonizowane, porządki świadomego i nieświadomego. Określi tę etykę jako sytuującą się „na granicy"; po jednej stronie znajdowałaby się „nieświadoma sfera instynktów, nawyknień, podświadomych poczuć", po drugiej – „świadoma sfera rozumowania i woli rozważnej" (G, 125). „Naukowa etyka" ustala, że nie ma między nimi *hiatusu*, lecz jest raczej rodzaj przepływu; czy też, że wspólna jest im pewna „dążność", deszyfrowana ostatecznie jako właściwa życiu, która „wypływa bezustannie z nieświadomej głębi istnienia, żeby wstąpić w dziedzinę świadomości" (G, 125). Uprawiana przez Guyau refleksja o moralności „stara się znaleźć punkt przecięcia, w którym stykają się i nieustannie przeobrażają jedna w drugą dwie wielkie siły życia: instynkt i rozum" (G, 126).

W pośmiertnie (1889) wydanej książce *L'Education et hérédité* Guyau posługuje się wyjaśniającym tę fluktuację terminem *nisus* (użytym też, przypomni Onfray, przez Holbacha w *Systemie przyrody* i obecnym w *Słowniku* Littrégo), oznaczającym pierwotny witalny impet, zarodkowo wyposażony już w świadomość czy też inkludujący kod jej potencjalności. Podobnie jak za pomocą *élan vital* Bergson jednoczy ontologicznie różne przejawy życia, tak Guyau dzięki *nisusowi* usuwa dualizm, enigmatyzując dysproporcję między nieświadomym i świadomym. *Nisus* wskazywałby na ciągłość między bezwiednym życiem rodzącym się w mrokach materii a jego świadomościową emanacją. Przypomnienie *nisusa* daje Onfrayowi okazję do wyrażenia swego materialistycznego *credo*, anulującego polemiki między ortodoksyjnym materializmem i symultanicznie usztywnionym spirytualizmem: tajemnica życia w jego najbardziej wyrafinowanych przejawach przestanie być

58 Por. L. Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Wien 1894.

kiedyś tajemnicą, a klucz do tej deszyfracji będzie z pewnością materialistyczny (por. O, 76–77).

Intencję tej równowagi, przejętej jako prymarna dystynkcja od starożytnych (Guyau był ekspertem od Epikura i Epikteta, obu perfekcyjnie komentując, a tego drugiego również przekładając na francuski), odnaleźć można w próbie doprecyzowania, czym miałoby być „potęgowanie natężenia życia". Niezwykle ceniący aktywność (Onfray deszyfruje za tą preferencją tęsknotę człowieka chorego na gruźlicę, cierpiącego, deprymowanego własną słabością i przewidującego swój nieodległy kres) Guyau określa tę witalną intensyfikację jako „powiększanie dziedziny działalności we wszelkich formach (w stopniu dającym się pogodzić z odnowieniem sił)" (G, 121). Oprócz pochwały dynamiki i entuzjazmu pojawia się tutaj moderujący element kalkulacji, odrzucany i przez Nietzschego, i przez Bataille'a. Jeśli jest u Guyau płonięcie – nie sposób oddzielić zarówno jego własnej, jak i promowanej przez niego postawy od zaangażowania i impetów nieunikających ryzyka – to nie takie, które spala doszczętnie. Notorycznie za blisko ze śmiercią, nie eksperymentuje zbyt gruntownie z negatywnością, wybierając pozytywność. To na niej stara się ufundować samowiedzę: „Życie, dochodząc do samowiedzy, do świadomości swego natężenia i swej rozlewności, nie dąży do zagłady, lecz potęguje swą siłę" (G, 295). W zasadzie oddzielający życie od śmierci, czy też zaklinający jego trwanie, aż po spekulacje o przyszłym istnieniu na innych ciałach kosmicznych (nie ma tutaj idei szczytu witalnego napięcia w trwale ekskludującej z czasu ekstazie, są tylko lokowane w chwili porywy), Guyau doświadcza jednak egzystencjalnych kryzysów, zna dobrze smak cierpienia, bywa natchniony i niewolny od melancholii (Onfray zwraca uwagę na związek jego teoretyzowania z eksplorowaniem tych stanów: od ewokacji zapachów z dzieciństwa, poprzez wspomnienie kontemplacji morza i kropli wody odbijającej Drogę Mleczną, aż po deklarację obcowania ze śmiercią i wyznanie woli zgłębienia jej tajemnicy; por. O, 69–70). Koncyliacyjny wymiar jego refleksji, związanych z nią ustaleń czy postulatów nie przeszkadza więc jej rewelacyjności ani odsłanianiu się w niej wymiarów, które bardziej konwencjonalnym gustom jawić się mogą jako ekstrawaganckie bądź problematyczne.

Lans witalizmu (nie) do ocalenia?

Czy promocja życia i uprawiana przez Guyau propaganda witalizmu, który sam fundować miałby etykę i ją uprawomocniać, nie jest aby grandilokwentną egzaltacją, problematyczną nie tylko w perspektywie ocen autorów wypowiadających się o życiu z mniejszą rewerencją i z pożądaną może dozą wstrzemięźliwości (od starożytnych malkontentów, Jana z Patmos, mistyków, Pascala, Szekspira, Leopardiego, Schopenhauera po Kafkę, Céline'a, Pessoę, Becketta, Ciorana, Sarah Kane, Jelinek czy Bernharda), ale również w konfrontacji z historią, raczej niepotwierdzającą wysokich kwalifikacji człowieka w zakresie pokojowego i sprzyjającego eudajmonizmowi gospodarowania swymi witalnymi potencjałami? Prawdziwej pod tym względem degrengolady, jaką objawił wiek XX, a którą, po chwili otrzeźwienia i uspokojenia, zaczyna reaktywować wiek XXI, Guyau nie mógł odnotować. Czy jednak dość uważnie przyjrzał się naturze rzeczywistości i dość wnikliwie przebadał naturę ludzką? Czy filozofowi refleksja nie powinna nasunąć podejrzenia co do metafizycznej natury zła? I czy ekspert od starożytności nie znajdował w dziejach Grecji i Rzymu dość przesłanek do suspekcji w sprawie sposobu eksplorowania przez człowieka jego biologicznych impetów? Guyau naiwny i sentymentalny? Byłby to jeszcze jeden powód, aby go ignorować? Piewca życia, rzecznik wspólnotowych ideałów po kataklizmach tworzących *de facto* ludzkie dzieje, a kulminujących w dobie wyczekiwanego i reklamowanego postępu?! Adorno, Różewicz czy Lévinas, Primo Levi, Kertész, Sołżenicyn czy Szałamow (zresztą plejada autorów-świadków Holocaustu i Gułagu) sytuowaliby się przytomnie na antypodach tego, co miałoby się może ochotę określić mianem nieuprawnionego entuzjazmu. Nawet sympatyk Onfray podkreślał, że same naturalne predylekcje nie wystarczą do zbudowania koncyliacyjnej kultury. A Siergiej Kowalow, wzmacniający to przekonanie i odnoszący je wprost do moralności (wiarygodnie, bo ma na koncie dysydenckie zmagania z systemem, który wyrósł z patentującego dzikość instynktów bolszewizmu), twierdzi, że z natury niepodobna wywieść humanistycznej etyki; może być ona stanowiona wyłącznie na realnym zaprzeczeniu popędowości; „żadnego patriotyzmu!", mówi *nota bene* Kowalow, widzący w nim zdobniejszy nacjonalizm, a w tym z kolei tylko parawan dla

spuszczonych ze smyczy animalnych impulsów procentujących jako autokratyczny etatyzm i groźny dla świata imperializm[59].

A zatem zwycięstwo Hobbesa? Pod jego auspicjami górę brałoby przekonanie, że wobec tego, co człowiek ujawnił z siebie w wieku XX, naiwnością byłoby polegać na jego „dobrej naturze"? Jeśli nawet nie chcemy, by Lewiatana uosabiał jedynowładca, to ludzkie impety (spontaniczność i żywiołowość płynące z życia) trzeba może, gwoli pożądanej prewencji, bezwzględnie związać prawem i procedurami? A gdyby tak było, to witalistyczna etyka okazywałaby się oksymoronem, a jej społeczna inkorporacja przejawem ryzykownej dezynwoltury. Trzeba więc zawierzyć strachowi, nieodłącznemu cieniowi zdrowego rozsądku? Pragmatyzm Hobbesa fundowany na doświadczeniu współczesnych mu konfliktów i rozplenionej przez nie przemocy dystansowałby trwale stanowisko Rousseau, który, by nie sięgać już do poprzedzających go utopistów, emblematyzowałby z kolei *odrzucenie politycznego realizmu*? Tego, który działa może jak samospełniające się proroctwo: perswadowana człowiekowi potworność demobilizuje go w staraniach, żeby nie był potworem. Według Rousseau racjonalny porządek nie może być wywodzony z doświadczenia, lecz z „wymogów czystego rozumu".

Czysty rozum po frankfurtczykach i Foucaulcie brzmi groźnie. I wiadomo, jak *umowa społeczna* traktowała nie dość rozumną i pokorną jednostkową wolność: odmowa podlegania *woli ogólnej* sprawiała, że oponent stawał się perwersem, którego ciało społeczne (*prawo*) miało skutecznie zmusić do republikańskiego akcesu, czyli do bycia wolnym. Chlubna niezgoda na jednego despotę czy na despotię oligarchii kończyła się despotią republikanizmu. Co prawda, po drodze była dość przytomna krytyka paktu społecznego, dla którego jedyną motywacją było zapobieżenie wojnie i anarchii. Jego *czysto polityczny* charakter nie usuwał *niesprawiedliwości*. Rudymentarnej: wyrzekając się wolności, człowiek odziera siebie z człowieczeństwa i popada w absolutną zależność od władcy. I społecznej: taki pakt jest oszustwem, ponieważ konsoliduje przywileje bogatego i oferuje bezprzedmiotowe bezpieczeństwo biednemu, który niczе-

59 Por. S. Kowalow, *Rosyjski obrońca praw człowieka: Patriotyzm jest plagą. To nic innego, jak „trzymaj się swoich, pożryj obcych"*, „Gazeta Wyborcza. Magazyn Świąteczny" 2018, 24 III.

go nie posiada. Rozpoznanie tej blagi wieńczącej złą socjalizację wyznaczyło kierunek krytyki kapitalizmu, wcześnie podjęty przez Marksa (*W kwestii żydowskiej*) i wciąż bieżący (Rawls, Žižek czy Sloterdijk mierzą się bodaj z problemami tak transparentnie postawionymi przez Rousseau[60]).

Wszelako wieńczący myśl polityczną Rousseau terror republikański, przed którym przestrzegał już Tocqueville[61], nie jest bodaj konieczną konsekwencją odrzucenia realpolityki i *a fortiori* dyscyplinującej tresury człowieka płynącej z nieufności wobec jego natury. Zabójcze byłoby uznać, że nasze możliwości rozpięte są między opresją nazizmu i goszyzmu. Jest jeszcze warte uwagi *tertium* w postaci niezagrażającego kulturze witalizmu. Niebojącego

---

60 Dla wspomnienia o Rawlsie można by podać dwa powody. Pierwszy pozwala konfrontować go z Guyau w związku z ich polemiką z utylitaryzmem; drugi to roussoistyczna kwestia potrzeby zracjonalizowania polityki. Utylitaryzm błądzi, zakładając defetystycznie i niemoralnie konieczność ofiary z wolności tych, których nie zdoła objąć zasada maksymalnej korzyści dla maksymalnej liczby uczestników wspólnoty. Wierny kantowskiej autonomii osoby Rawls postuluje taką regulację współpracy społecznej, która profitować będzie wszystkich. Wymaga to wkalkulowania słusznych nierówności (rewindykujących zwłaszcza najmniej uprzywilejowanych). Zgodę co do nich wypracowuje się w toku debaty ludzi wolnych, racjonalnych, bezinteresownych, zdolnych przyjąć egidę uniwersalności i okazywać szacunek dla różnic (parametry pokrewne tym, jakie określają etykę dyskusji u Habermasa, który nie redukuje racjonalności do instrumentalnej ani nie podziela rozczarowań i katastrofizmu Adorno czy późnego Horkheimera). Wysiłek balansu dwu zasad sprawiedliwości – respektu dla niezbywalnych praw jednostki i wymogu zawieszania równości – miał umożliwić Rawlsowi uniknięcie pułapek egalitaryzmu i ryzyka formalizmu (dzięki oparciu tego, co słuszne, na uwzględnieniu konkretnych sytuacji historycznych i społeczno-politycznych), choć przysporzył mu oczywiście krytyków zarówno wśród egalitarystów, jak i elitystów widzących w nieuwzględnieniu naturalnej nierówności (predyspozycji, talentów czy majątku) zamach na prawo do swobodnego rozwoju. Por. J. Laffitte, *Rawls*, [w:] N. Baraquin, J. Laffitte, *dz. cyt.*, s. 266–268.

61 Zetatyzowana namiętność egalitarystyczna jest według niego nie tylko zabójcza dla jednostkowej wolności, ale niszczy też umasowioną wspólnotę: jednostka wydziedziczona ze swej wyjątkowości upada w izolacjonizm i nihilistycznie troszczy się tylko o swój dobrobyt, czego konsekwencją jest społeczna atomizacja i podatność na pacyfikację przez autorytaryzm lub tyranię; godność i autonomia jednostki są niezbywalne wobec wszelkich zakusów władzy, która żeruje na egalitaryzmie; koniecznymi wobec tej presji remediami są samorządność, wolna prasa i niezależne sądy.

się ciała, zmysłów, namiętności. Po prostu rewindykującego życie. Mamy choćby Guyau z *Zarysu*, Fouriera, Reicha, Leśmiana.

Łatwą krytykę Guyau, warunkowaną zbyt pospiesznym, redukcyjnym i stereotypowym odczytaniem jego przesłania, podważają jednak pewne ważne elementy jego myśli. Czy też, rzec można, krytyce tej ubywa mocy, kiedy bądź to doprecyzowuje się pewne intencje Guyau, bądź to, z drugiej strony, wskazuje na ich niejednoznaczność. Doprecyzowania wymaga kwestia moralności. Stanowisko Guyau nie wydaje się tutaj dogmatyczne; jest raczej intensywnie zabarwione polemicznie; chodziłoby o to, by moralność nie była opresją wobec życia, z wyższością sytuowanego przez nią na przeciwnym wobec niej biegunie. W krytyce negatywności, resentymentów i malkontenctwa Guyau forsuje „moralność pozytywną", która pragnęłaby „przystosować działania ludzkie do praw życia, zamiast brać sobie za cel, jak moralność pesymistyczna, ostateczne unicestwienie życia i żądzy życia" (G, 66). Niejednoznaczne jest zaś u Guyau pojęcie natury. Nie może on jej nie cenić, chcąc ocalić zręby swojej koncepcji. Zarazem jednak wskazuje na jej bezcelowość i obojętność (por. G, 72, 78), stwierdzając wbrew kolaborującym z nią stoikom i epikurejczykom, z którymi sympatyzował: „Nie ma sensu proponować człowiekowi: postępuj zgodnie z naturą. Nie wiem, czym jest natura" (G, 80). Niepozbawiony cech ambiwalencji jest też w końcu stosunek Guyau do uwznioślanego przezeń życia. Może ono stać się „przedmiotem pogardy", kiedy uniemożliwia realizację cenionych wartości lub wchodzi z nimi w kolizję. Albo „przedmiotem przykrości i wstrętu"; pewne dolegliwości, cierpienia lub koncesje (jak okupywanie istnienia ceną wstydu czy hańby, redukującej człowieka do „pnia", „prawdziwego trupa") mogą w nim przyćmiewać jasne strony i rozkosze; wówczas staje się ono „nie do zniesienia". Życie nie jest więc u Guyau idealizowanym monolitem. Właściwa mu dynamika pozwala przewidywać, że jego wartość „może niekiedy spadać do zera, a nawet poniżej zera". Wbrew wielu swoim promiennym enuncjacjom Guyau zauważa, że życie nie ma „tej niezmierzonej wartości niewymiennej, którą na pierwszy rzut oka zdawało się posiadać" (G, 194–199). Entuzjazm wobec życia miesza się u Guyau z momentami zwątpienia. Filozoficzna niekonsekwencja czy jeszcze jedna rysa „schizofreniczna"? Może po prostu rozpoznanie naszego położenia, w którym fluktuują dramatycznie oba te napięcia?

Aneks budujący

Z przeprowadzeniem łatwej krytyki nie miał kłopotu autor wydanej w roku 1912 książki *Anomizm J.M. Guyau*[62], będącej interwencyjną odpowiedzią na pierwsze polskie wydanie *Zarysu* (1910). Jest wszakże tylko jedna prawdziwa moralność, którą skontrować trzeba fantazmatyczną, utopijną, szkodliwą i „zwyrodniałą" etykę niezależną Guyau (pokłosie odstręczającej „autonomii" zgubnie zainicjowanej przez protestantyzm i kulminującej u Kanta, a tutaj podanej w formie skrajnej, „naturalistyczno-ateistycznej"). Wobec gorszącej inwazji uwodziciela, próbującego swymi finezjami otumanić liberalną inteligencję, ba, wobec zagrożenia „niewiarą i znieprawieniem sumienia narodu" oraz zamachu na „prawdziwy ład moralny" i „istniejący porządek społeczny", przypomnieć należy, że moralność *tout court* jest katolicka. Opiera się ona na całkowitej zależności od Boga, która jest *nota bene*, wbrew polemicznemu nastawieniu Guyau wobec dogmatycznej religii, aktem spontanicznym, jako że „wszyscy ludzie Boga czczą, i wszyscy powinność oraz sankcję moralnych zasad i czynów uznają" (s. 10). *Pro forma* właściwie wspomnieć wypada, że „jak bez Boga nie można pojąć odwiecznie istniejącej materii" (tomizm autora jest nieoględny: materia to inercja i niesamoistność, bez perspektywy poza boską interwencją; całe oświecenie na nic!), „tak też bez Boga moralność istnieć nie może" (tylko Absolut skutecznie dopinguje do przestrzegania zasad i stanowi gwarancję ładu moralnego) (por. s. 30). Wyczuwają to zdaniem autora nawet „francuscy bezwyznaniowcy", którzy przytomnie odnosząc się do sprawy wychowania, posyłają swoje dzieci do „zakładów katolickich" (s. 33). Zresztą sam Guyau, który „prawdziwą moralność zapoznał i z nią się rozminął" (wszak „moralność niezależna to cień moralności chrześcijańskiej, to łudzenie siebie samego") (s. 55, 137), w chwilach słabości – odstępowania od swych wywrotowych pryncypiów i osuwania się ku zdrowemu rozsądkowi tudzież ku pielęgnowanym w chrześcijaństwie cnotom – potwierdza tezę o jednoznacznie wyspecyfikowanej ludzkiej duchowości: *anima naturaliter christiana* (por. s. 133).

Wszelako nawet tak zaszczytnie zdemaskowany Guyau nie może być usprawiedliwiony. Obarczył się przecież zadaniem, o którym

---

62 Por. ks. J. Bączek, *Anomizm J.M. Guyau*, Włocławek 1912.

z góry powinien był wiedzieć, że jest beznadziejne. Wszystko, czego, wbrew obietnicy (przedstawienia nowej, doskonalszej niż dotychczasowa moralności), dokonał, to jeno projekt fizjologizacji życia lub podanej „w ogólnych bardzo rysach higieny życiowej" (s. 25). W końcu zaproponowana przez niego teoria jest tylko „jedną z wielu prób zbłąkanej myśli ludzkiej zastąpienia moralności, przez samego Stwórcę wypisanej w sumieniu ludzkim, z religią złączonej i ściśle człowieka obowiązującej" (s. 131–132). Przy tym bardzo niefortunny z Guyau Prometeusz, który pragnąc wyzwolić i uszczęśliwić ludzkość (serwując jej suwerenną, oddzieloną od konfesyjnych sofizmatów etykę), działa wbrew temu, jak od zawsze wyobraża ona sobie wolność i szczęście. Całym swoim pragnieniowym potencjałem człowiek orientuje się na nieśmiertelność, obiecaną mu przez Boga i skorelowaną z poczuciem sprawiedliwości zakładającym obowiązek i sankcję (jakże ocalić życie jako sensowny projekt, gdyby, choćby w eschatologicznej perspektywie, niegodziwcy nie musieli spodziewać się kary, a moralni i pobożni nie mogli liczyć na nagrodę?!). Kto wadzi się z tymi preferencjami, osobliwie nie uwzględnia odium, jakie spadło na uczniów Epikura, nazywanych w Rzymie „wieprzami z [jego] trzody". A wszelako „ta nazwa obelżywa najlepiej wykazuje, za co uważano tych, którzy wbrew zdrowemu sądowi wszystkich przeczyli nieśmiertelności duszy" (s. 102). Co do kary, od której zależy kojące samoutwierdzenie w kwestii sprawiedliwości, to pożądanego poloru nadaje jej surowość najwymowniej symbolizowana jej wieczystością. Piekło nie jest więc ekspozycją wyobraźni zainfekowanej bezmyślnym okrucieństwem, ale „dogmatem zgodnym z rozumem i przeczuciem całego rodzaju ludzkiego" (s. 107).

Gdyby żył, Guyau miałby szansę przejąć się dobrą radą:

> Zamiast zaś daremnie trudzić się nad zupełnym zgłębieniem tajemnic miłosierdzia i sprawiedliwości Bożej lub, co gorsza, tworzyć nieuzasadnione teorie w rodzaju rzekomej moralności bez powinności i sankcji, czyż nie lepiej pracować uczciwie i rozumnie oraz modlitwą upraszać sobie pomoc u Boga? (s. 114)

Postępując w zgodzie z tym zaleceniem, nie namieszałby ludziom w głowach, nie przysporzył zgorszenia i nie narobił szkód:

> Nietrudno przewidzieć, że nowa teoria niezdolna jest do wyrobienia człowieka pojedynczego, jego charakteru, a tym mniej do wyrobienia człowieka zbiorowego, to jest całego społeczeństwa. […] Anomizm zaś tworzy swawolnego egoistę, w swej rozlewności życiowej miażdżącego innych, na ile mu stanie mocy i sprytu, a w wielkich własnych nieszczęściach samobójstwem odbierającego sobie życie (s. 135).

Czy w ocenie surowego krytyka Guyau nie ma żadnych zasług? Przeciwnie! Docenia się u niego, nie do końca zresztą uświadamianą, metafizyczność pewnych tez, psychologiczną wartość koncepcji „równoważników", zwłaszcza zaś „wyobraźnię poetycką", „styl piękny", „erudycję niepospolitą", „chwilową szczerość i oryginalność" (por. s. 122–123, 125). Szkoda tylko, że wszystko, co napisał w *Zarysie*, nie ma żadnych naukowych walorów (por. s. 9, 25, 115), dla społeczeństwa pozostaje „bez znaczenia" (s. 68), tchnie „demoralizacją" (s. 123). Cenne przymioty efektywnie niwelowane są więc przez ułomności i wady: „[…] dary te, które użyte w dobrym celu mogłyby przynieść wiele pożytku, ponieważ oddane zostały na usługi błędu, przedstawiają smutną spuściznę umysłu, który na próżno się trudził […]" (s. 125). W finale rozpoznane zostają nie tylko bezbożność Guyau, ale i zawiniony przez nią egzystencjalny tragizm: „Ponieważ wszakże sumienie nawet w takim człowieku odezwać się musi na tak brutalne pogwałcenie jego świętych praw, stąd spotykane w książce częste zgrzyty i bluźnierstwa, świadczące o wielkiej wewnętrznej rozterce autora i jego beznadziejnej rozpaczy" (s. 146)[63].

BIBLIOGRAFIA

DZIEŁA JEANA-MARIE GUYAU

L'Histoire et la critique de la morale utilitaire (1873).

Przekład *Encheiridionu* Epikteta (Flawiusza Arriana) (pod francuskim tytułem *Manuel* i z obszernym komentarzem *Étude sur la philosophie d'Epictète*) (1875).

[63] Dla alternatywnego kurażu: „kasandryzm" moralistów, potrzebujących Absolutu do egzekwowania respektu dla norm, temperuje w dobrym wstępie do *Zarysu* Ryszard Wojdak. A nawet jest nim trochę zgorszony: „po 77 latach laicyzacji wychowania moralnego we Francji!" (por. R. Wojdak, *O filozofii J.M. Guyau*, [w:] M. Guyau, *Zarys moralności…*, s. 23).

La Première année de lecture courante (1876).
La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines (1878).
La Morale anglaise contemporaine (1879).
Vers d'un philosophe (1881).
L'Année enfantine de lecture (1883).
L'Année préparatoire de lecture courante (1883).
Les problèmes de l'esthétique contemporaine (1884). Przekład polski: *Zagadnienia estetyki współczesnej*, tłum. S. Popowski, Warszawa 1901.
Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction (1885).
L'irréligion de l'avenir (1887).
L'art du point de vue sociologique (1889). Przekład polski: *Sztuka z socjologicznego punktu widzenia* (rozdz. III: *O sympatii i duchu społecznym w krytyce*), tłum. T. Dmochowska, [w:] *Teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 2, wybór, wstęp, koment. S. Skwarczyńska, Kraków 1966.
L'Education et hérédité. Étude sociologique (1889). Przekład polski: *Wychowanie i dziedziczność. Studium socjologiczne*, tłum. J.K. Potocki, Warszawa 1890.
La genèse de l'idée du temps (1890).

TEKSTY POŚWIĘCONE JEANOWI-MARIE GUYAU

Ansell-Pearson K., *Morality and the Philosophy of Life in Guyau and Bergson*, „Continental Philosophy Review" vol. 47, 2014, nr 1, https://doi.org/10.1007/s11007-014-9288-y.
Archambault P., *Guyau*, Paris 1911.
Aslan G., *La morale selon Guyau*, Paris 1906.
Bączek J., *Anomizm J.M. Guyau*, Włocławek 1912.
Behrent M.C., *Le débat Guyau-Durkheim sur la théorie sociologique de la religion. Une nouvelle querelle des universaux?*, „Archives de sciences sociales des religions" 2008, no. 142, http://dx.doi.org/10.4000/assr.13463.
Chaix-Ruy J., *Guyau und Nietzsche*, „Antares" Jg. 4, 1956, H. 5.
Contini A., *Jean-Marie Guyau. Esthétique et philosophie de la vie*, Paris 2001.
Copleston F., *J.M. Guyau i filozofia życia*, [w:] F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11: *Pozytywizm logiczny i egzystencjalizm*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1991.
„Corpus" 2004, no. 46: *Jean-Marie Guyau: philosophe de la vie*.
Fouillée A., *Introduction*, [w:] J.M. Guyau, *L'art du point de vue sociologique*, Paris 1889.
Fouillée A., *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, Paris 1889 (nowe wydanie 1901). Przekład polski: *Moralność, sztuka i religia podług M. Guyau*, tłum. J.K. Potocki, Warszawa 1894.
Harding F.J.W., *Jean-Marie Guyau (1854–1888). Aesthetician and Sociologist. A Study of His Aesthetic Theory and Critical Practice*, Genève 1973.

Hoeges D., *Literatur und Evolution. Studien zur französischen Literaturkritik im 19. Jahrhundert. Taine, Brunetière, Hennequin, Guyau*, Heidelberg 1980.

Kremer-Marietti A., *Guyau*, [w:] *Dictionnaire des philosophes*, t. 1: *A-J*, dir. D. Huisman, Paris 1984.

Merleau-Ponty M., *Guyau Jean-Marie*, [w:] *Les philosophes. De l'antiquité au XX siècle. Histoire et portraits*, dir. M. Merleau-Ponty, nouvelle éd. révisée et augmentée sous la dir. de J.-F. Balaudé, Paris 2006.

Onfray M., *Jean-Marie Guyau et „La jouissance suprême"*, [w:] M. Onfray, *Contre-histoire de la philosophie*, t. 7: *La construction du surhomme*, Paris 2011.

Orru M., *The Ethics of Anomie: Jean Marie Guyau and Émile Durkheim*, „British Journal of Sociology", vol. 34, 1983, no. 4, http://dx.doi.org/10.2307/590936.

Riba J., *La Morale anomique de Jean-Marie Guyau*, Paris 1999.

Royce J., *J.M. Guyau*, [w:] J. Royce, *Studies of Good and Evil. A Series of Essays upon Problems of Philosophy and of Life*, New York 1925.

Skarga B., *Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem*, wyd. 2, red. nauk. M. Pańków, Warszawa 2017.

Spasowski L., *Les bases du système de la philosophie morale de Guyau*, Paris 1910.

Tisbe A., *L'arte, la morale, la religione nel J.M. Guyau*, Roma 1938.

Wojdak R., *O filozofii J.M. Guyau*, [w:] M. Guyau, *Zarys moralności bez powinności i sankcji*, Warszawa 1960.

POZOSTAŁE DZIEŁA CYTOWANE

Andreas-Salomé L., *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Wien 1894.

Baraquin N., Laffitte J., *Dictionnaire des philosophes*, Paris 1997.

Bataille G., *Pojęcie wydatkowania*, tłum. K. Matuszewski, „Nowa Krytyka" 1995, nr 6.

Camus A., *Obcy*, tłum. M. Bieńczyk, „Literatura na Świecie" 2018, nr 7–8.

Camus A., *Upadek*, tłum. A. Wasilewska, „Literatura na Świecie" 2018, nr 7–8.

Céline L.-F., *Podróż do kresu nocy*, tłum. O. Hedemann, Warszawa 2013.

Dostojewski F., *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1971.

Fouillée A., *Nietzsche i immoralizm* (fragmenty), tłum. B. Banasiak, [w:] *Nietzsche a problem metafizyki*, red. A. Gemel, A. Lewandowski, Z. Markiewicz, Łódź 2014.

Gombrowicz W., *Nasz dramat erotyczny*, tłum. I. Kania, Kraków 2003.

Hesse H., *Narcyz i Złotousty*, tłum. M. Tarnowski, Warszawa 1991.

Jach F., *Filozofia życia Arthura Schopenhauera a wybrane zagadnienia teorii Sigmunda Freuda*, praca magisterska, UŁ, 2018.

Kalendarium, [w:] G. Leopardi, *Zibaldone. Notatnik myśli. Wybór*, wybór, tłum., przedm. i oprac. S. Kasprzysiak, Warszawa 2016.

Kowalow S., *Rosyjski obrońca praw człowieka: Patriotyzm jest plagą. To nic innego, jak „trzymaj się swoich, pożryj obcych"*, „Gazeta Wyborcza. Magazyn Świąteczny" 2018, 24 III.

Kropotkin P., *Etyka. Pochodzenie i rozwój moralności*, Łódź 1949.

Kropotkin P., *Etyka anarchistyczna*, [w:] P. Kropotkin, *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*, Poznań 2006.

Kundera M., *Nieśmiertelność*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa 2016.

La Boétie É. de, *Rozprawa o dobrowolnej niewoli*, tłum. K. Matuszewski, Katowice 2008.

Leopardi G., *Dziełka moralne*, tłum. S. Kasprzysiak, Kraków 1998.

Mauriac F., *Nowy pamiętnik życia wewnętrznego*, tłum. Z. Milewska, Warszawa 1967.

Mauss M., *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, tłum. K. Pomian, [w:] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, tłum. K. Pomian, M. Król, J. Szacki, Warszawa 1973.

Meslier J., *Testament*, tłum. Z. Bieńkowski, Warszawa 1955.

Myśliwski W., *Ucho igielne*, Kraków 2018.

Onfray M., *Traktat ateologiczny. Fizyka metafizyki*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2008.

Onfray M., *Zmierzch bożyszcza*, tłum. Z. Styszyńska, Warszawa 2012.

Polak M., *Medytacje o ostatniej filozofii*, Kraków 2018.

Reich W., *Psychologia mas wobec faszyzmu*, tłum. E. Drzazgowska, M. Abraham-Diefenbach, Warszawa 2009.

Sade D.A.F. de, *Filozofia w buduarze*, tłum. M. Fabjanowski, Łódź 1989.

Sade D.A.F. de, *Historia Zamé*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, [w:] D.A.F. de Sade, *Powiedzieć wszystko. Antologia*, wybór i tłum. B. Banasiak i in., Kraków 2003.

Sade D.A.F. de, *Julietta*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Kraków 2003.

Sade D.A.F. de, *Nowa Justyna* (fragmenty), tłum. K. Matuszewski, [w:] K. Matuszewski, *Sade. Msza okrucieństwa*, Gdańsk 2008.

Saint-Simon C.-H. de, *Pisma wybrane*, t. 1, wstęp i przypisy J. Trybusiewicz, tłum. S. Antoszczuk, Warszawa 1968.

Sartre J.-P., *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, Warszawa 1974.

Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Warszawa 2013.

Sikora A., *Saint-Simon*, Warszawa 1991.

Surmiak-Domańska K., *Jesteśmy dobrzy bez Boga. Reporterka na zlocie polskich ateistów*, „Gazeta Wyborcza. Duży Format" 2018, 5 XI.

Thoreau H.D., *Walden, czyli Życie w lesie*, tłum. H. Cieplińska, Warszawa 1991.

Thoreau H.D., *Życie bez zasad. Eseje*, wybór i tłum. H. Cieplińska, Warszawa 1983.
Tołstoj L., *Przemoc*, [w:] L. Tołstoj, *Droga życia*, tłum. A. Kunicka, Warszawa 2014.
Unamuno M. de, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Kraków–Wrocław 1984.
Weil S., *Miłość Boga a niedola*, [w:] S. Weil, *Dzieła*, tłum. M. Frankiewicz, Poznań 2004.
Woolf V., *Eseje wybrane*, tłum. M. Heydel, wybór i oprac. M. Heydel, R. Sendyka, Kraków 2018.
Zola É., *Le naturalisme au théâtre. Nos auteurs dramatiques*, [w:] É. Zola, *Œuvres complètes*, t. 11: *Œuvres critiques II: Les romanciers naturalistes. Le naturalisme au théâtre. Nos auteurs dramatiques*, dir. H. Mitterrand, Paris 1967.
Zweig S., *Świat wczorajszy*, tłum. M. Wisłowska, Warszawa 2015.

STRESZCZENIE

Podejmując polemikę z tradycyjną moralnością, opartą na obowiązku i sankcji wywodzonych z transcendencji bądź rozumu, Guyau występuje z projektem etyki spontanicznie emitowanej przez życie. Witalność czerpana z natury ma być źródłem dobrostanu i szczęścia jednostki, a ostatecznie generować jej homeostazę w relacjach ze społeczeństwem i kosmosem. Naturalistyczny program Guyau nie oznacza prostego akcesu do epikureizmu, myśli oświeceniowej czy utylitaryzmu. Problematyzuje się odpowiednio do jego pozycji subtelnego filozofa XIX wieku, znawcy różnych doktryn i stanowisk, erudyty, wrażliwego poety, fizycznie podkopywanego i egzystencjalnie rozjątrzanego nieuleczalną chorobą. Koncepcją *nisusa* Guyau chce zrewindykować alienowaną w kulturze zmysłową i popędową konstytucję człowieka, przed Nietzschem i Freudem eksponując rolę nieświadomości. Postulując *anomiczną* religię, pragnie oderwać człowieka od zmyślonej ortodoksyjnej konfesji, defasonującej życie. Zaleca bezreligijność (*irréligion*), która uwalnia od teologicznych opresji, totalnie pluralizuje i autonomizuje wiarę, ale ocala ludzką sakralność manifestowaną w niezgodzie na temporalną redukcję i w porywie orientującym ku globalnej harmonii. Pytanie o altruistyczną ingrediencję witalizmu wystarczającą do fundowania koncyliacyjnego społeczeństwa Guyau rozstrzyga pozytywnie. Życie, które nie tylko chce trwać, lecz dąży też do wzrostu i z istoty jest rozlewnością, napotyka innego. Więź z nim ostatecznie określana jest przez solidarność, braterstwo, miłosierdzie i miłość, które – sądzi Guyau, niezadowalający się naturalizmem, ale uwzględniający też historię – intensyfikują się wraz z kulturowym progresem. Jeśli relacje międzyludzkie doznają uszczerbku lub zakłóceń, to przyczyną tych dysfunkcji nie jest natura, lecz alienacyjne

procesy w samym społeczeństwie, niedoinwestowanym edukacyjnie, żywiącym się anachronizmami i stereotypami. Niewątpliwie warta podjęcia jest dyskusja nad domniemaną naiwnością tych przekonań, negatywnie zweryfikowanych przez traumatyczne dla ludzkości katastrofy XX wieku, które usposabiają być może do większej przezorności i mniejszej niż serwowana przez Guyau dozy historiozoficznego czy aksjologicznego optymizmu.

SŁOWA KLUCZOWE: alienacja, altruizm, anomia (*anomos*), ateizm, Bóg, choroba, działanie, edukacja, epikureizm, etyka, hojność, „ja", jednostka, kosmos, kosmogonia, miłosierdzie, miłość, mistyka, moralność, nadzieja, Natura, nieświadomość, *nisus*, obowiązek, oświecenie, pesymizm, pluralizm, płodność, postęp, religia, rozlewność, ryzyko, sankcja, społeczeństwo, stoicyzm, utylitaryzm, wartości republikańskie, witalizm, życie

SUMMARY

Guyau – vitality as the source of ethics

Engaging in a polemic against traditional morality, based on duty and sanctions, originating in transcendence or reason, Guyau presents an idea of ethics that is spontaneously produced by life. Vitality drawn from nature is seen as the source of an individual's well-being and happiness, which ultimately generates one's homoeostasis in relation to society and the cosmos. Guyau's naturalistic programme is by no means a simple embrace of Epicureanism, the ideas of the Enlightenment, or utilitarianism. It deals with problems suited to his position as a subtle nineteenth century philosopher, well versed in various doctrines and positions, an erudite and delicate poet, whose very existence was physically undermined and threatened by an incurable illness. Guyau's concept of *nisus* tries to recover the sensual and impulsive constitution of man, alienated in culture, by exposing, long before Nietzsche and Freud, the role of the unconscious. By postulating *anomic* religion he wants to detach man from a fictitious orthodox creed which distorts life. He recommends *irréligion*, which liberates an individual from theological oppression, makes faith totally pluralistic and autonomous, but saves the sacred character of man manifested in the refusal to accept his temporal reduction and in the rapture of aiming at global harmony. Guyau gives a positive answer to the question of whether the altruistic ingredient of vitalism is sufficient for founding a conciliatory society. A life, which strives not only to survive but also to grow and is diffusive of itself, encounters another life. The bond between them is ultimately defined by solidarity, fraternity, mercy and love, which – according to Guyau, not content with naturalism alone but also taking history into account – are intensified in the course of cultural progress. If there is any distortion or harm in human relations, it is not due to nature but to the alienating processes in society itself, made dysfunctional because of the lack of sufficient education and

reliance on anachronistic stereotypes. There is no doubt that a discussion about Guyau's supoposedly naïve views is worthwhile, regardless of their refutation by the twentieth century traumatic catastrophes of mankind, which dispose us to greater caution and a smaller dose of historiosophical or axiological optimism than he himself would admit.

KEYWORDS: alienation, altruism, *anomos*, atheism, God, illness, activities, education, epicureanism, ethics, generosity, sense of self, individual, universe, cosmogony, mercy, love, mysticism, morality, hope, Nature, unconsciousness, *nisus*, duty, enlightenment, pessimism, pluralism, fecundity, progress, religion, prodigality, risk, sanction, society, stoicism, utilitarianism, values of republic, vitalism, life

O AUTORZE

Krzysztof Matuszewski – urodzony w 1957 r., profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Łódzkiego. Zatrudniony w Instytucie Filozofii UŁ od 1984 r. Aktualnie pracownik Katedry Filozofii Współczesnej Instytutu Filozofii. Główny przedmiot jego badań stanowi współczesna filozofia francuska. Publikował m.in. w „Colloquia Communia", „Twórczości", „Literaturze na Świecie", „Przeglądzie Humanistycznym", „Sztuce i Filozofii", „Nowej Krytyce", „Humanistyce i Przyrodoznawstwie". Przekłada z języka francuskiego (La Boétie, Sade, Fourier, Huysmans, Bataille, Blanchot, Klossowski, Foucault, Deleuze, Derrida, Vuarnet). Jest autorem książek: *Wśród demonów i pozorów. Monomania Pierre'a Klossowskiego* (1995); *Georges Bataille. Inwokacje zatraty* (2006/2012); *Sade. Msza okrucieństwa* (2008).

19.

https://doi.org/10.12797/9788381382120.19

BARTŁOMIEJ DOBROCZYŃSKI

Carl Gustav Carus (1789–1869) – skazany na zapomnienie prekursor psychologii nieświadomości

Psyche Carusa jest dziełem życia lekarza i bystrego obserwatora ludzkiego umysłu. Ukazuje kształt, jaki osiągnęła teoria nieświadomości pod koniec okresu romantycznego, zanim pozytywistyczny kierunek stał się dominujący. Carus stanowił inspirację zarówno dla von Hartmanna i późniejszych filozofów nieświadomości, jak i Schernera teorii snów. Jego pojęcia autonomicznej, twórczej oraz kompensacyjnej funkcji nieświadomości zostały wyeksponowane pół wieku później przez C.G. Junga.

Henri F. Ellenberger[1]

Pojęcie nieświadomości ma w psychologii długie i bogate dzieje, obfitujące w zmienne losy, nieprzezwyciężalne kontrowersje oraz nieoczekiwane zwroty akcji. W potocznej opinii wiązane jest przede wszystkim z nazwiskiem Freuda, który przez całe swoje życie uważał się za niemal jedynego odkrywcę utajonej psychiki dla świata Zachodu i taki obraz chciał utrwalić zarówno w opinii jemu współczesnych, jak i pozostawić dla potomności. Jednak badacze na przestrzeni całego XX wieku wykazali niezbicie, że na długo przedtem, zanim ojciec psychoanalizy zaczął działalność naukową (a nawet przed jego na-

[1] H.F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York 1970, s. 208 (wszystkie tłumaczenia, o ile nie zaznaczono inaczej, własne – B.D.).

rodzinami), istniały liczne konceptualizacje i teorie nieświadomości nie tylko wcześniejsze od psychoanalitycznych, ale też całkowicie od nich odmienne[2]. Jak zaś zauważa Lancelot Law Whyte[3], monumentalna książka Eduarda von Hartmanna *Philosophie des Unbewussten*, opublikowana już w 1868 roku, dowodzi w przekonujący sposób, że gdy Freud miał zaledwie dwanaście lat, to na kartach dzieła, które miało w ciągu dekady osiem wydań, aż dwadzieścia sześć aspektów nieświadomej psychiki zostało poddane analizie.

Pomiędzy rokiem 1872 a 1880 ogłoszono drukiem w Europie osiem książek ze słowem „nieświadomość" w tytule[4], co oznacza, że pojęcie to nie mogło być dla ówczesnych wykształconych czytelników ani egzotyczne, ani nieznane. W samej tylko Francji w okresie sześciu lat, od roku 1872 do 1877, zostały opublikowane trzy obszerne teksty przeglądowe poświęcone nieświadomości (autorem jednego z nich był słynny konkurent Freuda – wybitny psychiatra Pierre Janet[5]). Nawet w Anglii, gdzie w XIX wieku i w przeciwieństwie do Niemiec dominowała wiara w skuteczność introspekcji oraz tożsamość świadomości i umysłu[6], pojawili się

---

2 Literatura na ten temat jest nader obszerna, warto jednak przynajmniej zasygnalizować kilka pozycji książkowych, zarówno dawniejszych, jak i bardziej współczesnych, pozwalających zorientować się w tym przedmiocie: D. Brinkmann, *Probleme des Unbewussten*, Zurich 1943; H.F. Ellenberger, *dz. cyt.*; M. Ffytche, *The Foundation of the Unconscious. Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche*, New York 2012; J.S. Hendrix, *Unconscious Thought in Philosophy and Psychoanalysis*, London 2015; M. Henry, *The Genealogy of Psychoanalysis*, Stanford 1993; J. Miller, *Unconsciousness*, New York 1942; *Thinking the Unconscious. Nineteenth-Century German Thought*, eds. A. Nicholls, M. Liebscher, Cambridge 2012; D.B. Klein, *The Unconscious: Invention or Discovery? A Historico-Critical Inquiry*, Santa Monica 1977; R.S. Sand, *The Unconscious without Freud*, Lanham 2013; S. Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology. The Dream of Science*, Cambridge 2003; L.L. Whyte, *The Unconscious before Freud*, New York 1978.

3 L.L. Whyte, *dz. cyt.*, s. 164–165.

4 *Tamże*, s. 170 i n. Por. też B. Dobroczyński, *Idea nieświadomości w polskiej myśli psychologicznej przed Freudem*, Kraków 2005.

5 Janet twierdził, iż pierwszym filozofem, który jasno rozpoznał nieświadomość, był Marie François Pierre Gontier de Biran – chociaż zamiast terminu „nieświadomość" używał terminu „automatyzm" – już w roku 1802.

6 Zob. E.G. Boring, *A History of Introspection*, „Psychological Bulletin" vol. 50, 1953, no. 3, s. 169–189; K. Danziger, *The History of Introspection Reconsidered*, „Journal of the History of the Behavioral Sciences" vol. 16, 1980, no. 3, s. 241–262.

myśliciele i przyrodnicy, jak William Benjamin Carpenter (twórca pojęcia nieświadomej cerebracji), Thomas Laycock, William Hamilton czy Henry Maudsley, którzy byli przekonani, że – używając słów tego ostatniego – „nie da się przecenić wagi faktu, iż umysł i świadomość nie pokrywają się ze sobą”[7].

Ogromny wkład w rozwój i utrwalenie idei nieświadomości na wczesnym etapie jej formułowania mieli przedstawiciele różnych dyscyplin wiedzy, jednak prym wiedli tutaj przede wszystkim filozofowie – jak między innymi Gottfried Wilhelm Leibniz (zasługujący na miano ojca tej idei w myśli nowożytnej), Christian von Wolff[8], Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, George Wilhelm Friedrich Hegel[9] czy Arthur Schopenhauer – oraz zajmujący się zaburzeniami umysłowymi neurolodzy i psychiatrzy[10]. Wśród tych ostatnich szczególnie należy wyróżnić Roberta B. Cartera, autora wczesnej książki *On the Pathology and Treatment of Hysteria*, w której pojawiają się wyraźne sygnały problematyki nieświadomości w kontekście klinicznym, wręcz w postaci, jak twierdzi James Hillman, idei wypartych emocji[11]. Nie sposób pominąć także znaczących zasług wcześniejszych myślicieli o różnej proweniencji, w tym także mistyków, alchemików i magnetyzerów, jak Paracelsus, Jacob Boehme, Franz Anton Mesmer i markiz de Puységur[12] – chociaż

---

7 „[W]e cannot overestimate the importance of the fact that »consciousness« is not coextensive with the mind” (H. Maudsley, *Physiology and Pathology of the Mind*, Washington, D.C. 1977, s. xxx, *Significant Contributions to the History of Psychology, 1750–1920. Series C: Medical Psychology*, vol. 4). Oryginał pochodzi z roku 1876.

8 Twierdził, iż „idea mniej świadoma może być przyczyną bardziej świadomej i był przypuszczalnie pierwszym, który wyraźnie skonstatował, że czynniki nieświadome muszą być dopiero wywnioskowane z tych, których jesteśmy świadomi” (L.L. Whyte, *dz. cyt.*, s. 102).

9 J. Mills, *Hegel on the Unconscious Soul*, „Science et Esprit” vol. 52, 2000, no. 3, s. 321–340.

10 E.L. Margetts, *Concept of the Unconscious in the History of Medical Psychiatry*, „Psychiatric Quarterly” vol. 27, 1953, no. 1, s. 115–138.

11 R.B. Carter, *On The Pathology and Treatment of Hysteria*, London 1853. Por. J. Hillman, *An Introductory Note: C.G. Carus – C.G. Jung*, [w:] C.G. Carus, *Psyche. On the Development of the Soul*, pt. 1: *The Unconscious*, Dallas 1989, s. vii.

12 Temu ostatniemu przypisuje się wręcz rolę pioniera empirycznych badań nad nieświadomością, zob. L. Chertok, R. de Saussure, *Rewolucja psychoterapeutyczna. Od Mesmera do Freuda*, tłum. A. Kowaliszyn, Warszawa 1988, s. 177.

byliby z pewnością zaskoczeni sposobem, w jaki zinterpretowano i zmodyfikowano ich „odkrycia" – oraz literatów, jak choćby Johann Wolfgang Goethe czy Friedrich Schiller[13]. Z kolei wśród najważniejszych postaci XIX wieku, które przyczyniły się do rozwoju problematyki nieświadomości w obrębie rodzącej się wtedy psychologii, koniecznie należy wymienić kontynuatora idei Leibniza i twórcę „mechaniki wyobrażeń" Johanna Friedricha Herbarta, następnie autora koncepcji nieświadomego wnioskowania Hermanna von Helmholtza czy wielce zasłużonego badacza Gustava T. Fechnera, a także Samuela Butlera i Ewalda Heringa – niemal zapomnianych już dzisiaj autorów koncepcji nieświadomej pamięci organicznej[14]. Niebagatelną rolę w przygotowaniu gruntu pod dalsze dyskusje i debaty odegrali także badacze zjawisk paranormalnych, mający zresztą znacznie różniące się od siebie poglądy na ich naturę, jak choćby twórca koncepcji podwójnego „ja" i ojciec parapsychologii Max Dessoir, następnie założyciel Society for Psychical Research Frederic W.H. Myers czy szwajcarski psycholog Théodore Flournoy, który w demitologizującym duchu poddał krytycznej analizie rewelacje słynnej medium, Heleny Smith, relacjonującej swoje „uprzednie wcielenia", w tym jedno jako mieszkanki planety Mars[15].

Chociaż w głównym nurcie współczesnej psychologii od paru dekad panuje raczej powszechna akceptacja kategorii nieświadomości oraz zgoda co do jej heurystycznej wartości i eksplanacyjnego potencjału[16], to jednak pod koniec XIX wieku oraz w pierwszej

---

13 Matthew Bell (*Carl Gustav Carus and the Science of the Unconscious*, [w:] *Thinking the Unconscious…*, s. 156) wymienia jeszcze wcześniejszych autorów, którzy jego zdaniem rozwijali własne teorie nieświadomości, w tym między innymi Platona i Arystotelesa („przypuszczalnie"), Plotyna („z pewnością"), a w czasach nowożytnych na przykład Marsilia Ficina i Ralpha Cudwortha. Z kolei Whyte (*dz. cyt.*, s. 96) dodaje jeszcze między innymi Nicolasa Malebranche'a oraz Giambattistę Vica, jako pionierskie przytacza zaś sformułowanie brytyjskiego platonika Johna Norrisa, który już w 1690 roku – i wbrew Locke'owi – twierdził: „Możemy posiadać idee, których nie jesteśmy świadomi" („We may have ideas of which we are not conscious").

14 Por. H.F. Ellenberger, *dz. cyt.*; S. Shamdasani, *dz cyt.*; L.L. Whyte, *dz. cyt.*

15 T. Flournoy, *Des Indes à la planète Mars. Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*, Paris–Genève 1900 (angielska wersja ukazała się w tym samym roku, jako *From India to the Planet Mars. A Study of a Case of Somnambulism with Glossolalia*, New York 1900).

16 Wątek ten powróci na zakończenie.

połowie XX wieku sytuacja była zgoła odmienna. Jak trafnie skonstatował Joel Weinberger, „od samego początku psychologia naukowa sprzeciwiała się idei nieświadomych procesów psychicznych”[17]. Wydaje się, że można wskazać kilka przyczyn tego stanu rzeczy. Przede wszystkim wielce problematyczna musiała się wydawać sama kwestia istnienia umysłu (czy też jego obszernej części), który nie jest dostępny w bezpośrednim doświadczeniu. Gdy w 1720 roku Christan Wolff definiował świadomość, to określił ją jako jasne, wyraźne oraz powiązane z „ja” poznanie i przez kolejne dekady ten ostatni warunek zyskiwał w psychologii na znaczeniu[18]. A zatem jeśli okazałoby się, że „najważniejsza i najrozleglejsza część procesów psychicznych jest nieświadoma”[19] – jak głosił choćby niemiecki psychiatra Wilhelm Griesinger w kolejnych wydaniach swojego wielce wpływowego podręcznika[20] – to całkowicie podważałoby to popularne w XIX wieku rozumienie głównego zadania psychologii, jakim miało być poznawanie własnego umysłu za pomocą introspekcji, na bazie rzekomo przyrodzonej człowiekowi zdolności do bezpośredniego chwytania procesów psychicznych w bezpośrednim doświadczeniu. Dla Kartezjusza nie ulegało wprawdzie wątpliwości, „że niczego łatwiej lub oczywiściej ująć nie mogę niż mój własny umysł”[21], jednak ewentualna realność procesów nieświadomych podawała fundament tej wiary w wątpliwość i stawiała psychologię przed trudnym pytaniem: w jaki sposób (jeśli w ogóle) można poznać psychikę całkowicie niedostępną dla podmiotu? Nic dziwnego, że wielu tradycyjnie zorientowanych myślicieli nie chciało przystać na taki stan rzeczy i podzielało zdanie Franza Brentana, który w klasycznym dziele nie tylko przekonywał, że „istnienie przedstawień nieświadomych nie może w żadnym razie uchodzić

17 J. Weinberger, *William James and the Unconscious: Redressing a Century-Old Misunderstanding*, „Psychological Science” vol. 11, 2000, no. 6, s. 444. Formułując tę opinię, autor przywołuje klasyczną już pracę Davida B. Kleina (*dz. cyt.*).

18 L.J. Pongratz, *Problemgeschichte der Psychologie*, Bern–München 1967.

19 H.F. Ellenberger, *dz. cyt.*, s. 241.

20 W. Griesinger, *Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten, für Ärzte und Studierende*, Stuttgart 1845. Wychowały się na nim generacje lekarzy.

21 Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kraków 1958, s. 38.

za dowiedziony fakt", ale też wyrażał nadzieję, iż uda mu się „ponad wszelką wątpliwość dowieść prawdziwości poglądu przeciwnego"[22].

Inną kłopotliwą cechą nieświadomości był jej niejasny status ontyczny. W drugiej połowie XIX i na początku XX wieku toczyły się liczne debaty na temat tego, czy ma ona charakter fizjologiczny, psychologiczny, metafizyczny, czy jeszcze jakiś inny, nieznany – jak sądził choćby agnostyk w tej kwestii, popularny duński filozof Harald Höffding, który dowodził, że „musimy naturę jej, jako nieokreśloną, pozostawić nierozstrzygniętą i tylko przypuszczać, że ona musi umożebniać zarówno powstanie zjawisk świadomości, jak i spółdziałanie pomiędzy czynnością świadomą i nieświadomą"[23]. Zastanawiano się też, czy stanowi ona jakościowo odmienny rodzaj psychizmu od świadomego czy też różni się odeń tylko ilościowo. Rozważano również na wiele sposobów, czy nieświadome treści i procesy posiadają jeszcze jakieś związki z „ja" – bądź to świadomym, bądź przynajmniej drugim, podświadomym „ja", znanym z publikacji Pierre'a Janeta, Maxa Dessoira i Frederica Myersa – czy też ich istotę stanowi właśnie zerwanie wszelkich związków z jakimkolwiek dającym się pomyśleć i reflektującym podmiotem. Ta ostatnia możliwość stawiała zarówno kwestię natury samego podmiotu, jak i psychiczności przed całkiem nowymi wyzwaniami. Wśród nich na czoło wysuwało się niełatwe zadanie znalezienia kryterialnej cechy odróżniającej procesy umysłowe od innego rodzaju procesów, skoro dotychczasowe kryterium, a więc dostępność w bezpośrednim doświadczeniu, okazywało się w świetle hipotezy nieświadomości nie tyle nawet niewystarczające, co przede wszystkim fałszywe. Dodatkowo, jako byt niedostępny zarówno zewnętrznym obserwatorom (innym ludziom), jak i samemu jej „właścicielowi", nieświadomość była nie tylko tworem wielce hipotetycznym, spekulatywnym, ale też z natury rzeczy słabo zdefiniowanym i z tej racji podatnym na liczne, często bardzo odmienne konceptualizacje. W rezultacie mogła łatwo stać się swego rodzaj *deus ex machina* – czyli nazbyt

---

[22] F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. i wstęp W. Galewicz, Warszawa 1999, s. 86–87.

[23] H. Höffding, *Psychologia w zarysie na podstawie doświadczenia*, tłum. A. Mahrburg, Warszawa 1911, s. 133. Por. też B. Dobroczyński, K. Krzyżewski, *Sposoby dotarcia do nieświadomości. Rekonstrukcja, analiza i dyskusja*, „Przegląd Psychologiczny" 1987, nr 1, s. 35–52.

chętnie używanym wytrychem pojęciowym do tłumaczenia wszelkich niejasnych zjawisk[24]. W tym kontekście często przytacza się pełen obawy pogląd wyrażony przez Williama Jamesa, że wzrost popularności idei nieświadomości może doprowadzić do całkowitej dowolności w psychologii, a ją samą przekształcić w pseudonaukę i plac boju dla najdzikszych fantazji[25]. Zdanie to można uzupełnić o analogiczną opinię wyrażoną przez Karla Ludwiga Bühlera, innego znaczącego badacza z tamtych czasów – przedstawiciela szkoły würzburskiej oraz prekursora psychologii postaci – według którego wprowadzenie pojęcia nieświadomości do psychologii stało się przyczyną jej potężnego kryzysu[26].

Kolejnym „mankamentem" idei nieświadomości były jej niepodważalne związki z metafizyką oraz wielce podejrzaną problematyką (spirytyzm, zjawiska paranormalne, magnetyzm, a także kwestia szeroko rozumianego obłędu i szaleństwa), co musiało działać odstraszająco na wielu racjonalistycznie i oświeceniowo zorientowanych uczonych. Sam ojciec psychologii naukowej Wilhelm Wundt, który we wczesnym okresie uważał, że jej celem jest badanie nieświadomych procesów psychicznych, po pewnym czasie zmienił zdanie, uznał nieświadomość za wytwór metafizyki, zaś swoje afirmujące poglądy na jej temat – za „grzech młodości"[27]. Szczególnie jednak

---

24 W ten zresztą sposób tłumaczył popularność idei nieświadomości Alasdair MacIntyre, sugerując, że „to w istocie proste pojęcie wydaje się zdolne do powiązania ze sobą znacznie szerszego zakresu różnorodnych ludzkich fenomenów oraz ujęcia pod tym samym nagłówkiem daleko większej liczby zarówno rażąco odbiegających od normy, jak i nużąco zwykłych aktywności przedstawicieli rodzaju ludzkiego, niż jakakolwiek inna dotychczas wypracowana kategoria wyjaśniająca" (A. MacIntyre, *The Unconscious. A Conceptual Analysis*, revised ed., New York 2004, s. 43).

25 W. James, *Principles of Psychology*, Cambridge, Mass. 1980, s. 163. Ojciec amerykańskiej psychologii zmieni jednak zdanie i dekadę później, w *Doświadczeniach religijnych* (tłum. J. Hempel, Warszawa 1958), obszerne pasaże poświęci charakterystyce utajonego życia psychicznego; pod koniec pisze wręcz: „musimy stwierdzić, że świadoma jaźń jest dalszym ciągiem bez miary obszerniejszej nieświadomej […]" (*tamże*, s. 465). Dominuje jednak jej interpretacja religijna. O poglądach Jamesa na nieświadomość pisał Joel Weinberger (*dz. cyt.*).

26 K. Bühler, *Die Krise der Psychologie*, Jena 1927.

27 R. Stachowski, *Historia współczesnej myśli psychologicznej. Od Wundta do czasów najnowszych*, Warszawa 2004.

negatywnie przysłużyła się temu pojęciu fatalna opinia, jaką miała w amerykańskich kręgach akademickich psychoanaliza. Reprezentatywny w tym względzie może być głos cytowanego przez Millera[28] wpływowego w swoim czasie psychologa Knighta Dunlapa, który wypowiadając się na jej temat w wielce krytyczny i bezpośredni sposób, określił ją jako szkodliwy, przesądny i mistyczny system, powodujący liczne jednostkowe i społeczne szkody, a w konkluzji wyrażał nadzieję, że „psychoanalitycy wkrótce nauczą się psychologii w wystarczającym stopniu, aby porzucić nawet swoje główne bóstwo – Nieświadomy Umysł"[29].

I wreszcie, kto wie, czy nie najpoważniejszym źródłem oporu wobec idei nieświadomości był jej kulturowy czy wręcz cywilizacyjny sens, który sprowadzał się do radykalnego podważenia dwóch podstawowych składników światopoglądu człowieka Zachodu, a mianowicie wiary w refleksyjną świadomość jako wiarygodne źródło naszej samowiedzy oraz przekonania o istnieniu wolnej woli, dzięki której możemy w pełni panować nad sobą. Jest w tym świetle idea nieświadomości interpretowana jako rewolucja (czy wręcz „kopernikański przewrót") w rozumieniu umysłu, będąca psychologicznym odpowiednikiem darwinowskiej teorii ewolucji, a dodatkowo, podobnie jak i ona, mająca przy tym wielce kłopotliwy, wręcz szokujący charakter. Analogicznie bowiem do tego, jak Darwin ogłosił, że kosmos i człowiek powstali w wyniku procesu naturalnego, bez udziału żadnego „myślącego podmiotu" w postaci boga, który uprzednio wszystko zaplanował, a następnie realizował, tak zwolennicy tego nowego ujęcia przekonywali, że wyższe procesy umysłowe (świadome, złożone i celowe) nie wyłoniły się nagle – niczym Atena z głowy Zeusa – lecz stanowią rezultat długotrwałego rozwoju, zarówno filo-, jak i ontogenetycznego, organizmów ludzkich i zwierzęcych, zaś myślący i reflektujący podmiot pojawia się w wyniku aktywności procesów pierwotnie i z natury rzeczy nieświadomych, niższych, archaicznych, rozwojowo wcześniejszych. W tym ujęciu nie jest on w żadnym razie trwałym ani tym bardziej przedustawnym fundamentem istnienia umysłu, lecz kruchym i „wtórnym" tworem, zależnym całkowicie od pierwotniej-

[28] J.G. Miller, *dz. cyt.*, s. 2–3.
[29] *Tamże.*

szych impulsów, procesów nieznanej natury, których niedostępny świadomości przebieg może z łatwością zachwiać jego stabilnością, a nawet ją całkowicie zniszczyć. Tak rozumiana nieświadomość jest nie tylko niepokojącą dekonstrukcją kartezjańskiego podmiotu, ale też proklamacją nowego spojrzenia na człowieka jako istotę pozostającą zasadniczo w niewiedzy oraz nieracjonalną i w znacznej mierze pozbawioną wolności wyboru czy zdolności do samokontroli[30].

Najwcześniej i najbardziej wnikliwie, jak się zdaje, podsumował ten sposób rozumienia kryptopsychiki szkocki pisarz Lancelot Law Whyte, który w odkryciu nieświadomości ujrzał przecież kluczowy moment w rozwoju samowiedzy człowieka Zachodu, choć przy tym dokonany kosztem jego dumy i poczucia wyjątkowości. Europejczycy bowiem, zdaniem tego autora[31], stanowczo przecenili etyczną, filozoficzną i naukową doniosłość jednostkowej świadomości, będącej rzekomym nośnikiem zarówno niepodległej woli, jak i sceptycznego, autorefleksyjnego rozumu, z których to atrybutów uczynili swoisty ideał i wzorzec „na niezliczone sposoby kształtujący

---

30 Taka wizja może wielu wydawać się odstręczająca, jednak wcale nie zniknęła wraz z XIX wiekiem, a klasycy współczesnej psychologii – od behawioryzmu poczynając, a na orientacji poznawczej kończąc – nie mają dla współczesnego człowieka pocieszających wiadomości w tej materii. Za reprezentatywne można z pewnością uznać stanowisko arcybehawiorysty i arcyscjentysty Burrhusa F. Skinnera, który w roku 1974 zadaje niepokojące pytanie: „Czy musimy zatem wysnuć wniosek, że wszyscy, którzy spekulowali na temat świadomości jako formy samowiedzy – od Greków, po empirystów brytyjskich i fenomenologów – tracili tyko czas?" – i zaraz na nie odpowiada: „Być może musimy" (B.F. Skinner, *Behawioryzm*, tłum. P. Skawiński, Gdańsk 2013, s. 263). Jeśli chodzi o wolną wolę, to sytuacja jest podobna, wystarczy bowiem przywołać wybrane niemal na chybił trafił same tylko tytuły książek z ostatniego półwiecza – jak idem, *Poza wolnością i godnością*, tłum. W. Szelenberger, Warszawa 1978; D.M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will* (Złudzenie świadomej woli), Cambridge 2002; T.D. Wilson, *Strangers to Ourselves. Discovering the Adaptive Unconscious* (Obcy samym sobie. Odkrycie adaptacyjnej nieświadomości), Cambridge 2004 – aby się upewnić, że współcześni badacze ludzkiej natury są równie dalecy od przyznania człowiekowi autonomii i podmiotowości jak Schopenhauer, za puentę zaś niech wystarczą słowa wybitnego filozofa nauki Alfreda Ayera, który w jednym ze swoich dzieł stwierdza bez ogródek, że „nasze sądy moralne czy prawne powinny zostać od owego pojęcia (wolnej woli) uwolnione" (A.J. Ayer, *Filozofia w XX wieku*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 2003, s. 26).

31 L.L. Whyte, *dz. cyt.*, s. 8–9.

umysły i zachowania na przestrzeni ostatnich trzech stuleci". Szkocki pisarz uznaje to za „moralny błąd" oraz „intelektualną pomyłkę", zaś wśród najważniejszych czynników podkopujących adekwatność tego szlachetnego, jednak iluzorycznego wzorca wymienia odkrycie nieświadomej psychiki. Rozbudowany wywód na ten temat konkluduje następująco:

> I to właśnie dlatego idea nieświadomości jest najbardziej rewolucyjną ideą współczesności: ponieważ podkopuje ona tradycyjne podwaliny europejskości oraz Zachodu, jak to rozpoznał Windelband już w 1914 roku[32], kiedy wyraził zaniepokojenie, że „hipoteza nieświadomości mogłaby zniszczyć niektóre podstawowe składniki naszego światopoglądu". Bowiem, w historycznym sensie, idea ta jest antyklasyczna, antyeuropejska i antyoświeceniowa[33].

Warto jednak podkreślić, że istnieje jeszcze inne możliwe spojrzenie na ideę nieświadomości, w którym jej podnoszony przez Whyte'a i Windelbanda rewolucyjny potencjał zostaje zepchnięty na dalszy plan albo przynajmniej zrównoważony swoistym idealizmem, przywołującym duchy nieco odleglejszej przeszłości, wręcz ze świata mistyki, alchemii i religii. Liczne jej bowiem konceptualizacje można odczytać także jako próbę obrony „starego porządku", w których obrębie wprawdzie pozostaje ona nadal ideą antykartezjańską, ale w innym niż powyżej zarysowany sensie. Chodzi tu o to, że Kartezjusz, utożsamiając duszę ze świadomością, przy okazji i zapewne mimowolnie zatracił jej ciągłość, prowokując naglące pytanie o możliwość i gwaranta dalszego trwania „ja", myślącego podmiotu, zarówno w momencie kiedy na przykład zasypiamy – i owa ciągłość zostaje utracona tylko temporalnie, czasowo – jak i w obliczu śmierci, nieodwracalnie zagrażającej jej zerwaniem. Jak zauważa Matthew Bell, kartezjańskie utożsamienie umysłu ze świadomością

> zdaje się podważać tradycyjne ujęcia duszy jako nieprzerwanie aktywnej i nieśmiertelnej zasady: jeśli umysł kończy się tam, gdzie

---

32 Whyte przywołuje krótką książeczkę Wilhelma Windelbanda: *Die Hypothese des Unbewußten*, Heidelberg 1914.

33 L.L. Whyte, *dz. cyt.*, s. 8–9.

> kończy się świadomość, to jak w takim razie można udowodnić dalsze jego trwanie po śmierci? *Cogito* przeciwstawia się tylko zaprzeczeniom sceptyka, że mogę być pewny mojego istnienia w tym konkretnym momencie czasu. Nie zapewnia mnie jednak, że będę istniał, gdy przestanę być świadomy. Nie dowodzi zatem skutecznie, że moja dusza jest nieśmiertelna[34].

I to właśnie między innymi po to, żeby zaradzić temu problemowi, proklamowano istnienie niejawnej i niedostępnej dla świadomości części umysłu, która trwa i jest aktywna niezależnie od tego, czy podmiot zdaje sobie z tego sprawę, czy też nie. Nieświadomość nie jest wtedy w żadnym razie narzędziem służącym sceptykowi do destrukcji podmiotu, ale wręcz przeciwnie, staje się nieoczekiwanym strażnikiem jego ciągłości i tożsamości. Historycznie rzecz biorąc, ujęciu takiemu dał początek Leibniz, później zaś było ono w najbardziej kreatywny i wszechstronny sposób rozwijane w dobie romantyzmu. Posiadało ono wtedy dwa zasadnicze obszary odniesienia o pozornie sprzecznym, niedającym się pogodzić wydźwięku. Z jednej bowiem strony często towarzyszyła mu ekspozycja biologicznych, wegetatywnych i formujących aspektów nieświadomości – co czyni je przynajmniej do pewnego stopnia pokrewnymi niektórym współczesnym koncepcjom o ewolucyjnym zacięciu, choćby „adaptacyjnej nieświadomości" proklamowanej przez Timothy'ego D. Wilsona[35]. Z drugiej strony i równie często u zwolenników tego rozumienia – na przykład u Schellinga czy von Schuberta – znaleźć można momenty wskazujące na jego wyraźną zależność od wcześniejszych koncepcji znanych z dawniejszych pism mistycznych, co w dziewiętnastowiecznej psychologii oczywiście nie miało szans na akceptację, ale w XX wieku odżyło na jej peryferiach, w propozycjach dysydentów psychoanalizy – jak Carl Gustav Jung czy Roberto Assagioli – oraz ich późniejszych kontynuatorów. Choć za kulminację i najlepsze podsumowanie tej wizji uważa się zwykle wspomniane na wstępie monumentalne dzieło Hartmanna[36], to jednak Jung, doceniając wprawdzie jego

---

34 M. Bell, *dz. cyt.*, s. 160.
35 T.D. Wilson, *dz. cyt.*
36 H.F. Ellenberger, *dz. cyt.*, s. 209.

znaczenie, przywołuje w tym kontekście jeszcze innego myśliciela, a przy okazji swego imiennika, jako postać centralną i co najmniej równie wpływową. Pisze więc:

> von Hartmann stanowi most łączący nowoczesną filozofię z romantyzmem. Największy wpływ wywarł na niego Carus. […] Jego metafizyczne idee były zasadniczo ideami Carusa, a Carus jest zdecydowanie romantyczny. To zatem, że w ogóle mówimy o nieświadomości, jest bezpośrednim dziedzictwem romantycznego ducha[37].

Sprawiedliwiej byłoby zatem dopowiedzieć – dziedzictwem Schellinga, von Schuberta i Carusa. Zwłaszcza jednak tego ostatniego.

Na tle dziewiętnastowiecznej, dopiero co rodzącej się psychologii oraz rozwijającej w tym czasie refleksji na temat ukrytego umysłu postać Carla Gustava Carusa jawi się jako wyjątkowa, choć przy tym stanowczo niedoceniona. Przede wszystkim, co zauważa Matthew Bell w swoim pouczającym studium o tym filozofie[38], jest Carus w dziejach niemieckiej psychologii niemal kompletnie zapomniany, mimo istnienia mocnych podstaw do tego, by uważać go za „pierwszego właściwego teoretyka nieświadomości", który uczynił z tej kategorii centralny składnik swojej koncepcji umysłu. Nie jest zresztą w tej opinii odosobniony, parę dekad wcześniej bowiem w podobnym duchu oceniał tego myśliciela Henri F. Ellenberger w swojej monumentalnej i często cytowanej monografii, pisząc, że to właśnie on jako pierwszy podjął się zadania „dostarczenia kompletnej i obiektywnej teorii nieświadomego życia psychicznego"[39]. Jednak pisma psychologiczne Carusa są nie tylko rzadko czytane, ale co więcej, pomijane w ocenie jego dorobku – nie wspomina o nich nawet jednym zdaniem solidny artykuł biograficzny zamieszczony w *Allgemeine deutsche Biographie*[40].

Stało się tak zapewne dlatego, że dzieje psychologii potoczyły się w odmiennym kierunku, niżby to wynikało z idealizującego,

---

37 Cyt. za: S. Shamdasani, *dz. cyt.*, s. 167.

38 M. Bell, *dz. cyt.*, s. 156.

39 H.F. Ellenberger, *dz. cyt.*, s. 207.

40 Zob. *Allgemeine deutsche Biographie*, Bd. 4: *Carmen – Deck*, Leipzig 1876, s. 37–38. Zwraca na to uwagę: M. Bell, *dz. cyt.*, s. 156.

a przy tym nieempirycznego podejścia Carusa, którego niełatwy w lekturze styl pisarski – przez krytyków określany jako „mętny" i „niejasny" – dodatkowo utrudniał recepcję jego idei[41]. I chociaż jako teoretyk zyskał on niejaką popularność, zarówno za swego życia, jak i po śmierci, to jednak zdobył ją u czytelników szczególnego rodzaju, wśród których dominowali myśliciele i pisarze działający na obrzeżach nauki, zorientowani holistycznie, a przy tym szczególnie uwrażliwieni na problematykę etyczną i religijną[42]. Do sympatyków i zwolenników Carusa, którego myśl odcisnęła się w mniejszym bądź większym stopniu na ich twórczości własnej, zalicza się zatem takie charakterystyczne postaci, jak między innymi ojca idei humanistycznego przedszkola Friedricha Fröbela czy „dzikiego analityka" Georga Groddecka, twórcę podchwyconego później przez Freuda terminu „ono" (*das Es*)[43]. Relatywnie często powoływali się nań kontrowersyjny psycholog Ludwig Klages oraz właśnie Jung[44], który chyba zawdzięcza Carusowi najwięcej, zaś Fiodor Dostojewski nosił się nawet z zamiarem przełożenia *Psyche*, jego fundamentalnej książki z 1846 roku[45], na język rosyjski, do czego jednak nigdy nie doszło[46].

Mimo niemałego przecież znaczenia tych postaci trudno jednak twierdzić, że stanowi to coś więcej niż umiarkowane dziedzictwo, biorąc pod uwagę, że był Carus w swoim czasie personą popularną i znaną, niezwykle ustosunkowaną, doskonale osadzoną

---

41 Eduard von Hartmann, choć Carusowi wiele przecież zawdzięczał, to jednak w odniesieniu do jego stylu pozwalał sobie na oceny jeszcze ostrzejsze, mówiąc wręcz o „starczej" i „nużącej rozwlekłości" czy „wielomówstwie" (M. Bell, *dz. cyt.*, s. 157).

42 *Tamże*, s. 158.

43 Na marginesie nie zawadzi przypomnieć, że Groddeck jest uważany za pierwowzór postaci Edhina Krokowskiego, demonicznego „psychoanalityka" z *Czarodziejskiej góry* Thomasa Manna. Zob. É. Roudinesco, *Freud. In His Time and Ours*, Cambridge–London 2016, s. 210.

44 Zależność Junga od Carusa mocno podkreśla James Hillman we wstępie do angielskiego wydania kluczowego fragmentu *opus magnum* Carusa. Zob. J. Hillman, *dz. cyt.*, s. vii–xiv.

45 C.G. Carus, *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*, Pforzheim 1846.

46 M. Bell, *dz. cyt.*, s. 157–158; M. Ffytche, *dz. cyt.*, s. 7. Nie od rzeczy będzie zauważyć, że przez całe życie w swoich pracach naukowych Jung posługiwał się w odniesieniu do psychiki terminem „psyche", który przypuszczalnie przejął od drezdeńskiego lekarza.

w lokalnej społeczności, a przy tym nader aktywną i wszechstronną[47]. Urodził się 3 stycznia 1789 roku w Lipsku, gdzie uczył się i studiował, a po niemal równoczesnym uzyskaniu na tamtejszej uczelni doktoratu oraz zawarciu małżeństwa w 1811 roku[48] (miał wtedy zaledwie dwadzieścia dwa lata) – wyjechał do Drezna. Trzy lata później otrzymał tytuł i stanowisko profesora medycyny na miejscowym uniwersytecie – zajęcie, które łączył z funkcją dyrektora miejscowej kliniki położniczej. W późniejszym okresie został też nadwornym lekarzem króla Saksonii[49]. Warto przy okazji podkreślić, że Drezno czasów Carusa było głównym ośrodkiem kulturalnym romantyzmu: żyli i działali tutaj w tym czasie między innymi jego przyjaciel Ludwig Tieck – poeta i dramaturg – czy Ernst Theodor Amadeus Hoffmann, który obmyślał swoje upiorno-fantastyczne opowieści, przyczyniające mu wkrótce niemałej sławy. Inny słynny pionier dynamicznej nieświadomości Gotthilf Heinrich von Schubert, który wyjechał z Drezna niemal dokładnie w momencie, gdy zamieszkał w nim nasz bohater, przygotowywał wtedy swoją fundamentalną pracę o symbolizmie snów i „nocnej stronie" duszy[50], przywoływaną zresztą chętnie w kontekście psychoanalizy[51]. W domu państwa Carusów bywali też uwielbiana w tamtych czasach aktorka i śpiewaczka operowa Wilhelmine Schröder-Devrient oraz pianistka Clara Wieck – późniejsza małżonka Roberta Schumanna – czy norweski malarz Johan Christian Clausen Dahl. Ważnymi postaciami z kręgu Carusa byli dwaj najznakomitsi psychiatrzy tamtych czasów Christoph Wilhelm Friedrich Hufeland i Johann Christian Reil (ten ostatni stworzył zresztą termin „psychiatria" w 1808 roku) oraz Lorenz Oken

47 Przy rekonstrukcji życiorysu oraz dokonań Carusa korzystałem z kilku źródeł, na które się powołuję, jednak najbardziej pomocne okazało się szczegółowe omówienie Hillmana, *dz. cyt.*, s. viii–x.

48 Ze starszą o pięć lat Caroline Carus (1784–1859).

49 Odbył z nim zresztą liczne podróże, czego śladem jest jedna z dwóch książek Carusa przełożonych w tym czasie na język angielski, a mianowicie *The King of Saxony's Journey through England and Scotland in the Year 1844*, London 1846. Zob. J. Hillman, *dz. cyt.*, s. viii; M. Ffytche, *dz. cyt.*, s. 197.

50 G.H. von Schubert, *Die Symbolik des Traumes*, Bamberg 1814.

51 L. Montiel, *„The Symbolism of Dream" (1814) by Gotthilf Heinrich von Schubert: Another Link in the Aurea Catena*, ed. M.D. Beer, „History of Psychiatry" vol. 6, 1995, no. 24, s. 521–532.

(Okenfuss) – twórca niemieckiej szkoły filozofii natury (*Naturphilosophie*) i podstaw romantycznej medycyny[52]. Przewijali się przezeń również duńsko-islandzki rzeźbiarz Bertel Thorvaldsen[53], Niccolò Paganini, Ferenc Liszt i Johanna Maria Lind, kolejna śpiewaczka operowa, zwana szwedzkim słowikiem. Carus prowadził też obfitą korespondencję, dzieląc się swymi ideami między innymi z Aleksandrem von Huboldtem[54]. Był przy tym wszystkim polihistorem i nader płodnym autorem, przyrodnikiem, lekarzem i anatomem porównawczym, filozofem i artystą, który pozostawił po sobie cztery tomy wspomnień, ponad dziesięć artykułów i książek poświęconych modnym w tamtych czasach kwestiom frenologii, fizjonomiki oraz magnetyzmu, osiem prac z zakresu anatomii porównawczej, skrojoną na modłę Schellinga teorię natury, trzy książki na temat sztuki i estetyki, liczne pisma z podróży oraz trzy studia poświęcone Goethemu, który zresztą widział w nim swego następcę, szczególnie z racji jego podejścia do życia i przyrody ujawnionego w *Wykładach z psychologii* z 1831 roku[55]. Niezależnie od tego był Carus człowiekiem wielce utalentowanym plastycznie, a przy tym uznanym pejzażystą – zilustrował swój własny podręcznik anatomii oraz pozostawił po sobie 420 obrazów olejnych i 1100 rysunków (część z nich znajduje się w ośmiu muzeach niemieckich oraz w Bazylei). Można go wręcz uznać z tego tytułu za reprezentatywnego – obok Caspara Davida Friedricha, także żyjącego i działającego wtedy w Dreźnie – malarza niemieckiego romantyzmu[56]. I wreszcie koniecznie trzeba podkreślić raz jeszcze, że jako lekarz Carus specjalizował się w ginekologii, co zresztą wywarło wyraźny ślad na jego koncepcji rozwoju psychicznego, prywatnie zaś był ojcem jedenaściorga dzieci, z których tylko troje przekroczyło wiek trzydziestu lat.

---

52 L. Oken, *Grundriss der Naturphilosophie, der Theorie der Sinne, mit der darauf gegründeten Classification der Thiere*, Frankfurt am Main 1802.

53 Między innymi autor pomnika Kopernika, który znajduje się w Warszawie, przed Pałacem Staszica, siedzibą PAN-u.

54 J. Hillman, *dz. cyt.*, s. ix–x.

55 C.G. Carus, *Vorlesungen über Psychologie, gehalten im Winter 1829/30 zu Dresden*, Leipzig 1831.

56 Jego obraz znajduje się zresztą na okładce znakomitej książki poświęconej dziewiętnastowiecznym niemieckim koncepcjom nieświadomości. Zob. *Thinking the Unconscious…*

Zauważyć należy, że ze wszystkich pionierów idei nieświadomości był Carus najbardziej psychologiczny w swej orientacji[57], a James Hillman przytacza nawet opinię Junga, który twierdził wręcz, że gdyby drezdeński lekarz żył współcześnie, to z pewnością byłby psychoterapeutą[58]. Co ciekawe, Jung prezentuje przy tym dwoiste, „Janusowe" spojrzenie na dzieło Carusa, znajduje bowiem dlań koneksje zarówno w odległej przednaukowej przeszłości, jak i empirycznej, niemalże scjentystycznej przyszłości. Pisze więc:

> psychologia nieświadomości, która rozpoczęła się wraz z C.G. Carusem, podjęła szlak zagubiony przez alchemików. Zaś – co samo w sobie jest niezwykłe – wydarzyło się to w momencie historycznym, w którym ich aspiracje znalazły swój najwznioślejszy poetycki wyraz w *Fauście* Goethego. W czasach, w których tworzył, Carus z pewnością jednak nie mógł sobie zdawać sprawy z tego, że właśnie buduje filozoficzny pomost do przyszłej empirycznej psychologii[59].

Choć Carus nie był bezpośrednio uczniem Schellinga, to jednak uważał go – obok Arystotelesa i Kanta – za najważniejszego ze swoich mistrzów, którego wpływ przejawił się nie tylko w rozważaniach teoretycznych, lecz także w malarstwie (jednak sądził przy tym, że różni się od niego zasadniczo swoim ukierunkowaniem na eksplorację nieświadomości, nie zaś świadomości). W świetle dotychczasowych rozważań nie powinno być zaskoczeniem, że najczęściej przywoływanym przez Carusa myślicielem był Goethe, z którego dzieł najchętniej powoływał się na *Fausta*[60]. Jak twierdzi Matt Ffytche[61], istotę psychologii Carusa stanowiła metoda genetyczna, której celem było odnalezienie najodleglejszego początku „ducha w naszym wnętrzu", w najbardziej niejasnych, mglistych i niepewnych przejawach. Jego koncepcja nieświadomości bywa określana też jako witalna bądź biologiczna (*vital or biological*

57 J. Hillman, *dz. cyt.*, s. vii.

58 *Tamże*, s. xii.

59 *Tamże*, s. xi–xii. Oczywiście, zdanie to mówi więcej o tym, jak Jung sobie wyobrażał psychologię empiryczną, niż o tym, jaka ona była w istocie.

60 Postać tę uważał zresztą za swego rodzaju personifikację nieświadomości. M. Bell, *dz. cyt.*, s. 170.

61 M. Ffytche, *dz. cyt.*, s. 198.

unconscious)[62], gdyż jej fundamentem jest idea produktywnej, formującej siły – pojmowanej w romantycznych kategoriach „wiecznotrwałej wiosny" lub „nieświadomego promieniowania" – która odpowiada za rozwój wszystkich żywych organizmów, w tym człowieka – od embriona do dojrzałości. Ta siła czy też energia formująca to pierwotna, archaiczna wola czy też podstawa – znana choćby z pism Boehmego, Schellinga i von Schuberta[63], a później Schopenhauera (u którego przybierze ona jednak zdecydowanie bardziej mroczny charakter). Była ona rozumiana jako dynamiczna baza kształtująca całą rzeczywistość, całkowicie przy tym niedostępna w bezpośrednim doświadczeniu. Wyobrażano ją sobie także na podobieństwo energii grawitacji, oporu, napięcia, ale również afektu czy pasji, i uważano, że realizuje ona własne, nieznane naszej świadomości zamiary[64]. Z drugiej strony – i tu Carus, wraz ze wspominanym przed chwilą von Schubertem, jawi się ponownie jako prekursor Junga i psychologii archetypowej – ten sam rozwój rozumiany jest przez niego jako wynik działania i przekształcania się „boskiego elementu" w naszym wnętrzu, który w postaci pierwotnej idei czy też praobrazu (*Urbild*, *Ursinn*) dostarcza podstawy jednostkowego trwania i „ewoluuje" od nieświadomości do świadomości[65]. Jest przy tym rzeczą znamienną, że nie tylko Carus, lecz także Schelling i von Schubert w odniesieniu do tego „boskiego elementu" rozwijającego się w naszym wnętrzu od nieświadomości do świadomości posługiwali się między innymi terminem „iskra" (*Funke*) znanym z pism Mistrza Eckharta, twórcy mistyki nadreńskiej i ojca języka niemieckiego, co wskazuje na charakterystyczne genealogie tego sposobu myślenia[66]. Oczywiście, pomysł ten nawiązuje także do neoplatońskich archetypów, które są pozostałością po pierwotnej wizji, a spoczywają w samym sercu każdego istnienia

62 H.F. Ellenberger, *The Unconscious before Freud*, „Bulletin of the Menninger Clinic" vol. 21, 1957, no. 1, s. 3–15.

63 Por. M. Ffytche, *Psychology in Search of Psyches: Friedrich Schelling, Gotthilf Schubert and the Obscurities of the Romantic Soul*, [w:] *Romantic Psyche and Psychoanalysis*, ed. J. Faflak, College Park, Md. 2008, [on-line:] http://www.rc.umd.edu/praxis/psychoanalysis/ffytche/ffytche.html (dostęp: 7 VII 2019).

64 *Tamże*.

65 C.G. Carus, *Psyche. On the Development…*, s. 9.

66 W tej sprawie zob. M. Ffytche, *Psychology in Search of Psyches…*

oraz przechowują pamięć o właściwej postaci każdej rzeczy – co jest jednak dostępne świadomości tylko pośrednio. Jak uważa Matt Ffytche, obie te idee („wiecznotrwała wiosna" oraz boski element w duszy, praobraz) są autorskimi wariacjami Carusa na temat tej samej „nieświadomej zasady", którą Schelling charakteryzował w kategoriach bądź to „wzniosłej mocy", bądź też tajemnej „uprzedniej wiedzy" (*foreknowledge*)[67].

Tę podwójną, duchowo-witalną formułę, wypracowaną przez Carusa w odniesieniu do nieświadomości, syntetycznie podsumowuje James Hillman, który stwierdza, że niemiecki filozof ujmuje człowieka jako

> byt o zasadniczo psychologicznym charakterze, poprzez swoją nieświadomość połączony z całością życia, pojmowaną zarówno jako fenomen naturalny, jak i zasada duchowa, nieodłączna od natury, a jednocześnie ją transcendująca. Jego stanowisko plasuje się zatem w opozycji do zachodniej tradycji przez długi czas utożsamiającej *psyche* ze świadomością, a istotę ludzką z duchem. Kładąc nacisk na nieświadomą warstwę *psyche* oraz uznając *psyche* za fundament człowieka, wprowadził on do wojujących w XIX wieku obozów znanych jako „nauka" oraz „religia" – holistyczną perspektywę[68].

Sonu Shamdasani również zauważa, że koncepcja Carusa łączy w sobie i godzi tradycję wywodzącą się od Kanta i Leibniza, gdzie nacisk jest położony na pojmowanie nieświadomości w kategoriach niejawnych reprezentacji (czyli nieświadomych treści), z Schellingiańskim jej rozumieniem, w którym jest ona traktowana przede wszystkim jako pierwotne źródło i podstawa świadomości[69]. Natomiast Matthew Bell podkreśla zasadniczo porządkujący i wprowadzający ład charakter koncepcji Carusa[70]. W tym też duchu

---

67 Tenże, *The Foundation of the Unconscious…*, s. 198.

68 J. Hillman, *dz. cyt.*, s. viii.

69 „He was combining the Leibniz–Kant thesis concerning the existence of unconscious representations with Schelling's notion of the unconscious as the primary ground of consciousness" (S. Shamdasani, *dz. cyt.*, s. 174).

70 M. Bell, *dz. cyt.*, s. 158. I nie tylko, że nie dopatruje się w niej niczego zakłócającego czy skandalizującego – ale wręcz określa jego ujęcie kryptopsychiki jako skromne (*demure*) i spokojne (*serene*).

uznaje drezdeńczyka przede wszystkim za taksonoma nieświadomości, rozumianej jako wyspecjalizowany biologiczny system przetwarzania informacji. Za najważniejszą zasługę Carusa uważa fakt, że „stworzył on przestrzeń dla psychologii nieświadomości, ustanowił dla niej mniej lub bardziej realne ramy oraz wskazał określone obszary, które staną się interesujące w późniejszych latach XIX wieku”[71] – w czym jawi się jako spadkobierca i kontynuator Christiana Wolffa, dostarczyciela podobnych ram dla niemieckiej psychologii już w 1732 roku[72]. Kolejnym, sygnalizowanym już na wstępie, a nader istotnym wątkiem koncepcji Carusa – podejmującym i kontynuującym tu jeden z tematów monadologii Leibniza (który z kolei nawiązywał przypuszczalnie jeszcze do idei Plotyna) – było potraktowanie nieświadomości jako swoistego antidotum na wspominane już kartezjańskie zaprzepaszczenie ciągłości umysłu, a przy okazji trwałości podmiotu. Nieświadomość Carusa była bowiem pomyślana w taki sposób, aby zagwarantować istnienie ciągłej i nieustannej aktywności umysłowej, która miała „chronić kartezjański model umysłu przed materializmem i ateizmem”[73]. W tym sensie jego teoria nieświadomości uzdrawiała „metafizyczny deficyt świadomości” oraz nadawała „sens i kierunek pozbawionej znaczenia, bezkierunkowej świadomości empirycznej”[74].

Fundamenty systemu Carusa – i to zarówno jego psychologii, jak i koncepcji nieświadomości – są zbudowane ze składników, które w istotny sposób odróżniają je od znakomitej większości późniejszych projektów psychologicznych charakterystycznych dla drugiej połowy XIX wieku. Jak wiadomo[75], w większości z nich dominował analityczno-strukturalistyczny punkt widzenia, radykalny mechanicyzm oraz koncentracja na psychice utożsamianej ze świadomością – rozumianą w dodatku aktualistycznie i intelek-

---

71 *Tamże*, s. 159.

72 W swojej *Psychologii empirycznej*. Zob. Ch. Wolff, *Psychologia empirica*, Frankfurt am Main–Leipzig 1732.

73 M. Bell, *dz. cyt.*, s. 161. Sam Carus określał swój system mianem enteizmu, co miało odnosić się do uznawania przejawów boskości we wszelkim istnieniu – a pogląd ten uważał za przeciwieństwo nie tylko ateizmu i materializmu, ale także panteizmu.

74 *Tamże*, s. 162.

75 W tej sprawie zob. np. L.J. Pongratz, *dz. cyt.*

tualistycznie. Przedstawiano ją sobie zazwyczaj jako zbudowaną z nieskończenie małych i przez to „niepochwytnych" w bezpośrednim doświadczeniu jednostek psychicznych, zwanych wrażeniami. O następstwie wydarzeń w polu świadomości decydowały zaś w mechaniczny sposób aktualna stymulacja oraz prawa asocjacji. Przy czym zaznaczyć należy, że zarówno koncepcja „jednostek psychicznych", jak i „prawa kojarzenia" były wynikiem zapatrzenia się ówczesnej psychologii w nauki przyrodnicze i stanowiły czytelną analogię do fizycznych pojęć atomu oraz grawitacji. Charakterystyczną cechą wielu propozycji z tego kręgu był także niemal całkowity brak w ich obrębie problematyki podmiotu świadomości, uznawanie introspekcji (z łac. *intro spicere*: patrzyć lub zaglądać do środka) za podstawową metodę psychologii oraz paralelizm psychofizyczny jako dominujące stanowisko w kwestii relacji ciała i umysłu. W przeciwieństwie do tego drezdeński lekarz preferował metodę genetyczną, pociągał go holistyczny i biologiczny punkt widzenia, a przede wszystkim nie zadowalał się introspekcyjną dostępnością, lecz poszukiwał ukrytych przed świadomością mechanizmów:

> Odrzucał podział na materię organiczną i nieorganiczną, postrzegał wszechświat jako organizm, a nie mechanizm, i traktował filozofię przyrody oraz filozofię umysłu jako uzupełniające się części jednego systemu. Istotą natury jest to, że wytwarza ona podmiotowość, dzięki której jest ona zdolna zrozumieć samą siebie. Z tej perspektywy patrząc, zadanie psychologii polega na śledzeniu procesu wyłaniania się subiektywnej świadomości z natury, a pomocnym narzędziem do tego jest nieświadomość. Dla Carusa, podobnie jak dla Schellinga, nieświadomość to „ja" – „które jeszcze nie stało się świadome" (*noch nicht bewußtes Ich*). W obrębie psychologii celem Carusa byłoby zatem odkrycie nieznanej, nieświadomej produktywności stojącej za całą świadomością[76].

Trzeba zresztą przyznać, że ten właśnie aspekt projektu drezdeńskiego uczonego został zapamiętany najlepiej, najczęściej bowiem przytaczane zdanie z całej jego pisarskiej spuścizny głosi, iż „klucz do zrozumienia świadomej strony duszy leży w obszarze nieświa-

[76] M. Bell, *dz. cyt.*, s. 163.

domości”[77]. W tym świetle nie dziwi, że najmocniej wyrażane obawy Carusa dotyczyły ewentualnej niemożności eksploracji ukrytej części psychiki, największe zaś nadzieje wiązał ze znalezieniem narzędzi do jej urzeczywistnienia. Pisał:

> Gdyby uchwycenie jakichkolwiek z przejawów nieświadomego poprzez świadomość było absolutnie niemożliwe, to w takim razie człowiek powinien utracić wszelką nadzieję na to, że kiedykolwiek zrozumie *psyche*. Jeśli jednak ta niemożność ma tylko pozorny charakter, to wtedy pierwszym zadaniem nauki o duszy jest wyjaśnienie, w jaki sposób ludzki umysł może zapuścić się w te głębie[78].

Niezwykle charakterystyczną i, jak się wydaje, do pewnego stopnia oryginalną cechą systemu Carusa, związaną z jego ginekologicznym wykształceniem i przyrodniczymi zainteresowaniami – choć oczywiście swoistą prefiguracją tego pomysłu znajdziemy już w platońskim micie o Androgyne oraz w pismach alchemików – jest ujęcie psychicznego rozwoju człowieka jako polegającego na niekończącym się powtarzaniu najpierwotniejszej formy, w jakiej może zaistnieć jego życie. Wyróżniającą się zaś, a przy tym pierwotną cechą tej formy jest jej biseksualny, obupłciowy charakter. Otóż, twierdzi Carus, rozwój psychiczny czerpie swój prawzór z trzech wyjściowych faz czy też postaci istnienia człowieka, na które składają się: (1) zapłodnione jajo w łonie matki, nieodróżnialne od niej i z nią zjednoczone, następnie (2) proces różnicowania, zachodzący w trakcie życia płodowego oraz (3) narodziny i rozwój prawdziwej ludzkiej istoty. Z tego schematu Carus wyciąga wniosek, że rozwój jest niekończącą się i zachodzącą na wielu poziomach – w tym także na poziomie psychicznym oraz duchowym – reprodukcją zapłodnionego jaja, a więc męsko-żeńskiej całości. Jego główną zasadą jest zaś ciągłe poświęcanie i utrata niezależności na rzecz wyższego, nadrzędnego porządku: komórka łączy się bowiem w grupy komórek, które następnie, dzieląc się,

---

77 W oryginale: „Der Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des bewußten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewußtseins” (C.G. Carus, *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte…*, s. 1). Jest to pierwsze zdanie tej książki. W cytatach posiłkowałem się także amerykańską edycją jej fragmentu poświęconego nieświadomości: C.G. Carus, *Psyche. On the Development…*

78 C.G. Carus, *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte…*, s. 1.

tworzą organy – jednak nie są one samodzielne, lecz podporządkowane organizmowi, stanowiącemu swoistą jedność w różnorodności, *unitas multiplex*. Jest to jakby dalszy ciąg monadologii Leibniza, przeniesionej tutaj niejako na poziom biologiczny, niezależnie bowiem od swej służebnej natury każda komórka organizmu jest na swój własny sposób wyrazem i przejawem całości oraz posiada swoje własne indywidualne życie[79]. Matt Ffytche przytacza opinię Carusa, że wszystkie żywe istoty „zawierają w sobie coś ukrytego, co odnosi się do przeszłości, do czegoś, co było wcześniej, co jednak wskazuje na dalszy rozwój, na coś, co stanie się w przyszłości"[80]. Całym tym procesem steruje zaś z ukrycia nieświadoma siła, której zadaniem jest jednoczesne służenie obydwu tym celom, bowiem

> z jednej strony przejawia się ona w postaci podstawowej i niezmiennej formy, która w organizmie zdolnym do rozwoju niezmordowanie replikuje samą siebie, wiecznie się przy tym odnawiając; z drugiej jednak strony jest to moc, która zmierza wyżej i dalej, aby zademonstrować pełnię zróżnicowanego organizmu[81].

Trudno nie zauważyć, że w obu tych ideach można dopatrzyć się zalążków istotnych pomysłów Junga, oczywiście rozwiniętych przez niego w charakterystyczny sposób. Uznanie zapłodnionego jaja za stale odtwarzający się na wszystkich poziomach, z duchowym włącznie, podstawowy wzorzec człowieczeństwa ucieleśni się u szwajcarskiego analityka w postaciach *animy* i *animusa* – żeńskiej duszy u mężczyzny i męskiej duszy u kobiety – zaś koncept wykraczającego poza biologiczne zadania rozwoju, którego zasadą jest podporządkowywanie się części nadrzędnej całości, znajdziemy w Jungowskiej koncepcji drugiej fazy indywiduacji z jej kulminacją w postaci detronizacji jednostkowego *ego*, które powinno się podporządkować docelowej formie psychicznej pełni zwanej przez Junga jaźnią (*Selbst*).

Mimo swego taksonomicznego, a przy tym derywatywnego charakteru, co zresztą często zarzucali mu przeciwnicy[82], koncepcja

---

79 *Tamże*, s. 18.
80 M. Ffytche, *The Foundation of the Unconscious…*, s. 199.
81 C.G. Carus, *Psyche. On the Development…*, s. 19.
82 M. Bell, *dz. cyt.*, s. 158.

nieświadomości zaproponowana przez Carusa nosi indywidualne piętno, jest złożona i wielowątkowa, zaś jej charakterystycznymi momentami konstytutywnymi są między innymi podnoszony już tutaj genetyczny i antyracjonalny punkt widzenia oraz wszechobecny niemal motyw „powtarzania" i „stadialności" (co niedługo później powróci w koncepcjach Haeckla, a później Freuda, mających oczywiście całkowicie przeciwny wydźwięk niż idealistyczna teoria Carusa). Przede wszystkim trzeba podkreślić, iż jest to stratyfikacyjna teoria umysłu, w którym Carus wydziela pięć kolejnych obszarów czy też poziomów *psyche* różniących się od siebie właściwościami psychologicznymi oraz dynamiką działania – co, jak zauważa Bell[83], jest (zakorzenioną w Leibnizowskim modelu poznawczym) próbą odtworzenia Arystotelesowskiej koncepcji pięciu rodzajów duszy. Po pierwsze więc, mamy do czynienia z rozległą warstwą nieświadomości absolutnej (*das absolut Unbewußte*). Rozpada się ona z kolei na właściwą nieświadomość absolutną (*das allgemeine absolute Unbewußte*), która nigdy nie przejawia się w świadomości, oraz względną czy też częściową nieświadomość absolutną (*das partiell absolute Unbewußte*), przynajmniej pośrednio mogącą się w niej przejawić. Następną warstwę stanowi nieświadomość względna (relatywna, wtórna: *das relative Unbewußte*, *sekundäre Unbewußte*) – najważniejsza część *psyche* w koncepcji Carusa – oraz świadomość, która z kolei rozpada się na ekstrospekcyjną świadomość empiryczną (*Weltbewusstsein*) oraz świadomość samego siebie (*Selbstewusstsein*)[84].

Do głównych zadań nieświadomości absolutnej – swoistej psychiki samej w sobie (*an sich*), z istoty niedostępnej w wewnętrznym doświadczeniu – należy kształtowanie i warunkowanie wzrostu organizmu oraz aktywności jej organów wewnętrznych, a także uzdrawianie będące przejawem „leczniczych mocy natury". Zawarte są w niej także instynkty i biologiczne popędy oraz – we względnej nieświadomości absolutnej – cenestezja[85]. Ta posiadająca pewną wrażliwość wewnętrzną „względna nieświadomość absolutna" (*das*

---

[83] *Tamże*, s. 164.

[84] Por. C.G. Carus, *Psyche. On the Development…*; a także M. Bell, *dz. cyt.*

[85] Termin „cenestezja" (niem. *Zönästhesie*) odnoszący się do odczuwania własnego ciała wprowadził w obieg wspominany już w tym tekście i znany Carusowi osobiście niemiecki psychiatra Johann Christian Reil pod koniec XVIII wieku. W Polsce chętnie i często posługiwał się nim w swojej koncep-

partiell absolute Unbewußte) w ujęciu Carusa najbardziej przypomina to, co zgodnie z dzisiejszym stanem wiedzy określamy jako wegetatywny czy też autonomiczny układ nerwowy, którego zadaniem jest wykonywanie i nadzorowanie zachodzących bez świadomej kontroli czy odczucia fizjologicznych czynności podtrzymujących życie organizmu[86]. Dodatkowo jednak, jak zauważa Henri F. Ellenberger:

> Ta część nieświadomości wywiera pośredni wpływ na nasze życie emocjonalne. Carus opisuje „dzielnice duszy", takie jak oddychanie, krążenie krwi, aktywność wątroby; każda z tych dzielnic ma swoją własną emocjonalną tonację i przyczynia się do ukonstytuowania dominującego nastroju życiowego, który stanowi podścielisko naszego życia emocjonalnego. Świadome myśli i uczucia wywierają również powolne i pośrednie działanie na częściową nieświadomość absolutną; wyjaśnia to, dlaczego fizjonomia człowieka może odzwierciedlać jego świadomą osobowość[87].

Na określenie tego wytworzonego przez wewnętrzny układ nerwowy systemu przyjęło się w tamtych czasach charakterystyczne określenie, podobnie jak cenestezja, zaproponowane przez Johanna Christiana Reila, a mianowicie system gangliów czy też ganglionów. Podkreślić jednak należy, że funkcje tych organów nieświadomości nie sprowadzają się wyłącznie do czynności fizjologicznych czy witalnych, ale posiadają też swój aspekt poznawczy, związany z wiedzą, choć oczywiście ma ona nieświadomy charakter[88]. Pojawia się tu dość osobliwy z dzisiejszej perspektywy

---

cji podświadomości Edward Abramowski. Por. T. Rzepa, B. Dobroczyński, *Historia polskiej myśli psychologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa 2019.

86 M. Bell, *dz. cyt.*, s. 166–167.

87 H.F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious…*, s. 208.

88 Jako pouczającą ciekawostkę warto podać, że pojęcie „gangliów" czy „ganglionów" pojawia się wcześnie w polskiej myśli psychologicznej, choćby w pismach mesmerysty Jana Baudouina de Courtenay czy filozofa Karola Libelta. Co znamienne, mimo swego biologicznego charakteru ganglia są tu, podobnie jak w przypadku Carusa, ujmowane jako swoiste organy nieświadomości, mające charakter ponadjednostkowy i poznawczy. Libelt w *Systemie umnictwa czyli Filozofii umysłowej* pisał: „Być bardzo może, że widzenia magnetyczne odbywają się za pomocą systemu nerwów, gangliami

aspekt koncepcji Carusa, a mianowicie kwestia relacji pomiędzy jego własnym rozumieniem biologiczności i natury a jej ujęciem charakterystycznym dla osiemnastowiecznego oświeceniowego materializmu, epatującego determinizmem i mechanicyzmem. W przeciwieństwie do tego drugiego Carus plasował nieświadome operacje przyrody w odmiennym i o wiele bardziej uduchowionym kontekście, w którym cały czas było miejsce dla cudowności i tajemnicy. Jednym z przejawów takiej postawy było uznawanie przez niego fenomenów magnetyzmu i jasnowidzenia (podobnie jak robił to Schelling), innym – często wyrażane przekonanie o aksjologicznej wyższości nieświadomego nad świadomym (co również zbliżało go do Schelllinga). Według Carusa bowiem wiedza i nauka nie są w stanie ostatecznie zrozumieć natury (tym samym nieświadomości), magia i cudowność nigdy nie zostaną całkowicie wyparte, tajemnicy człowieka nigdy nie poznamy do końca[89]. Dodatkowo, na poziomie najgłębszej nieświadomości nie ma mowy o żadnej indywidualności, gdyż według Carusa „wszystkie dusze stanowią jedność, a nieświadoma *psyche* przynależy do całego rodzaju, nie zaś jednostki"[90]. Stajemy się jednak w pełni ludzcy o tyle tylko, o ile działamy jako gatunek: dopiero ludzkość jako całość bowiem reprezentuje prawdziwą naturę człowieczeństwa (te ostatnie sformułowania w oczywisty sposób nasuwają na myśl ideę nieświadomości kolektywnej w ujęciu Carla Gustava Junga).

Z psychologicznego punktu widzenia najważniejszą wyróżnioną przez Carusa częścią psychiki jest nieświadomość względna, czyli wtórna, w której obrębie zachodzi przeważająca część operacji umysłowych. Składają się na nią te zapomniane uczucia, myśli, percepcje

---

zwanych, których wiązki rozciągają się po łonie i brzuchu; – że kiedy system muzgowy, działający na jawie, jak słońce wśród dnia, snem zachodzi, że wtedy występuje działanie ganglii, świecących światłem ducha, jak gwiazdy nocy. Gdyby ta hypoteza fizyologiczna udowodnioną była, dowodziłaby tylko, że senne działania ducha człowieczego mają osobne organa (ganglie), za pomocą których objawiają się i wyrażają" (K. Libelt, *Filozofia i krytyka*, t. 4: *System umnictwa czyli Filozofia umysłowa*, cz. 2, Poznań 1850, s. 236).

89 M. Ffytche, *The Foundation of the Unconscious…*, s. 200. Carus uważał, że „nawet jak świadomość się już rozwinie, to nadal w duszy pozostanie coś w tajemniczych głębinach nieświadomości" (C.G. Carus, *Psyche. On the Development…*, s. 25).

90 M. Bell, *dz. cyt.*, s. 169.

i wyobrażenia, które wcześniej były świadome i mogą do świadomości powrócić. Według Carusa – w czym zaskakująco przypomina Freuda – nieświadomość wtórna jest nader trwałym zasobnikiem naszej pamięci i właściwie nic nie może w jej obrębie zostać całkowicie wymazane czy zapomniane; wszystko, co kiedykolwiek i w jakikolwiek sposób przeżyliśmy i było treścią naszej świadomości, zostaje w takiej czy innej formie zachowane. Należy przy tym zaznaczyć, że Carus właściwie rozróżnia dwa rodzaje pamięci: świadomą i nieświadomą. Jest to z jednej strony, jak zauważa Bell, analogiczne do dokonanego przez Wolffa rozróżnienia pomiędzy zdolnością do rozpoznawania rzeczywistych wspomnień (*recordatio* lub *Gedächtnis*), będącą władzą o zasadniczo poznawczym i podmiotowym charakterze, a kreatywną wyobraźnią (*Einbildungskraft*), która w automatyczny sposób narzuca nam ponowne przeżywanie wspomnień, na co już nie mamy żadnego wpływu:

> Posiadamy zatem z jednej strony świadomą pamięć, której zadaniem jest uznawanie naszych przeszłych doświadczeń za własne, z drugiej zaś strony ogromną masę przeszłych doświadczeń, które są nieustannie i w niekontrolowany sposób wtłaczane do świadomości. W zasadzie więc podlegamy ponownemu pojawianiu się niepożądanych wspomnień, a świadomy umysł okazuje się podporządkowany nieświadomości[91].

Z drugiej jednak strony podział ten nasuwa na myśl propozycję markiza de Puységura, który w 1784 roku również rozróżnił dwa rodzaje pamięci – aktywną w stanie jawy oraz charakterystyczną dla stanów uśpienia somnambulicznego, co według Léona Chertoka i Raymonda de Saussure'a było momentem, w którym „badanie nad nieświadomością weszło do dziedziny psychologii"[92]. To rozróżnienie w ogromnym stopniu wpłynęło na rozwój psychopatologii i z pewnością w znaczącym stopniu oddziałało na psychoanalizę, zwłaszcza że odkryty przez magnetyzerów somnambulizm sztuczny został później zinterpretowany jako hipnoza, która z kolei w drugiej połowie XIX wieku uznana została za królewską drogę do nieświa-

91 *Tamże*, s. 167.
92 L. Chertok, R. de Saussure, *dz. cyt.*, s. 177.

domości (*via regia*). Jednak, jak słusznie zauważa Bell, nieświadomość według Carusa jest „całkowicie nieszkodliwa”[93].

Kolejnym ważnym zadaniem nieświadomości wtórnej jest wytwarzanie marzeń sennych, które powstają poprzez interakcję dwóch rodzajów tworzywa. Z jednej strony jest to biologiczny materiał pochodzący z nieświadomości absolutnej, z drugiej zaś „resztki doświadczenia”, opadające niejako w dół, ze świadomości. Obydwa te zasoby zostają zmieszane i przekształcone w treść snu właśnie we względnej nieświadomości. Przy czym Carus wyróżnia trzy rodzaje marzeń sennych, przynależnych do jednego z trzech „kręgów życia” (*Lebenskreise*): mineralne, roślinne i zwierzęce, zaś w swoich próbach interpretacji, co ciekawe, koncentruje się nie tyle na ich zawartości, co raczej na formie[94]. Nieświadomość wtórna w jego ujęciu jawi się dodatkowo jako swoisty psychologiczny odpowiednik alchemicznego tygla, z jednej bowiem strony działa jako swoisty „bufor, w którym psychiczne treści są gromadzone, zanim zostaną przetworzone w świadomą psychikę”[95], z drugiej zaś strony materiał zawarty w nieświadomości względnej oddziałuje z ukrycia zarówno na świadomość, jak i nieświadomość absolutną.

Trzeba przy tym mocno podkreślić, że wypowiadając się na temat nieświadomości, Carus często przywołuje referencje z obszaru biologii oraz mitologii i literatury, a dodatkowo – zgodnie zresztą z trendem obowiązującym wśród filozofów romantycznych – wyposaża ją w liczne nadnaturalne atrybuty. I tak, kiedy chce zobrazować, że nieświadomość nie zna teraźniejszości, a zamiast tego jest zorientowana na przeszłość i przyszłość, to czyni to poprzez odwołanie się do botaniki, czerpiąc analogię z życia roślin. Z tej perspektywy ujęta nieświadomość przypomina do pewnego stopnia ziarno, podobnie jak rośliny bowiem zawiera w sobie swoją własną przeszłość oraz przyszłość – gdyż nasiona „pamiętają”, zarówno skąd pochodzą, jak i jaką roślinę mają wydać w przyszłości – podczas gdy teraźniejszość jest domeną świadomości. W tym samym celu jednak Carus odwołuje się także do dramatu Goethego *Pandora* z 1807 roku i przywołuje mitologiczne postaci Prometeusza (gr. ‘myślący w przód, prze-

93 M. Bell, *dz. cyt.*, s. 167.
94 H.F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious…*, s. 208.
95 *Tamże*, s. 167–168.

widujący') i jego brata Epimeteusza (gr. 'wstecz myślący, myślący za późno'), przypisując nieświadomości epimetejską i prometejską stronę, żeby wykazać, iż składa się ona w tym samym czasie z idei, które powróciły ze świadomości z powrotem do nieświadomości, oraz idei, które są przeznaczone do wzniesienia się z nieświadomości do świadomości[96]. Jeśli chodzi o atrybuty nieświadomości, to jawią się one w jego ujęciu jako niemal nadnaturalne, a jej ogromne możliwości poznawcze i energetyczne przypominają właściwości „ukrytej głębi duszy" znanej z pism mistyków średniowiecza i baroku. Okazuje się bowiem, że nieświadomość nie zaznaje ani choroby, ani zmęczenia, nie potrzebuje też regeneracji lub odpoczynku (podczas gdy nasze świadome życie domaga się wytchnienia i odnowy, co jest zresztą możliwe tylko poprzez zanurzenie się w głębinach nieświadomego). Posiada ona wrodzoną mądrość, nie zna prób ani błędów, nie wymaga uczenia się czy doskonalenia. Jest w bezustannym ruchu i transformacji, zawarty w niej materiał podlega ciągłym modyfikacjom i dojrzewaniu. Spełnia trzy podstawowe funkcje (autonomiczną, kompensującą i kreatywną), sterowane odrębnymi, niepoznawalnymi prawami. Nie jest przy tym wolna, każdy zaś człowiek poprzez swoją nieświadomość jest powiązany z nieświadomością innych ludzi, zwłaszcza z tak zwanymi pokrewnymi duszami, a także innymi procesami zachodzącymi we wszechświecie[97].

Świadomość zaś we wszystkim ją tylko nieudolnie naśladuje, a zatem specyficznie ludzkim zadaniem byłoby zarówno pozostawanie w stałym organicznym związku z własną nieświadomością, jak i ciągłe „unieświadomianie" procesów świadomych, aby mogły one zyskać doskonałość. Carus, aby przybliżyć tę drugą prawidłowość, posiłkuje się opisem doskonalącego swe umiejętności pianisty, którego zadanie polega na tym, aby czynność, która stała się świadoma – z powrotem zepchnąć właśnie do nieświadomości. Tak więc najpierw każde ułożenie i ruch jego palców są dokładnie określone, świadome i wykonywane z wiedzą oraz namysłem, doskonalą się powoli i automatyzują; powtarzane wystarczająco długo i często „zatapiają się" w nieświadomości i zostają wycofane z obszaru refleksyjnego umysłu. Carus podsumowuje zatem,

96 *Tamże*, s. 170.

97 *Tamże*, s. 207–208.

w pozornie tylko zaskakujący sposób: „Fakty te dowodzą niezbicie, że zdolność do przenoszenia umiejętności oraz wiedzy ze świadomości do nieświadomości prawdziwie przynależy do szczytów ludzkiej doskonałości”[98]. Zatem trening i praktyka okazują się niczym innym, jak tylko próbą zmiany statusu czynności ze świadomego na nieświadomy. Równocześnie jednak nieświadome nie jest w pełni doskonałe, chociaż bowiem absolutnie dominuje nad materią i ją przenika, to jednak zachowuje ważne cechy procesów pierwotnych: w swych aktach twórczych jest jakby wycofane i pochłonięte sobą, brakuje mu zamiaru i kontroli, jawi się jako swoista forma śnienia, gdyż nie jest w stanie myśleć za pomocą pojęć, w ich miejsce posługuje się obrazami i kształtami rodem właśnie z marzenia sennego, co, jak zauważa Matt Ffytche[99], odzwierciedla dokładnie absolut Schellinga w stanie *Ohnmächtigkeit* (bezsilności).

Wreszcie, jeśli chodzi o świadomość, to Carus w jej określeniu odstępuje od tradycyjnie przyjmowanego przez niemieckich myślicieli, a znanego od czasów Kartezjusza i Leibniza podziału na świadomość empiryczną oraz rozum. Podążając za Schellingiem, zastępuje rozum świadomością siebie, przy okazji zdradzając raz jeszcze motyw przewodni swojej koncepcji: głosi ona bowiem, że celem jednostkowej egzystencji jest ciągłe przechodzenie od nieświadomości do coraz większej samoświadomości, która ma w tym rozumieniu dodatkowo podwojony czy też podwójny charakter. W pełni rozwiniętej jednostce ludzkiej bowiem zarówno ona sama, jak i natura stają się świadome samych siebie, umysł zaś ostatecznie okazuje się czymś bezpośrednio wywodzącym się z natury, wręcz naturą wzniesioną na wyższy poziom i posiadającą dostęp do wyższych mocy. Jak to ujął Carus w *Wykładach z psychologii*: „umysł (*Geist*) nie jest czymś oddzielnym od natury, jest tylko raczej najczystszym wytworem natury, a zatem jej symbolem, jej językiem”[100].

Na sam koniec wypada się zastanowić nad znaczeniem Carusa, a zwłaszcza nad tym, na ile jego system wpłynął na psychoanalizę oraz inne późniejsze sposoby myślenia o nieświadomości. Jest to często podnoszone, zwłaszcza w odniesieniu do Junga i Freuda, jednak

98 C.G. Carus, *Psyche. On the Development…*, s. 13.
99 M. Ffytche, *The Foundation of the Unconscious…*, s. 199.
100 C.G. Carus, *Vorlesungen über Psychologie…*, s. 39–40.

wydaje się, że lepiej mówić nie tyle o bezpośrednich zapożyczeniach czy też intelektualnym wpływie, ile o istnieniu wśród psychoanalityków wrażliwości na myśl romantyczną[101]. Przede wszystkim trzeba podkreślić, że dorobek Carusa w sumie łatwo można poddać krytyce, za mętny, schematyczny, biologiczny i holistyczny charakter jego myśli, przedstawionych do tego w nużący, rozwlekły sposób. Dodatkowo, z perspektywy dalszego rozwoju psychologii, słabością myśli Carusa był jej spekulatywny charakter. Franz Alexander, lekarz, psychoanalityk i twórca psychosomatycznej medycyny, wyrokował w swoim czasie, że choć Carus stawia adekwatne problemy, to jednak „w opłakany sposób zawodzi w próbach znalezienia jakichkolwiek metodologicznych narzędzi, pozwalających na osiągnięcie celu, który zakreślił sobie w akcie godnego podziwu jasnowidzenia"[102]. Z drugiej jednak strony, a przy tym nierzadko z wątpliwych powodów o ideologicznym charakterze, Carus bywał przeceniany przez takich myślicieli, jak Jung czy Klages, którzy posługiwali się nim w celu zdyskredytowania dorobku Freuda, przede wszystkim po to, aby zakwestionować jego prymat w odkryciu nieświadomości[103].

Nie podążając za żadną z tych ścieżek, da się wskazać kilka obszarów, w których myśl Carusa, choćby w sensie swoistej prefiguracji, okazała swoją żywotność. W dotychczasowych rozważaniach parokrotnie pojawiły się związki Junga z Carusem – jednak warto też podkreślić, że niektóre pomysły drezdeńczyka możemy znaleźć u Freuda, przede wszystkim zaś ideę, że ta sama funkcja życiowa może być reprezentowana na wielu płaszczyznach czy poziomach: to, co na poziomie biologicznym, komórkowym jest biologiczną, nieświadomą pamięcią i telosem, celem organizmu (od ziarna do kwiatu i od kwiatu do ziarna), na poziomie nieświadomym psychologicznym jest poczuciem lub przeczuciem, na poziomie świadomym

101 L. Montiel, *dz. cyt.*, s. 522.

102 F. Alexander, *The Development of Psychosomatic Medicine*, „Psychosomatic Medicine" vol. 24, 1962, s. 18.

103 M. Bell, *dz. cyt.*, s. 172. Nie ma tu miejsca na rozwinięcie tego wątku. O wstydliwych, antysemickich aspektach działalności Junga w latach trzydziestych oraz budowaniu przez niego – i to wespół z kuzynem samego Göringa – zrębów antyfreudowskiej, „aryjskiej" psychoanalizy piszę więcej w rozdziale: *Zdemaskowany „żydowin Freud"*, [w:] B. Dobroczyński, M. Marcinów, *Niezabliźniona rana Narcyza. Dyptyk o nieświadomości i początkach polskiej psychoanalizy*, Kraków 2018, s. 391–424.

jest pamięcią, wspomnieniem i przewidywaniem/planowaniem. Podobnie Carusiański rodowód mają idee stadialności czy powtarzania, jako swoiste lejtmotywy procesów rozwojowych, co jednak przybierze u Freuda przede wszystkim patologiczne, negatywne zabarwienie, w postaci etapów rozwoju psychoseksualnego czy przymusu powtarzania. Matthew Bell, kończąc swój esej o Carusie, zauważa, że jego model „wyprzedza ważne teoretyczne zmiany zaszłe pod koniec XIX i na początku XX wieku" i jako ich przykłady wskazuje między innymi idee rekapitulacji filogenezy przez ontogenezę, odróżnianie pamięci świadomej od nieświadomej oraz „biologiczne podejście do procesu przetwarzania informacji"[104]. Szczególnie ten ostatni wątek wart jest podkreślenia, można go bowiem zinterpretować w sposób, który każe widzieć w Carusie ważnego pioniera wspominanej tu już koncepcji nieświadomości adaptacyjnej (*adaptative unconscious*), szerzej znanej dopiero w XXI wieku za sprawą słynnej i kontrowersyjnej książki Timothy'ego D. Wilsona[105].

Przede wszystkim jednak prymat w odkryciu i eksploracji nieświadomości nie może być Carusowi odebrany, co jest o tyle istotne, że, jak twierdzi Shamdasani[106], zwłaszcza w obszarze psychoanalizy czy szerzej podejścia psychodynamicznego, to właśnie pojęcie nieświadomości miało gwarantować „naukowość" podejmowanych prób ustanowienia ujednoliconej formy psychologii jako nauki. Do roli tej zaś wydawało się pasować idealnie: dzięki niemu została wytyczona swoista domena umysłu, którą można było „zapełniać mnóstwem przedmiotów, mechanizmów i specjalnych sposobów funkcjonowania, opisywanych w języku wzorowanym na technicznym slangu nauk przyrodniczych. Prawie wszystko dawało się wyjaśnić za pomocą nieświadomości: sny, urojenia, namiętności, inspiracje, a nawet przeżycia religijne"[107].

---

104 M. Bell, *dz. cyt.*, s. 172.

105 Choć warto zauważyć, że ostatnio, w brawurowym artykule, Geir Kirkebøen, starał się wykazać, iż prekursorem pojęcia adapatcyjnej nieświadomości był nie kto inny, jak sam Kartezjusz. Zob. G. Kirkebøen, *Descartes on Emotions, Reason, and the Adaptive Unconscious: The Pioneer Behind the Caricature*, „History of Psychology" vol. 22, 2019, no. 1, s. 17–39.

106 S. Shamdasani, *Epilogue: The „Optional" Unconscious*, [w:] *Thinking the Unconscious…*, s. 290.

107 *Tamże.*

Zasługa ta wydaje się niemała, od lat osiemdziesiątych XX wieku mamy bowiem do czynienia z wyraźnym powrotem idei nieświadomości do głównego nurtu psychologii, przy czym jednak jej psychodynamiczne, wyrosłe z psychoanalizy rozumienie straciło na znaczeniu i zostało wyparte – lub w najlepszym wypadku uzupełnione – przez ujęcia o proweniencji przede wszystkim poznawczej oraz ewolucyjnej[108]. Wydaje się przy tym, że nadal możliwe są jeszcze inne rozumienia nieświadomości, w tym niementalne, „behawioralne" jej rozumienie, jakie zaproponował na przykład Burrhus F. Skinner[109], czy też jej ujęcie quasi-fenomenologiczne. O nieświadomości mówi się dzisiaj w różnych językach, więc na przykład nieświadomość dynamiczna, oparta na złożonych konstruktach motywacyjnych, jest czymś innym niż nieświadomość poznawcza, nieoparta na motywacjach i prostsza, która z kolei różni się od „niementalnej" nieświadomości behawioralnej czy potencjalnie dostępnej introspekcji „nieświadomości fenomenologicznej" często zwanej wtedy przedświadomością lub podświadomością. Jednak z drugiej strony, jak zauważa Shamdasani w podsumowaniu wielokrotnie tu przywoływanej książki[110], od dłuższego czasu żyjemy w epoce, kiedy nastąpiła znaczna zmiana w sposobie lokowania naszej tożsamości, która jest w coraz mniejszym stopniu umiejscawiana w psychice, jako spadkobierczyni dawnej koncepcji duszy, w coraz zaś większym stopniu jej miejsce zajmuje mózg. W takiej sytuacji znaczenie psychologicznej nieświadomości może stopniowo gasnąć, a Carus i jemu podobni staną się tylko przypisami w podręcznikach historii psychologii.

BIBLIOGRAFIA

Alexander F., *The Development of Psychosomatic Medicine*, „Psychosomatic Medicine" vol. 24, 1962, https://doi.org/10.1097/00006842-196201000-00004.

Allgemeine deutsche Biographie, Bd. 4: *Carmen – Deck*, Leipzig 1876.

108 Por. np. J.F. Kihlstrom, *The Cognitive Unconscious*, „Science" vol. 237, 1987, no. 4821, s. 1445–1452.

109 B.F. Skinner, *Behawioryzm*.

110 S. Shamdasani, *Epilogue…*, s. 290.

Ayer A.J., *Filozofia w XX wieku*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 2003.
Bell M., *Carl Gustav Carus and the Science of the Unconscious*, [w:] *Thinking the Unconscious. Nineteenth-Century German Thought*, eds. A. Nicholls, M. Liebscher, Cambridge 2012.
Boring E.G., *A History of Introspection*, „Psychological Bulletin" vol. 50, 1953, no. 3.
Brentano F., *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. i wstęp W. Galewicz, Warszawa 1999.
Brinkmann D., *Probleme des Unbewussten*, Zurich 1943.
Bühler K., *Die Krise der Psychologie*, Jena 1927.
Carter R.B., *On The Pathology and Treatment of Hysteria*, London 1853.
Carus C.G., *The King of Saxony's Journey through England and Scotland in the Year 1844*, London 1846.
Carus C.G., *Psyche. On the Development of the Soul*, pt. 1: *The Unconscious*, Dallas 1989.
Carus C.G., *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*, Pforzheim 1846.
Carus C.G., *Vorlesungen über Psychologie, gehalten im Winter 1829/30 zu Dresden*, Leipzig 1831.
Chertok L., Saussure R. de, *Rewolucja psychoterapeutyczna. Od Mesmera do Freuda*, tłum. A. Kowaliszyn, Warszawa 1988.
Danziger K., *The History of Introspection Reconsidered*, „Journal of the History of the Behavioral Sciences" vol. 16, 1980, no. 3, https://doi.org/10.1002/1520-6696(198007)16:3%3C241::AID-JHBS2300160306%3E3.0.CO;2-O.
Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kraków 1958.
Dobroczyński B., *Idea nieświadomości w polskiej myśli psychologicznej przed Freudem*, Kraków 2005.
Dobroczyński B., *Zdemaskowany „żydowin Freud"*, [w:] B. Dobroczyński, M. Marcinów, *Niezabliźniona rana Narcyza. Dyptyk o nieświadomości i początkach polskiej psychoanalizy*, Kraków 2018.
Dobroczyński B., Krzyżewski K., *Sposoby dotarcia do nieświadomości. Rekonstrukcja, analiza i dyskusja*, „Przegląd Psychologiczny" 1987, nr 1.
Ellenberger H.F., *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York 1970.
Ellenberger H.F., *The Unconscious before Freud*, „Bulletin of the Menninger Clinic" vol. 21, 1957, no. 1.
Ffytche M., *The Foundation of the Unconscious. Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche*, New York 2012.
Ffytche M., *Psychology in Search of Psyches: Friedrich Schelling, Gotthilf Schubert and the Obscurities of the Romantic Soul*, [w:] *Romantic Psyche and Psychoanalysis*, ed. J. Faflak, College Park, Md. 2008, [on-line:]

http://www.rc.umd.edu/praxis/psychoanalysis/ffytche/ffytche.html (dostęp: 7 VII 2019).

Flournoy T., *Des Indes à la planète Mars. Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*, Paris–Genève 1900 (wyd. ang. *From India to the Planet Mars. A Study of a Case of Somnambulism with Glossolalia*, New York 1900).

Griesinger W., *Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten, für Ärzte und Studierende*, Stuttgart 1845.

Hendrix J.S., *Unconscious Thought in Philosophy and Psychoanalysis*, London 2015.

Henry M., *The Genealogy of Psychoanalysis*, Stanford 1993.

Hillman J., *An Introductory Note: C.G. Carus – C.G. Jung*, [w:] C.G. Carus, *Psyche. On the Development of the Soul*, pt. 1: *The Unconscious*, Dallas 1989.

Höffding H., *Psychologia w zarysie na podstawie doświadczenia*, tłum. A. Mahrburg, Warszawa 1911.

James W., *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Warszawa 1958.

James W., *Principles of Psychology*, Cambridge, Mass. 1980.

Kihlstrom J.F., *The Cognitive Unconscious*, „Science" vol. 237, 1987, no. 4821, http://dx.doi.org/10.1126/science.3629249.

Kirkebøen G., *Descartes on Emotions, Reason, and the Adaptive Unconscious: The Pioneer Behind the Caricature*, „History of Psychology" vol. 22, 2019, no. 1, http://dx.doi.org/10.1037/hop0000109.

Klein D.B., *The Unconscious: Invention or Discovery? A Historico-Critical Inquiry*, Santa Monica 1977.

Libelt K., *Filozofia i krytyka*, t. 4: *System umnictwa czyli Filozofia umysłowa*, cz. 2, Poznań 1850.

MacIntyre A., *The Unconscious. A Conceptual Analysis*, revised ed., New York 2004.

Margetts E.L., *Concept of the Unconscious in the History of Medical Psychiatry*, „Psychiatric Quarterly" vol. 27, 1953, no. 1, https://doi.org/10.1007/bf01562480.

Maudsley H., *Psychology and Pathology of the Mind*, Washington, D.C. 1977, *Significant Contributions to the History of Psychology, 1750–1920. Series C: Medical Psychology*, vol. 4.

Miller J., *Unconsciousness*, New York 1942.

Mills J., *Hegel on the Unconscious Soul*, „Science et Esprit" vol. 52, 2000, no. 3.

Montiel L., *„The Symbolism of Dream" (1814) by Gotthilf Heinrich von Schubert: Another Link in the Aurea Catena*, ed. M.D. Beer, „History of Psychiatry" vol. 6, 1995, no. 24, https://doi.org/10.1177%2F095-7154X9500602409.

Oken L., *Grundriss der Naturphilosophie, der Theorie der Sinne, mit der darauf gegründeten Classification der Thiere*, Frankfurt am Main 1802.
Pongratz L.J., *Problemgeschichte der Psychologie*, Bern–München 1967.
Roudinesco É., *Freud. In His Time and Ours*, Cambridge–London 2016.
Rzepa T., Dobroczyński B., *Historia polskiej myśli psychologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa 2019.
Sand R.S., *The Unconscious without Freud*, Lanham 2013.
Schubert G.H. von, *Die Symbolik des Traumes*, Bamberg 1814.
Shamdasani S., *Epilogue: The „Optional" Unconscious*, [w:] *Thinking the Unconscious. Nineteenth-Century German Thought*, eds. A. Nicholls, M. Liebscher, Cambridge 2012.
Shamdasani S., *Jung and the Making of Modern Psychology. The Dream of Science*, Cambridge 2003.
Skinner B.F., *Behawioryzm*, tłum. P. Skawiński, Gdańsk 2013.
Skinner B.F., *Poza wolnością i godnością*, tłum. W. Szelenberger, Warszawa 1978.
Stachowski R., *Historia współczesnej myśli psychologicznej. Od Wundta do czasów najnowszych*, Warszawa 2004.
Thinking the Unconscious. Nineteenth-Century German Thought, eds. A. Nicholls, M. Liebscher, Cambridge 2012.
Wegner D.M., *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge 2002.
Weinberger J., *William James and the Unconscious: Redressing a Century-Old Misunderstanding*, „Psychological Science" vol. 11, 2000, no. 6, https://doi.org/10.1111/1467-9280.00286.
Whyte L.L., *The Unconscious before Freud*, New York 1978.
Wilson T.D., *Strangers to Ourselves. Discovering the Adaptive Unconscious*, Cambridge 2004.
Windelband W., *Die Hypothese des Unbewußten*, Heidelberg 1914.
Wolff Ch., *Psychologia empirica*, Frankfurt am Main–Leipzig 1732.

STRESZCZENIE

Odkrycie nieświadomości jest w potocznej opinii wiązane przede wszystkim z nazwiskiem Sigmunda Freuda. Jednak, jak to dziś dobrze wiadomo, w Europie istniały liczne teorie nieświadomości nie tylko wcześniejsze od psychoanalitycznych, ale też całkowicie od nich odmienne. Znaczący wkład w pionierskie konceptualizacje idei utajonego umysłu wnieśli niemieccy myśliciele romantyczni. Wśród nich na szczególne wyróżnienie zasługuje Carl Gustav Carus, działający w Dreźnie lekarz, filozof, przyrodnik i malarz, który jako pierwszy podjął się stworzenia kompletnej i obiektywnej teorii nieświadomego życia psychicznego. Jego spekulatywne idee, mocno zakorzenione w biologii tamtego okresu, stanowiły ważną inspirację nie tylko dla Eduarda von Hartmanna i Karla Alberta Schernera, ale oddziałały też na paru przedstawicieli nurtu psychoanali-

tycznego, zwłaszcza na Carla Gustava Junga, którego intelektualny dług wobec Carusa wydaje się największy.

SŁOWA KLUCZOWE: historia psychologii, odkrycie nieświadomości, niemiecka myśl romantyczna, Carl Gustav Carus

SUMMARY

Carl Gustav Carus (1789–1869) – the condemned to oblivion precursor of psychology of the unconscious

In popular opinion, the discovery of the unconscious is primarily associated with the name of Sigmund Freud. However, as is well known today, in Europe, there were numerous theories of unconsciousness that were not only older than the psychoanalytical but also completely different from them. A significant contribution to the pioneering conceptualizations of the idea of the unconscious mind was made by German romantic thinkers. Among them, Carl Gustav Carus, a physician, philosopher, naturalist and painter working in Dresden, deserves special distinction. He was the first to create a complete and objective theory of unconscious psychological life. His speculative ideas, deeply rooted in the discoveries in biology of that period, constituted an important inspiration not only for Eduard von Hartmann and Karl Albert Scherner, but also influenced several representatives of the psychoanalytic movement, particularly Carl Gustav Jung, whose intellectual debt towards Carus seems to be the largest.

KEYWORDS: history of psychology, the discovery of the unconscious, German romanticism, Carl Gustav Carus

O AUTORZE

Bartłomiej Dobroczyński (ur. 1958) – psycholog, dr hab., profesor nadzwyczajny w Instytucie Psychologii UJ. Członek Kolegium Interdyscyplinarnego Centrum Etyki Wydziału Filozoficznego UJ oraz zespołu miesięcznika „Znak". Zajmuje się historią psychologii, psychopatologii i psychoanalizy, irracjonalizmem, a także sztuką i alternatywnymi ruchami kulturowymi. Autor między innymi: *New Age. Il pensiero di una „nuova era"* (1997), *Idea nieświadomości w polskiej myśli psychologicznej przed Freudem* (2005), *Kłopoty z duchowością. Szkice z pogranicza psychologii* (2009). Współautor książek: *Od Jekelsa do Witkacego. Psychoanaliza na ziemiach polskich pod zaborami 1900–1918. Wybór tekstów* (2016, z Pawłem Dyblem), *Czyje jest nasze życie?* (2017, z Olgą Drendą), *Niezabliźniona rana Narcyza. Dyptyk o nieświadomości i początkach polskiej psychoanalizy* (2018, z Mirą Marcinów) oraz *Historia polskiej myśli psychologicznej. Wydanie nowe* (2019, z Teresą Rzepą).

20.

https://doi.org/10.12797/9788381382120.20

RADOSŁAW STUPAK

Paradoks Wundta

Szkic o filozofii i psychologii twórcy pierwszego laboratorium psychologii eksperymentalnej

Attempts to subsume mental processes under the types of laws found in the physical sciences will never be successful[1].

Wilhelm Wundt, 1866

Status postaci Wilhelma Wundta wydaje się paradoksalny. Z jednej strony jest Wundt wynoszony na piedestały jako ojciec-założyciel współczesnej psychologii, twórca pierwszego laboratorium psychologii eksperymentalnej, z drugiej w standardowych dziś podręcznikach psychologii jego wizji psychiki i psychologii jako nauki poświęca się zaskakująco mało miejsca lub wręcz ją pomija[2]. Domański pisze, że zasługi Wundta zostały „zredukowane do jednej linijki w kalendarium psychologii"[3]. Wynika to być może z faktu, że odbiór myśli Wundta w dużej mierze ukształtowany został przez jego ucznia – Edwarda Titchenera, który pracował w Stanach Zjednoczonych, publikował po angielsku i stał się głównym przedstawicielem strukturalizmu w psychologii. Tezy Titchenera zaś współczesna psychologia musiałaby uznać za w najlepszym wypadku absurdalne, jeśli nie po prostu nie-

1 Próby ujęcia procesów umysłowych w ramach praw, w rodzaju tych, które znaleźć możemy w naukach przyrodniczych, skazane są na porażkę – tłum. własne, R.S.

2 Por. np. P.G. Zimbardo, R.J. Gerrig, *Psychologia i życie*, wyd. 4, red. nauk. M. Materska, tłum. E. Czerniawska i in., Warszawa 2017.

3 C.W. Domański, *Ojciec naukowej psychologii*, „Charaktery" 2007, nr 8, [on-line:] https://charaktery.eu/artykul/ojciec-naukowej-psychologii (dostęp: 14 VII 2020).

dorzeczne i śmieszne. Część badaczy wskazuje jednak, że Brytyjczyk zniekształcił i zwulgaryzował wizję Niemca i właśnie ten zniekształcony przekaz ukształtował rozumienie myśli Wundta[4]. Jednak nawet to nowe odczytanie idei twórcy pierwszego laboratorium psychologii eksperymentalnej związane jest z pewnymi problemami i paradoksami.

W niniejszym eseju postaram się bardzo krótko zestawić te dwa odmienne sposoby ujmowania psychologii Wundta, a także naszkicować filozoficzne i kulturowe inspiracje i konsekwencje jego koncepcji, również w odniesieniu do często pomijanej, a być może kluczowej w jego dorobku – *Völkerpsychologie*[5].

Biografia Wundta, co zaskakuje, szczególnie jeśli wziąć pod uwagę skalę przypisywanych mu zwyczajowo zasług, nie doczekała się właściwie szerokiego opracowania. Być może najpełniej o życiu Wundta, krótko po jego śmierci w 1920 roku, pisze jeszcze Petersen[6], ale przedstawia go raczej jako filozofa niż psychologa. Nowszym ujęciom[7] Diamond[8] zarzuca stronniczy dobór cytatów, które jeszcze bardziej zniekształcają życie i twórczość autora *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Dodaje, że szczególnie zestawienie liczby i objętości opracowań, którymi dysponujemy na temat Williama Jamesa, w porównaniu z tymi dotyczącymi Wundta uświadamia, jak mało uwagi poświęcono temu drugiemu. Mimo że dorobek Niemca był obszerny (internetowa baza danych Virtual Laboratory prowadzona przez Max Planck Institute for the History of Science podaje 589 pozycji)[9], relatywnie niewiele jego prac przetłumaczono na inne języki, nawet angielski.

---

4 K. Danziger, *Wundt and the Two Traditions of Psychology*, [w:] *Wilhelm Wundt and the Making of a Scientific Psychology*, ed. R.W. Rieber, New York 1980.

5 A. Pankalla, R. Stachowski, *Wilhelm Wundt i rok 1900. (Kulturowy) rdzeń nowożytnej psychologii*, „Czasopismo Psychologiczne" t. 17, 2011, nr 1.

6 P. Petersen, *Wilhelm Wundt und seine Zeit*, Stuttgart 1925.

7 Na przykład E. Eschler, *Ueber die sozial-philosophische Seite im Schaffen Wilhelm Wundts*, „Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig" Bd. 11, 1962; A. Kossakowski, *Wilhelm Wundt und sein wissenschaftliches Erbe*, „Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig" Bd. 15, 1966.

8 S.G. Diamond, *Wundt before Leipzig*, [w:] *Wilhelm Wundt and the Making…*

9 VL Library, *Search the Bibliography – Wundt*, [on-line:] http://vlp.mpiwg-berlin.mpg.de/library/search?sql_year=&-max=10&-skip=0&author=Wundt&title=&-op_sql_year=numerical&-find=+GO+Wilhelm&-table=vl_literature&-format=search&-op_author=all&-op_title=all&-error=&-display=full (dostęp: 14 VII 2020).

Psychologia eksperymentalna

Wundt wykształcenie zdobył przede wszystkim jako fizjolog i lekarz i jego pierwsze myśli o naukowym uprawianiu psychologii związane były najprawdopodobniej z obserwacjami, które poczynił, pracując krótko jako lekarz. Zainteresowała go kwestia deficytów w lokalizowaniu wrażeń dotykowych u chorych z różnymi formami paraliżu. Systematyczna obserwacja tych problemów – tego, co, jak i gdzie na ciele odczuwają (lub nie odczuwają) pacjenci – doprowadziła go do wniosku, że owych deficytów nie można pogodzić z czysto fizjologicznymi wyjaśnieniami, na przykład odwołującą się do rozmieszczenia nerwów teorią Ernsta Webera. Skłoniło to Wundta do myślenia o wrażeniach zmysłowych w kategoriach psychologicznych; do jego dojrzałego psychologicznego dzieła było jednak jeszcze daleko[10] – psychologia, jako odrębna nauka o właściwej sobie metodologii, właściwie jeszcze nie istniała.

W drugiej połowie XIX wieku w Niemczech fizjologia stała się podstawą nowoczesnej medycyny, a także punktem odniesienia dla innych nauk i obrazowało to zauważalną w całym XIX wieku tendencję do integracji nauk humanistycznych i przyrodniczych. Triumfował materializm, jednak miał on nieco inne oblicze niż materializm brytyjski. Leiter[11] nazywa formułujące się ówcześnie podejście naturalizmem metodologicznym lub naturalizmem spekulacyjnym. Jako przedstawicieli takiego nastawienia wskazuje Nietzschego i Hume'a, pokazując też mniej lub bardziej subtelne różnice w podejściu tych filozofów – a tutaj także psychologów – do fundamentalnych pytań o charakter nauki, naturę świata i człowieka. Naturalizm ten, bardzo skrótowo mówiąc, dążył do ustalenia praw rządzących ludzką psychiką i zachowaniem na podobieństwo święcących triumfy praw fizyki newtonowskiej. Nietzsche zdawał się jednak bardziej sceptyczny co do obiektywnego statusu tego rodzaju praw, szczególnie w odniesieniu do człowieka; w swej refleksji, wydaje się, co najmniej o krok wyprzedzał już swoją epokę. Ostatecznie Wundt bliżej był właśnie krytycznej postawy Niemca niż Brytyjczyka – co odzwierciedlało

10 S.G. Diamond, *dz. cyt.*

11 B. Leiter, *Moral Psychology with Nietzsche*, Oxford 2019.

się chociażby w tym, że jego psychologię przyjęto określać mianem woluntaryzmu, a psychologię Titchenera – odwołującego się tak naprawdę bardziej do brytyjskiej tradycji filozoficznej niż do nauk swojego mistrza – strukturalizmem. Można powiedzieć, że Titchener przejął od Wundta metodę, zmieniając jednak całkowicie stojącą za nią teorię.

Najpierw, równolegle do pierwszych prowadzonych przez Wundta wykładów z psychologii w Heidelbergu (1863–1864), ukazała się dwutomowa *Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele*. Książka ta spotkała się z niezbyt przychylnymi, jeśli nie wręcz bardzo krytycznymi, recenzjami i sam Wundt wypowiadał się o niej później jako o „błędzie młodości", tłumaczył niewystarczającym jeszcze doświadczeniem w psychologii eksperymentalnej i przyznał, że uwzględnienie w tytule zwierząt podyktowane było wyłącznie popularnością darwinizmu. Już tutaj, *nota bene*, znaczna część opracowania poświęcona była próbie stworzenia „psychologii etnicznej", co także, według samego autora, okazało się przedwczesne. Następne trzy książki, być może z powodu słabej sprzedaży i nieprzychylnych recenzji poprzednich monografii, dotyczyły innych zagadnień; ukazały się kolejno: podręcznik do fizjologii (który okazał się ogromnym sukcesem wydawniczym i został natychmiast przetłumaczony na kilka języków), praca filozoficzna dotycząca przyczynowości (także pozytywnie przyjęta) i podręcznik dla studentów medycyny. Przełomowe *Grundzüge der physiologischen Psychologie* ukazało się w całości dopiero w 1874 roku[12].

Psychologię Wundta, w odniesieniu do podstawowych założeń i praw, które miałyby życiem psychicznym rządzić, często porównuje się do chemii lub fizyki. Domański w popularnonaukowym tekście przybliżającym sylwetkę i tezy Wundta pisze:

> […] samotnym kontynuatorem idei Wundta na kontynencie amerykańskim stał się pochodzący z Anglii Edward Titchener (1867–1927), reprezentant strukturalizmu. Zafascynowany Wundtowską „chemią psychologiczną", usiłował – bez skutku – ułożyć coś na kształt „tablicy okresowej zjawisk psychicznych"[13].

[12] *Tamże*.

[13] C.W. Domański, *dz. cyt.*

Według Danzigera[14] jednak to, dość powszechne, przywoływanie koncepcji „chemii psychologicznej" w kontekście Wundta jest nieporozumieniem powstałym z powodu zastosowania filozofii brytyjskich empirystów do odczytania tez Wundta wypływających raczej z założeń niemieckich idealistów. Nieporozumienie to wynikać ma przede wszystkim z faktu, że anglojęzyczny świat z tezami Wundta zaznajomił się przede wszystkim poprzez Titchenera właśnie i ten zniekształcony przekaz, za pośrednictwem języka angielskiego, zdominował później ogólnoświatową literaturę.

Titchener twierdził, że idea psychologii eksperymentalnej Wundta zaczerpnięta była z prac Johna Stuarta Milla, jednak nie przedstawił żadnych przekonujących dowodów na poparcie swojej tezy, poza kilkoma autorytatywnymi stwierdzeniami w rodzaju „nie ulega wątpliwości, że…". Pozostający pod jego wpływem Boring w swojej głośnej *History of Experimental Psychology*[15] także stwierdza więc, że Wundt czerpał z dorobku brytyjskiej psychologii i filozofii. Zapewne dlatego również w polskich opracowaniach i podręcznikach historii psychologii spotkać możemy się z takimi opiniami. Stachowski i Dobroczyński piszą na przykład, że „[…] Wundt zastosował w praktyce to, co zapowiadali przed nim Hume i Mill. Oni mówili, co należy zrobić, on to zrobił"[16]. Jednak sam Wundt Brytyjczykom nie poświęcał prawie zupełnie uwagi, w słynnym metodologicznym wprowadzeniu do jego pierwszych wykładów z psychologii Mill nie pojawia się ani razu, zamiast tego Wundt powołuje się przede wszystkim na Kanta, Leibniza, Herbarta i Fechnera[17]. Ta filozoficzna podbudowa wpływała zaś bezpośrednio na tezy samej psychologii Wundta.

Po pierwsze, to filozoficzne zaplecze związane jest bowiem z rozumieniem kwestii dla tej psychologii kluczowej, a więc natury, czy też istoty, „elementów", z których składać się miała psychika i których badaniem miała zajmować się psychologia eksperymentalna. W tradycji brytyjskiej, u Milla czy Locke'a, te elementy miały

---

14 K. Danziger, *Wundt and the Two Traditions…*

15 E.G. Boring, *A History of Experimental Psychology*, New York 1950.

16 R. Stachowski, B. Dobroczyński, *Historia psychologii: od Wundta do czasów najnowszych*, [w:] *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 1, red. J. Strelau, D. Doliński, Gdańsk 2008, s. 79.

17 K. Danziger, *Wundt and the Two Traditions…*

charakter statyczny, bierny, były niejako „kontenerami treści", podlegającymi zewnętrznym wobec nich prawom, natomiast u Leibniza i Herbarta miały one charakter aktywny, same były źródłem spontanicznego przejawiania się różnego rodzaju sił.

Wundt podkreślał więc, że podstawowe elementy psychiczne są niedostępne doświadczeniu, że to tylko abstrakcje, wymyślone twory, a to, co nam się jawi, jest zawsze produktem appercepcji. Appercepcja zaś, w ujęciu Wundta, ma charakter wolicjonalny; w przypadku appercepcji aktywnej wiąże się też bezpośrednio z aktem wyboru[18], a więc samego procesu nie można oddzielić od podmiotu, którego dotyczy, a ponieważ to wynik tego procesu konstytuuje elementy psychiki – także one i ich treść zależne są od podmiotu. Niemiec krytykował wręcz Herbarta za to, że appercepcja sprowadzona zostaje u niego do wyniku oddziaływania sił pomiędzy elementami, co czyni to ujęcie appercepcji zbyt podobnym do asocjacjonizmu Brytyjczyków. Wundt natomiast podkreślał, że asocjacja staje się możliwa wyłącznie dzięki appercepcji, która to z kolei możliwa jest dzięki wzajemnemu połączeniu i oddziaływaniu na siebie wszystkich elementów i ośrodkowej jedności świadomości[19]. W tym ujęciu można się doszukać pewnych podobieństw do stanowiska Nietzschego na temat psychologii, przynajmniej tak jak przedstawia je Pippin[20] – to, co uznajemy za duszę, psychikę, umysł itp., podlega historycznym zmianom i zależne jest przede wszystkim od nas samych.

Ujęcie Titchenera bliższe było, oczywiście, asocjacjonistycznej tradycji brytyjskiej, w której to podmiot nie był konieczny, aby prawa rządzące elementami świadomości mogły działać. Odmienność tych dwóch tradycji tłumaczy też być może, dlaczego Titchener mógł twierdzić, że „»elementy« – jak pierwsi o tym przekonywali eksperymentatorzy – są artefaktami, abstrakcjami, z pożytkiem wyodrębnionymi dla celów naukowych, ale niespotykanymi w doświadczeniu […]"[21], a równocześnie tym abstrakcjom z całym przekonaniem przy-

18 Tenże, *The Unknown Wundt: Drive, Apperception and Volition*, [w:] *Wilhelm Wundt in History. The Making of a Scientific Psychology*, eds. R.W. Rieber, D.K. Robinson, New York 2001.

19 *Tamże.*

20 R.B. Pippin, *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, Chicago 2006.

21 E.B. Titchener, *Postulaty psychologii strukturalnej*, [w:] *Behawioryzm i psychologia świadomości*, red. J. Siuta, K. Krzyżewski, Kraków 2000, s. 127.

pisywać takie cechy, jak „jakość, natężenie, czas trwania, wyraźność oraz – w niektórych wypadkach – rozciągłość”[22], zaś nazywanie wrażeń i wzruszeń najprostszymi elementami umysłu uzasadniać miało to, że „nie dają się w introspekcji sprowadzić do siebie nawzajem […] obojętnie, jak głęboko sięga analiza, »widać«, że są one inne, »czuje się« je jako inne”[23], choć argumentacja ta wydaje się całkowicie paradoksalna (jeśli nie absurdalna), skoro owe wrażenia i wzruszenia to tylko abstrakcyjne pojęcia. Abstrakcje te mają też, jak podaje za Külpem Titchener[24], podlegać procesom fuzji i koligacji.

Te chemiczne metafory, czy też analogie, i terminologia nie są przypadkowe, ale, znów, związane bardziej z psychologią Titchenera niż Wundta. Wundt pisał o „twórczej syntezie”, jednak powiązanie tego terminu z „chemią umysłu” to już zasługa Boringa. Według niego skoro zarówno Wundt, jak i Mill pisali o twórczej syntezie, a ten drugi odnosił się do niej jako chemii umysłu, to określenie to można przypisać także Niemcowi, a podejścia te muszą być podobne w swojej istocie. Na poparcie swojego rozumowania Boring przywołuje artykuł Wundta w „Philosophische Studien”, jednak artykuł ten dotyczy wyłącznie logiki chemii (w ramach chemii) i nie ma nic wspólnego z psychologią! Według Danzigera[25] jest to spowodowane wpływem Titchenera na Boringa, którego historyk uważał za ostateczny autorytet w kwestii filozofii i psychologii Wundta. Wundt natomiast sceptycznie odnosił się do analogii chemicznej i wykazywał jej ograniczenia. Przede wszystkim sam „twórczy” charakter syntezy u Wundta wskazywał na udział jednostki w tym procesie; wchodząc w dyskusję z Kantem, Wundt twierdził, że właściwości sądów logicznych są *de facto* właściwościami jednostki owych sądów dokonującej, co kierowałoby go w stronę psychologizmu i równocześnie uniemożliwiało introspekcyjnym eksperymentom i tak zdobytym danym przyznanie statusu obiektywnych.

Brak podmiotu wrażeń psychicznych w strukturalizmie Titchenera (w odróżnieniu od woluntaryzmu Wundta) krytykowany był także przez współczesnych im psychologów z przeciwnego obo-

---

22 *Tamże*.
23 *Tamże*, s. 125.
24 *Tamże*, s. 127.
25 K. Danziger, *Wundt and the Two Traditions…*

zu teoretycznego[26]. Był to jednak kluczowy warunek powodzenia całego projektu naukowej psychologii według Titchenera i jego zwolenników – w zgodzie z tym, jak ową naukowość rozumieli.

Brytyjczyk odwoływał się do pozytywizmu w ujęciu Avenariusa i Macha. Po pierwsze, oznaczało to odrzucenie dualizmu psychofizycznego. Po drugie, podmiotem psychologii w tak rozumianej nauce musiał być (biologiczny) organizm, nie zaś (psychiczne) indywiduum. Jeśli jakiekolwiek (przede wszystkim opisowe prawa) dotyczące życia i treści psychicznych miały mieć charakter naukowy, nie mogły być one powiązane z działalnością wiedzącego podmiotu (ten zaś byłby tylko pewnym uproszczeniem, w zgodzie z ujęciem Hume'a fikcją powstałą ze złożenia prostszych elementów). Appercepcja w rozumieniu Wundta byłaby z tym założeniem sprzeczna. Wyniki introspekcyjnych eksperymentów przeprowadzane w zgodzie z jego ujęciem asocjacji narażałyby się wtedy na uzasadniony zarzut o subiektywny charakter i nie mogłyby zostać uznane za naukowe. Wykluczenie udziału świadomego podmiotu w powstawaniu treści psychicznych było więc niezbędne, żeby uznać, że eksperyment introspekcyjny może dostarczać obiektywnych danych o zjawiskach nieróżniących się istotnie od fizycznych w swej naturze, a sama psychologia na takim eksperymencie oparta uzyskać status nauki podobny do chemii, fizyki czy biologii. Wszelkie mentalistyczne wyjaśnienia musiały zostać porzucone, a różnice w doświadczeniach tłumaczyć można było, jedynie odwołując się do poziomu biologicznego. Dlatego też Titchener podkreślał, że jego psychologia nie zajmuje się wcale badaniem „prywatnych" zjawisk – w tym ujęciu musiały być one równie „(nie)prywatne", co wszystkie inne[27].

Wundt natomiast był dualistą (paralelistą[28]) i miał zupełnie inne poglądy na temat nauki, wyrastające raczej z niemieckiej

---

[26] W. James, *The Principles of Psychology*, 1890, Classics in the History of Psychology, [on-line:] http://psychclassics.yorku.ca/James/Principles/index.htm (dostęp: 14 VII 2020); J.R. Angell, *Psychologia funkcjonalna*, [w:] *Behawioryzm i psychologia świadomości*, red. J. Siuta, K. Krzyżewski, Kraków 2000.

[27] K. Danziger, *The Positivist Repudiation of Wundt*, „Journal of the History of the Behavioral Sciences" vol. 15, 1979, no. 3.

[28] Warto być może nadmienić, że Wundt powoływał się między innymi na Fechnera, również paralelistę i dziewiętnastowiecznego prekursora psychologii

niż brytyjskiej tradycji. Odwołując się do Leibniza, wprowadzał rozróżnienie na przyczynowość fizyczną i umysłową (psychiczną, rządzącą się odmiennymi prawami, w związku z czym nie obowiązywała na przykład zasada zachowania energii) i pozostawał w nurcie wyrastającego z filozofii Hegla podziału na filozofię przyrody i ducha (*Geist*), choć raczej w ujęciu neokantyzmu szkoły badeńskiej[29]. Związana była z tym także teza o nieredukowalności jednego rodzaju zjawisk do drugich. Również rozumienie nauk przyrodniczych Wundta opierało się raczej na założeniu, że polegają one na zastosowaniu do analizy i interpretacji empirycznych danych kategorii pośredniczących o umysłowym charakterze (pochodzeniu), w rodzaju siły, pędu itp., nie zaś na czystej obserwacji, jak chcieliby raczej pozytywiści[30]. Dlatego też zastosowanie przez Wundta metody eksperymentalnej nie wynikało bynajmniej z uznania, że przedmiot badania nie różni się od przedmiotu nauk przyrodniczych czy też że dusza podlega takim samym prawom jak zjawiska fizyczne, ale jedynie z konstatacji, że metoda eksperymentalna, pamiętając o jej ograniczeniach w tym kontekście, może także w badaniu psychiki okazać się przydatna i owocna[31]. Ta różnica w postrzeganiu psychologii jako nauki, w ujęciu Titchenera dotyczącej raczej biologicznych organizmów, zaś w ujęcia Wundta – jednostek uwikłanych w kulturę, najpełniej widoczna jest w jego *Völkerpsychologie*.

Psychologia historyczno-kulturowa

Pełny tytuł dziesięciotomowego dzieła, w którym Wundt wyłożył swoją koncepcję psychologii historyczno-kulturowej, brzmi

eksperymentalnej, autora do dziś zamieszczanego w podręcznikach psychologii prawa Webera-Fechnera. O oryginalności jego poszukiwań naukowych i filozoficznych świadczyć może dzieło pod wiele mówiącym tytułem *Anatomia porównawcza aniołów* (opublikowane pod pseudonimem dr Mises w 1825 roku).

29 C.R. Krauss, *Book review: Araujo, Saulo de Freitas. Wundt and the Philosophical Foundations of Psychology. A Reappraisal*, „Journal of the History of Behavioral Sciences" vol. 53, 2017, no. 4.

30 K. Danziger, *The Positivist Repudiation…*

31 R. Stachowski, *O godności przedmiotu psychologii – ujęcie historyczne*, „Nauka. Kwartalnik PAN" 2004, nr 1.

Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. Sam termin *Völkerpsychologie* bywa tłumaczony jako psychologia społeczna, psychologia ludowa, psychologia kulturowa czy wreszcie psychologia etniczna[32].

Przedmiotem *Völkerpsychologie* są „wytwory ducha powoływane do życia przez ludzką wspólnotę i których z tego powodu nie można wyjaśniać przez odwoływanie się wyłącznie do indywidualnej świadomości, gdyż wymagają one [uwzględnienia] wzajemnego oddziaływania wielu świadomości"[33]. Taka definicja pozwalała Wundtowi odróżnić się i obronić przed już ugruntowanymi i zyskującymi na znaczeniu dyscyplinami szeroko pojętej humanistyki, takimi jak lingwistyka, mitologia czy filozofia historii, i coraz popularniejszymi naukami społecznymi, szczególnie antropologią, które miały przecież zbliżony przedmiot zainteresowań, a Wundt korzystał też z ich metodologii.

Metodologia psychologii eksperymentalnej bowiem według Wundta nadawała się co najwyżej do badania podstawowych zjawisk umysłowych, jak wrażenia i wzruszenia, odtworzenie bardziej złożonych fenomenów miało być w laboratorium niemożliwe. Mimo że był pionierem metody eksperymentalnej w psychologii, jej gwałtowanie wzrastająca popularność i liczni naśladowcy jeszcze mocniej uzmysławiali mu jej ograniczenia[34]. Dlatego też nalegał na ścisłe rozgraniczenie psychologii jednostek, z odpowiadającą jej metodologią eksperymentalną, i psychologii kulturowo-historycznej, dla której właściwe miało być podejście jakościowe i hermeneutyczne. Mimo że ograniczało to pole manewru badacza do obserwacji, Wundt argumentował, że podobnie postępują inne nauki przyrodnicze, takie jak geologia czy botanika[35].

---

32 L.T. Benjamin, *Historia współczesnej psychologii*, tłum. J. Rydlewska, red. nauk. T. Rzepa, Warszawa 2008.

33 W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, Leipzig 1912, s. 3, cyt. za: A. Pankalla, R. Stachowski, *dz. cyt.*

34 M.G. Ash, *Academic Politics in the History of Science: Experimental Psychology in Germany, 1879–1941*, „Central European History" vol. 13, 1980, no. 3.

35 E. Klautke, *The Mind of the Nation. Völkerpsychologie in Germany, 1851–1955*, New York 2013.

Wśród inspiracji dla *Völkerpsychologie* wymienić można prace Moritza Lazarusa, Heymanna Steinthala, Theodora Waitza (którego badania dostarczyły Wundtowi lwią część danych etnograficznych), a później także brytyjskich antropologów. Szczególnie prace Lazarusa i Steinthala, którzy przecież wcześniej od Wundta wprowadzili termin *Völkerpsychologie* do nauki, mają doniosłe znaczenie i mimo że Wundt starał się podkreślać różnice dzielące go od tych badaczy, to dostrzec można jednak między ich ujęciami więcej podobieństw niż istotnych rozbieżności[36].

Wczesne rozważania o projekcie *Völkerpsychologie* znajdują się już w pierwszej dotyczącej psychologii monografii Wundta (1863–1864), tej, której później się wypierał. Mimo oczywistego niedopracowania tych fragmentów główna zasada organizująca *Völkerpsychologie* była już tam obecna: niezachwiana wiara w proces rozwoju kultury, „duszy narodu" i cywilizacji od form prymitywnych do wyższych. Brakowało jeszcze jednak choćby sugestii adekwatnej metodologii, a fragmenty przypominały raczej zapis uprzedzeń i stereotypów wielu ówczesnych akademików[37].

Wundt uważał także, że naród stanowi coś więcej niż sumę składową swoich części, choć nigdzie nie podjął się zdefiniowana samego pojęcia narodu, i jako taki stanowić powinien samodzielny przedmiot badań. By oddać naturę wzajemnych relacji pomiędzy społecznością, narodem i jednostką, wprowadził pojęcie twórczej syntezy, które znajdowało także zastosowanie w wyjaśnianiu transformacyjnego charakteru przejść pomiędzy kolejnymi stadiami rozwoju cywilizacji[38]. Miał więc ten termin także zupełnie inne znaczenie niż w psychologii Titchenera, inne, niż przypisywał mu Boring i niewiele wspólnego z „tablicą okresową zjawisk psychicznych".

---

36 K. Danziger, *Origins and Basic Principles of Wundt's* Völkerpsychologie, „British Journal of Social Psychology" vol. 22, 1983, no. 4.

37 Na przykład „Die sittlichen Fehler und Vorzüge der Neger entspringen aus ihren Temperaments- und Charaktereigenthümlichkeiten und aus ihren geselligen Zuständen. Der Neger ist in hohem Grade apathisch. Träges Nichtstun ist ihm der höchste Genuß. Die ausdauernde Energie, mit der sich der Europäer einer frei gewählten Arbeit widmet, kennt er nicht" (W. Wundt, *Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele*, Leipzig 1863, cyt. za: E. Klautke, *dz. cyt.*).

38 E. Klautke, *dz. cyt.*

Rozwój, podobnie jak w wielu innych dziewiętnastowiecznych ujęciach, był głównym motywem organizującym *Völkerpsychologie*, a Wundt wysunął także wiele śmiałych tez dotyczących źródeł języka, społecznych praktyk i instytucji. Podobnie do rozwoju jednostki od dzieciństwa do dorosłości, narody rozwijać się miały zgodnie z jasno określonymi etapami, kolejno: etap prymitywny, totemizmu, bohaterów i bogów (w którym pojawiały się państwo jako organizacja plemienna i narodowe religie, zastępujące mity) oraz dominacji narodowych państw i religii. Był to według Wundta aktualny poziom rozwoju, następnym zaś krokiem miało być przezwyciężenie etapu narodowego i zjednoczenie ludzkości[39].

Była więc to koncepcja teleologiczna o charakterystycznym oświeceniowym optymistycznym liberalnym zabarwieniu – Wundt skupiał się na podobieństwach pomiędzy narodami, a nie na różnicach, celem rozwoju miała zaś być prawdziwie uniwersalna i inkluzywna kultura wspólna całej ludzkości. Jednak wybuch I wojny światowej sprawił, że Wundt zaangażował się w niemieckie działania propagandowe i – przecząc swoim wcześniejszym twierdzeniom, że „duszy narodu" nie można badać, odwołując się do pojedynczych wytworów wybitnych jednostek (co miało też być jednym z elementów odróżniających *Völkerpsychologie* od innych nauk) – z zapałem przystąpił do udowadniania wyższości niemieckiej kultury nad kulturami francuską, brytyjską i rosyjską na podstawie analiz dzieł wybranych filozofów czy pisarzy. Teraz to niemiecka kultura, w duchu Johanna Gottlieba Fichtego, miała stać się wzorem lub źródłem dla kultury całego świata, a ludzkość oznaczała – Niemców. W tym kontekście nie dziwi, że Erich Jaensch, o którym Wygotski[40] pisze jako o twórcy najbardziej rozbudowanej faszystowskiej koncepcji psychologii, wśród swoich inspiracji wskazuje między innymi Wundta, który to już po zakończeniu wojny, tuż przed śmiercią w 1920 roku, podtrzymał tezy z okresu wojennego[41].

---

39 W. Wundt, *Elements of Folk Psychology*, London 1916.

40 L. Wygotski, *Fascism in Psychoneurology*, [w:] *The Vygotsky Reader*, eds. R. van der Veer, J. Valsiner, Oxford 1994.

41 E. Klautke, *dz. cyt.*

Podsumowanie

Nie można zapominać, że za eksperymentami prowadzonymi w laboratorium Wundta stała zupełnie inna od współczesnej wizja psychiki, nauki, a nawet rzeczywistości jako takiej czy też inne odpowiedzi na podstawowe pytania ontologiczne i epistemologiczne, czy nawet metafizyczne. Metodologicznie eksperymenty te opierały się na introspekcji, niewiele miały wspólnego z tym, jak konceptualizowany jest eksperyment w psychologii dziś, a ponadto jedynymi „osobami badanymi" byli często sami „eksperymentatorzy", którzy, jak szczególnie mocno podkreślał później Titchener, musieli być odpowiednio w introspekcji „wytrenowani".

Nie mniej problematyczny, z punktu widzenia współczesnej psychologii, wydaje się także fakt, iż Wundt, choć początkowo postulował istnienie nieświadomości, ostatecznie wykluczył ją ze swojej wizji psychiki[42], a przecież to właśnie eksperymentalne badanie nieświadomych procesów poznawczych jest wciąż w centrum zainteresowań współczesnej psychologii poznawczej.

Według Wundta psychologia eksperymentalna, mogąca badać tylko jednostki, była niewystarczająca dla zrozumienia psychiki człowieka i jej niezbędnym uzupełnieniem miała być psychologia historyczno-kulturowa. *Völkerpsychologie*, paradoksalnie, cenił on wyżej niż swój wkład w rozwój psychologii eksperymentalnej i uważał, mylnie, że to właśnie podejście historyczno-kulturowe stanowić będzie o przyszłości dyscypliny[43].

Ostatecznie zwulgaryzowana psychologia Wundta, jako strukturalizm Titchenera, została radykalnie przekreślona i w dużym stopniu odpowiada za odrzucenie możliwości badania świadomości przez behawiorystów[44]. W Europie, w opozycji do psychologii Wundta, powstała psychologia *Gestalt* i nie będzie przesadą stwierdzenie, że synteza tych dwóch podejść zaowocowała współczesną psychologią poznawczą. Mimo że Wundt był twórcą pierwszego laboratorium psychologii eksperymentalnej,

---

42 S. de F. Araujo, *Wundt and the Philosophical Foundations of Psychology. A Reappraisal*, Cham 2016.

43 A. Pankalla, R. Stachowski, *dz. cyt.*

44 J.B. Watson, *Psychologia jak ją widzi behawiorysta*, [w:] *Behawioryzm…*

współczesna psychologia i kognitywistyka wywodzą się przede wszystkim z nurtów powstałych w ramach sprzeciwu wobec jego wizji.

BIBLIOGRAFIA

Angell J.R., *Psychologia funkcjonalna*, [w:] *Behawioryzm i psychologia świadomości*, red. J. Siuta, K. Krzyżewski, Kraków 2000.

Araujo S. de F., *Wundt and the Philosophical Foundations of Psychology. A Reappraisal*, Cham 2016, https://doi.org/10.1007/978-3-319-26636-7.

Ash M.G., *Academic Politics in the History of Science: Experimental Psychology in Germany, 1879–1941*, „Central European History" vol. 13, 1980, no. 3, https://doi.org/10.1017/S0008938900009602.

Benjamin L.T., *Historia współczesnej psychologii*, tłum. J. Rydlewska, red. nauk. T. Rzepa, Warszawa 2008.

Boring E.G., *A History of Experimental Psychology*, New York 1950.

Danziger K., *The Positivist Repudiation of Wundt*, „Journal of the History of the Behavioral Sciences" vol. 15, 1979, no. 3, https://doi.org/10.1002/1520-6696(197907)15:3%3C205::AID-JHBS2300150303%3E3.0.CO;2-P.

Danziger K., *Wundt and the Two Traditions of Psychology*, [w:] *Wilhelm Wundt and the Making of a Scientific Psychology*, ed. R.W. Rieber, New York 1980.

Danziger K., *Origins and Basic Principles of Wundt's* Völkerpsychologie, „British Journal of Social Psychology" vol. 22, 1983, no. 4, https://doi.org/10.1111/j.2044-8309.1983.tb00597.x.

Danziger K., *The Unknown Wundt: Drive, Apperception and Volition*, [w:] *Wilhelm Wundt in History. The Making of a Scientific Psychology*, eds. R.W. Rieber, D.K. Robinson, New York 2001.

Diamond S.G., *Wundt before Leipzig*, [w:] *Wilhelm Wundt and the Making of a Scientific Psychology*, ed. R.W. Rieber, New York 1980.

Domański C.W., *Ojciec naukowej psychologii*, „Charaktery" 2007, nr 8, [on-line:] https://charaktery.eu/artykul/ojciec-naukowej-psychologii (dostęp: 14 VII 2020).

Eschler E., *Ueber die sozial-philosophische Seite im Schaffen Wilhelm Wundts*, „Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig" Bd. 11, 1962.

James W., *The Principles of Psychology*, 1890, Classics in the History of Psychology, [on-line:] http://psychclassics.yorku.ca/James/Principles/index.htm (dostęp 14 VII 2020).

Klautke E., *The Mind of the Nation. Völkerpsychologie in Germany, 1851–1955*, New York 2013.

Kossakowski A., *Wilhelm Wundt und sein wissenschaftliches Erbe*, „Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig" Bd. 15, 1966.
Krauss C.R., *Book review: Araujo, Saulo de Freitas. Wundt and the Philosophical Foundations of Psychology. A Reappraisal*, „Journal of the History of Behavioral Sciences" vol. 53, 2017, no. 4, http://dx.doi.org/10.1002/jhbs.21854.
Leiter B., *Moral Psychology with Nietzsche*, Oxford 2019.
Pankalla A., Stachowski R., *Wilhelm Wundt i rok 1900. (Kulturowy) rdzeń nowożytnej psychologii*, „Czasopismo Psychologiczne" t. 17, 2011, nr 1.
Petersen P., *Wilhelm Wundt und seine Zeit*, Stuttgart 1925.
Pippin R.B., *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, Chicago 2006.
Stachowski R., *O godności przedmiotu psychologii – ujęcie historyczne*, „Nauka. Kwartalnik PAN" 2004, nr 1.
Stachowski R., Dobroczyński B., *Historia psychologii: od Wundta do czasów najnowszych*, [w:] *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 1, red. J. Strelau, D. Doliński, Gdańsk 2008.
Titchener E.B., *Postulaty psychologii strukturalnej*, [w:] *Behawioryzm i psychologia świadomości*, red. J. Siuta, K. Krzyżewski, Kraków 2000.
VL Library, *Search the Bibliography – Wundt*, [on-line:] http://vlp.mpiwg-berlin.mpg.de/library/search?sql_year=&-max=10&-skip=0&author=Wundt&title=&-op_sql_year=numerical&-find=+GO+Wilhelm&-table=vl_literature&-format=search&-op_author=all&-op_title=all&-error=&-display=full (dostęp 14 VII 2020).
Watson J.B., *Psychologia jak ją widzi behawiorysta*, [w:] *Behawioryzm i psychologia świadomości*, red. J. Siuta, K. Krzyżewski, Kraków 2000.
Wundt W., *Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, Leipzig 1912.
Wundt W., *Elements of Folk Psychology*, London 1916.
Wundt W., *Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele*, Leipzig 1863.
Wygotski L., *Fascism in Psychoneurology*, [w:] *The Vygotsky Reader*, eds. R. van der Veer, J. Valsiner, Oxford 1994.
Zimbardo P., Gerrig R.J., *Psychologia i życie*, wyd. 4, red. nauk. M. Materska, tłum. E. Czerniawska i in., Warszawa 2017.

STRESZCZENIE

Artykuł krótko zestawia dwa sposoby ujmowania psychologii Wilhelma Wundta – według odczytań bliższych tezom jego ucznia Edwarda Titchenera oraz według tych bliższych wizji samego Wundta. Kluczowa w zrozumieniu różnic pomiędzy psychologią Wundta a Titchenera wydaje się kwestia odmiennych odpowiedzi na podstawowe pytania ontologiczne i epistemologiczne i związane z nimi podejście do zagadnień z obszaru

filozofii nauki. Bardzo krótko przedstawiony zostaje także program psychologii historyczno-kulturowej Wundta.

SŁOWA KLUCZOWE: Wundt, Titchener, historia psychologii, filozofia psychologii

SUMMARY

The Wundt paradox. An essay about the philosophy and psychology of the creator of the first laboratory for experimental psychology
The article briefly compares two common accounts of Wilhelm Wundt's psychology – according to the representations closer to his pupil's Edward Titchener's views and according to those closer to Wundt's own vision. It seems that a key aspect of the differences between Titchener's and Wundt's psychologies is that they stem from different answers to basic ontological and epistemological questions and related problems in the philosophy of science. Wundt's program of cultural psychology is also very briefly described.

KEYWORDS: Wundt, Titchener, history of psychology, philosophy of psychology

O AUTORZE

Radosław Stupak – doktorant w Zakładzie Psychologii Ogólnej Instytutu Psychologii UJ oraz w Zakładzie Filozofii Kultury w Instytucie Filozofii UJ. Studiował także na Petersburskim Uniwersytecie Państwowym, Uniwersytecie im. Radbouda w Nijmegen i Uniwersytecie w Groningen. Interesuje się przede wszystkim historią i filozofią psychiatrii i psychologii, szczególnie w kontekście zdrowia psychicznego. Członek Zarządu International Society of Critical Health Psychology. Publikował między innymi w czasopiśmie „Психологический журнал", „Psychiatrii Polskiej", „Archives of Psychiatry and Psychotherapy", „Theory & Psychology".

21.

https://doi.org/10.12797/9788381382120.21

ANNA MAŁECKA

Starzejące się szaty kultury

Koncepcja Thomasa Carlyle'a na tle tradycji i epoki[1]

> […] świat jest jednym wielkim Zestawem Garderoby, odziewającym każdą rzecz; […] czyż Religia nie jest Szubą, Uczciwość Parą Butów, wytartych pośród kurzu i błota […]
>
> Jonathan Swift, *A Tale of a Tub*

Źródła twórczości Thomasa Carlyle'a

Thomas Carlyle pozostawał dla dziewiętnastowiecznej kultury – literatury, filozofii, myśli polityczno-społecznej – postacią niezwykle wpływową. Pisała o nim George Eliot w roku 1855:

> […] nie było chyba żadnego wybitnego i twórczego umysłu tamtego pokolenia, który nie zostałby przekształcony przez dzieła Carlyle'a; nie napisano w ciągu ostatnich dziesięciu lub dwunastu lat bodaj żadnej książki angielskiej, która nie byłaby zasadniczo różna, gdyby nie Carlyle […]. Zakres jego wpływu najlepiej uwidacznia fakt, że idee, które były zaskakującymi nowościami, gdy pisał o nich po raz pierwszy, stały się obecnie czymś rozpowszechnionym[2].

---

[1] Artykuł stanowi zmodyfikowaną wersję fragmentu książki autorki pt. *Filozofia szaty* (Kraków 1996) oraz teksu *Symbole i ich starzenie się w filozofii Thomasa Carlyle'a*, wydanego w materiałach pokonferencyjnych („Stylistyka" t. 16, 2007).

[2] G. Eliot, [Niepodpisana recenzja], „Leader" 1855, 27 X, s. 1034–1035.

Spośród licznych nowatorskich pomysłów Carlyle'a na szczególną uwagę zasługuje jego koncepcja kultury zarysowana w eksperymentalnej powieści *Sartor Resartus* w terminach „filozofii szaty" czy też „ubioru" (*clothes philosophy*). Źródeł oryginalnej teorii Carlyle'a, obejmującej swoim zakresem nie tylko refleksję nad kulturą, ale również nad bytem i poznaniem, należy szukać w sferze religii wyniesionej z domu oraz lektur, głównie myślicieli niemieckich, które wpłynęły na głoszoną przez niego idealistyczno-symboliczną koncepcję świata oraz sfery ludzkich działań i twórczości.

Żyjący w latach 1795–1881 brytyjski pisarz i myśliciel pochodzenia szkockiego w początkowym okresie twórczości związany był z ruchem romantycznym, a następnie z trzeźwą epoką wiktoriańską, z jej rozbudowanymi nurtami krytyki społecznej. Urodził się w małej szkockiej wiosce Ecclefechan, w rodzinie należącej do Burgher Seceder Church, jednego z licznych odłamowych Kościołów, które w wieku XVIII oderwały się od panującego Kościoła Szkocji w poszukiwaniu jeszcze ściślejszego rygoryzmu. Artykuły praktycznej wiary burgerów, odwołujące się do koncepcji Boga jako niezwykle wymagającego dawcy zadań moralnych, akcentowały wartość pracy, wytrwałości, pobożności i heroizmu. I właśnie owe wyniesione z domu surowe pryncypia teologii kalwinistycznej, stanowiącej podstawę doktrynalną Burgher Seceder Church, zaważyć miały w dużym stopniu na późniejszej interpretacji przyswajanych przez Carlyle'a koncepcji filozoficznych, głównie niemieckich, jak i na krytyce prądów oświeceniowych, na jego niezmiennym przekonaniu o nadrzędności wiary wobec dyskursywnej racjonalności. Również jako uznany „prorok" epoki wiktoriańskiej Carlyle przemawiał z pozycji purytanina, apelując o przywrócenie rangi wiary w czasach mechanizacji i kryzysu wartości.

W roku 1809, w wieku zaledwie czternastu lat, Carlyle rozpoczął studia teologiczne na Uniwersytecie w Edynburgu. Wkrótce jednak jego zainteresowania zwróciły się w stronę nauk przyrodniczych oraz matematyki, dla których porzucił teologię oraz wcześniejsze plany związane ze stanem duchownym. Edynburg był w owych czasach prężnie działającym ośrodkiem akademickim, kształcącym studentów pod kątem wyzwań, jakie rzucał nadchodzący wiek nauki i industrializacji. Po okresie fascynacji w życiu Carlyle'a przyszła jednak pora na rozczarowanie rozstrzygnięciami nauki. I właśnie postawa

nieufności wobec nauki, przekonanie o nieadekwatności jej metod w odniesieniu do fundamentalnych kwestii filozoficznych, a nawet nastawienie antyscjentystyczne stać się miały charakterystyczne dla brytyjskiego autora. Odbyte studia w zakresie filozofii naturalnej nauczyły jednak Carlyle'a traktowania pozornie niewiele znaczących zjawisk przyrodniczych z wnikliwym zainteresowaniem; przyczyniły się także do uznania inspirującej roli faktów w poznaniu – stanowiących „szatę" kryjącej się za nimi istoty, nawet jeśli ostatecznie miały być one przekroczone w głębszym doświadczeniu duchowym.

Na podstawie wzmianek zawartych w listach oraz *Notatnikach* pisarza biografowie wysnuli wniosek o nawróceniu, a nawet przeżyciu mistycznym, którego sceptyczny dotąd Carlyle miał doznać w roku 1822 podczas spaceru po edynburskiej Leith Walk. Jego dopełnieniem, a zarazem inspiracją do formowania własnego przesłania filozoficznego – także w dziedzinie refleksji nad szeroko pojętą kulturą – miała być fascynacja idealistyczną myślą niemiecką, od Kanta poczynając, a na romantycznych pisarzach i filozofach kończąc. Lektura ich dzieł, jak żadna inna dotąd przygoda intelektualna, zaważyła na charakterze jego filozofii, nawet jeśli recepcji tej towarzyszyły daleko idące przeobrażenia. Carlyle w literaturze niemieckiej poszukiwał przede wszystkim ideału religijnego oraz etycznego, metafizyka zaś miała być ich podłożem.

Postacią, która w największym stopniu zaważyła na charakterze myśli brytyjskiego pisarza, szczególnie na jego filozofii praktycznej, oraz wskazała drogę przezwyciężenia postoświeceniowego kryzysu, był Goethe. Carlyle'a łączyła z wielkim poetą niemieckim długoletnia przyjaźń korespondencyjna; uznawał w nim mistrza oraz wizjonera, który po okresie sceptycyzmu i rozterek duchowych odnalazł harmonię. To on miał przekonać autora *Sartora*, iż wiara, która zachwiała się w zderzeniu z krytyką oświeceniową, była wciąż możliwa do odzyskania; to on, wraz z Fichtem, „odciągnął go – jak sam pisał – od mechanistycznego materializmu"[3]. W Goethem, podobnie jak w innych pisarzach niemieckich, których dzieła studiował, Carlyle dostrzegał przede wszystkim moralistę i filozofa, mniejszą uwagę poświęcając estetycznym aspektom jego twórczo-

[3] T. Carlyle, *Two Notebooks of Thomas Carlyle, from 23rd March, 1822, to 16th May, 1832*, ed. Ch.E. Norton, New York 1898, s. 151.

ści. Dzieło *Lata nauki Wilhelma Meistra*, które przełożył na język angielski, stanowiło główne źródło inspiracji jego aktywistycznej etyki. Carlyle'owska „ewangelia działania" w dużej mierze wyrasta z pojęć odnalezionych u Goethego, jego koncepcji wypełniania „najbliższego obowiązku", wątków prometejskich: posłannictwa oraz służby ogółowi, wyrzeczenia jako koniecznego warunku autentycznego życia, szacunku dla cierpienia. W dziedzinie metafizyki autor *Sartora* od swego mistrza z Weimaru przejął pewne elementy panteizmu, koncepcję świata jako organizmu oraz „otwartej tajemnicy", przekonanie, iż to, co aktualne, jest surowcem idealnego. Szereg paraleli odnaleźć można pomiędzy myślą Carlyle'a oraz Goethego (a także Novalisa, Schellinga, Schillera) odnośnie do symbolicznej natury tego, co widzialne[4]. Ogrom inspiracji goetheańskiej najlepiej odzwierciedla fakt, iż inni pisarze oraz filozofowie niemieccy mieli dla Carlyle'a znaczenie o tyle, o ile ich poglądy stanowiły – w jego opinii – kontynuację lub rozwinięcie idei, jakie odnalazł u Goethego. Na kolejnych miejscach, jeśli chodzi o rangę wpływu, należałoby – cofając się w chronologii – wymienić Kanta, Fichtego oraz Novalisa.

Carlyle'owska recepcja Kanta pozostaje najbardziej problematyczna, żadnego bowiem systemu filozoficznego brytyjski pisarz nie wypaczył w swej interpretacji tak bardzo jak idealizmu krytycznego. Sam dotarł ponoć do sto pięćdziesiątej strony *Krytyki czystego rozumu*, a z filozofią jej autora zapoznał się głównie poprzez prace Novalisa, braci Schleglów, Jacobiego oraz podręcznik filozofii Dugalda Stewarta. Można zgodzić się z Knutem Hagbergiem, iż fragmenty Carlyle'owskiego *Życia Schillera* dotyczące Kanta są „refleksjami groteskowo nietrafnymi"[5]. Kant miał dla niego znaczenie wyłącznie jako szermierz w walce o „odzyskanie świata duchowego", a entuzjazm, jaki Carlyle dla niego żywił, w niewielkim stopniu dotykał istoty filozofii transcendentalnej. Kantowskiej koncepcji czasu i przestrzeni nadał sens metafizyczny, widząc w niej argument na rzecz iluzoryczności świata fizycznego oraz symboliczności zjawisk zmysłowych jako szaty ducha; rozumowi kantowskiemu przypisywał mistyczne zdolności poznawcze; nie uznawał rozróżnienia

4 Ch.F. Harrold, *Carlyle and German Thought: 1819–1834*, London 1934, s. 107.

5 K.H. Hagberg, *Thomas Carlyle. Romantik och puritanism i „Sartor Resartus"*, Stockholm 1925, s. 111.

pomiędzy płaszczyzną teoretyczną a praktyczną rozumu, jakie występuje w filozofii krytycznej; w kantowskiej koncepcji transcendentalnej natury obowiązku widział pokrewieństwo z goetheańskim pojęciem *Entsagen* (wyrzeczenia). Mylnie interpretując zasadnicze pojęcia Kanta, odnalazł w nich jednak impuls do formułowania własnych argumentów przeciwko materializmowi, ugruntowanie stanowiska idealistycznego, potwierdzenie możliwości mistycznego doświadczenia, koncepcji wiary jako nadrzędnej instancji poznawczej oraz religijnego wymiaru obowiązku.

Spośród systemów filozofii niemieckiej Carlyle'owi najbliższa była myśl Fichteańska i stosunkowo najlepiej ją rozumiał. Praca Fichtego, na którą najczęściej się powoływał, to *Über das Wesen des Gelehrten*. Zaczerpnął z niej pojęcie Boskiej Idei leżącej u podłoża wszelkich zjawisk, koncepcję immanencji boskości w tym, co aktualne, a także swą heroistyczną wizję człowieka – bohatera obdarzonego posłannictwem o randze religijnej. Od autora *Powołania człowieka* przejął główne zasady filozofii czynu, chociaż pojmował go bardziej konkretnie niż Fichte, łącząc tym samym motywy fichteańskie z goetheańskimi.

Postacią literatury, która po Goethem znaczyła dla Carlyle'a najwięcej, był Jean Paul Richter. Szkockiego filozofa, reprezentującego biograficzną orientację w krytyce literackiej, fascynowała tyleż bujna twórczość tego pisarza przełomu oświecenia i romantyzmu, co jego bogata osobowość. Autorzy opracowań zwykli dostrzegać wpływy Jeana Paula na formę artystyczną dzieł Carlyle'a, a zwłaszcza na strukturę eksperymentalnej powieści *Sartor Resartus*, jego barokowy styl, ironię i groteskę, zerwanie z zasadami klasycznej harmonii oraz na poglądy estetyczne, w tym koncepcję humoru. Wydaje się jednak, że oddziaływanie Richtera było głębsze. Sam Carlyle upatrywał w nim ukrytego filozofa, człowieka prawdziwej wiary, „poetę moralności", który – podobnie jak on – „w czynie etycznym dostrzegał całkowity sens życia oraz całkowity sens filozofii" i który „połączył Filozofię i Poezję w czystą formę esencjonalną: w Religię"[6].

Zaprezentowane powyżej przykłady (które, oczywiście, można by mnożyć) skłaniają do wysunięcia wniosku, iż filozofia niemiecka dostarczyła Carlyle'owi inspiracji dla własnego eklektycznego kon-

---

6 T. Calyle, *Jean Paul Friedrich Richter Again*, [w:] tegoż, *Critical and Miscellaneous Essays*, vol. 2, London 1905.

glomeratu poglądów oraz konceptualizacji wcześniejszych przekonań, których korzenie tkwiły w purytanizmie, nie była natomiast jednoznacznym akademicko pojmowanym źródłem jego „niesystematycznego systemu". Próżno bowiem szukać adekwatnej interpretacji abstrakcyjnych pojęć transcendentalizmu niemieckiego czy rzetelnej metody jego analizy. Nie umniejsza to jednak rangi filozofii niemieckiej w kształtowaniu przesłania Carlyle'a – trzeba bowiem pamiętać, iż nie wypowiadał się on nigdy jako filozof *sensu stricto*.

Kolejną kwestią, jaka wyłania się przy próbie wyznaczenia miejsca Carlyle'a w tradycji, jest zagadnienie jego przynależności do formacji romantyzmu. O ile jednak można mówić o przyswojeniu przez Carlyle'a licznych wątków romantyzmu niemieckiego, o tyle jego stanowisko wobec romantyków brytyjskich pozostawało nieufne i krytyczne. W powieści *Sartor Resartus* Carlyle rzucił słynne hasło, by zamknąć Byrona, a otworzyć Goethego. Był dumny, iż sam przezwyciężył fazę byronizmu, który przyrównywał do wczesnego okresu w rozwoju filozoficznym Goethego i utożsamiał z egzystencjalnym rozdarciem. Z pozycji kalwińskiego moralisty oraz ucznia dojrzałego Goethego krytykował Byrona za egocentryzm i melancholizm, nie dostrzegając, jak wiele łączyło go z autorem *Don Juana* zarówno pod względem skłonności ku duchowym rozterkom, jak i zamiłowania do satyry. Lekceważąco wypowiadał się także o Keatsie, Wordsworcie i Shelleyu. Natomiast wobec Coleridge'a zajmował stanowisko ambiwalentne. Mimo częstokroć wyrażanych przez niego zarzutów – iż Coleridge poprzez swą metafizykę umykał od realiów współczesności, iż nie dostarczył autentycznych i zdecydowanych rozwiązań w kwestiach wiary i wiedzy – Carlyle'a sporo łączyło z angielskim kantystą: akcentowanie potrzeby wiary, niezaspokojonej przez istniejące doktryny Kościołów, idealizm metafizyczny oraz symbolizm[7]. W dziedzinie estetyki wypowiadali się podobnie na temat organicznej formy w sztuce. Carlyle'owi bliska też była Coleridge'owska teoria wyobraźni jako kombinacji uczuć i myśli.

Należałoby w tym miejscu postawić pytanie podsumowujące, na ile Carlyle pozostawał w szerokim nurcie romantyzmu, a na ile od niego odchodził. René Wellek wysunął tezę, iż umysłowo stoi on przed czasem angielskiego i niemieckiego romantyzmu, natomiast

7 R. Wellek, *Carlyle and German Romanticism*, „Xenia Pragensia" 1929, s. 403.

chronologicznie – po nim[8]. Owo „przed" jest oczywiście nawiązaniem do sięgających reformacji korzeni światopoglądu Carlyle'a; „po" – odnieść można nie tylko do porządku historycznego, ale również do obecności motywów wiktoriańskich, a więc pozytywistycznych, w jego systemie, jak chociażby wiary w moralną efektywność pracy, którą dzielił z Thomasem Arnoldem i Johnem Ruskinem.

Natomiast poszukując prawdziwie romantycznego podłoża twórczości autora *Sartora*, należałoby może zwrócić się ku wczesnej fazie nurtu, kiedy to przejawiały się w nim jeszcze pewne naleciałości oświeceniowe, a więc: uznanie znaczenia elementów racjonalnych, nieodrywanie się od konkretnego „tu i teraz" w ucieczce ku zaświatom – na przekór późniejszej, skrajnej postaci formacji. Jak trafnie ujął to Bolesław Andrzejewski, wczesny romantyk stoi niejako pośrodku pomiędzy „Ziemią" i „Niebem", znajdując się w wiecznej wędrówce między ziemskością a tym, co nieziemskie[9]. Określenia te zastosować można z powodzeniem do symbolicznej filozofii Carlyle'a: on także bowiem zagłębiając się w problematykę, jaką przynosi konkretne życie (na przykład w zagadnienia społeczne i historyczne), równocześnie wykraczał poza nią, traktując ją jako punkt wyjścia w drodze ku temu, co uniwersalne, a ukryte za szatą zjawisk.

W filozofii Carlyle'a zaobserwować można ewolucję, wynikającą jednak bardziej ze zmiany optyki niż z radykalnego przewartościowania poglądów. Wraz z publikacją eseju *Characteristics* w roku 1831, a szczególnie po wydaniu trzytomowego dzieła *The French Revolution. A History* (1837), pamfletu politycznego *Chartism* (1839) oraz pracy *Past and Present* (1843) w twórczości Carlyle'a w coraz większym stopniu dominować zaczęła problematyka społeczna, historyczna, polityczna, spychając na dalszy plan dotychczasowe zainteresowania *stricte* filozoficzne, estetyczne, literackie. Nastąpiło wówczas jakby przesunięcie akcentu ze spekulatywnych aspektów przejętej od Niemców filozofii na jej praktyczne konsekwencje. Pragmatyczne podejście do szczegółowych zagadnień filozoficznych stało się charakterystyczne dla dojrzałego i późnego Carlyle'a. Wbrew wcześniejszym postulatom to, co aktualne, przejęło prymat

---

8 *Tamże*.

9 B. Andrzejewski, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Warszawa–Poznań 1989, s. 19.

nad tym, co idealne. Idealizm zdominował jego myśl filozoficzną lat dwudziestych i trzydziestych XIX stulecia; począwszy od lat czterdziestych, a szczególnie w latach pięćdziesiątych i później jego system stawał się coraz bardziej realistyczny. Od momentu ogłoszenia drukiem dzieła *Past and Present*, będącego najpełniejszą i najbardziej znaczącą z wypowiedzi na tematy społeczne, Carlyle zyskał w kręgach intelektualnych Londynu sławę reformatora. Jak jednak trafnie zauważa David Daiches, mocną stroną jego krytyki społecznej była – dodajmy: pod wieloma względami prekursorska – analiza przejawów zła społecznego, wiążącego się bezpośrednio z rewolucją przemysłową, nie zaś proponowane rozwiązania[10]. Carlyle był jednym z pierwszych badaczy, którzy eksponowali negatywne aspekty dziewiętnastowiecznego postępu. Wszelki autentyczny, „dynamiczny" postęp wyłonić się mógł, według niego, jedynie z „moralnej kultury" jednostek. Stąd też przypisywano mu rolę pierwszego i największego spośród wiktoriańskich proroków, obok Thomasa Arnolda i Johna Ruskina, podejmującego się swej misji w poczuciu kryzysu, atakującego zmaterializowane nastawienie społeczeństwa i kierującego uwagę współczesnych ku elementarnym wartościom odkrywanym na poziomie świadomości religijnej.

Carlyle nie stworzył spójnego systemu filozoficznego. W jego twórczości tradycyjne metody wywodu logicznego zastępowały retoryka, rozbudowana i oryginalna metaforyka, ironia. Apelował bardziej do wyobraźni i uczuć niż do intelektu. Idee Carlyle'a oddziaływały nie z racji swej filozoficznej ścisłości i jasności, których im brakowało, lecz poprzez oryginalność pomysłów oraz sugestywną formę literacką. Jego rola jako filozoficznego popularyzatora polegała na przedstawieniu abstrakcji w szacie („ubiorze") konkretu, a więc na odwoływaniu się do myślenia symbolicznego.

Powierzchowne odzienie i ukryty duch – *clothes philosophy* w zjawiskach kultury

Określenie *clothes philosophy* okazało się wyjątkowo wdzięczną i trafną metaforą dla Carlyle'owskiego idealizmu, w którego świetle

[10] D. Daiches, *Carlyle and the Victorian Dilemma*, Edinburgh 1963, s. 17.

zmysłowa „szata", będąca symbolem tego, co ponadzmysłowe, zakrywa i maskuje, ale równocześnie wyraża i pozwala odkryć idealne treści znajdujące się u jej podłoża.

Carlyle w duchu idealistycznym stosował metaforę ubioru konsekwentnie w odniesieniu do filozoficznego opisu świata, człowieka, społeczeństwa, kultury, religii i historii. W kategoriach jego pansymbolizmu szatą-symbolem były wszelkie formy zmysłowe bądź nawet tylko wyobrażeniowe odnoszące się do istoty niewyrażalnej wprost rzeczywistości: do Boga, Ducha, wieczności. Autor utożsamiał szatę z symbolem, gdy pisał: „[…] wszystkie symbole są, ściśle biorąc, szatami; wszystkie Formy, poprzez które Duch objawia się zmysłom, zarówno zewnętrznie, jak i w wyobraźni, są szatami"[11].

Uznanie szaty za symbol umieszcza tę kategorie w szerszym kontekście znaku, w „żywiole" znaczenia. Jako znakowi szczególnego rodzaju przysługuje mu cecha dystynktywna znaku w ogólności, którą jest funkcja znaczenia, zawierająca moment odniesienia znaku do pewnego obiektu, stanu rzeczy lub procesu, zazwyczaj w stosunku doń transcendentnego[12]. Szata u Carlyle'a w swej funkcji semantycznej odsyła do czegoś, co znajduje się poza nią, co należy *de facto* do innego wymiaru rzeczywistości – do sfery idealnej. Z sygnitywnym charakterem szaty wiąże się jej strukturalna dwustronność. Jako znak jest ona, najogólniej biorąc, związkiem dwóch elementów:

– znaczącego, zewnętrznego, stanowiącego dostępną w percepcji postrzeżeniowej postać szaty jako nośnika znaczenia (*signifiant* w językoznawczej terminologii de Saussure'a); dla Carlyle'a jest nim zmysłowe ukształtowanie ubioru, a więc w przypadku filozofii kultury będą nim zarówno widome aspekty artefaktów kulturowych, jak i konkretne okoliczności działalności człowieka, wydarzeń historycznych, forma i styl dzieł artystycznych itp.;
– oraz znaczonego (*signifié* u de Saussure'a), to jest uobecnionej przez nośnik wewnętrznej sfery sensu, będącej dla Carlyle'a odniesieniem szaty, jako znaku symbolicznego, do tego, co wobec niej transcendentne.

---

[11] T. Carlyle, *Sartor Resartus*, London 1888, s. 187.

[12] E. Wolicka, *Implikacje filozoficzne symbolicznej interpretacji zjawisk kulturowych*, „Roczniki Filozoficzne" t. 20, 1972, nr 1, s. 70.

Elementarna struktura szaty-symbolu jest oczywiście bardziej złożona, charakteryzuje ją semantyczna wielowarstwowość: posiada więcej niż jedno tylko „znaczone". Sens pierwotny, dosłowny („znaczone" pierwszego stopnia), na jaki „ubiór" wskazuje pierwotnie, sam z kolei, jako element denotacji złożonej, komunikuje sens dodatkowy, głębszy, metafizyczny („znaczone" drugiego stopnia), stanowiący ostateczne znaczenie szaty-symbolu. Jako symbol szata pozostaje w szczególnym, opartym na analogii związku z tym, ku czemu intenduje i co – w pewnych granicach – zastępuje. Symbole-szaty „ubierają" niewyrażalne wprost treści duchowe w widzialną formę, czyniąc je w ten sposób dostępnymi. Są niezbędne, gdyż tylko poprzez nie to, co duchowe, może zostać wstępnie rozpoznane. Uobecniając przedmiot symbolizowany, nigdy go jednak nie wyczerpują, jako że „wszelkim szatom tylko do pewnego stopnia udało się odziać ducha"[13].

Zmysłowa postać zjawisk odgrywa więc – jako pośrednik – rolę służebną; nie może być zatem sensownie rozpatrywana sama w sobie; jej wartość uzależniona jest od tego, do jakiego stopnia udaje jej się doprowadzić nas do rzeczy samej, na którą mgliście wskazuje.

Postulat, jaki Carlyle wysuwa pod adresem symboli kulturowych zgodnie z organicystyczną teorią romantyczną, brzmi, iż forma – dzieł sztuki, doktryn religijnych, instytucji społecznych – winna w sposób spontaniczny wyłonić się z najgłębszych treści duchowych. Tylko wówczas może być oceniana jako adekwatna w stosunku do przekazywanego znaczenia i stanowić z nim organiczną jedność.

W szczególności w odniesieniu do dzieła literackiego – a zwłaszcza poezji – autor *Sartora* używa dwóch charakterystycznych terminów: *to body forth* (ucieleśniać, reprezentować w zmysłowej postaci) oraz *to shadow forth* (zarysowywać, nakreślać)[14]. Pierwszy z nich oznacza ujmowanie wewnętrznej wizji poety w formie, która we właściwy sposób oddaje jej istotę; drugi wskazuje na wierne, choć symbolicznie niedopowiedziane przedstawienie owej wizji za pomocą środków artystycznych. Stosując te blisko ze sobą zwią-

[13] H.L. Stewart, *Carlyle's Conception of Religion*, „American Journal of Theology" vol. 21, 1917, no. 1, s. 52.

[14] G.B. Tennyson, *Sartor Called Resartus. The Genesis, Structure, and Style of Thomas Carlyle's First Major Work*, Princeton 1965, s. 89.

zane pojęcia, Carlyle określa zasadę, wedle której przebiegać ma proces samorzutnego projektowania przez poetę niewyrażalnego bezpośrednio znaczenia: przede wszystkim ścisłe dopasowanie „znaczącego" do tajemniczego „znaczonego"; podporządkowanie elementów formalnych istotnościowej treści.

René Wellek słusznie zwraca uwagę na fakt, że Carlyle niezwykle ostro przeciwstawiał się osiemnastowiecznym gustom literackim z ich umiłowaniem wyważonej formy kosztem inspiracji i głębi[15]. Według autora *Sartora* forma jako element „znaczący" miała do wypełnienia zadanie służebne wobec „znaczonego". Dlatego też poddał krytyce wszelkie tendencje do nadmiernej waloryzacji strony formalnej, „nośnikowej" dzieła. „Każdy styl – powiadał pisarz – należy oceniać wyłącznie poprzez właściwości ducha, którego ma wcielać"[16]. Forma, a więc aspekt zmysłowy, „służebny" szaty, winna być podporządkowana wewnętrznej treści, czyli funkcji symbolizowania – odnoszenia do tego, co ponadzmysłowe.

Zmienność i przemijanie, którym podlega cały świat zmysłowy, nie omija również szat-symboli, będących wszak syntezą tego, co zjawiskowe, oraz tego, co duchowe. W swym powierzchownym aspekcie symbol znajduje się zatem we władzy czasu, chociaż to, na co wskazuje, pozostaje niezmienne. Pisał Carlyle w *Bohaterach*: „Zewnętrzność należy do chwili i znajduje się pod władzą mody, toteż mija i znika wśród szybkich zmian bez końca – lecz wewnętrzność jest jedna i ta sama wczoraj, dziś i na zawsze"[17].

Wraz z upływem czasu szaty podlegają procesowi starzenia, „zdzierają się" i jako takie przestają „odziewać ducha" – co stanowiło o ich symbolicznej naturze; w związku z czym stają się „pustymi skorupami". Pozbawione swej funkcji odnoszenia do tego, co rzeczywiste, przestają właściwie być symbolami; pozostaje z nich jedynie – zdezaktualizowana już – warstwa nośnikowa. Należy zgodzić się z postmodernistyczną interpretacją Johna Ulricha, który pisze, że w przypadku krytykowanego przez Carlyle'a świata *rzekomej* repre-

---

15 R. Wellek, *The Romantic Generation and Kant*, [w:] tegoż, *Immanuel Kant in England, 1798–1838*, Princeton 1931.

16 T. Carlyle, *State of German Literature*, [w:] tegoż, *Critical…*, vol. 1, s. 19.

17 Tenże, *Bohaterowie. Cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historyi. Odyn, Mahomet, Dante, Szekspir, Luter, Knox, Cromwell, Johnson, Rousseau, Burns, Napoleon*, Kraków 1892, s. 144.

zentacji (przedstawienia) – w różnych jego aspektach – nastąpiło zerwanie z odniesieniem do prawdy, co więcej, samo odniesienie stało się problematyczne[18]. Można uznać, że Carlyle'owski przestarzały symbol mieściłby się w Baudrillardowskiej czwartej fazie historycznej, przez którą przechodzi obraz-znak, kiedy nie odsyła już do żadnej rzeczywistości i staje się swoim własnym symulakrum[19], a więc – by użyć słów Andrzeja Szahaja komentującego koncepcję Baudrillarda – „kopią bez oryginału, znakiem bez odniesienia"[20].

Pozbawione związku z życiodajną rzeczywistością symbole tracą moc oddziaływania; stają się jałowe, bezpłodne i martwe; szata przestaje już pełnić funkcję symbolu. Oddzielone od źródła rzeczywistości oraz płynącej stąd organicznej spontaniczności szaty stają się wyświechtanymi i zwodniczymi sloganami, za którymi nic się nie kryje. To nie król jest nagi, lecz raczej pod nadgryzionymi zębem czasu szatami nie ma już prawdziwego króla! Efektem staje się rozpowszechniony w danym społeczeństwie kult pozorów i pseudowartości, a w sferze religijnej – oddawanie czci wizerunkom i bałwanom w miejsce kultu boskości, którą miały uosabiać.

„Szaty kościelne", uznawane przez Carlyle'a za „najważniejsze szaty Ludzkiej Egzystencji": systemy religijne, rytuały, „formy, pod którymi ludzie w różnych okresach wcielali i przedstawiali dla siebie Zasadę Religijną"[21] – kiedyś dysponujące mocą przenoszenia w sferę *sacrum*, stają się z czasem pustą literą, fetyszem, który nie jest w stanie wywołać przeżyć numinotycznych. Szkocki myśliciel pisał: „Święte symbole zostały zastąpione przez idole, sto lat po tym, jak wyparowało z nich całe życie i świętość"[22]. Zatem podobnie jak wszystkie ubiory, również „szaty" religijne muszą być okresowo zmieniane. Konieczne staje się odnalezienie nowej formy, która przekształci to, co widzialne, w symbol apelujący do nowych czasów

---

18 J. Ulrich, *The Re-inscription of Labor in Carlyle's „Past and Present"*, „Criticism" vol. 37, 1995, no. 3.

19 J. Baudrillard, *Precesja symulakrów*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1998, s. 181.

20 A. Szahaj, *Jean Baudrillard – między rozpaczą a ironią*, [w:] tegoż, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004.

21 T. Carlyle, *Sartor...*, s. 147.

22 *Tamże*, s. 164.

i żyjących w nich ludzi, stając się dla nich autentycznym odnośnikiem do sfery tego, co święte.

Przemian wymagają również wszelkie instytucje społeczne, zwyczaje i konwencje, które z czasem ulegają degradacji i nie służą rzeczywistym wartościom. W szczególności ostrze krytyki społecznej Carlyle'a skierowane było przeciwko oświeceniowemu mechanicyzmowi, którego skutki dostrzegał we współczesnej mu epoce industrializacji. W opinii pisarza model ten narzucał operowanie metodami przyjętymi w nauce w odniesieniu do kwestii wykraczających poza same zjawiska, prowadząc w efekcie do powierzchownej, wypaczonej interpretacji człowieka, relacji społecznych i kultury.

„Utrzymuję, że pozorność nie powinna brać rozbratu z rzeczywistością, inaczej bowiem nieuniknionym jest bunt przeciw pozorom, gdyż stały się kłamstwem" – czytamy w odczytach o *Bohaterach*[23]. Współczesny krytyk Albert J. Lavalley trafnie charakteryzuje twórczość Carlyle'a jako poszukiwanie nowych metod samookreślenia się, nowych form literackich, nowych wizji społeczeństwa – ponieważ dotychczasowe przestały spełniać założone pierwotnie cele[24]. W powieści *Sartor Resartus* (czyli „krawiec uszyty na nowo") poza mitem dekadencji, wynikającej z rozpowszechnienia się przestarzałych, nieautentycznych symboli, pojawia się również wizja pozytywnego przeobrażania zastanych form, „uszycia" na nowo kulturowej i instytucjonalnej tkanki społeczeństwa, co pociągnąć ma za sobą odrodzenie duchowe tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Metaforyczną ilustrację stanowi tu mit Feniksa powstającego z popiołów: „Stare, chore społeczeństwo musi zostać spalone z nadzieją, że jest Feniksem oraz że nowe, zrodzone w niebiosach, narodzi się z jego popiołów"[25].

Istotną rolę w dziele odrodzenia odgrywają bohaterowie, będący pośrednikami między Bogiem a ludźmi. Ich misja polega na głoszeniu prawdy w świecie, w którym wszelkie zjawiska tłumaczone są w sposób mechaniczny, a cześć oddawana jest pozorom, oraz wzywaniu do zastąpienia martwych symboli – żywotnymi. Carlyle wymienia sześć kategorii bohaterów: bohatera uznawanego

---

23 Tenże, *Bohaterowie…*, s. 298.

24 A.J. Lavalley, *Carlyle and the Idea of the Modern*, London 1968, s. 14.

25 T. Carlyle, *Sartor…*, s. 164.

za boga, proroka, kapłana (reformatora religijnego), poetę, pisarza oraz króla (władcę). Geniusz bohatera, niezależnie od jego proteuszowej natury, polega zawsze na umiejętności przekazywania ludowi ponadczasowego przesłania; na uświadomieniu ludziom ostatecznego religijnego czy też metafizycznego znaczenia otaczającej ich rzeczywistości przyrodniczo-kulturowej, które uległo zapomnieniu. Równocześnie potrafi on zakorzenić symbole w danej epoce, a więc znaleźć taką ich formę, która w możliwie najlepszy sposób przemówi do współczesnych, naprowadzi ich na trop tego, co stanowi ukrytą istotę.

Przeciwstawiając się „dandysowi", który również ceni szaty – ale wyłącznie dla nich samych, Carlyle wzywa ostatecznie do porzucenia tego, co dane, w celu znalezienia tego, co bardziej rzeczywiste, do „przedarcia się przez Żywioł Czasu i spojrzenia w Wieczność"[26]. Czas jest iluzją – powtarza Carlyle, odwołując się, niezbyt zresztą słusznie, do Kanta; zanurzone w czasie, podlegające zmianom szaty odgrywają zaledwie wstępną, pośrednią rolę w dochodzeniu do bezpośredniego mistycznego doświadczenia poza czasem, w którym wszelkie „szaty-symbole", stare czy nowe, stają się zupełnie przezroczyste, a w końcu – zbyteczne.

BIBLIOGRAFIA

Andrzejewski B., *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Warszawa–Poznań 1989.

Baudrillard J., *Precesja symulakrów*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1998.

Carlyle T., *Bohaterowie. Cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historyi. Odyn, Mahomet, Dante, Szekspir, Luter, Knox, Cromwell, Johnson, Rousseau, Burns, Napoleon*, Kraków 1892.

Carlyle T., *Jean Paul Friedrich Richter Again*, [w:] T. Carlyle, *Critical and Miscellaneous Essays*, vol. 2, London 1905.

Carlyle T., *Sartor Resartus*, London 1888.

Carlyle T., *Signs of the Times*, [w:] T. Carlyle, *Critical and Miscellaneous Essays*, vol. 2, London 1905.

Carlyle T., *State of German Literature*, [w:] T. Carlyle, *Critical and Miscellaneous Essays*, vol. 1, London 1905.

26 *Tamże*, s. 181.

Carlyle T., *Two Notebooks of Thomas Carlyle, from 23rd March, 1822, to 16th May, 1832*, ed. Ch.E. Norton, New York 1898.
Daiches D., *Carlyle and the Victorian Dilemma*, Edinburgh 1963.
Eliot G., [Niepodpisana recenzja], „Leader" 1855, 27 X.
Hagberg K.H., *Thomas Carlyle. Romantik och puritanism i „Sartor Resartus"*, Stockholm 1925.
Harrold Ch.F., *Carlyle and German Thought: 1819–1834*, London 1934.
Lavalley A.J., *Carlyle and the Idea of the Modern*, London 1968.
Małecka A., *Filozofia szaty. O symbolizmie Thomasa Carlyle'a*, Kraków 1996.
Małecka A., *Symbole i ich starzenie się w ujęciu Thomasa Carlyle'a*, „Stylistyka" t. 16, 2007.
Stewart H.L., *Carlyle's Conception of Religion*, „American Journal of Theology" vol. 21, 1917, no. 1, https://doi.org/10.1086/479790.
Szahaj A., *Jean Baudrillard – między rozpaczą a ironią*, [w:] A. Szahaj, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004.
Tennyson G.B., *Sartor Called Resartus. The Genesis, Structure, and Style of Thomas Carlyle's First Major Work*, Princeton 1965.
Ulrich J., *The Re-inscription of Labor in Carlyle's „Past and Present"*, „Criticism" vol. 37, 1995, no. 3.
Wellek R., *Carlyle and German Romanticism*, „Xenia Pragensia" 1929.
Wellek R., *The Romantic Generation and Kant*, [w:] R. Wellek, *Immanuel Kant in England, 1798–1838*, Princeton 1931.
Wolicka E., *Implikacje filozoficzne symbolicznej interpretacji zjawisk kulturowych*, „Roczniki Filozoficzne" t. 20, 1972, nr 1.

STRESZCZENIE

W artykule przedstawiono główne źródła myśli Thomasa Carlyle'a: przede wszystkim tradycję kalwinistyczną oraz niemiecką filozofię i literaturę romantyczną. Następnie omówiono Carlye'owską „filozofię szaty", wskazując na jej symboliczne i duchowe odniesienia. Zgodnie koncepcja szkockiego filozofa metaforycznie rozumiane „szaty" – symbole kultury – ulegają stopniowemu zużyciu w procesie historycznym i w związku z tym nie mogą już dłużej „odziewać" ducha. Pozbawione autentyczności symbole stają się pustymi „skorupami" lub symulakrami – znakami pozbawionymi odniesienia do jakiejkolwiek rzeczywistości, na którą miały pierwotnie wskazywać oraz – do pewnego stopnia – którą miały zastępować. Pojawia się zatem potrzeba znalezienia nowych form oraz „szat", które apelowałyby do nowego pokolenia, a rolę kluczową odegrać mają w tym procesie bohaterowie, jednostki ponadprzeciętne. Krawiec musi zostać „uszyty na nowo", jak sugeruje tytuł Carlyle'owskiego arcydzieła *Sartor Resartus.*

SŁOWA KLUCZOWE: Thomas Carlyle, symbolizm, symbol, filozofia szaty/ubioru, starzenie się symboli, symulakra

SUMMARY

The ageing clothes of culture. Thomas Carlyle's concept at the background of tradition and epoch

The paper presents the main sources of Thomas Carlyle's thought: first of all, the Calvinistic tradition and German romantic philosophy and literature. Further, Carlyle's "clothes philosophy" is discussed, with emphasis upon its symbolic and spiritual dimension. According to the Scottish philosopher's concept, the metaphorically understood "clothes" – cultural symbols gradually wear out during the historical process, and can no longer "dress" the spirit. Carlylean inauthentic symbols become hollow shells or simulacra – signs with no reference to any reality which they were designed to indicate, and – within certain limits – replace. The need for new forms and "clothes", which would appeal to the contemporary generation, emerges, and the fundamental role here is to be played by heroes. The tailor should be re-tailored, as the title of Carlyle's masterpiece *Sartor Resartus* suggests.

KEYWORDS: Thomas Carlyle, symbolism, symbol, clothes philosophy, ageing of symbols, simulacra

O AUTORCE

Anna Małecka – dr, filozof i anglistka, adiunkt na Wydziale Humanistycznym Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie, prodziekan ds. współpracy i studentów WH AGH. Wydała między innymi książkę *Filozofia szaty. O symbolizmie Thomasa Carlyle'a* oraz szereg artykułów poświęconych filozofii i literaturze angielskiej, a także estetyce. Obecnie zajmuje się dziewiętnastowieczną brytyjską filozofią humoru. Autorka tłumaczeń tekstów filozoficznych i literatury anglojęzycznej, przełożyła między innymi George'a Orwella *Historię piszą zwycięzcy*.

22.

https://doi.org/10.12797/9788381382120.22

JOANNA HAŃDEREK

Marysia – czyli słów kilka o rozumieniu kobiet i kobiecości w XIX wieku

W XIX wieku dziewczęta, które posiadały umiejętności doprowadzenia się do orgazmu poprzez masturbację, uważane były za trudny przypadek medyczny. Często kierowano je „na leczenie" czy też „skorygowanie wady". Zabiegi polegały, na przykład, na amputacji bądź też wypalaniu łechtaczki, tworzeniu „miniaturowych pasów cnoty", zszywaniu warg sromowych w celu zablokowania dostępu do łechtaczki, a nawet na kastracji poprzez chirurgiczne usunięcie jajników. Jednocześnie fachowa literatura medyczna słowem nie wspomina o przypadkach chirurgicznego usunięcia jąder bądź amputacji penisa w celu powstrzymania masturbacji u chłopców. W Stanach Zjednoczonych ostatni zabieg klitoridektomii, który miał leczyć z masturbacji, wykonany został w 1948 roku – na pięcioletniej dziewczynce[1].

Przyglądając się historii kobiety w kulturze europejskiej lub, szerzej, w historii kultury Zachodu, można zadać sobie jedno pytanie: dlaczego kobieta była traktowana jak rzecz? Przecież pisano o niej wiersze, była uosobieniem piękna, ale równocześnie jako realny człowiek poddawana była nieustającej opresji. Kultura dziewiętnastowiecznej Europy wcale nie zmienia tej sytuacji, ubiera ją tylko w nowe paradygmaty, stroi w nowe znaczenia i nowe symbole. Ale tak naprawdę kobieta jest uciemiężona i nieistniejąca, nie stanowi podmiotu ani w sensie prawnym, ani w sensie kulturowego istnienia w społeczeń-

[1] E. Ensler, *Monologi waginy*, tłum. M. Kabat, Warszawa 2018, s. 63.

stwie. Moim zdaniem można spokojnie powiedzieć, że kobieta jest meblem, ładnym, użytecznym, jest własnością mężczyzny do zadań specjalnych: prokreacji, ale również transakcji. Ojciec może dobrze wydać za mąż córkę, dzięki małżeństwu uzyskać albo nowe dochody, albo zdobyć koneksje. Mąż może dzięki żonie nie tylko przedłużyć trwanie własnego nazwiska, ale również zyskuje dzięki niej: status, prestiż, pieniądze, dzieci, seks, darmową pracę w gospodarstwie domowym. Kochanek dzięki kochance zyskuje: możliwość wykazania się, prestiż kochanka, seks, satysfakcję, egzotyczną przyjemność nie daną mu w małżeństwie, odskocznię od codzienności. Pracodawca zyskuje w zatrudnianej kobiecie: na wpół niewolniczą pracowniczkę (gosposie nie miały żadnych praw i zarabiały stawki minimalne), seks, prestiż posiadacza, zaspokojenie podstawowych potrzeb domowych.

Kobieta miała służyć i być uległą, tak też ją wychowywano i tego od niej wymagano. Nieistniejąca w sferze publicznej, bezimienna (gosposie można było nazwać, jak się chciało, a żona nosiła nazwisko męża, często też zwracano się do niej imieniem męża), bez wartości jako takiej, przynależna. Kobieta nic nie posiadała i nie mogła się wyrazić na żadnym poziomie. Często też była pogardzana jako istota nierozumna, irracjonalna, zbyt uczuciowa czy nawet amoralna. Dlatego też kobieta traktowana była jak dziecko, którym trzeba cały czas kierować, sama z siebie bowiem nie potrafi nic zrobić ani nic zdobyć. Niezależnie od tego, czy była to czuła opieka ojca, czy męża, czy bezwzględne panowanie mężczyzny, od którego była zależna, kobieta sama nie mogła wiele. Musiała wykonywać to, co było jej pisane przez mężczyzn. Miała odnajdywać się w patriarchalnej kulturze o wertykalnej strukturze, gdzie każdy musiał być wpisany w określone miejsce przynależności społecznej.

Należy jednak zadać sobie pytanie: dlaczego? Co warunkowało takie podejście do kobiety w wieku przemian, rewolucji gospodarczej, zmian mentalności i kulturowej dynamiki? Wiek XIX był bowiem stuleciem szczególnym. Z jednej strony był to wiek imperiów, ale z drugiej strony ruchy abolicjonistyczne bardzo mocno zaznaczyły już sprzeciw wobec niewolnictwa i kolonii. Z jednej strony był to okres rodzącej się siły technologii, wiek silnika parowego, wiek budowania fabryk, z drugiej strony romantycy i idealiści zdołali zbudować równie silny nurt powrotu do tego, co naturalne w człowieku, sprzeciwu wobec technicyzacji życia. Z jednej strony był to czas rodzenia się

państw narodowych i integracji wokół zwartych narodowych idei, ale z drugiej strony był to również okres burzenia społecznego porządku (między Marksem, Engelsem a Kierkegaardem rozciąga się przepaść, ale ci właśnie autorzy budzili rewolucję socjalistyczną z jednej strony i egzystencjalną z drugiej). I wreszcie XIX wiek był stuleciem konwenansów, rozbudowanych zasad epoki wiktoriańskiej, europejskiego mieszczaństwa, a jednocześnie to czas sufrażystek, walki z gorsetami i walki o prawa wyborcze. Kim była zatem kobieta XIX wieku, co oznaczała ona dla kultury i jakie kształtowały ją wzorce kulturowe?

Gorset

> – Wszystkie młode damy, twoim zdaniem, są w posiadaniu tylu kunsztów? Ależ, drogi Karolu, cóż chcesz przez to powiedzieć?
> – Wszystkie. Tak mi się wydaje. Wszystkie malują na drewnie, haftują parawaniki przed kominki i szydełkują woreczki na pieniądze, Nie znam chyba panny, która by tego wszystkiego nie umiała. Jestem też pewien, że nikt, mówiąc mi po raz pierwszy o jakiejś młodej damie, nie zapomniał nigdy nadmienić, że jest bardzo wykształcona.
> – Twoja lista umiejętności, które wchodzą w najczęściej spotykany zakres wykształcenia, bardzo jest bliska prawdy, niestety – rzekł Darcy. – Określenia te stosuje się zbyt często wobec wielu młodych dam, które zasłużyły sobie na dobrą opinię tylko dzięki zrobieniu szydełkiem sakiewki lub wyhaftowaniu parawanika. Daleki jednak jestem od twego uznania dla kobiet w ogólności. Mogę się szczycić znajomością zaledwie sześciu prawdziwie wykształconych dam spośród wszystkich, które mi są znane.
> – Ja to samo, doprawdy – świergotała panna Bingley.
> – Wobec tego – stwierdziła Elżbieta – pańskie pojęcie kobiety wykształconej musi wiele w sobie zawierać.
> – Tak. Ja rozumiem przez to bardzo dużo.
> – Oczywiście! – zawtórowała wiernie jego popleczniczka. – Nie można cenić za wykształcenie kogoś, kto nie wyszedł daleko poza wszystko, co pospolite. Kobieta powinna posiąść dogłębnie muzykę, śpiew, rysunek, taniec i języki nowożytne, wówczas dopiero zasługuje na nazwę posiadającej kunszta. Poza tym w jej sposobie bycia, chodzeniu, w brzmieniu głosu powinno być coś, bez czego nie może w pełni zasługiwać na to określenie[2].

[2] J. Austen, *Duma i uprzedzenie*, tłum. M. Gawlik-Małkowska, Warszawa 2006, s. 135.

Kultura XIX wieku odkrywa ciało. Robi to oczywiście jeszcze nieśmiało. Gorset króluje niepodzielnie, w samej Francji w 1870 roku sprzedano półtora miliona gorsetów[3], a produkcja ta wzrośnie do początku XX stulecia. Moda pozwala na budowanie sylwetki, gorset wyszczupla, a dama może pochwalić się „talią osy". Zgrabne wcięcie, zarysowany łuk ciała, aura powabu i pociągające kształty – temu ma służyć moda, eksponowaniu pięknego, zadbanego i zdrowego ciała[4]. Równocześnie moda ta powoduje, że kobieta nie panuje nad swoim ciałem. Do założenia gorsetu potrzebna jest jedna, a niekiedy dwie służące, w jego konstrukcję żadna z ubierających się dam nie jest w stanie wcisnąć się sama[5].

Zależność już na poziomie ubrania staje się ukrytą socjotechniką zarządzającą ciałem i czasem kobiety. Jak pisał Helmuth Plessner, człowiek jest swoim ciałem i posiada swoje ciało, dlatego modeluje je i uczy się nad nim panować[6]. W przypadku kobiety ciało przez system mody jest konstruowane. Dlatego pierwsze sufrażystki razem z walką o prawo głosu zaczną walczyć o prawo do uwolnionego ciała. Polska sufrażystka i pisarka Narcyza Żmichowska uważała, że kobieta musi zmienić swój styl życia, zrezygnować z gorsetu, stroju i czynności absorbujących ją codziennie na tyle intensywnie, że nie może poświęcić się niczym innemu poza swoim wyglądem i zadaniami pani domu[7]. Wedle Żmichowskiej zmiana stylu ubrania i stylu życia uwolni w przyszłości kobiety od bycia w jednej roli i pozwoli im na rozwój intelektualny[8]. Projekty Żmichowskiej są znamienne, zauważa ona bowiem, że kobieta jest zniewolona w najdrobniejszym szczególe swojego życia; już tak prozaiczna czynność jak ubieranie się staje się zadaniem, któremu musi poświęcić czas i energię,

---

3 Por. G. Vigarello, *Historia urody. Ciało i sztuka upiększania od renesansu do dziś*, tłum. M. Falski, Warszawa 2011, s. 160.

4 *Tamże*, s. 143.

5 Por. A. Coleman Schelling, *Alicja po drugiej stronie drzwi*, tłum. M. Wójcik, Warszawa 2013, s. 43.

6 Por. H. Plessner, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, wybór i oprac. Z. Krasnodębski, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Warszawa 1988, s. 29 i n.

7 Co ciekawe, stulecie wcześniej podobnie argumentowała Mary Wollstonecraft. Świadczy to o tym, że ruch przeciwko formułowaniu kobiety jako lalki przybierał na sile i miał wiele swoich punktów w Europie.

8 Por. J. Kuciel-Frydryszak, *Służące do wszystkiego*, Warszawa 2018, s. 52–53.

marnując w ten sposób możliwości samorozwoju. Wszystko, co robi kobieta, czyni po to, żeby być miłą dla oka mężczyzny, żeby spełniać jego potrzeby estetyczne, ale również jego potrzeby życiowe. Kobieta to piękna lalka, piękna zabawka – i nic więcej.

W XIX wieku o pięknie kobiety się dyskutuje, jej ciało włącza się do estetyki codzienności, równocześnie zostaje ono bardzo silnie uwarunkowane; jako niesamodzielne uzyskuje status obiektu erotycznego, a sama kobieta sprowadzona zostaje do roli dyskretnej uwodzicielki. To nie jest nowa rola kobiety i jej ciała, w średniowieczu była deprecjonowana za swoją cielesność i jej wręcz diabelskie pokusy, w końcu to Ewa podała jabłko Adamowi, i kultura będzie długo tym mitem szafować, aby uprzedmiotawiać i obarczać winą kobietę. W końcu to ona jest winna seksu (od średniowiecza seks jest winą) i zła, jakie się z nim wiąże, to kobieta ma grzeszne ciało, dlatego trzeba je ujarzmić[9].

Wprawdzie piękno kobiety zostaje dostrzeżone, ale ma ono też bardzo ograniczony charakter. Samo ciało jeszcze istnieje na płaszczyźnie symbolicznej, moda wprawdzie wydobywa talię, pojawiają się dekolty, ale nagość ciągle jest tabu. Tak samo jak realne ciało kobiety. Gdy poczytać, w jaki sposób ciało było opisywane, zawsze mamy do czynienia z metaforą. Pewnych słów się nie używa, nie istnieją one tak samo, jak nie istnieją związane z nimi części ciała. Wagina, łechtaczka – by mówić o tych częściach ciała, na odwagę zdobędzie się dopiero wiek XX, i to pod koniec, kiedy rewolucja kulturowa i seksualna lat siedemdziesiątych zrobi już swoje. Na razie w XIX wieku sam orgazm kobiety wydaje się przestępstwem, a opisanie jej ciała nie jest możliwe poza metaforą albo skandalem[10].

O kobietach pisze niewielu myślicieli. Powieści poświęcają im miejsce, ale oprócz niedostrzeganej ówcześnie rewolucji, jaką niosła ze sobą proza Jane Austen, George Eliot, Elizabeth Gaskell czy Thomasa Hardy'ego, kobiety są głównie heroinami romansów, uwiedzionymi

---

9 Por. D. Ducret, *Zakazane ciało. Historia męskiej obsesji*, tłum. A.M. Nowak, Kraków 2016.

10 Pornografia, tak jak prostytucja, jest pilnie skrywanym sekretem. Wprawdzie w wiktoriańskim Londynie liczba domów publicznych jest zaskakująca, a ich popularność może zadziwiać, to oficjalnie nikt nic nie wie. *Moralność pani Dulskiej* czy *Żabusia* Gabrieli Zapolskiej stanowią piękną ilustrację sztuki zakłamania praktykowaną w wielu salonach dziewiętnastowiecznej Europy.

lub uwodzicielkami. To Austen, Gaskell i Hardy pokazali ich faktyczną rolę: uprzedmiotowionych, bez prawa do własności, bez prawa do głosu i w życiu politycznym, i rodzinnym. Nawet ich ciała, chociaż rolę miały określoną: żony, matki – dalej nie istniały. Panny Bennet (z powieści Austen) zdane były na małżeństwo i łaskę przyrodniego brata, nie mogły zrobić nic oprócz godnego znoszenia swojego losu. Dorothea Brooke (z powieści *Middlemarch* George Eliot), choć jest nieprzeciętnie mądrą dziewczyną, nie ma szans na wykształcenie, nie tylko dlatego, że uniwersytety nie są dla kobiet, ale też dlatego, że jej ojciec, a później jej mąż nie widzą w niej intelektualnej partnerki. Sprowadzona do roli sekretarki swego męża, równocześnie zostaje obarczona stereotypowymi cechami kobiety formułowanej przez dziewiętnastowieczną kulturę. Opowieść o pannach Matty i Deborze Jenkyns, pannie Pole, lady Ludlow, pani Jamieson czy pani Forester (w powieści *Cranford* Gaskell) ukazuje starość kobiety: skazanej na pomoc sąsiadów, rodziny, bez własnych dochodów, bez możliwości samostanowienia. Historia tych kobiet to też historia dziewiętnastowiecznych praktyk, w których kobieta nie mogła decydować ani o swoim zawodzie, gdyż takiego *de facto* nie posiadała – bycie na służbie oznaczało spełnianie prac wprawdzie wymagających zdolności, ale całkowicie deprecjonowanych, o prowadzeniu domu, praniu, sprzątaniu nikt bowiem nie mówił z szacunkiem jako o pracy i zawodzie.

Tak samo jak nie mogła kobieta stanowić o swoim życiu prywatnym. Ożenek, jeżeli tylko nie został zaplanowany przez rodziców, sterowany był przez przynależność do danej klasy społecznej oraz oczekiwania kulturowe. Mezalians, ślub niezgodny z oczekiwaniami otoczenia, praktycznie nie wchodził w grę. Kobieta miała jasno określoną rolę żony i matki, ale wcale nie oznaczało to, że może zostać żoną i matką z własnej woli. Jej życie, tak samo jak jej ciało, nie należało do niej. Pokazuje to dobitnie historia Tessy d'Urberville (z książki o znamiennym podtytule *Tessa d'Urberville. Historia kobiety czystej* Hardy'ego). Historia Tessy to tak naprawdę historia zgwałconej kobiety, ponoszącej konsekwencje podejścia do seksualności ówczesnego społeczeństwa. Hardy precyzyjnie pokazuje, że „uwodzenie" oznacza tak naprawdę molestowanie, a „uleganie" to eufemizm ukrywający fakt gwałtu. Tessa, nieświadoma swojej seksualności, nawet nie wie, na co jest narażona. Po gwałcie staje się „nieczystą", „zbrukaną", „złą" czy „niegodną". Co charakterystyczne

dla tamtego czasu[11], Alec, jej gwałciciel, nie ponosi żadnych konsekwencji społecznych, o jego gwałcie nikt nie mówi, nikt nie postrzega jego samego jako przestępcy. „Bękart", nieślubne dziecko Tessy, nie ma żadnych praw, stając się jedynie znakiem jej „upadku" i „demoralizacji". To samo dzieje się z jego matką.

Wedle sztywnego gorsetu zasad to kobieta ma czuwać nad swoją „czystością", ma się bronić, nie dopuścić do siebie żadnego mężczyzny, to kobieta też ponosi wszelkie konsekwencje romansu czy przemocy, gwałtu. Co najważniejsze, gwałt i przemoc seksualna wcale nie są postrzegane jako zbrodnia. Już na poziomie słownictwa zaciera się właściwy kontekst sprawy. Posługując się słownictwem silnie wartościującym, takim jak: „upadek", „czystość", „zbrukanie", w kobietę, w jej ciało i jej życie wmawia się obowiązek zachowania nienaruszalności cielesnej. Napastnik w tym kulturowym wzorcu albo nie istnieje – kobieta już taka jest, że uwodzi i pożąda – albo zostaje sprowadzony do roli romantycznego kochanka – uwodzi, bo ulega czarowi lub wyzywającej postawie kobiety.

Identycznie dzieje się w języku prawa, tak samo skrywającego powagę i skalę zbrodni. Kodeks napoleoński[12] z 1791 roku zadecydował o charakterze ustaw prawnych w wielu krajach europejskich, na prawie dwa stulecia deprecjonując gwałt i kobietę jako ofiarę[13]. W praktyce oznaczało to, że do sądu trafiały (jeżeli już trafiały) sprawy o „czyny nierządne" i tak gwałt był postrzegany. „Czyny nierządne" w tym wypadku zamykają sprawę na przemoc wobec kobiety, jej krzywdę, cierpienie, konsekwencje społeczne gwałtu. Często też przykrywają niczym listek figowy kwestię brutalności gwałtu. Do tego dochodzą stereotypy. Ciągle w XIX wieku uważa się, że gwałt na kobiecie dorosłej, zwłaszcza mężatce (a więc tej, która jest świadoma seksualności), *de facto* nie jest możliwy, gdyż taka kobieta potrafi się ustrzec przed napastnikiem[14]. Tak

---

11 Trzeba by zadać sobie pytanie, czy w XXI wieku sytuacja kobiety zmieniła się diametralnie.

12 Sam Napoleon uważał kobietę za przedmiot, który jest własnością mężczyzny, nie dziwi zatem fakt, że kodeks budowany pod jego rządami nie zabezpieczał praw kobiet.

13 Por. G. Vigarello, *Historia gwałtu. Od XVI do XX wieku*, tłum. A. Leyk, Warszawa 2010, s. 205.

14 Por. *tamże*, s. 215–216.

samo panuje przekonanie, że nie da się zgwałcić dziecka, ponieważ dziewczynki nie mają rozwiniętych jeszcze odpowiednio genitaliów, a ich waginy są za małe, by mogło dojść do penetracji[15]. To wszystko prowadzi z jednej strony do bagatelizacji samego gwałtu, z drugiej strony po raz kolejny pozostawia kobietę jako winną samej sobie.

W większości wypadków filozofowie nie wychodzą poza stereotypy, a czasami nawet ich niezrozumienie seksualności i ciała kobiety stereotypowość tylko ugruntowuje. Widać to bardzo dobrze w *Dzienniku uwodziciela* Sørena Kierkegaarda. Kierkegaard zakłada, że kobieta z jednej strony jest bierna, gdyż uwodzenie, jako swoisty akt intelektualny i emocjonalny, przynależy wyłącznie mężczyźnie, z drugiej strony ukazuje kobietę jako bezmyślną i okrutną. Kategoria uwiedzenia jako męskiej intelektualnej rozgrywki spięta jest w dwie klamry ujmujące kobietę i kobiecość jako to, co powinno zostać okiełznane i tak naprawdę odrzucone, gdyż jest zbyt niebezpieczne dla witalności i intelektualnych możliwości mężczyzny. „Przyjaźń już jest niebezpieczna, małżeństwo jeszcze bardziej; kobieta jest i będzie ruiną mężczyzny, jak tylko zawrze z nią trwały związek"[16]. Oczywiście kobieta zagraża mężczyźnie już samym faktem swej bezrozumności, swej słabości, uczuć, które mężczyznę mogą pochłonąć i osłabić. Tak samo okrucieństwo kobiety jest dla Kierkegaarda ogromnym problemem, przewyższającym okrucieństwo samego mężczyzny – w koncepcji duńskiego egzystencjalisty w zasadzie agresję prowokuje, o ile jej w ogóle nie stwarza, sama kobieta.

> Mężczyzna nigdy nie może być tak okrutny jak kobieta. Zajrzyjmy do mitologii, zbiorów baśni, podań ludowych, a umocnimy się w tym zdaniu. Jeżeli spotkamy prawa natury, nie znające granic w swej bezlitosności, zawsze to będzie byt dziewiczy. […] Sinobrody zabija w noc poślubną wszystkie dziewczyny, które kochał, ale te zabójstwa nie przynoszą mu uciechy, przeciwnie cieszy się przedtem z ich posiadania i na tym polega konkretność, gdyż nie jest to okrucieństwo dla okrucieństwa[17].

---

15 Por. *tamże*, s. 217–218.

16 S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 1, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1976, s. 339–340.

17 *Tamże*, s. 505.

Czytając ten fragment, chciałoby się rzec: biedny Sinobrody, nie ma radości z mordowania. Kobieta w tej opowieści jest tłem, poprzez które wydobywa się egzystencja mężczyzny, a jej życie, cierpienie, śmierć zadana z rąk męża w noc poślubną – no cóż, to tylko kobieta. A ta, jak wiadomo, sama jest sobie winna. Ponieważ to kobieta sama sobie jest winna – stwarza swego gwałciciela, albo jako żona, która niedostatecznie spełnia potrzeby seksualne swego męża i ten musi szukać spełnienia gdzie indziej, albo zachowując się biernie lub prowokująco, co pozwala gwałcicielowi na gwałt[18]. Nie trzeba też karać mężczyzny ani widzieć w nim agresora. Ponieważ kobieta sama sobie jest winna, musi też ponosić konsekwencje gwałtu czy molestowania seksualnego.

Wedle tego kulturowego wzorca mężczyzna w zasadzie jest niewinny, ulega tylko czarowi albo szuka wyłącznie spełnienia, które zgodnie z obyczajowością kobieta powinna mu dać. Dlatego Kierkegaard pisze o kobietach jako okrutnych i niebezpiecznych istotach, których należy się wystrzegać. W całej historii Sinobrodego czy w figurze Don Juana, którym tak był zafascynowany, nie widzi przestępcy, seksualnego napastnika, ale ofiarę kobiecości. Zabójstwo na kobiecie nie robi na Kierkegaardzie wrażenia, mordy Sinobrodego nie są ważne, ważny jest motyw, jego świadomość, oczywiście nieszczęśliwa, niespełniona. Fakt, że Sinobrody kochał, że szukał zaspokojenia, którego nie mógł zyskać, jest tutaj o wiele ważniejszy niż wykorzystanie i morderstwo kobiety. Tak samo traktuje Kierkegaard Don Juana – jako nieszczęśliwego, niespełnionego kochanka. Perspektywa analizy Kierkegaarda jest typowa dla XIX wieku, patrzy on od strony mężczyzny, z perspektywy agresora, a nie ofiary. Don Juan jest poszukiwaczem samego siebie, spełnienia własnej egzystencji, kolejne kobiety traktowane typowo w urzeczowiony sposób są zaledwie elementem układanki, w której Don Juan próbuje odnaleźć i zobaczyć siebie. Kobieta jako realny podmiot egzystencji nie istnieje w tej filozofii. Jeżeli się pojawia w myśli Kierkegaarda, to raczej jako niebezpieczna i przytłaczająca swoją obecnością. Jej cielesność, seksualność są tak samo wstrętne, odrażające, jak niebezpieczne. Domniemane okrucieństwo kobiety usprawiedliwia wszelką przemoc dokonaną na niej, zarówno fizyczną, jak i psychiczną.

[18] Por. G. Vigarello, *Historia gwałtu…*, s. 330–331 i n.

Skandal

Gdy Lucy Stone (1818–1893) przyjeżdżała do miasta z odczytami, całe towarzystwo było podekscytowane. Stone poprzedzała aura skandalu. Mówiono o niej jako o kobiecie grubiańskiej, wulgarnej i przede wszystkim brzydkiej. Szpetota Stone miała być powodem jej okropnych poglądów i oskarżeń rzucanych pod adresem mężczyzn. Można powiedzieć, że Stone stała się pierwszą feministką obrażaną jako „babochłop", a jej przeciwnicy stworzyli model kalumnii stosowanych wobec feministek po dziś dzień: „brzydkie baby", „których nikt nie chciał", a więc one jako zaniedbane, nienawidzące całego świata skierowały swe frustracje na mężczyzn[19].

Często szykanowana, wyśmiewana Stone prowadziła nierówną walkę od początku. Urodziła się w skromnej rodzinie, na edukację zarabiała jako szwaczka, później jeździła niemalże po całych Stanach Zjednoczonych, uświadamiając społeczeństwu, jak ważne są edukacja kobiet oraz przyznanie im równych prac[20]. Walka Stone wpisuje się w cały ruch sufrażystek XIX wieku, które często były aresztowane, przetrzymywane w więzieniach, leczone psychiatrycznie, wyrzucane z domów czy traktowane jako kobiety na granicy obłędu i upadku. A wszystko w myśl zasady mówiącej, że „normalna" kobieta nie może nie chcieć mieć męża, dzieci oraz „normalnego" życia, jakie jest jej pisane z urodzenia.

Większość sufrażystek była również abolicjonistkami, więc kobiety te narażały się władzy i społeczeństwu podwójnie, próbując podważyć porządek państwowy oparty na nierówności i niewolnictwie. Susan Anthony (1820–1906), Catharine Esther Beecher (1800–1878), Antoinette Louisa Brown (1825–1921), Elizabeth Cady Stanton (1815–1902), Maria Dulębianka (1861–1919), Sarah Margaret Fuller Ossoli (1810–1850), Matilda Joslyn Gage (1826–1898), Angelina Emily Grimké (1805–1879), Klementyna Hoffman (znana jako Hoffmanowa, 1798–1845), Paulina Kellogg Wright Davis (1813–1876), Lucretia Mott (1793–1880), Ernestine Rose (1810–1892), Julia Ward Howe

---

19 W XXI wieku ten stereotyp nadal funkcjonuje w kręgach mizoginistycznych, co pokazuje, jak silne są stereotypy i jak mocna jest reakcja mizoginów na feminizm.

20 Por. B. Friedan, *Mistyka kobiecości*, tłum. A. Grzybek, Warszawa 2012, s. 141–142.

(1819–1910), Frances (często znana jako Fanny) Wright (1795–1852), Narcyza Żmichowska (1819–1876). To nie jest pełna lista kobiet, które często ryzykowały więzieniem, niejednokrotnie odsiadywały wyroki za swoje przekonania, które były latami gnębione, społecznie wykluczane czy naznaczone. To zaledwie początek listy osób, dzięki którym kobieta przestała być rzeczą, bohaterek XIX stulecia, które utorowały drogę do dwudziestowiecznego feminizmu. Historie ich życia, tak samo jak walki, za każdym razem są poruszające, pokazują też, jak bardzo naszym życiem rządzi kulturowe uwarunkowanie.

Dziewiętnastowieczne przekonanie, że kobieta jest dodatkiem do mężczyzny, istotą domową, kierującą się przeczuciami, emocjami, tym, co irracjonalne, dlatego sama nie potrafi podejmować decyzji, myśleć logicznie, działać w sferze publicznej – zbudowało swoisty mur wokół kobiet. Kobieta nie była edukowana, nie dziedziczyła, nie miała prawa do pieniędzy, które zarabiała, pozbawiona była praw wyborczych, nie mogła w sposób swobodny poruszać się po przestrzeni publicznej (skandalem byłaby samotna kobieta przesiadująca w kawiarni lub winiarni, tak samo jak skandalem byłoby, gdyby niezamężna kobieta żyła sama we własnym mieszkaniu), zawsze musiała być ona usprawiedliwiana przez mężczyznę, to on nadawał jej sens, znaczenie i to on mógł o niej decydować[21].

Lucy Stone była szczęśliwe zakochana w Henrym Blackwellu, jednak przez wiele lat odmawiała mu, gdy prosił ją o rękę. Wiedziała zbyt dobrze, co oznacza małżeństwo – kobieta podczas kościelnej ceremonii przyrzekała nie tylko wierność, ale i posłuszeństwo wobec męża, również zgodnie z prawem to mąż miał decydować o życiu żony, podejmować wszystkie fundamentalne decyzje, nawet te dotyczące jej przyszłości czy wspólnych dzieci. W praktyce oznaczało to jedno: co sądził mąż, miała również uważać za słuszne żona, co zadecydował on, dla niej miało być święte[22]. Praktycznie kobieta była niewolnicą swojego męża, jedyna różnica w porównaniu z niewolnictwem kryła się w micie miłości, opieki nad kobietą czy w micie jej miejsca w rodzinie. Gdy wreszcie Stone decyduje się na małżeństwo, jego zawarcie staje się elementem symbolicznym jej

---

21 Por. B.S. Anderson, J.P. Zinsser, *A History of Their Own. Women in Europe from Prehistory to the Present*, vol. 2, New York 1999, s. 26 i n.

22 Por. *tamże*, s. 406 i n.

własnej walki. Razem z ukochanym udaje jej się znaleźć pastora, Thomasa Higginsona, który zgadza się na zmienienie przysięgi małżeńskiej. Jest to ważny gest symboliczny, ponieważ Stone, walcząc o prawa kobiet, przez całą swoją działalność sufrażystki upomina się o równouprawnienie kobiet w życiu społecznym i prywatnym. Dla Stone szalenie ważne było równouprawnienie jako przywrócenie równowagi pomiędzy płciami, społeczne zaakceptowanie podmiotowości kobiety i jej praw: prawa do siebie samej, do posiadania, edukacji i praw wyborczych[23]. Ponieważ zarówno Blackwell, jak i Higginson mieli feministyczne poglądy i wspierali sufrażystki, po ślubie Stone z ukochanym ich przysięga ślubna trafiła do gazet:

> Jakkolwiek uznajemy nasze obopólne uczucie poprzez publiczne zawarcie związku małżeńskiego, poczytujemy sobie za obowiązek oznajmić, iż ten akt z naszej strony nie będzie miał żadnych następstw w postaci sankcji czy obietnic dobrowolnego posłuszeństwa wobec obecnie obowiązującego prawa małżeńskiego, które nie uznaje żony za istotę niezależną i racjonalną, podczas gdy mężowi przypisuje krzywdzącą i nienaturalną przewagę[24].

Ernestyna Rose uosabia w swoich poglądach cały kompleks problemów ówczesnych kobiet: wychowana przez ojca, który był pobożnym rabinem, bardzo szybko zaczęła się buntować przeciwko religii jako systemowi opresji wobec kobiet. W dojrzałej pracy połączyła ateizm z feminizmem, co przyniosło bardzo współczesną teorię krytyki uwarunkowań kulturowych człowieka. Rose, analizując religię, uświadamiała nam, że jest ona jedynie zbiorem reguł kulturowych: tworzonych przez człowieka, dla człowieka, dlatego podążanie za nimi z wiarą, że pochodzą one z boskiego objawienia, nie jest niczym innym, jak albo ślepotą, albo bardzo wygodnym podpieraniem się nieistniejącym autorytetem. Już samo mówienie o objawieniu staje się swoistą socjotechniką, w której często zostają przywołani święci lub sam Bóg jako ci, którzy dają człowiekowi niepodważalne zasady postępowania. Tymczasem same tak zwane teksty święte

---

23 Por. A.S. Blackwell, *Lucy Stone. Pioneer of Woman's Rights*, Charlottesville 2001.

24 *Tamże*, s. 201.

zapisane zostały przez człowieka dla człowieka. Ich celem, wedle Rose, nie było też pokazanie samego Boga, ale stworzenie konkretnych relacji w życiu społecznym, kształtowanie etyki i zachowań społecznych[25]. Powoływanie się na autorytet w przypadku sprawy kobiet, ich wolności i realizacji siebie jako podmiotu w sferze publicznej, zwłaszcza na autorytet tak zwanego Pisma Świętego, służy przeciwstawieniu się dążeń abolicjonistek i sufrażystek.

Sama Rose działała na dwóch polach: walki na rzecz wyzwolenia niewolników i walki o prawa kobiet. Dla Rose te działania się łączyły, gdyż każdy człowiek zasługiwał wedle niej na szacunek i uznanie równości wobec prawa. Bez takiego podejścia do człowieka społeczeństwo wedle tej działaczki nie może rozwijać się w sposób równościowy i odpowiedni. Jak sama o sobie mówiła, była buntowniczką od wczesnego dzieciństwa, najpierw przeciwstawiała się ojcu i jego religii, którą postrzegała jako tyranię, bezwzględnie podporządkowującą kobietę mężczyźnie. Później, już w dojrzałej swojej działalności, dostrzegła wiele nierówności i krzywd, jakich doświadczają nie tylko kobiety, ale też wszyscy ci, których wyjmuje się poza kategorie człowieczeństwa[26].

Niektóre z działaczek XIX wieku stanowiły prawdziwą instytucję. Elizabeth Cady Stanton, współtwórczyni ruchu kobiecego w USA, abolicjonistka aktywnie działająca wraz z mężem na rzecz wyzwolenia niewolników, współorganizatorka wielu kongresów i wieców, niestrudzona edukatorska i mówczyni, zajmowała się przede wszystkim prawami kobiet w szerokim sensie. Wedle Stanton kobieta powinna mieć przede wszystkim zagwarantowaną pełną podmiotowość prawną, a co za tym idzie – powinna mieć: prawo dziedziczenia, prawo własności, prawo do opieki i podejmowania decyzji dotyczących jej dzieci, prawo wyborcze, prawo do pracy. Co interesujące, Stanton działała również w ruchu na rzecz trzeźwości, we wszelkim uzależnieniu widziała bowiem czynnik destrukcyjny społeczeństwa, którego skutki negatywne najczęściej ponosiły kobiety. W przeciwieństwie do Ernestyny Rose nie była otwartą

---

25 Por. *History of Woman Suffrage*, eds. E.C. Stanton, S.B. Anthony, M.J. Cage, vol. 1: *1848–1861*, Rochester 1887, s. 662, [on-line:] https://archive.org/details/historyofwomansuo1stanuoft/page/662 (dostęp: 15 I 2019).

26 Por. B.S. Anderson, *The Rabbi's Atheist Daughter. Ernestine Rose, International Feminist Pioneer*, New York 2016, s. 141 i n.

ateistką, uważała jednak, że religia może służyć uprzedmiotowieniu kobiet czy wytwarzać modele kobiecości opresyjne względem kobiet. Dlatego prawo do rozwoju czy równouprawnienia małżonków wedle Stanton ciągle stanowią problem, gdyż samo małżeństwo zawierane jako religijny sakrament deprecjonuje pozycję kobiety zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej[27]. Dla Stanton zmiana wzorców kulturowych była równie ważna, jak zmiana samego prawa. Bez zmiany podejścia do drugiego człowieka, bez wyzbycia się przekonań o hierarchii ludzi, gdzie jedni ze względu na kolor skóry czy drudzy ze względu na płeć traktowani są jako podwładni i bez żadnych praw, nie może dojść do pełnego społecznego przeobrażenia.

Stanton była bezkompromisową orędowniczką edukacji. Uważała, że tylko wiedza może dać kobietom pełnię możliwości. Pozbawione właściwej edukacji kobiety wedle Stanton nie mogą odpowiednio się rozwijać, przez co pozostają często bierne, infantylne czy nie mogą zrozumieć same siebie. Kobieta nie zna siebie, nie wie, kim jest, ma zagubioną egzystencję przez wychowanie i utrzymywanie jej w stanie ignorancji. Wykształcenie pozwala kobiecie na pełen samorozwój, z jednej strony może ona wejść w życie zawodowe, jakie wcześniej nie było jej pisane (dzisiaj posłannictwo Stanton się spełnia, a wiele kobiet opanowało już tak zwane męskie zawody), z drugiej strony może rozwinąć się jako człowiek, poszerzyć swoje egzystencjalne horyzonty[28].

Jak to często z kobietami bywało, w XIX stuleciu ich praca albo nie była dostrzegana, albo była dość skutecznie umniejszana. Na sufrażystki często patrzono jak na chore kobiety, na filozofki jak na nieistniejący byt. Historia twórczości Harriet Taylor Mill bardzo dobrze to obrazuje. Przede wszystkim traktuje się ją jako ukochaną żonę wielkiego filozofa Johna Stuarta Milla, potem widzi się w niej heroinę, która łamie mężowi serce i po jego śmierci wychodzi za swojego sekretnego ukochanego, czasami wspomina się o niej jako o sufrażystce. Fakt, że była filozofką, fakt, że inspirowała Milla, nikogo tak w owym czasie nie obchodził, wiadomo, kobieta miała

---

27 Por. *History of Woman Suffrage*, s. 721.

28 Por. W. Mieder, *All Men and Women Are Created Equal. Elizabeth Cady Stanton's and Susan B. Anthony's Proverbial Rhetoric Promoting Women's Rights*, New York 2014, s. 103 i n.

być dodatkiem do mężczyzny. Nawet jeśli nie mieściła się w tej roli, dziewiętnastowieczne społeczeństwo i tak zgrabnie ją w tę rolę wpisywało.

Co ważne, John Stuart Mill, jej drugi mąż, utrzymywał, że właśnie Harriet zawdzięcza inspiracje i jego dzieła powstały przy jej współudziale (wskazywał na traktat *O wolności* i *O zasadach ekonomii*) – co czyni z samego Milla jedynego bodajże w tej epoce mężczyznę, który korzystając z intelektu czy pracy żony lub kochanki, wcale tego nie krył. Klasyczne, praktykowane jeszcze w XX wieku zachowanie mężczyzny przywłaszczającego sobie pracę kobiety i milczenie samej zainteresowanej – przy tej parze się nie zdarzyło, czyniąc precedens, dający piękny przykład następnym pokoleniom. Najważniejszym ich wspólnym dziełem była książka napisana przez Milla już po śmierci Harriet, książka, którą jej autor traktował jako współautorską z żoną i zastrzegał, już we wstępie, że nie rozwinąłby swych myśli bez niej. Jest to oczywiście *O poddaństwie kobiet*.

Jednym z ciekawszych tekstów filozoficznych Harriet Taylor Mill jest esej *O małżeństwie*. Podobnie jak Søren Kierkegaard Taylor widzi w kobiecie istotę związaną z mężczyzną, potrzebującą męża, wręcz na niego „polującą", w przeciwieństwie jednak do duńskiego filozofa widzi ona i analizuje uwarunkowanie kulturowe, które nakazuje kobiecie pozostać w tym stanie uzależnienia. Małżeństwo jest tym, czego się wręcz od kobiety oczekuje. Musi ona zostać żoną, jeżeli chce uzyskać szacunek społeczny i przede wszystkim, by móc się utrzymać. Taki stan rzeczy może zostać przezwyciężony z jednej strony przez edukację kobiet, co da im niezależność, a z drugiej strony musi dokonać się zmiana społeczna w samym podejściu do małżeństwa. Przede wszystkim kobieta musi zyskać prawo do rozwoju, musi też nauczyć się, że małżeństwo nie jest ani jej koniecznością, ani obowiązkiem, ani przeznaczeniem[29].

Wracając do Johna Stuarta Milla, w latach pięćdziesiątych XIX wieku pojawia się jego głos w walce o równouprawnienia kobiet, gdy w „Westminster Review" zaczyna publikować swoje jawnie prokobiece teksty. Jako czynny polityk w 1867 roku zgłosił poprawkę do drugiej reformy wyborczej Disraelego, która w głosowaniu

---

29 Por. *The Complete Works of Harriet Taylor Mill*, eds. J.E. Jacobs, P.H. Payne, Bloomington 1998, s. 15 i n.

została odrzucona większością głosów. W 1872 roku jako działacz feministyczny został też przewodniczącym London National Society for Women's Suffrage. Moim zdaniem John Stuart Mill był jedynym faktycznie zaangażowanym ówczesnym filozofem, który tak naprawdę rozumiał kobiety i ich dążenia i który miał wrażliwość feministyczną. W tym miejscu nie piszę o prawnikach, społecznikach czy innych sufrażystkach, a o filozofach. Ci wcześniej bardzo rzadko mieli feministyczne myślenie, natomiast w XIX stuleciu Mill jest jedynym, który tak wyraźnie staje po stronie kobiet i zajmuje się ich sprawą zarówno w wymiarze praktycznym, jak i teoretycznym filozofii. Oczywiście jest jeszcze koncepcja Marksa i Engelsa, którzy zarówno w *Manifeście komunistycznym*, jak i w Marksa *Kapitale. Krytyce ekonomii politycznej* wspominają o kobietach jako uciśnionych tak samo jak inne wyzyskiwane klasy społeczne.

Głosy te jednak pozostają w dysproporcji do mizoginistycznego myślenia o kobietach, jakie znajdziemy u Georga Wilhelma Friedricha Hegla, Zygmunta Freuda czy w dziwacznym uwielbieniu kobiet Augusta Comte'a, który choć chciał wywyższyć kobietę, i tak traktował ją w stereotypowy sposób jako przede wszystkim matkę. Trzeba też wspomnieć jako antybohtera Adama Smitha, który uważał, że kobieta nie jest zdolna do racjonalnego myślenia, nie może konkurować z mężczyznami, a jej jednym powołaniem jest opieka nad rodziną. Dlatego twórca ekonomii już na samym początku swoich rozważań wyklucza kobiety z ekonomicznego myślenia, ugruntowując myślenie o kobiecie jako biernej, słabej i domowej istocie[30].

Wielu też filozofów po prostu o kobietach milczało jako nieważnym czy też niegodnym filozofa temacie. Jak ujęła to Lilianna Kiejzik:

> Mogłoby się wydawać, że XIX stulecie, które przedstawiło nowe ideały nauki, doprowadzi do zmiany poglądów na temat kobiet. Przynajmniej jeśli chodzi o sferę zinstytucjonalizowaną i oficjalną. Nic podobnego. Wciąż aktualny (i uprawniony) pozostaje temat niższości umysłowej i moralnej kobiet. Powszechnie powtarzano bzdury, że

[30] Por. K. Kielos, *Jedyna płeć. O tym, dlaczego prześladuje cię homo oeconomicus i jak niszczy twoje życie, nie mówiąc już o światowej gospodarce*, tłum. M. Haykowska, Warszawa 2014, s. 21 i n.

> kobieta ma mniejszy mózg w porównaniu z mężczyzną, więc musi być mniej inteligentna. Zajmuje niższą pozycję na skali ewolucji, bliżej jej bowiem do materii niż duchowości[31].

W tym kontekście John Stuart Mill naprawdę jest wyjątkowy. Jego artykuły, tak samo jak działalność społeczna i polityczna zmierzały do zbudowania państwa równościowego, gdzie konsekwentnie wszyscy będą równi wobec prawa i wszyscy uzyskają realne równouprawnienia. Mill jako liberał, piszący o wolności obywatelskiej, był w tym względzie niezwykle konsekwentny, podkreślając, że w społeczeństwie liberalnym nie ma miejsca na zniewolenie żadnej grupy społecznej. Książka współmyślana z żoną Harriet Taylor i napisana po jej śmierci stanowi dogłębną analizę ówczesnej sytuacji kobiety oraz próbę przezwyciężenia jej degradacji i uprzedmiotowienia. Przede wszystkim Mill pokazuje, jak połowa społeczeństwa zostaje pozbawiona praw obywatelskich, nie mając możliwości zarobkowania czy nie posiadając praw wyborczych. Po drugie, Mill, porównując kobiety i mężczyzn, przeciwstawia się ówczesnej tendencji deprecjacji kobiety jako słabszej i irracjonalnej. Wedle tego filozofa obie płcie nie różnią się od siebie intelektualnie czy moralnie – można powiedzieć, że tymi poglądami Mill wychodzi poza stereotypy[32].

Co najważniejsze, Mill wnika w uprzedmiotawiającą i tak naprawdę upadlającą kondycję kobiety, pisząc o jej wykorzystaniu w rodzinie, o tym, jak wieczny przymus ze strony męża doprowadza ją do degradacji nie tylko w oczach społeczeństwa, ale i w jej własnym przekonaniu[33]. Można powiedzieć, że kobietę uczy się, by została przedmiotem, warunkuje do tego, by pokornie przyjmowała wszystko, nie pytając o to, kim jest i kim może się stać. W ten sposób dokonuje się na kobiecie przemocy psychicznej i chociaż, jak pokazuje Mill, nie jest ona fizyczną opresją, działa podobnie, pozbawiając kobietę zarówno chęci do przeciwstawienia się opresji, jak i wtłacza ją w niechciane postępowanie i myślenie, niszcząc jej psychikę i życie[34].

---

31 *Kobiety w filozofii, filozofowie o kobietach. Eseje subiektywne*, oprac. i red. L. Kiejzik i in., Zielona Góra 2012, s. 107.

32 Por. J. Hannam, *Feminizm*, tłum. A. Kaflińska, Poznań 2010, s. 53.

33 Por. J.S. Mill, *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, tłum. G. Czernicki, M.Ch. Chyżyńska, przekł. przejrzał J. Hołówka, Kraków 1995, s. 314.

34 Por. *tamże*, s. 290.

Mill pokazuje również, że w takim systemie dominacji nad kobietą tracą wszyscy:

> Sądzę, że zasada regulująca stosunek dwóch płci, czyniąca jedną drugiej podwładną w imię prawa jest zła sama w sobie i stanowi dzisiaj jedną z głównych przeszkód tamujących postęp ludzkości; oraz że powinna ustąpić zasadzie doskonałej równości nie dozwalającej na przywileje lub władzę z jednej strony, a nieudolność z drugiej[35].

Milczenie

> Ale my, szarzy ludzie, codziennymi słowami i czynami przygotowujemy życie wielu Dorotei; niejedna z nich może być skazana na większe ofiary niż te, jakie przypadły w udziale Dorotei, której dzieje znamy. Jej szlachetny duch w dalszym ciągu oddziaływał na otoczenie, choć nie wszyscy to dostrzegali. Jej natura, jak rzeka, której Cyrus odebrał siłę, rozdzieliła się na strumyki, nie posiadające znanych nazw na ziemi. Lecz fakt jej istnienia zaznaczył się na wszystkich wokół w sposób niepoliczony: rosnące bowiem dobro na tym świecie jest po części rezultatem zdarzeń zwykłych, nie historycznych, i to, że z tobą i ze mną nie jest tak źle, jakby mogło być, jest w połowie zasługą tych, którzy wiernie przeżyli swoje życie w cieniu i spoczywają w nieodwiedzanych grobach[36].

Eleganckie, w pięknych kapeluszach, w gorsetach, z gracją prezentujące sylwetkę z charakterystycznym wcięciem tali, jakie dawał gorset, skromnie ubrane, w odświętnych sukienkach, w fartuszkach. Służące i damy. Kobiety na co dzień pracujące w kuchni, służące w bogatych domach, ale i pisarki, działaczki, sufrażystki i abolicjonistki. Co je wyróżnia? Bezimienność. Projekt Victorian Women of Color to prezentacja zdjęć z końca XIX i początku XX wieku z prywatnych kolekcji, zdjęć prababć, babć, ciotek, kobiet, które być może ktoś kiedyś z rodziny znał, a dzisiaj pozostały po nich zdjęcia. Nieopisane, więc nie wiemy, jak te kobiety się nazywały. Chyba że

---

35 *Tamże*, s. 287.

36 G. Eliot, *Miasteczko Middlemarch*, t. 2, tłum. A. Przedpełska-Trzeciakowska, Warszawa 1994, s. 777.

udało im się przebić do sfery społecznej, ale i tak ich imię pozostaje niezapisane, w rodzinnych opowieściach zostały jako bezimienne siostry i kuzynki babci, prababci, kobiety niezłomne, buntowniczki[37].

Kobiety z XIX wieku nie posiadają imion, są jeszcze rzeczą. Należą do ojca albo do męża. Rozporządza nimi mężczyzna. W przypadku Afroamerykanek czy kobiet z kultur podbitych przez kolonialne imperia jest to podwójne uprzedmiotowienie. Jak pisała Gayatri Chakravorty Spivak, kobieta ulegała podwójnemu zawłaszczeniu, najpierw przez własną paternalistyczną, a często też mizoginistyczną kulturę, a później przez kulturę najeźdźcy[38]. Wcześniej zauważył to Edward Said w swojej klasycznej już dzisiaj książce *Orientalizm*, ukazując kobietę jako tę, która została zawłaszczona przez europejskie imperium, przez białego mężczyznę. Podobnie widzi to Robert Young, wskazując na kobietę jako tę, której nikt nie pragnie poznać, zrozumieć, ale również nikt nie chce nadać jej statusu osoby, człowieka, o którego wolność warto walczyć.

Białemu mężczyźnie jest wszystko jedno, czy ma do czynienia z Hinduską, czy Arabką, istotne jest, że ma przed sobą tajemniczą, egzotyczną kobietę z zakrytą twarzą, wywołującą w nim zainteresowanie, a nierzadko też pożądanie. Jest to kobieta spełniająca marzenia o „Oriencie", dzikim i egzotycznym świecie, gdzie nawet kochanki są inne. Biały mężczyzna nie zna jej imienia, nie interesuje się jej pochodzeniem, została już przez niego zaklasyfikowana, kupiona i sprzedana, jej rola, rola niewolnicy, została jej już wyznaczona w kolonialnym porządku[39]. Za egzotyką, za pożądaną tajemnicą nie ma człowieka. Giuseppe Giacosa i Luigi Illica bardzo dobrze wiedzieli, co robią, pisząc libretto do opery Giacoma Pucciniego. Madame Butterflay musi umrzeć, jest kobietą podwójnie zdradzoną, przez ukochanego i przez własną kulturę, niepozwalającą jej żyć z „hańbą", miłość piętnuje kobietę, która ma zostać czysta. Kobieta, która daje się uwieść mężczyźnie z innej kultury, tym bardziej zasługuje na odrzucenie. Pozostaje jedno: samobójstwo.

---

37 Por. *Victorian Women of Color. A Rare View*, Downtown LA Life Magazine, [on-line:] http://downtownlalife.tripod.com/id535.html (dostęp: 1 I 2019).

38 Por. G.Ch. Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, [w:] *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*, ed. R.C. Morris, New York 2010.

39 Por. R.J.C. Young, *Postkolonializm. Wprowadzenie*, tłum. M. Król, Kraków 2012.

Kobieta XIX wieku jest bezimienna na wiele sposobów. Jej imię kształtują mężczyźni. Nie dziedziczy nic – nazwisko jej ojca nigdy nie stanie się jej własnym nazwiskiem, można powiedzieć, że zostaje jej użyczone do czasu, aż mąż nada jej własne nazwisko. Zwyczaj mówienia do kobiet podług imienia lub nazwiska ich mężów jest bardzo powszechny w ówczesnej Europie, w języku polskim dodatkowo pojawiają się żeńskie końcówki, które spowodują, że Hańderkowa będzie oznaczała rzecz swego męża Hańderka, a Hańderkówna od razu w swym żeńskim zmiękczeniu zasugeruje, że panna jeszcze nie doczekała się męża, na razie jest własnością ojca, który zapewne czeka, by na korzystnych warunkach przekazać ją mężowi.

Oczywiście pojawiają się też inne techniki zawłaszczania widoczne w języku. Grzesiowa, Maciejowa, Jakubowa – poważne mężatki wołane są imieniem ich mężczyzn, a nie ich własnym. Jak niewolnice są rzeczą i jak rzeczy się je tytułuje. Czasami w rodzinie nie pozostanie nawet pamięć, jak nazywała się babcia czy jej siostra, zostanie Robertowa czy profesorowa, radcowa, jeżeli miała to szczęście i mogła być dumna z osiągnięć męża. Niezależnie od sukcesów męża żona pozostawała przypisana do niego. Dlatego kowalowa czy doktorowa pozostawały na tym samym poziomie uprzedmiotowienia – bezimienne podmioty[40].

Co więcej, kobiety z klas pracujących tracą swoje imiona na rzecz wygody państwa, u których pracują. Powszechna praktyka w całej Europie XIX i początku XX wieku pozwalała, by panny służące nazywać imieniem, jakie nosiła poprzednia służąca, do której rodzina już się przyzwyczaiła. Najczęściej była to Marysia lub Kasia. Maryś było najwięcej, imię to niekiedy wręcz służyło za synonim służącej czy pokojówki[41]. Kobieta bez imienia nie miała własnej tożsamości i własnego życia. Dziewczęta na służbie nie mogły się spotykać z nikim w wolnym czasie (którego w zasadzie nie posiadały, mogły co najwyżej w niedzielę pójść na mszę, czasami na godzinę wyjść na potańcówkę), nie mogły rozporządzać

40 Język po dziś dzień utrzymuje to zawłaszczenie w różnych potocznych zwrotach typu „dom dziadków" czy „odwiedziny u dziadków"; „dom dziadka i babci", „odwiedziny u dziadka i babci" często i dzisiaj nie przechodzi nam przez usta. I nie jest to tylko skrót myślowy, ekonomia wypowiedzi. To nieistnienie kobiety.

41 Por J. Kuciel-Frydryszak, *dz. cyt.*, s. 77 i n.

swoją osobą w sposób autonomiczny. Podlegały rodzinie, u której pracowały, samo sformułowanie „na służbie" bardzo dobrze oddaje ich uprzedmiotowienie. Ponieważ nie miały czasu wolnego, sfery prywatnej, nie miały swojego imienia, do tych kobiet mówiono bezosobowo: „Marysia posprząta", „Marysia pójdzie już na zakupy"[42].

Jak zauważył Charles Taylor, imię jest szczególną przestrzenią ludzkiej podmiotowości[43]. Zwracając się do kogoś po imieniu, tak naprawdę niejako stawiamy go przed wyzwaniem, by odpowiedzieć, poczuć się zagadniętym. Pozwalamy, by człowiek zaczął istnieć jako podmiot, a nie jako anonimowa jednostka w tłumie. Zabranie imienia stanowi gest symboliczny: niewolnicy w czasach kolonialnych czy więźniowie w faszystowskich obozach zagłady pozbawieni byli swego imienia specjalnie. W ten sposób właśnie system kolonialny czy nazistowski czynił z nich rzecz. Nazizm dużo nauczył się od kolonializmu: socjotechniki zarządzania ludźmi, traktowania przedmiotowego i przede wszystkim tworzenia hierarchii, w której nie każdy był w pełni człowiekiem, niektórzy stanowili tylko formę wstępną, ale prawdziwymi ludźmi nie byli. Zarządzenie śmiercią musi być poprzedzone wykluczeniem części społeczeństwa z człowieczeństwa. Jeżeli uznamy, że ktoś nie jest człowiekiem, można mu nadać inny status, zaliczyć do podgrupy wartej wyeliminowania w imię właściwej ludzkości.

Marysia i Kasia, Pawłowa czy Janowa wprawdzie nie trafiły do obozu pracy, ale podlegały tej samej technice wykluczenia. Odczłowieczone, czekały na mężczyznę, który mógł je podnieść do rangi bycia człowiekiem. Jedyne, co mogły robić, to czekać – na decyzje i role, jakie były im z góry narzucane. Mogły też pogodzić się z losem, czego kultura zachodnia najczęściej od nich wymagała. Buntowniczki, sufrażystki, abolicjonistki były szaloną aberracją. Marysia miała znać swój los i swoje miejsce w społeczeństwie nawet wtedy, kiedy nikt dokoła nie pamiętał jej prawdziwego imienia.

Ida Bell Wells-Barnett (1862–1931), Frances Ellen Watkins Harper (1825–1911), Sojourner Truth (?–1883), Harriet Tubman (?–1913), Harriet E. Wilson (1825–1900) to niektóre z Afroameryka-

---

42 Por. *tamże*, s. 144 i n.

43 Por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., naukowo oprac. T. Gadacz, Warszawa 2019, s. 243.

nek, które w XIX stuleciu miały dowagę walczyć o swoje i o cudze prawa. Znamy je chociaż z imienia i nazwiska, ale jak w przypadku Truth czy Tubman data ich urodzenia pozostaje nieznana. Był to stały proceder na farmach zatrudniających niewolników, specjalnie nie zapisywano daty urodzenia dziecka, często też oddzielano je od matki, jeśli na farmie była rodzina dziecka, to i od rodziny. W swoich wspomnieniach Booker T. Washington opisuje, jak widywał matkę z rzadka, gdy przychodziła do niego wieczorem, po pracy, opisuje też, jak nie miał normalnego ubrania, dopóki nie podrósł na tyle, by móc pracować w domu swego właściciela. Liberia, jaką wówczas dostał, była pierwszym prawdziwym ubraniem, które zastąpiło jego dotychczasowe nakrycia ciała[44]. Dziecko nie miało znać swoich przodków – ich imiona również miały się zagubić w świadomości zniewolonego człowieka – nie miało zbudować rodzinnych więzi, miało stać się doskonałym niewolnikiem i niczym więcej.

Pod pseudonimem Sojourner Truth kryje się Isabella Baumfree, zwana przez rodzinę Bellą. Jej prawdziwe imię, to, jak nazywali ją najbliżsi, znika razem z jej człowieczeństwem. Urodzona jako niewolnica, której daty urodzenia nikt nie odnotował, nie zapamiętał, w wieku dziewięciu lat zostaje sprzedana razem ze stadem owiec. W swoim życiu zostanie sprzedana jeszcze trzy razy. Dopiero ucieczka zapewni jej wolność[45]. Jako kobieta i czarna niewolnica musiała przezwyciężyć podwójne uprzedmiotowienie, można powiedzieć, że jej życie materializuje to, o czym pisała Spivak: zniewolenia kobiety na głębszych poziomach niż mężczyzny. Z jednej strony jako kobieta nie miała przywilejów danych mężczyźnie, a więc po ucieczce i tak zależna była od osób, które chciały jej pomóc i udzieliły schronienia. Z drugiej strony jako była niewolnica, Afroamerykanka, musiała walczyć z uprzedzeniami rasistowskimi. Do historii przeszedł wygłoszony przez nią tekst (Truth miała naturę kaznodziejki), a później najprawdopodobniej spisany przez kogoś innego. Sama Sojourner Truth nie była na tyle wyedukowana, by móc pisać, co, wziąwszy pod uwagę historię jej urodzenia, nie było niczym osobliwym.

---

44 Por. B.T. Washington, *Up From Slavery. An Autobiography*, New York 1995, s. 20 i n.

45 Por. C. Mabee, *Sojourner Truth – Slave, Prophet, Legend*, New York 1995, s. 1 i n.

Co jednak istotne dla naszej opowieści, pomimo braku edukacji, pomimo tego, że nie była w stanie pisać, pozostawiła po sobie przemówienia spisane przez innych ludzi. Jako abolicjonistka wygłaszała swoje przemowy, często jeżdżąc z miasta do miasta, zgłaszając się z odczytami, by przede wszystkim przekazać innym, jakim uprzedmiotowieniem i okaleczeniem człowieka jest niewolnictwo. *Ain't I a Woman?* jest manifestem feministycznym, w którym autorka domaga się, by kobiety niezależnie od koloru skóry i pochodzenia miały równe prawa jak mężczyźni. Podwójne uprzedmiotowienie jest dla Sojourner Truth oczywiste, dlatego w swoim manifeście wzywa, by ludzie zastanowili się, czy kobiety nie mogą mieć praw takich samych jak mężczyźni, czy nie mogą pracować, zarabiać, dysponować sobą, tak samo jak mężczyźni[46]. Pyta również, dlaczego kobiety o innym niż europejskie pochodzeniu nie mogą upominać się o swoje prawa. Czy nie są kobietami? Czy nie są tak samo jak inne (białe) kobiety zniewalane przez stereotypy i konwenanse? Na długo przed Bell Hooks Sojorner Truth uświadamia nam, że walka o kobiety zaczęła się w związku z asymetrycznym stosunkiem do kobiet kolorowych[47]. Dlatego abolicjonizm i feminizm tak mocno się ze sobą łączyły, w drodze do nadania podmiotowego statusu tej części społeczeństwa, która zaznała podwójnego wykluczenia.

Harriet Tubman urodziła się w niewoli – stąd data jej narodzin nie jest znana – doświadczyła w dzieciństwie i młodości wszystkiego, co najgorsze. Już jako dziecko była bita i biczowana, została też ciężko raniona w głowę przez swego właściciela, co spowodowało, że do końca życia musiała zmagać się z zawrotami głowy i bólem. Gdy uciekła, od razu zaczęła działać na rzecz swojej społeczności. Organizowała pomoc w ucieczce niewolników z Południa, zaangażowała się również w wojnę secesyjną. Działała jako społeczniczka i sufrażystka. Pozostaje jednak pytanie, dlaczego jest ona jeszcze jedną bezimienną kobietą, dopiero w XXI wieku docenioną przez historyków i badaczy. Pytanie to zadaje Oscar Cole-Arnal, zwracając uwagę na fakt, iż w swoich czasach była nazywana „Mojżeszem swo-

46 Por. S. Truth, *Ain't I a Women?*, [w:] *Let Nobody Turn Us Around. Voices of Resistance, Reform, and Renewal. An African American Anthology*, eds. M. Marable, L. Mullings, Lanham 2003, s. 67–68.

47 Por. C. Mabee, *dz. cyt.*, s. 172 i n.

jego ludu", a w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku była symbolem walki Afroamerykanów i feministek[48]. Mimo to nikt Tubman pomników nie stawiał, nie stała się ona powszechnie znaną i szanowaną figurą, a jej znaczenie i siła wracają dopiero dzisiaj. Według Cole-Arnala dochodzi tutaj do podwójnego wykluczenia: Tubman była Afroamerykanką i niewykształconą, niepiśmienną osobą. Dodałabym jeszcze jeden poziom wykluczenia: była kobietą. Oznacza to jedno – jej działalność, jej przemówienia, choć często spisywane i widoczne w życiu społecznym Afroamerykanów, nie znajdowały uzasadnienia w piśmie.

Kultura Zachodu jest kulturą słowa zapisanego, słowa uświęconego przez księgi. Analfabetyzm oznacza marginalizację, człowiek niepiśmienny zakwalifikowany zostaje albo do „marginesu" społecznego, gdzie nikt nie jest zainteresowany rozwojem, albo do aberracji społecznej, choroby cywilizacyjnej, świadczącej o „zacofaniu". W kolonialnym uprzedzeniu kultury nieposiadające pisma traktowane były jako prymitywne i „pierwotne", w społecznym przekonaniu analfabetyzm świadczy o braku myślenia i możliwości intelektualnych. Tymczasem Harriet Tubman była kobietą czynu, działaczką, ale również osobą, która wprowadziła w świat abolicjonizmu wiele idei i koncepcji równości. W swoich przemówieniach w Nowym Jorku, Waszyngtonie i Bostonie akcentowała przede wszystkim ideę równości. Według Tumban wszyscy ludzie są równi niezależnie od urodzenia, płci czy koloru skóry. Opisując między innymi swoje życie, jak i kobiet, którym pomagała uciec, zwróciła również uwagę na nierówności, jakie zaznaczyły się w życiu każdej niewolnicy i uciekinierki, zmuszonej nawet po ucieczce zmagać się z większymi nierównościami społecznymi niż uwolniony mężczyzna[49].

Cały czas mamy tutaj do czynienia z nakładającymi się płaszczyznami wykluczenia: kobiety jako Afroamerykanki (podlegające kolonialnym i rasistowskim uprzedmiotowieniom), samej kobiecości (historia Tumban jako szpiega, żołnierki długo była marginalizowana, chociaż ona sama została pochowana z wojskowymi honorami i na wojskowym cmentarzu) czy wreszcie z wykluczeniem edukacyjnym

48 Por. O. Cole-Arnal, *Harriet Tubman. The Road to Freedom*, „Consensus. A Canadian Journal of Public Theology" vol. 30, 2005, no. 2, s. 137.

49 Por. C. Clinton, *Harriet Tubman. The Road to Freedom*, New York 2004.

(jej niepiśmienność długo była traktowana jako wstydliwy temat). Tymczasem pomimo bycia niewolnicą Tumban nie tylko sama uciekła, ale też potrafiła zorganizować sieć pomocy dla innych uciekających z niewoli, pomimo bycia kobietą potrafiła działać społecznie, pomimo dyskryminacji jako osoby niewykształconej dzięki Elizabeth Cady Stanton przemawiała i rozwijała swoje feministyczne poglądy.

Dostrzeżenie Harriet Tubman w XXI wieku, recepcja jej myśli wiąże się przede wszystkim ze współczesnym przepracowaniem wykluczenia. Nakładające się płaszczyzny: dyskryminacji etnicznej, genderowej, edukacyjnej zostały przeanalizowane i zdewaluowane. Było to jednak możliwe dzięki takim właśnie kobietom, działaczkom, czasami niepiśmiennym, czasami nieświadomym całej historii i społecznego bagażu, czasami pozostającym w cieniu „wielkich" męskich historii i narracji. Harriet Tubman zyskała wreszcie zarówno biografię, jak i imię. Do tego jednak trzeba było dorosnąć, a my sami musieliśmy nauczyć się czytać raz jeszcze, w innych kategoriach, historię.

Bezimienne kobiety XIX wieku, Marysie, których twarzy już dzisiaj nikt nie pamięta, nauczyły nas wrażliwości i nowego pisania historii, otworzyły drzwi do innego spojrzenia na powszechne mechanizmy wykluczenia, socjotechniki wymazywania kobiet i ich obecności.

BIBLIOGRAFIA

Anderson B.S., *The Rabbi's Atheist Daughter. Ernestine Rose, International Feminist Pioneer*, New York 2016.

Anderson B.S., Zinsser J.P., *A History of Their Own. Women in Europe from Prehistory to the Present*, vol. 2, New York 1999.

Austen J., *Duma i uprzedzenie*, tłum. M. Gawlik-Małkowska, Warszawa 2006.

Blackwell A.S., *Lucy Stone. Pioneer of Woman's Rights*, Charlottesville 2001.

Clinton C., *Harriet Tubman. The Road to Freedom*, New York 2004.

Cole-Arnal O., *Harriet Tubman. The Road to Freedom*, „Consensus. A Canadian Journal of Public Theology" vol. 30, 2005, no. 2.

Coleman-Schelling A., *Alicja po drugiej stronie drzwi*, tłum. M. Wójcik, Warszawa 2013.

The Complete Works of Harriet Taylor Mill, eds. J.E. Jacobs, P.H. Payne, Bloomington 1998.

Ducret D., *Zakazane ciało. Historia męskiej obsesji*, tłum. A.M. Nowak, Kraków 2016.
Eliot G., *Miasteczko Middlemarch*, t. 2, tłum. A. Przedpełska-Trzeciakowska, Warszawa 1994.
Ensler E., *Monologi waginy*, tłum. M. Kabat, Warszawa 2018.
Friedan B., *Mistyka kobiecości*, tłum. A. Grzybek, Warszawa 2012.
Hannam J., *Feminizm*, tłum. A. Kaflińska, Poznań 2010.
History of Woman Suffrage, eds. E.C. Stanton, S.B. Anthony, M.J. Cage, vol. 1: *1848–1861*, Rochester 1887, [on-line:] https://archive.org/details/historyofwomansuo1stanuoft/page/662 (dostęp: 15 I 2019).
Kielos K., *Jedyna płeć. O tym, dlaczego prześladuje cię homo oeconomicus i jak niszczy twoje życie, nie mówiąc już o światowej gospodarce*, tłum. M. Haykowska, Warszawa 2014.
Kierkegaard S., *Albo-albo*, t. 1, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1976.
Kobiety w filozofii, filozofowie o kobietach. Eseje subiektywne, oprac. i red. L. Kiejzik i in., Zielona Góra 2012.
Kuciel-Frydryszak J., *Służące do wszystkiego*, Warszawa 2018.
Mabee C., *Sojourner Truth – Slave, Prophet, Legend*, New York 1995.
Mieder W., *All Men and Women Are Created Equal. Elizabeth Cady Stanton's and Susan B. Anthony's Proverbial Rhetoric Promoting Women's Rights*, New York 2014.
Mill J.S., *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, tłum. G. Czernicki, M. Chyżyńska, przekł. przejrzał J. Hołówka, Kraków 1995.
Painter N.I., *Sojourner Truth. A Life, a Symbol*, New York 2007.
Plessner H., *Pytanie o conditio Humana. Wybór pism*, wybór i oprac. Z. Krasnodębski, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Warszawa 1988.
Spivak G.Ch., *Can the Subaltern Speak?*, [w:] *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*, ed. R.C. Morris, New York 2010.
Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., naukowo oprac. T. Gadacz, Warszawa 2019.
Truth S., *Ain't I a Women?*, [w:] *Let Nobody Turn Us Around. Voices of Resistance, Reform, and Renewal. An African American Anthology*, eds. M. Marable, L. Mullings, Lanham 2003.
Victorian Women of Color. A Rare View, Downtown LA Life Magazine, [on-line:] http://downtownlalife.tripod.com/id535.html (dostęp: 1 I 2019).
Vigarello G., *Historia gwałtu. Od XVI do XX wieku*, tłum. A. Leyk, Warszawa 2010.
Vigarello G., *Historia urody. Ciało i sztuka upiększania od renesansu do dziś*, tłum. M. Falski, Warszawa 2011.
Washington B.T., *Up From Slavery. An Autobiography*, New York 1995.
Young R.J.C., *Postkolonializm. Wprowadzenie*, tłum. M. Król, Kraków 2012.

STRESZCZENIE

Niniejszy artykuł bada sytuację kobiety w XIX wieku. Poprzez analizę tekstów literackich, filozoficznych, a także paradygmatów kulturowych i symboli staram się pokazać: jaka była pozycja kobiety, jej możliwości, jak była traktowana i rozumiana przez społeczeństwo. Przede wszystkim w tekście tym skupiam się na uprzedmiotowieniu kobiety oraz jej systemowym, celowym marginalizowaniu, jakie dokonywało się w kulturze. Wiek XIX może też uświadomić nam, jak sufrażystki doszły do zmiany roli kobiety od przedmiotu po podmiotową tożsamość.

SŁOWA KLUCZOWE: kobieta, wolność, tożsamość, sufrażystka, równouprawnienie

SUMMARY

Mary – a couple of thoughts on the understanding of women and femininity in the XIXth Century

This paper discusses the social position of women in the 19th Century. By analyzing literary and philosophical texts, as well as cultural paradigms and symbols, I attempt to present: specificity of a woman's position, her capabilities, and her treatment and perception by society. Above all I focus on the objectification of women, as well as their systemic and deliberate marginalization which occurred in the culture. The 19th century women's suffrage movement allows us to realize how women attempted to change their position from being perceived as an object to being commonly acknowledged as a subject endowed with identity.

KEYWORDS: woman, freedom, identity, suffragette, equal rights

O AUTORCE

Joanna Hańderek – dr hab., prof. UJ, wykładowczyni w Instytucie Filozofii UJ. Zajmuje się filozofią kultury i filozofią współczesności, ze szczególnym uwzględnieniem postkolonializmu, globalizacji, gender i multikulturalizmu. Autorka książek: *Metamorfozy i muzea*, *Czas i spotkanie. Wokół koncepcji czasu Emmanuela Lévinasa*, współredaktorka tomu *Wykluczenia*. Od 2013 roku organizuje cykl wykładów i spotkań poświęconych różnym formom dyskryminacji społecznych „Kultura wykluczenia?". Wykłada na UJ, prowadzi również zajęcia dla licealistów. Współredaktorka kwartalnika popularnonaukowego „Racje", członkini Towarzystwa Humanistycznego, Akademickiego Stowarzyszenia Przeciwko Myślistwu Rekreacyjnemu, członkini rady głównej Kongresu Kobiet. Z kotką na kolanach pisze filozoficznego bloga https://handerekjoanna.wordpress.com/.

23.

https://doi.org/10.12797/9788381382120.23

AGNIESZKA GRALEWICZ

Koncepcja sztuki Johna Ruskina wobec rozważań estetycznych Marcela Prousta

Wstęp

Marcel Proust wyrastał w epoce rodzącego się buntu wobec dominującego scjentyzmu i racjonalizmu – między innymi powstawał wtedy ruch symbolizmu, prerafaelitów[1]. Sprzeciw wobec ducha epoki i wrażliwość pisarza sprawiły, że wypracował koncepcję podmiotu w opozycji do roszczeń intersubiektywnej, sprawdzalnej i wszechmocnej nauki – osoby jako indywidualnego, zamkniętego mikrokosmosu, z trudem komunikującego innym swój wewnętrzny świat, w którego powstaniu istotną rolę gra pamięć tworzona przez pozornie nieistotne wrażenia. Wewnętrzne doświadczenie rozpisane na kartach *W poszukiwaniu straconego czasu* stało się wyznacznikiem immanentnego życia, skonfliktowanego z mechanicznie odliczanym czasem. W artykule zostanie zaprezentowana koncepcja sztuki Johna Ruskina (1819–1900), która wywarła wpływ na myśl francuskiego pisarza, aktualizując jego wrażliwość na wybrane problemy estetyczne.

---

[1] Por. A. Adam, *Marcel Proust*, tłum. A. Stepnowski, [w:] *Literatura francuska*, t. 2: *XIX i XX wiek*, red. A. Adam, G. Lerminier, É. Morot-Sir, Warszawa 1980, s. 446.

Marcel Proust[2] wypracował quasi-antropologię kruchości i mocy człowieka, ujawniającą się w niedostatkach, a zarazem w momentach zmartwychwstania pamięci, które domagają się umocnienia. Umocnienie nie przychodzi ze sfery religii, ale z obszaru sztuki. W ujęciu pisarza pamięć, aktualizowana w momencie intuicji, jest nie tylko istotą życia osobowego, detronizującą dotychczas królujący rozum, ale także najważniejszym tworzywem dzieła sztuki. Myśl ta nasycona jest więc dualistycznymi, irracjonalnymi, witalnymi, podmiotowymi, indywidualistycznymi skłonnościami.

Refleksja Prousta nie jest systematycznym wykładem filozoficznym[3]. Nie zgłasza pretensji, aby na takie miano zasłużyć. Pisarz nie deklaruje przeprowadzenia estetycznego przewrotu. Nie podkreśla rewolucyjności autorskich rozwiązań. Pisze dzieło. Umieszcza w nim niezliczone odwołania do klasycznych osiągnięć kultury europejskiej, choćby gotyckich katedr czy fresków Giotta. W artystycznej postawie nie manifestuje nowoczesności radykalnej. Zdaje się szanować tradycję, przyjmując postawę właściwą

---

[2] Refleksja nad relacją artysty i dzieła literackiego przekracza ramy niniejszego artykułu. Na temat nadal silnej tendencji autobiograficznej „autora jako narratora" mimo demistyfikującej koncepcji „autora jako oszusta" zob. J.H. Miller, *Po co czytać literaturę?*, tłum. K. Hoffmann, „Przestrzenie Teorii" 2012, nr 17, s. 219–243.

[3] Hanna Buczyńska-Garewicz w książce *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze* (Kraków 2003) analizę refleksji filozoficznej Prousta umieściła pośród spuścizny między innymi św. Augustyna, Fryderyka Nietzschego, Edmunda Husserla, Martina Heideggera. Szczątkowo, na marginesie rozważań o pamięci w nurcie hermeneutycznym, wspominał autora *W poszukiwaniu straconego czasu* Paul Ricœur (*Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2007). W literaturze polskojęzycznej wyniki badań prezentowali w artykułach choćby Tomasz Mazur (*Między salonem a katedrą. Rzecz o pamięci Prousta*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" t. 49, 2004, nr 1, s. 147–164) czy Ryszard Różanowski (*Walter Benjamin, Marcel Proust i estetyka wspomnienia*, „Parergon. Pismo naukowo-artystyczne" 2002/2003, nr 2, s. 89–99). Głosy krytyczne podnoszące zarzut zatracenia charakteru filozoficznego Proustowskiej twórczości w dotychczasowych tłumaczeniach owocują nowymi przekładami, między innymi: M. Proust, *Pamięć i intelekt*, red. i tłum. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie" 1998, nr 1–2, s. 58–63 czy tenże, *Pamięć i styl*, wybór, oprac. i wstęp M.P. Markowski, tłum. M. Bieńczyk, J. Margański, M.P. Markowski, Kraków 2000.

dla reprezentanta nowoczesności umiarkowanej[4]. Mimo to dokonuje w literaturze zwrotu[5]. Wywiera wielki wpływ na kulturę i twórczość, nie będąc *stricte* ani filozofem, ani teoretykiem sztuki[6]. Czyni to za sprawą metody konstrukcyjnej, dzięki której ujmuje człowieka, kwestię jego tożsamości, rolę pamięci w jej budowaniu, a ostatecznie rozstrzyga o koncepcji sztuki, także o związanej z nią nieśmiertelności. Były i są to tematy podejmowane przez filozofów. Rozpalały już starożytną Grecję[7]. Domagają się wyodrębnienia

4 Rozróżnienie nowoczesności radykalnej i nowoczesności umiarkowanej czynione za Edmundem Morawcem. Pierwszą cechują ahistoryzm i radykalne odcięcie się od zastanej tradycji, postawa rozpoczęcia wszystkiego od nowa z racji absolutnej nieprzydatności i nieprzystawalności osiągnięć poprzedników wobec aktualnych problemów, deklaratywnie zaprezentowana między innymi przez Kartezjusza. Druga jest związana z szacunkiem wobec tradycji, choć wyrażającym się w twórczej transformacji, nie zaś konserwacji, tego, co treściowo zastane. Obie postawy twórcze, a przede wszystkim twory kulturowe, cechuje inność, nowość, doskonałość, świadomość tworzenia dzieła jako posiadającego te cechy. W zależności od zakresu i głębokości przenikania nowych rozwiązań do zastanego modelu-wzorca wypełnienia treściowego kultury następuje zepchnięcie aktualnego modelu-wzorca w przeszłość lub jego modyfikacja. Aby szczegółowo określić, którą z dróg prezentuje twórczość Marcela Prousta, należałoby dokonać szczegółowych analiz porównawczych. Warto jednak na potrzeby pracy przyjąć stanowisko badaczy, którzy pojawieniu się cyklu powieści Prousta nadają przełomowe znaczenie w dziejach literatury ze względu na elementy nowości, umieszczając ją zarazem w tradycji powieści XIX wieku. Zob. E. Morawiec, *Refleksje nad pojęciem nowoczesności*, [w:] *Filozofia wobec tajemnic religijnych*, red. J. Sochoń, A. Wierciński, Warszawa 2005, s. 154–155, 169–171, *Studia z Filozofii Boga, Religii i Człowieka*, t. 3.

5 „Studiowanie go ma oczywiście niszczący wpływ na młodego pisarza, który albo ulega wpływowi niebezpiecznie zaraźliwego stylu Prousta, albo dochodzi do wniosku, że Proust zrobił już wszystko, co może zrobić powieściopisarz" (E. White, *Proust*, tłum. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie" 1999, nr 7–8, s. 39.

6 Na inspiracje ujęciami Prousta powoływał się między innymi Tadeusz Kantor. Tworząc cykl spektakli Teatru Śmierci – znanych szeroko poza granicami Polski – tworzył dzieło sztuki przy pomocy materializacji biednego pokoiku pamięci, umieszczając na scenie postać reżysera-demiurga, ożywiającego umarły świat tkwiący w jego pamięci. Por. K. Fazan, *Projekty intymnego teatru śmierci. Wyspiański, Leśmian, Kantor*, Kraków 2009, s. 18–23, 340–347.

7 „Stąd w tragedii takiej jak *Elektra* Sofoklesa, gdzie cała treść wypływa z kultu zmarłych i związanych z nim wyobrażeń, spotkać możemy takie powiedzenia, jak przyrównanie pośmiertnego losu człowieka do nicości (w. 1164–1166) lub specjalne znaczenie, że wieszczbiarz Amfiaraos zachował po śmierci »pełnię

od literackiej konwencji – kostiumu powieści. Stąd, w związku z przyjęciem hipotezy umiarkowanej nowoczesności, uzasadnione jest przedstawienie źródeł czy, łagodniej rzecz ujmując, inspiracji tych rozstrzygnięć.

1. John Ruskin

W estetycznych rozważaniach Marcela Prousta można odnaleźć wpływy Johna Ruskina – inspiratora rodzącego się ruchu prerafaelitów i orędownika malarstwa Williama Turnera. Spotkanie z myślą Ruskina zaowocowało odwrotem pisarza od powierzchownej fascynacji estetyką salonów paryskich, którymi był dotychczas oszołomiony. Obiektem fascynacji staje się od tego momentu angielski krytyk, co do którego Proust w późniejszym okresie twórczości nabierze dystansu. Odtąd jego praca zostaje naznaczona poszukiwaniem wyrazu głębi życia wewnętrznego.

2. Natura i Bóg – źródła koncepcji sztuki

Koncepcja sztuki Johna Ruskina wyrasta z dwóch źródeł – fascynacji przyrodą i podziwu dla Boga. Zachwyt nad naturą zrodził się z pieszych górskich wędrówek, szlaków pokonywanych w dzieciństwie. Dał temu wyraz w szacunku, jakim darzył malarstwo Williama Turnera. Bóg natomiast przenikał życie angielskiego myśliciela za sprawą protestanckiej matki, co później silnie wiązało się z podążaniem tropem gotyckich katedr. Oba te motywy zlały się u Ruskina w całość, bynajmniej nie panteistyczną, owocując specyficzną koncepcją sztuki, w której katedra i miejsce jej położenia, okalająca ją przyroda, stanowią jedność. Jak podkreśla Proust w eseju o Ruskinie, opublikowanym tuż po śmierci Anglika, złączył on w jednej teorii sztuki zarazem realizm i intelektualizm, ukazując brak sprzeczności między nimi[8].

---

ducha« […], czyli że stanowi on niejako wyjątek pośród »nieświadomych« mar homeryckich" (S. Srebrny, *Wstęp*, [w:] Sofokles, *Antygona; Król Edyp; Elektra*, tłum. K. Morawski, Wrocław 2004, s. 364–365).

8 John Ruskin żył w epoce wiktoriańskiej, zwanej wiekiem przemiany. Ferment intelektualny wprowadzały dynamiczna industrializacja, publikacje tekstów

Marcel Proust w dziele życia zdaje się od tych dwóch źródeł sztuki niezależny. Ani przyroda, ani Bóg nie wywierają na nim tak ogromnego wrażenia. Większe znaczenia mają spotykane osoby czy wytwory kulturowe. Jest to znacząca różnica – Ruskina można skrótowo uznać za estetę przedmiotu, zaś Prousta za estetę podmiotu[9]. Dla Ruskina podmiot jest o tyle ważny, o ile istnieje przedmiot (całość stworzenia). Proust prezentuje odmienny punkt widzenia. Zdecydowanie akcentuje znaczenie i rolę podmiotu w procesie poznawania lub tworzenia. Jego rozważania mają charakter wybitnie immanentny. Stąd wielka waga problemu pamięci, marginalna – Boga i przyrody. Łączy ich jednak, mimo różnych motywacji i celów, wrażliwość na szczegół[10].

Karola Marksa i Karola Darwina, pogłębiająca się opozycja nauki i religii, odrzucanie w konsekwencji dogmatów religijnych. Por. I. Dobosiewicz, *„Każda z nich ma to, czego nie ma druga": konstruowanie kobiecości i męskości w „Sezamie i liliach" Johna Ruskina*, „Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura" 2006, nr 13, s. 143–144. Ruskin rościł pretensje do odbudowania jedności i wprowadzenia porządku świata poprzez zaproponowaną przez siebie teorię piękna. Wprzęga w nią między innymi wymóg znajomości nauk szczegółowych przez artystę, niwelując opozycje nauki – sztuki – religii. Z jego teorii piękna wynikała między innymi koncepcja stosunków pracy, standardów moralnych, przemiany społeczeństwa, roli sztuki i artysty. Myśl Ruskina nie była ściśle filozoficzna. Sam Ruskin określany jest jako filozoficzny ignorant. Zniechęcony wobec rekomendowanej mu przez Carlyle'a metafizyki Fichtego zachował niepochlebne zdanie o filozofii. Stwierdził: „Metafizycy i filozofowie są, w całości, największym problemem, z jakim musi sobie radzić świat". Było to zapewne podyktowane wielką niechęcią do metafizyki niemieckich idealistów, staromodnej logiki czytywanej przez niego w Oxfordzie, ale także koncepcji ekonomicznych proponowanych przez Johna Stuarta Milla, z którymi Ruskin się nie zgadzał. Utożsamił więc emocjonalnie kilku myślicieli z całą filozofią. Zgodnie jednak ze świadectwem Robina G. Collingwooda, autora pracy *Ruskin's Philosophy*, czcił Platona. M. Ulita, *John Ruskin, myśliciel zapomniany?*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny" t. 5, 2008, s. 147. Jego teoria piękna i poszczególne jej konkretyzacje stanowiły jednak rodzaj intencjonalnego systemu filozoficznego, ogarnięcia całości rzeczywistości i rozstrzygnięć na jej gruncie, jednak nie znalazło to wyrazu w formie tekstów pozostawionych przez angielskiego pisarza. W pracy zostaje poruszony wątek wyznaczony przez relację wobec niej Prousta, stąd analiza projektu politycznego czy szczegółowej formacji intelektualnej Ruskina przekracza wymiar pracy, zostaje jedynie zasygnalizowana.

9 Zastosowana przeze mnie analogia dystynkcji: filozofia przedmiotu a filozofia podmiotu.

10 „Okrągłe stoliki, których niezliczona mnogość napełniała restaurację, zdawały mi się niby planety, takie jak je przedstawiają dawne alegoryczne obrazy

3. Osika w Fontainebleau – przyczynek do teofanii

Kluczowym dla rozwoju teorii Johna Ruskina było pozornie błahe doświadczenie napotkania osiki w Fontainebleau, co opisuje w autobiografii *Praeterita. Outlines of Scenes and Thoughts, Perhaps Worthy of Memory in My Past Life*[11]. Jak podkreślają badacze, nie jest to autobiografia w pełni wiarygodna, stąd można mieć wątpliwości, czy moment ten rzeczywiście miał miejsce. Nie zamierzam jednak przeprowadzać analizy czysto historycznej, wobec czego ważniejsza dla postawionego problemu jest możliwość wglądu w intymne wartościowania Ruskina i deklaracje, które mogły zainspirować innych. Pozostaje więc zaufać angielskiemu krytykowi sztuki.

Doświadczenie napotkania osiki w Fontainebleau jest momentem złączenia w jedno umiłowanej przez niego natury i Boga. Nie jest to jednak, jak już wcześniej nadmieniono, panteistyczna wizja. John Ruskin opisuje wrażenie ohydnych skał Fontainebleau, po któ-

---

[…] Siedząc za żardynierą kwiatów, dwie potworne kasjerki, pochłonięte bez końca rachunkami, były niby dwie wróżki siłące się za pomocą astrologicznych obliczeń przewidzieć zaburzenia, jakie mogły się czasem zdarzyć na tym niebieskim sklepieniu, poczętym w duchu średniowiecznej wiedzy. I żałowałem po trosze wszystkich gości, bo czułem, że dla nich okrągłe stoliki nie są planetami i nie dokonali operacji duchowej, która nas wyzwala z powszedniego wyglądu rzeczy i daje nam spostrzegać analogie. Myśleli o tym, że jedzą obiad z tym czy z owym, że będzie to kosztowało mniej więcej tyle a tyle i że wrócą tu nazajutrz. I zdawali się absolutnie nieczuli na rozwijający się orszak młodych garsonów, którzy nie mając zapewne w tej chwili pilnego zajęcia, obnosili procesjonalnie chleb w koszyczkach" (M. Proust, *W cieniu zakwitających dziewcząt*, tłum. T. Żeleński-Boy, [w:] tegoż, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 1, Warszawa 1979, s. 756–757, *Złota Kolekcja PIW*).

11 Tytuł jest bardzo znaczący. W polskim tłumaczeniu brzmi: Praeterita. Plany i myśli z mojej przeszłości być może warte zapamiętania. Słowo *praeterita* pochodzi od *praetereo*, *ire, ii*, *itum* – przejść, przepłynąć, *praeteritus*, *a*, *um* – przeszły, dawny. Biograf Prousta George D. Painter twierdzi, że można tłumaczyć ten tytuł jako *Rzeczy minione* lub *Czas utracony*. Ruskin spisał w tej książce dzieje poszukiwania sensu życia wiele lat po jego odnalezieniu. Przedstawił dzieje młodości i odnalezienia swego życiowego powołania. Stosował metodę odtwarzania momentów wysiłkiem podświadomej pamięci. Porównując ten fakt z przypisywaną sobie przez Marcela Prousta znajomością na pamięć tego działa (8 lutego 1900 roku), pojawiają się prawdopodobne sądy o zapożyczonym od Ruskina tytule i temacie cyklu *W poszukiwaniu straconego czasu*. Por. G.D. Painter, *Marcel Proust. Biografia*, tłum. A. Frybesowa, t. 1, Warszawa 1972, s. 330.

rym następuje percepcja delikatnych gałązek topoli na tle błękitnego nieba. Przystępuje on do ich szkicowania niechętnie. Stopniowo wyłaniają się, mimo początkowego znużenia, coraz piękniejsze linie „domagające się, by je śledzić niestrudzenie", po czym rysunek drzewa ujawnia kompozycję wyznaczaną przez „prawa nieznane dotąd ludziom"[12]. Studium drzewa zdradza piękno przedmiotu, którego obserwator wcześniej nie dostrzegał. Następuje w tym momencie wnioskowanie rysownika: jeśli istnieje nieskończona niemal liczba podobnych drzew w przyrodzie, to istnieje tak wiele piękna ukrytego w świecie.

Na fascynację Prousta Ruskinem istnieją co najmniej dwa dowody: szczegółowa biografia pióra George'a D. Paintera[13] i świadectwa

---

[12] J. Ruskin, *Niewinne oko. Szkice o sztuce*, wybór i tłum. J. Szczuka, Gdańsk 2011, s. 28.

[13] Painter notuje okresy relacji Prousta do myśli Ruskina. W latach studenckich poznaje angielskiego pisarza z drugiej ręki poprzez profesora École des sciences politiques, Paula Desjardinsa. Nie jest nim zachwycony. W 1877 roku wykazuje wręcz niechęć wobec Ruskina, uznając go za prześladowcę, a nie apostoła religii piękna, jak zwykło określać się w ówczesnym czasie angielskiego moralistę. Przyczyną tego jest słynny atak Ruskina na Jamesa Whistlera, którego dzieł odtąd nikt nie chciał kupić. W latach 1893–1903 czytał krótkie wyjątki z dzieł Ruskina, przekłady ukazujące się w periodyku „Bulletin de l'Union pour l'Action Morale". Prowadził także spór, prezentując własną interpretację roli i zasług Ruskina. W 1895 roku uznał, że Ruskin pisze dokładnie tak jak on. W latach 1896–1898, zgodnie ze świadectwem Marie Nordlinger, przeczytał wszystko, co zostało przełożone na język francuski, między innymi *Siedem lamp architektury*, *Królową powietrza*, *Biblię Amiens*. Rok 1898 można uznać za moment oszołomienia koncepcją Anglika. W 1899 roku rusza w drogę śladem Ruskina. Rozpoczyna od zwiedzania katedry w Amiens, najbardziej mu dostępnej. W tym też roku pojawia się tylko raz w miejscu pracy, a w roku następnym zostaje zwolniony z posady honorowego niepłatnego asystenta w Bibliothèque Mazarine ze względu na czteroletni nieprzerwany urlop. Śmierć Ruskina następuje w styczniu 1900 roku, co ma wielki wpływ na Prousta. Proust sporządza jego nekrolog, na fali zainteresowania publikuje o nim eseje w „Le Figaro". W kwietniu 1900 roku w „Gazette des Beaux Arts", tuż przed wyjazdem do Wenecji, rozpoczyna serię publikacji w ramach studium o Ruskinie. Pojawia się u francuskiego pisarza koncepcja nieśmiertelności tego, co zaklęte w sztuce – nic z tego, co było żywe, nie umiera. Wenecję odkrywa śladami Ruskina. W 1904 roku tłumaczy na francuski *Biblię Amiens*, dwa lata później – *Sezam i lilie*. W cyklu *W poszukiwaniu straconego czasu* (powstaje w latach 1913–1922, prace nad pozostawionymi tekstami po śmierci Prousta trwają do 1927 roku – wydania ostatniego tomu) wpływ Ruskina nadal jest wyraźny,

pozostawione przez samego pisarza[14]. Fascynacja była tak ogromna, że przyszły autor *W poszukiwaniu straconego czasu* starał się odnaleźć każdy detal architektoniczny wskazany w tekstach Anglika, odbywał podróże po Francji i Italii śladami Ruskina, tłumaczył jego teksty, choć nie władał w sposób dostateczny angielszczyzną. Zdaniem Piotra Filonowicza angielski moralista był dla Marcela Prousta przewodnikiem w czasie poszukiwania swego dzieła usprawiedliwiającego bycie. W twórczym dojrzewaniu pisarz tęsknił do takiej postaci[15]. Kształtując własną myśl, potrzebował tradycji, idei, z którą można się zmierzyć, co potwierdzałoby jego umiarkowaną nowoczesność. Stąd wpływ Ruskina na uwrażliwienie Prousta na konkretne szczegóły rzeczywistości jest niekwestionowany. Przedmioty napotykane przez narratora w cyklu *W poszukiwaniu straconego czasu* są często błahe, pozornie nieważne, odkrywane w sytuacji wyciszenia, podobnie jak osika w Fontainebleau. Rodzą czułość, uczucia, miłość. Ujawniają sobą rzeczywistość, która dotąd przed podmiotem obserwującym była zakryta:

> Ale czasem w momencie, kiedy wszystko nam się zdaje stracone, pojawia się znak zdolny nas ocalić […]. Przetrawiając te smutne myśli […] wszedłem na dziedziniec pałacu Guermantów i z roztargnienia nie dostrzegłem nadjeżdżającego powozu; na okrzyk wattmana

---

choć Proust dystansuje się od niego, tłumacząc to koniecznością wypracowania własnego stanowiska artystycznego. Jak zauważa biograf, w dziele pojawia się nawet pastisz stylu Ruskina w postaci Bergotta. Por. G.D. Painter, *dz. cyt.*, s. 301–336; J. Ruskin, *La Bible d'Amiens*, trad., notes et préface par M. Proust, Paris 1904, Gallica – BnF, [on-line:] http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k80148w.r=.langEN (dostęp: 14 VII 2020); tenże, *Sésame et les Lys*, trad., notes et préface par M. Proust, Paris 1906, Gallica – BnF, [on-line:] http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k962762.r=.langEN (dostęp: 14 VII 2020).

14 Proust w podniosłych słowach wypowiada się o Ruskinie, uznając go za geniusza, między innymi: „Ruskin wycofał się w samotność – tak kończą często istoty profetyczne, póki Bogu nie spodoba się powołać do siebie mnicha czy ascetę, którego nadludzka praca dobiegła końca. I jedynie poprzez zasłonę rozsnutą pobożnymi rękami można próbować odgadnąć tajemnicę, która się wypełniła, tajemnicę zniszczenia ulotnej myśli, która ocalała w nieśmiertelnej potomności" (M. Proust, *John Ruskin*, tłum. J. Margański, „Literatura na Świecie" 1998, nr 1–2, s. 64).

15 Zob. P. Filonowicz, *Dochodzenie do dzieła. Proust czyta Ruskina*, „Fraza. Poezja, proza, esej" 2011, nr 4, s. 48–49.

> zdążyłem jedynie uskoczyć szybko na bok i cofnąłem się na tyle, by potknąć się o płyty kamienne, dość niedbale ociosane […]. W chwili jednak, gdy odzyskiwałem równowagę, postawiłem stopę na płycie trochę mniej niż poprzednia wystającej i wtedy rozwiało się moje zniechęcenie, ustąpiwszy miejsca szczęśliwości, jaką w różnych okresach mojego życia napełniał mnie to widok drzew […] to widok dzwonnic w Martinville, to smak magdalenki umaczanej w herbacie […] muskałaby mnie znów olśniewająca i nie sprecyzowana wizja, mówiąc mi jakby: „Uchwyć mnie w przelocie, jeśli masz siłę, i postaraj się rozwiązać zagadkę szczęścia, które ci zadaję”[16].

4. Całość stworzenia – teofania

Według Johna Ruskina zaobserwowane prawa kompozycji nie są jedynie prawami jednostkowego przedmiotu, w tym przypadku jednostkowej osiki. Rządzą skałami, falami, chmurami, światłem, słowem – wszelkimi zjawiskami przyrody. Wobec tego tak wiele piękna kryje się w przyrodzie. Nie jest to jednak piękno wyłącznie przedmiotów – jest to piękno całości stworzenia, które umożliwia wgląd w nowy, pozaprzyrodniczy świat, odsyłając do czegoś znacznie przekraczającego przyrodę, a co u Ruskina jest równoważne z rzeczywistością Boga odkrywaną na drodze kontemplacji. Za Ryszardem Kasperowiczem można stwierdzić, że jest to „wyjątkowość momentu epifanicznego – całościowa przemiana i odsłonięcie metafizycznego, do głębi duchowego rdzenia rzeczywistości przy zachowaniu realności i konkretności doświadczenia zmysłowego, w sytuacjach jak najbardziej zwyczajnych, codziennych”[17].

Według Marcela Prousta przedmioty wyodrębnione z tła rzeczywistości przez podmiot poznający nie zatrzymują wzroku obserwatora na nich samych. Stanowią znak przezroczysty, odsyłający. Wywołują rzeczywistość inną od nich samych i się do niej odnoszą. Zarazem stanowią jej część ze względu na posiadanie pożądanej cechy. Mogą wywoływać zachwyt swoją formą, podobnie jak w koncepcji *typical beauty* Ruskina. Jednak ich waga polega na tworzeniu

---

16 M. Proust, *Czas odnaleziony*, tłum. J. Rogoziński, [w:] tegoż, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 3, Warszawa 1979, s. 838–840, *Złota kolekcja PIW*.

17 J. Ruskin, *Niewinne oko…*, s. 14.

osobistych symboli podmiotu poznającego zakrzywiających czasoprzestrzeń wokół nich. Analogicznie dzieje się w momencie kontemplacji artysty w teorii Ruskina. Podobnie obaj pisarze wymagają samotności, aby szczegóły rzeczywistości mogły stać się kluczem dostępu do innego świata[18]. Różnica polega jednak na tym, że według Ruskina odsłonięcie rzeczywistości w momencie poznania jest teofanią, natomiast dla Prousta jest to epifania. Inna rzeczywistość niematerialna przywoływana w tych momentach jest realnością człowieka przeszłego, który już minął, zaklętą nadal w jego pamięci[19]. Stąd francuski pisarz bywa nazywany mistycznym ateistą.

5. Realizm i intelektualizm w koncepcji sztuki

John Ruskin nie akceptował wobec tego koncepcji sztuki dla sztuki, jak podkreśla Ryszard Kasperowicz[20]. Percypowane piękno, nazwane przez Anglika *typical beauty*, dotyczy konkretnego przedmiotu, pozornie błahego. Jego dostrzeżenie wiąże się często z koniecznością wiedzy szczegółowej, wysiłkiem studiowania morfologii skał, tak aby doskonalej dostrzec konkretny przedmiot. Stąd jest to realizm. Artysta jest zobligowany do uwzględnienia w dziele jego strony materialnej. Jednak wzrok artysty nie może zatrzymać się wyłącznie na pięknie formy przedmiotu i nie może tylko takiego – piękna formy – nadać dziełu. Przedmiot staje się przyczynkiem do piękna znacznie potężniejszego.

Rzecz zawiera w sobie prawa całości stworzenia, do całości stworzenia odsyła, a więc tylko w takim aspekcie rozpatrywana ujawnia swoje prawdziwe piękno. Autentyczne piękno jest związane z wysiłkiem odnalezienia idei stwórczych Boga poprzez rozpoznanie ich w przedmiocie i trud jego zaklęcia w dziele sztuki. Myśliciel efekt tego wysiłku nazywa kontemplacją, a efekt trudu – *vital beauty*. Piękno tego typu odwodzi duszę od wpatrywania się w samą siebie, niszczy jej pychę i uczucia związane z doczesnością, umożliwia w pokorze wpatrywanie się w symbole tego, co będzie jej „pokar-

18 Zob. P. Filonowicz, *dz. cyt.*, s. 48.
19 Zob. M. Proust, *Czas odnaleziony*, s. 843.
20 Zob. J. Ruskin, *Niewinne oko…*, s. 375, przyp. 2.

mem na wieczność”[21]. Jest to więc aspekt intelektualny, a zarazem moralny prezentowanej koncepcji sztuki[22].

Proust jest krytyczny wobec tego przejawu myśli Ruskina. Zarzuca mu nieuświadomiony fałsz i nieszczerość wobec samego siebie. Jednak czyni to z wyrozumiałością podyktowaną świadomością konstrukcji umysłowej angielskiego moralisty, uznając jego błąd za objaw ułomności ludzkiego umysłu. Uznaje, że ostatecznym kryterium stosowanym przez Ruskina jest nie moralność, ale piękno[23]. Zgadza się co do potrzeby intelektualnego przygotowania obserwatora i artysty. Dowód stanowią liczne ekfrazy w dziele jego życia, które sławią piękno dzieł sztuki.

Jednak Marcel Proust inaczej zdefiniowałby pokarm na wieczność. Jest to w jego wykonaniu niemal Feuerbachowska koncepcja nieśmiertelności w ramach ludzkości, polegająca na odkrywaniu myśli i życia innych osób zaklętych w pozostawionych przez nich dziełach[24]. Tylko na tej linii realizuje się panowanie człowieka nad życiem i śmiercią, czyli przywracanie życia postaciom martwym od wieków[25]. W tym kontekście nie można zaprzeczyć, że Proust zapożyczył terminy z religijnego słownika Ruskina, nadając im własne znaczenie – choćby częste posługiwanie się kategoriami wskrzeszenia lub nieśmiertelności. Poza tym bronił angielskiego myśliciela przed, jego zdaniem, fałszywymi i upraszczającymi interpretacjami czyniącymi z niego hedonistę, czciciela Religii Piękna[26] pojmowanej

---

21 *Tamże*, s. 116–117.

22 Zob. *tamże*.

23 „Doktryny, które wyznawał, miały, co prawda, charakter moralny, a nie estetyczny, ale też opowiadał się za nimi dla ich piękna. A ponieważ chciał je głosić nie ze względu na ich piękno, lecz ze względu na ich prawdziwość, nieuchronnie oszukiwał samego siebie co do natury powodów, które skłoniły go do ich przyjęcia” (M. Proust, *John Ruskin*, s. 94–95).

24 „Albowiem człowiek genialny może wydać na świat dzieła nieśmiertelne, jedynie tworząc je nie na obraz bytu śmiertelnego, jakim sam jest, lecz na wzór człowieczeństwa, jaki w nim się kryje. Jego myśli zostają mu niejako wypożyczone na czas jego życia, którego są towarzyszami. Gdy umiera, wracają do ludzkości i stają się dla niej nauką” (*tamże*, s. 64–65).

25 Zob. P. Filonowicz, *dz. cyt.*, s. 49–50.

26 „W istocie, dla ludzi tej epoki – dyletantów i estetów – czciciel Piękna to człowiek, który, uprawiając jedynie własny kult i nie uznając żadnego boga poza Pięknem, poświęca swoje życie radości, jaką daje niosąca rozkosz kontemplacja dzieła sztuki […]. Ale też tego Piękna, któremu, jak się okazało,

niezgodnie z jego intencjami, zarazem uprzedzając i odpierając ataki na samego siebie w kontekście przyszłej twórczości[27].

6. Artysta – gotycki budowniczy

Istota artysty sprowadza się, wobec wyżej przedstawionej kwestii, do daru i wysiłku uważnego przyglądania się rzeczywistości. Jest to dar zachwytu nad rzeczywistością jako całością stworzenia. John Ruskin projektuje definicję wielkiej sztuki, która implikuje definicję wielkiego artysty: „Sztuka tworzona przez człowieka jest wyrazem jego rozumnego i poddanego dyscyplinie zachwytu nad formami i prawami stworzenia, którego część sam stanowi […] każda wielka sztuka jest pochwałą"[28].

Stąd według angielskiego krytyka sztuki ideałem artysty jest średniowieczny budowniczy gotyckich katedr. Pracuje nad dziełem autorsko, eliminując starożytne zniewolenie formą. Angażuje w pracę umysł, uczucia, wyobraźnię. Wykorzystuje kamienie, które niosą same w sobie historię świata. Sam stanowi cząstkę kosmosu, który tworzy. Dokonuje dzieła na drodze wypracowanej cnoty[29].

Katedra gotycka staje się kwintesencją dzieła sztuki. Jest na wskroś sakralna, wyznaczona przez miłość do Boga, ale zarazem na

---

poświęcił swoje życie, nie pojmował jako przedmiotu rozkoszy, który ma go urzec, lecz jako rzeczywistość nieskończenie istotniejszą od życia, dla której gotów był poświęcić życie własne […] jest swego rodzaju skrybą spisującym pod dyktando natury mniej lub bardziej istotną część jej tajemnicy […] zaleca, by architekt wykorzystywał najcenniejsze i najtrwalsze materiały, a ów obowiązek każe wywodzić z ofiary Jezusa i ze stałych warunków tej miłej Bogu ofiary, warunków, których nie ma powodu uważać za zmienione, skoro Bóg nie dał nam wyraźnie do zrozumienia, że się zmieniły" (M. Proust, *John Ruskin*, s. 69–70).

27 Por. G.D. Painter, *dz. cyt.*, s. 324–325.

28 J. Ruskin, *Niewinne oko…*, s. 186–187.

29 „Szczęśliwe poczucie bezpośredniego związku z Niebiosami znane jest oczywiście wielu ludzkim duszom różnych wyznań we wszystkich krajach, często jest marzeniem, a często, jak sądzę, że można udowodnić – realnością; we wszystkich przypadkach zależy od zdecydowania, cierpliwości, wyrzeczenia się samego siebie, rozwagi i posłuszeństwa, do których to cech pewne dusze są zdolne bez wysiłku, a inne poprzez stałość" (tenże, *Praeterita*, tłum. J. Szczuka, „Kresy. Kwartalnik literacki" 2000, nr 44, s. 134).

wskroś ludzka poprzez wertykalizm i konstrukcję żebrową przywodzącą na myśl szkielet człowieka. Zasklepia czynnik boski i ludzki, stając się przestrzenią wytchnienia artysty, paradoksalnie odnalezionego w pracy[30]. Średniowieczny architekt[31] jest świadomy, że ukończenie katedry przekracza ramy czasowe jego życia, pochłonie życie kilku pokoleń artystów. Po jego śmierci dzieło, któremu nada swoją osobowość, zaklinając w najdrobniejszych szczegółach własną myśl i wolę, zostanie przejęte przez innego artystę i ten podobnie zindywidualizuje kolejne elementy.

Dzieło takie jak katedra jest znakiem pokory artysty wobec własnego życiowego zadania – nigdy niekończącego się doskonalenia – i własnej śmiertelności, dobitniej uwypuklanej przez proces tworzenia katedry i konfrontowanie się z nią każdego dnia. Drobiazgi wykonane kilkaset metrów nad ziemią nie cieszą już żadnego z ludzkich oczu. Wykonywane są z miłości do przedmiotu. Stanowią dowód na religijny wymiar tej sztuki i zadania artysty wobec wspólnoty – ukazują go jako odkrywcę i nauczyciela piękna, dostrzegającego inny sens w rzeczach, zakorzenionego we wspólnocie i tworzącego dla jej autentycznego pożytku.

Proust pod wpływem myśli Ruskina przejął powyższy model artysty. Począł utożsamiać artystę gotyku z artystą w ogóle. Analogicznie do angielskiego myśliciela uznał niedoskonałość człowieka za motor tworzenia, a śmiertelność twórcy za główny czynnik indywidualizujący jego dzieło. W twórczości kluczowa jest praca ze świadomością upływającego czasu i w jego obliczu konieczność pełnego zaangażowania intelektu, wyobraźni, pamięci, intuicji. Sztuka jest dla niego pochwałą, ale – zgodnie z wizją Joségo Ortegi y Gasseta – przyjmuje formę *delectatio morosa*, lubowania się w goryczy istnienia[32]. Proust deklarował, że dzieło swojego życia buduje na kształt gotyckiej katedry, choć z koncepcji jego dzieła

---

30 Zob. P. Filonowicz, *dz. cyt.*, s. 49.

31 W średniowieczu nie istniała opozycja między architektami a budowniczymi, szczególnie w odniesieniu do artystów pracujących nad wzniesieniem katedr, stąd terminy *artysta*, *budowniczy*, *architekt* używane są przeze mnie w kontekście gotyku zamiennie. Por. *tamże*, s. 50.

32 Czego jest jednak pochwałą, to zostanie rozwinięte w dalszej części pracy. Por. J. Ortega y Gasset, *Prousta impresjonizm*, tłum. J. Błoński, [w:] *Proust w oczach krytyki światowej*, wybór, red. i przedm. J. Błoński, Warszawa 1970, s. 87.

można twierdzić, że nie Bogu ją wznosi. Warto zacytować zdanie Piotra Filonowicza:

> Proust pragnie być artystą takim, jakim wyobrażał go sobie Ruskin: pracującym tradycyjnymi, prymitywnymi środkami, poświęcającym się dziełu, wiecznie je udoskonalającym. Chce być artystą o niespokojnej wyobraźni, indywidualistą, samodzielnie nadającym dziełu kształt, budującym je z fragmentów[33].

7. Krytyka koncepcji sztuki renesansowej i romantycznej

John Ruskin sprzeciwiał się renesansowemu czy romantycznemu ideałowi artysty. Renesansowi zarzucał zagubienie pokory wobec stworzenia oraz propagowanie naśladownictwa. Naśladownictwo, zdaniem Anglika, jest jednym z wielkich grzechów artysty. Zatrzymując uwagę odbiorców na przedmiocie, twórca nie odgrywa roli odkrywcy, piewcy i nauczyciela prawdziwego piękna. Sławi piękno zgubne i niepełne. Mistrz romantyczny z kolei czynił błąd, wynosząc się ponad społeczność, uznając siebie niemal za półboga. Przez to usprawiedliwiał deformację natury, powołując się na własny temperament, uczucia. Sławił w konsekwencji własne wnętrze, a nie przedmiot otwierający artystę na prawdę całości stworzenia. Natura przestaje pełnić funkcję przewodnika, przejmuje ją człowiek[34]. Ponadto artysta w dobie rewolucji przemysłowej, wprzęgnięty w system ekonomiczny, schlebiał gustom. Troszczył się o powodzenie, degradując rangę sztuki. Sprowadzał ją bowiem do narzędzia podkreślającego status społeczny posiadacza.

Co do naśladownictwa i roli poety w myśli Marcela Prousta istnieją spory. Część badaczy o skrajnych poglądach twierdzi, że niczego on nie odtwarza w procesie przypominania, ale wszystko konstruuje. Przedmioty są stale przetwarzane przez temperament artysty, a i osobowość artysty jest heraklitejską zmianą[35]. Nigdy nie ma on do nich dostępu i nie można w konsekwencji orzec, czym są, jaka jest

33 P. Filonowicz, *dz. cyt.*, s. 52–53.
34 Zob. J. Ruskin, *Niewinne oko…*, s. 13.
35 Zob. J. Ortega y Gasset, *dz. cyt.*, s. 84–85.

prawda przedmiotu. Stąd naśladownictwo w sztuce byłoby wykluczone, ale zarazem wykluczona byłaby prawda klasycznie pojmowana.

Istnieją fragmenty, w których Proust wypowiada się o wielkich artystach jako geniuszach zsyłanych przez Boga. To mogłoby świadczyć o nadludzkiej ich kondycji, czyniąc rozumienie pisarza zbliżonym do romantycznego modelu artysty. Jednak zaznacza on, że geniusz polega na wniknięciu w prawdy człowieczeństwa, doskonalsze ich wydobycie[36]. Tworzenie odbywałoby się więc w ramach natury ludzkiej.

W eseju opublikowanym tuż po śmierci Ruskina, w 1900 roku, francuski pisarz krytykuje poglądy rewolucyjnych artystów odrzucających zarówno tradycję, jak i rzeczywistość, oczyszczających swoje umysły w pogoni za autentycznością[37]. Uznaje, że twórca powinien podporządkować umysł zewnętrznej wizji, która się mu narzuca. Pracuje on wówczas najpełniej, ponieważ podążanie tropem idei innych myślicieli wyostrza zmysł krytyczny, który umożliwia doskonalsze budowanie własnego systemu[38]. Podporządkowanie zapewnia paradoksalnie uzyskanie realnej, a nie pozornej autentyczności artysty. Przyszły autor *W poszukiwaniu straconego czasu* podważa więc mit niezależności tworzenia, absolutnej wolności od wpływów oraz arbitralności w wyborze dążeń.

Jednak sztuka Prousta jest skoncentrowana przede wszystkim na podmiocie. Jej zadaniem jest „staranne odnawianie grobowca”[39], przede wszystkim grobowca własnej minionej osoby zaklętej w pamięci i rzeczywistości z nią związanej. Formuła „pielęgnacji grobowca” sprzeciwia się wierze w możliwość wskrzeszenia przez człowieka czegokolwiek w klasycznie religijnym rozumieniu. Przeszłość zostaje utrwalona w skamieniałych wspomnieniach o rzeczach, pamięci o faktach. Stąd artyście próbującemu odnaleźć jedyny ratunek dla siebie przed przeminięciem pozostanie wybudowanie sarkofagu – opisanie przeszłości, ustanowienie osobnego dzieła. Jeśli żyjący zapewnią pielęgnację tej mogiły (a powinni z racji wyżej przedstawionej koncepcji „sztafety pokoleń” oraz modelowego formowania

36 Zob. M. Proust, *John Ruskin*, s. 64–65.
37 Zob. *tamże*, s. 106.
38 Zob. *tamże*, s. 105.
39 *Tamże*, s. 107.

się stanowiska artysty), to tym samym ofiarują twórcy pewien rodzaj nieśmiertelności[40]. Proust podąża więc tropem Ruskinowskiego sprzeciwu wobec naśladownictwa i romantyzmu w sztuce, choć nie jest Ruskinowi absolutnie posłuszny[41].

Stones of Venice (Kamienie Wenecji, książka Ruskina wydana w latach 1851–1853) wyraża dwa poziomy aktywności artysty. Pierwszy poziom stanowi tworzenie dzieł sztuki przy zachowaniu wyżej wymienionych zasad, między innymi szacunku wobec prawdy konkretu, otwierającego artystę na rzeczywistość wyższą. Drugi poziom to ocalenie od zapomnienia tych dzieł sztuki, które owe momenty kontemplacji w sobie zaklinają. Sztuka powinna toczyć się rytmem odkrywania i utrwalania tego, co nie powinno zostać zapomniane. Marcel Proust tę perspektywę w teorii tworzenia i teorii odbioru dzieła sztuki podejmuje.

8. Konsekwencje utraty wrażliwości na piękno

Człowiek oddalający się od przyrody traci pokorę wobec jej piękna, w konsekwencji zaczyna sławić moc własną. John Ruskin uświadomił sobie tę prawdę podczas wędrówek szlakiem italskim[42]. Szczególny wpływ wywarło na niego powtórne zwiedzanie Wenecji. Pierwsza wizyta miała miejsce w 1839 roku, kolejna w 1845 roku. Obserwując zachodzące w Wenecji zmiany, odkrył przepaść dzielącą współczesną mu Italię od Italii ucieleśnionej w jej budowlach. Ogrom zniszczeń dokonanych w sztuce Pizy i San Campo pod wpływem zmian cywilizacyjnych, między innymi budowy kolei, stanowił niezbędny impuls do szkicowania niszczejących dzieł sztuki. Przyświecał mu cel ocalenia od utracenia i zapomnienia tego

---

40 Jest to koncepcja nieśmiertelności zbliżona bardziej do starożytnej, greckiej, przedstawionej choćby w *Elektrze* Sofoklesa, niż nieśmiertelności chrześcijańskiej. Por. S. Srebrny, *dz. cyt.*, s. 357–382.

41 Poglądy przedstawione w tym podrozdziale dotyczą postawy Prousta przedstawionej w eseju z 1900 roku. Jak twierdzi George D. Painter, szkic ten stanowi krok w stronę idei Czasu Odzyskanego i koncepcji zbawienia, choć zarazem Proust zarzuca w nim koncepcję pamięci podświadomej. Por. G.D. Painter, *dz. cyt.*, s. 324–327.

42 Zob. J. Ruskin, *Praeterita*, s. 135.

ogromu piękna, zaklętego w przedmiocie, które człowiek odrzucił na rzecz priorytetów czysto użytecznych, doczesnych, kierowany przekonaniem o własnej potędze. Należy podkreślić, że intuicje Ruskina były słuszne – dziś jego italskie szkice stanowią jeden z niewielu dokumentów niezachowanej architektury tamtych czasów.

Proust w opisie Lasku Bulońskiego wyraża niechęć narratora wobec przemian cywilizacyjnych. W ich konsekwencji istnieją dwa oblicza Lasku Bulońskiego, podobnie jak dwie Italie dla Ruskina. Jedno z nich jest zapamiętane przez narratora, drugie – aktualnie percypowane. Miejsce niszczejących weneckich dzieł sztuki zajmują paryżanie, którzy tracą piękno życia. Elegancję i wdzięk zastąpiły tandeta, przypadkowość, pospolitość, czego symbol stanowią auta lub niegustowne toalety dam[43]. Pod ich naporem narrator wycofuje się do własnego wnętrza – pamięci, dzięki której przywołuje miniony obraz parku. Obraz parku nie jest jednak wyłącznie obiektywnym, niezależnym obrazem przedmiotu. Wtopiony w życie podmiotu, w momencie pierwotnej percepcji nasyca się jego indywidualnością[44]. Takie przedstawienie tego problemu nie jest jednak równoznaczne ze zgubnym sławieniem potęgi człowieka, brakiem respektu wobec zastanych natur rzeczy, w konsekwencji zachwytem nad postępem. W tej kwestii Proust jest uczniem Ruskina. W jego opisach wyczytać można raczej poczucie kruchości i słabości człowieka, fundowanej na przemijaniu czasu i przestrzeni.

---

43 Można stwierdzić, że w tym kontekście Proust świadomie uznaje życie człowieka za dzieło sztuki: „Przesuwały się przede mną [nowe partie obrazu – A.G.] bezładne, przypadkowe, nieprawdziwe, nie zawierające żadnych elementów piękności, które by moje oczy mogły, jak niegdyś, starać się zgrupować […]. Co za okropność! – powiadałem sobie: czy mogą się komu te samochody wydawać eleganckie jak dawne zaprzęgi? Jestem już zapewne za stary, ale nie jestem stworzony dla świata, w którym kobiety chodzą spętane w suknie z tandetnej materii […]. Moja pociecha dziś, kiedy nie ma już elegancji, to myśleć o kobietach, które znałem" (M. Proust, *W stronę Swanna*, tłum. T. Żeleński-Boy, [w:] tegoż, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 1, Warszawa 1979, s. 397–398, *Złota Kolekcja PIW*).

44 „Rzeczywistość, którą znałem – nie istniała już […]. Miejsca, któreśmy znali, należą nie tylko do świata przestrzeni, w który wstawiamy je dla większej wygody. Były one jedynie cienką warstwą pośród ciągłości wrażeń tworzących nasze ówczesne życie; wspomnienie jakiegoś obrazu jest jedynie żalem za pewną chwilą; i domy, drogi, aleje są ulotne, niestety, jak lata" (*tamże*, s. 399).

Zakończenie

John Ruskin jest postacią, od której Marcel Proust wiele czerpał przede wszystkim w przedmiocie rozważań estetycznych. Angielski krytyk uznał za źródło sztuki Naturę i Boga. Francuski pisarz zdystansował się od tego ujęcia, zachowując jednak czułość na szczegół, przejmując wrażliwość religijną wyrażaną w konfesyjnym języku opisów.

Wszelkie bogactwo rozważań narratora bierze początek w specyficznym spięciu poznawczym – kontakcie podmiotu z przedmiotem, co sytuuje Prousta w tradycji realistycznej, bliskiej Ruskinowi. Detal w myśli angielskiego estety stał się znakiem innej rzeczywistości, odsłaniającym *universum*. Perspektywę tę wykorzystał Proust. Ruskinowską teofanię zamienił jednak w *W poszukiwaniu straconego czasu* na epifanię rzeczywistości mgliście religijnej. Detal, przywołując konkretne wspomnienie, które jest zarazem elementem świata epistemicznego narratora, wrażliwemu obserwatorowi odsłania całość prawdy o człowieku. Powinnością artysty jest tłumaczenie tych znaków.

Autor *Stones of Venice* pouczył Prousta także co do etosu artysty, dla którego wzorem stał się średniowieczny budowniczy katedr. Jego przygotowanie intelektualne, zaangażowanie emocjonalne, trud oraz poświęcenie zostały przeciwstawione zarówno koncepcji sztuki mimetycznej (powierzchowna odtwórczość), jak i koncepcji sztuki romantycznej (nadmierne *ego* twórcy). Katedra zawsze odsyła do dwóch wymiarów – rzeczywistości ludzkiej i boskiej. Podobną metodę budowy własnego dzieła obrał Proust. W rozległych, kunsztownych opisach percypowanych wrażeń umieścił zdania o charakterze uniwersalnym, czyniąc konkretną sytuację, osobę, rzecz jedynie kostiumem dla rozważań filozoficznych, w aspekcie uniwersalnym. Dla etosu twórcy kluczowy okazał się wymiar pracy artysty wyrażony w formule pielęgnacji grobowca, świadomości uczestnictwa w sztafecie pokoleń i konieczności ocalenia od zapomnienia wszystkiego, co dotąd było prawdziwe i piękne. Proust przejmuje punkt widzenia Ruskina, uznając swoją powinność odwracania szkodliwej tendencji utraty wrażliwości na piękno w epoce dominacji kategorii użyteczności, czego daje wyraz choćby w refleksji nad niszczejącą Wenecją, nad którą także pochylał się Ruskin.

Proust nadał filozofującemu pisarzowi-poecie rolę kapłana i ascety w rodzącym się nowym świecie – tego, który bierze na siebie ciężary wewnętrznego życia, cierpień wynikających z własnej wrażliwości, wnika w siebie i wydobywa ze swojego jednostkowego doświadczenia prawdy uniwersalne. Umożliwia przez to ludziom żyjącym powierzchownie w szybkiej, zmechanizowanej rzeczywistości kontakt z tym, co w nich istotowo ludzkie, a przed nimi zakryte. Artysta ze społecznej przestrzeni „salonu" powraca do odosobnienia. Z tej perspektywy jest tłumaczem codzienności, który broni wobec zgubnego wymiaru socjalizacji swoistości jednostki ludzkiej. Nie może poddać się na zawsze i w pełni regułom życia społecznego, tak jak wybitni bywalcy nie mogą oddać się w pełni salonowi, jeśli nie chcą pogrzebać własnego geniuszu.

Taka jest racja istnienia artysty w literackiej filozofii Marcela Prousta – jest pośrednikiem między zapominającym siebie człowiekiem a nim samym[45], zgodnie ze starym delfickim nakazem: *Poznaj samego siebie* lub późniejszym Heideggerowskim wezwaniem poetów do pasterzowania nieskrytej prawdy bycia w czasie marnym. Biorąc pod uwagę rolę pamięci w koncepcji sztuki francuskiego pisarza, warto przypomnieć, jak wiele autor *W poszukiwaniu straconego czasu* zawdzięcza Johnowi Ruskinowi.

BIBLIOGRAFIA

Adam A., *Marcel Proust*, tłum. A. Stepnowski, [w:] *Literatura francuska*, t. 2: *XIX i XX wiek*, red. A. Adam, G. Lerminier, É. Morot-Sir, Warszawa 1980.

Błoński J., *Widzieć jasno w zachwyceniu. Szkic literacki o twórczości Prousta*, Kraków 1985.

Buczyńska-Garewicz H., *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, Kraków 2003.

Dobosiewicz I., *„Każda z nich ma to, czego nie ma druga": konstruowanie kobiecości i męskości w „Sezamie i liliach" Johna Ruskina*, „Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura" 2006, nr 13.

Fazan K., *Projekty intymnego teatru śmierci. Wyspiański, Leśmian, Kantor*, Kraków 2009.

Filonowicz P., *Dochodzenie do dzieła. Proust czyta Ruskina*, „Fraza. Poezja, proza, esej" 2011, nr 4.

45 Zob. J. Błoński, *Widzieć jasno w zachwyceniu. Szkic literacki o twórczości Prousta*, Kraków 1985, s. 118.

Mazur T., *Między salonem a katedrą. Rzecz o pamięci u Prousta*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" t. 49, 2004, nr 1.

Miller J.H., *Po co czytać literaturę?*, tłum. K. Hoffmann, „Przestrzenie Teorii" 2012, nr 17, https://doi.org/10.14746/pt.2012.17.12.

Morawiec E., *Refleksje nad pojęciem nowoczesności*, [w:] *Filozofia wobec tajemnic religijnych*, red. J. Sochoń, A. Wierciński, Warszawa 2005, *Studia z Filozofii Boga, Religii i Człowieka*, t. 3.

Ortega y Gasset J., *Prousta impresjonizm*, tłum. J. Błoński, [w:] *Proust w oczach krytyki światowej*, wybór, red. i przedm. J. Błoński, Warszawa 1970.

Painter G.D., *Marcel Proust. Biografia*, t. 1–2, tłum. A. Frybesowa, Warszawa 1972.

Proust M., *John Ruskin*, tłum. J. Margański, „Literatura na Świecie" 1998, nr 1–2.

Proust M., *Pamięć i intelekt*, red. i tłum. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie" 1998, nr 1–2.

Proust M., *Pamięć i styl*, wybór, oprac. i wstęp M.P. Markowski, tłum. M. Bieńczyk, J. Margański, M.P. Markowski, Kraków 2000.

Proust M., *W stronę Swanna*, tłum. T. Boy-Żeleński, [w:] M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 1, Warszawa 1979, *Złota Kolekcja PIW*.

Proust M., *W cieniu zakwitających dziewcząt*, tłum. T. Boy-Żeleński, [w:] M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 1, Warszawa 1979, *Złota Kolekcja PIW*.

Proust M., *Czas odnaleziony*, tłum. J. Rogoziński, [w:] M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 3, Warszawa 1979, *Złota Kolekcja PIW*.

Ricœur P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2007.

Różanowski R., *Walter Benjamin, Marcel Proust i estetyka wspomnienia*, „Parergon. Pismo naukowo-artystyczne" 2002/2003, nr 2.

Ruskin J., *La Bible d'Amiens*, trad., notes et préface par M. Proust, Paris 1904, Gallica – BnF, [on-line:] http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k80148w.r=.langEN (dostęp: 14 VII 2020).

Ruskin J., *Niewinne oko. Szkice o sztuce*, wybór i tłum. J. Szczuka, Gdańsk 2011.

Ruskin J., *Praeterita*, tłum. J. Szczuka, „Kresy. Kwartalnik literacki" 2000, nr 44.

Ruskin J., *Sésame et les Lys*, trad., notes et préface par M. Proust, Paris 1906, Gallica – BnF, [on-line:] http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k962762.r=.langEN (dostęp: 14 VII 2020).

Srebrny S., *Wstęp*, [w:] Sofokles, *Antygona; Król Edyp; Elektra*, tłum. K. Morawski, Wrocław 2004.

Ulita M., *John Ruskin, myśliciel zapomniany?*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny" t. 5, 2008.

White E., *Proust*, tłum. M.P. Markowski, „Literatura na Świecie" 1999, nr 7–8.

STRESZCZENIE

W artykule zaprezentowano koncepcję sztuki Johna Ruskina (1819–1900), w tle rozważania estetyczne Marcela Prousta czerpiącego od Anglika inspirację w zakresie genezy sztuki oraz etosu artysty. Koncepcja sztuki Ruskina wyrasta z dwóch źródeł – fascynacji przyrodą i podziwu dla Boga. Łączy realizm i intelektualizm. Percypowane piękno (*typical beauty*) dotyczy konkretnego, pozornie błahego przedmiotu. Jednak rzecz zawiera w sobie prawa całości stworzenia (teofania). Postrzeżenie autentycznego piękna jest związane z rozpoznaniem w przedmiocie idei stwórczych Boga. Etos artysty sprowadza się do daru i wysiłku uważnego przyglądania się rzeczywistości. Proces twórczy jest istotowo związany z kontemplacją i domaga się trudu przetransponowania przeżytego piękna w dzieło sztuki (*vital beauty*). Ideałem artysty jest średniowieczny budowniczy gotyckich katedr, wbrew renesansowej czy romantycznej koncepcji.

SŁOWA KLUCZOWE: John Ruskin, Marcel Proust, realizm, intelektualizm, proces twórczy, artysta, piękno, teofania

SUMMARY

John Ruskin's concept of art versus Marcel Proust's theory of aesthetics
The article presents the concept of John Ruskin's art (1819–1900); in the background, the aesthetic considerations of Marcel Proust who draws inspiration from the Englishman in the genesis of art and the ethos of the artist. The concept of Ruskin's art arises from two sources – a fascination with nature and an admiration for God; it combines realism and intellectualism. Perceived beauty (*typical beauty*) concerns a specific, seemingly trivial object. However, the object includes principles of the whole of Creation (theophany). The perception of authentic beauty is related to the recognition of God's creative ideas in the object. The artist's ethos rests on the talent for and effort put into carefully observing reality. The creative process is essentially connected with contemplation and necessitates an effort to transpose the experienced beauty into the art piece (*vital beauty*). The ideal artist is the medieval builder of gothic cathedrals, as opposed to the renaissance or romantic concept.

KEYWORDS: John Ruskin, Marcel Proust, realism, intellectualism, creative process, artist, beauty, theophany

O AUTORCE

Agnieszka Gralewicz – absolwentka filozofii (dyplom z wyróżnieniem) i prawa na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, doktorantka w Instytucie Filozofii Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej

UKSW, gościnnie Instytutu Filozofii Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego (2017–2018) oraz Wydziału Filozoficznego Instytutu Katolickiego w Paryżu (2018). Autorka publikacji naukowych z zakresu filozofii polityki (Arystoteles, Hobbes, Monteskiusz) oraz filozofii kultury (Proust, Kantor, Eliot, Houellebecq).

Indeks osobowy

A

Abraham 141, 516
Abraham-Diefenbach Magdalena 542
Abramowski Edward 628
Abrams Meyer Howard 21, 33
Achad ha-Am, właśc. Aszer Cwi (Hirsz) Ginsberg 470, 473, 475
Adam 71, 321, 677
Adam Antoine 701
Adams Henry 10, 35, 46, 395
Adamski Jan 169, 173
Adler Alfred 164
Adorno Theodor W. 11, 80, 127, 374, 591, 593
Agamben Giorgio 10, 13, 19, 60–61
Ajdukiewicz Kazimierz 508, 609
Ajdukiewicz Maria 508, 609
Aksakow Konstanty S. 324
Aleksander I Romanow, car Rosji 295, 465–466
Aleksander II Romanow, car Rosji 336, 466, 469, 472
Aleksander III Romanow, car Rosji 469
Alexis Paul 405
Alighieri Dante 174, 414
Alkalai, Jehuda ben Solomon Chai 470–471
Allison Henry E. 111
Althusser Louis 206
Amfiaraos 703
Amiel Henri-Frédéric 14, 18, 363, 380, 392, 395
Ampère André-Marie 41
Andersen Hans Christian 30, 184
Anderson Bonnie S. 683, 685
Andreas-Salomé Lou 589
Androgyne 625
Andrzejewski Bolesław 28, 663
Angell James Rowland 648
Anthony Susan B. 682, 685
Antoine André 406
Antoszczuk Stanisław 537
Apanowicz Franciszek 329
Apollo (Apollin, Febus) 149, 153, 439, 442, 444, 448, 454–455

Araujo Saulo de Freitas 653
Arendt Hannah 198
Ares 139
Ariosto Ludovico 174
Arnim Achim von, właśc. Carl Joachim von Arnim 10, 34
Arnold Matthew 14, 18, 20, 46, 363, 365, 367, 383, 391, 399
Arnold Thomas 663–664
Artz Johannes 495, 498, 510–511
Arystoteles 262, 572, 608, 620, 722
Ash Mitchell G. 650
Assagioli Roberto 615
Ast Friedrich 186, 189
Atena 612
Auerbach Berthold, właśc. Moses Baruch Auerbacher 172
Augustyn Leszek 265, 291
Augustyn z Hippony, św. 117, 142, 195–196, 241, 702
Austen Jane 10, 24, 171, 183, 675, 677–678
Avenarius Richard Heinrich Ludwig 10, 37, 648
Avron Henri 386, 389
Ayer Alfred Jules 613

B

Baader Franz von 308
Bachtin Michaił M. 169, 172, 176, 266, 273
Bäcker Roman 329
Bacon Francis 370
Bakke Monika 28
Bakunin Michaił A. 10, 46, 197, 229, 231–237, 239, 332, 350–351
Balaudé Jean-François 541
Balfour Arthur James 474
Balzac Honoré de 10, 34, 48, 55, 174, 183, 368, 371, 383, 406
Banasiak Bogdan 246, 546, 558, 584
Banhofen Johann Jakob 15, 392
Baran Bogdan 144, 436
Barańczak Stanisław 148
Baraquin Noëlla 540, 544, 569, 593
Barnard Philip 124
Barnat Damian 494
Barrés Maurice 402
Barthes Roland 175
Baszniak Tadeusz 613
Bataille Georges 18, 412, 421, 424, 430, 551, 554, 568, 574, 588–590, 603
Baudelaire Charles 10, 18, 21, 28, 34, 40, 124–125, 129–130, 363, 371, 380, 392–393, 395, 412
Baudrillard Jean 668
Bauer Bruno 197, 215–217, 223
Bauer Edgar 197, 217
Baumer Franklin L. 16, 44, 362, 375, 380, 382, 393
Baumgarten Alexander Gottlieb 170
Bayle Pierre 211
Bazard Saint-Amand 55
Bączek Jan 595
Beardsley Aubrey Vincent 14
Beauvoir Simone de 169
Becker Ernest 367
Becker-Cantarino Barbara 108
Beckett Samuel 591
Beckford William Thomas 24, 158
Beecher Catharine Esther 682
Beecher Jonathan 271
Beer Michael Dominic 618
Bell Matthew 608, 614–617, 620, 622–624, 626–631, 634–635
Benjamin Ludy T. 650
Bentham Jeremy 9, 363, 378, 549, 564, 569
Ber Dow z Międzyrzecza, zw. Wielkim Magidem 464

Berent Wacław 394
Bergson Henri 10, 375, 403, 543, 582, 589
Berkeley George 66
Berlioz Hector 565
Berman Marshall 124, 127–128, 274
Bernard Claude 9, 362, 368–370, 372, 395, 396, 405, 493
Bernhard Thomas 591
Bernstein Richard J. 516
Beyle Marie-Henri, pseud. Stendhal 10, 34, 48, 51, 55, 155, 183, 383
Bielik-Robson Agata 130
Bieliński Wissarion G. 170, 179, 229, 231, 233–240, 330–335, 348, 406
Bieńczyk Marek 272, 543, 585, 702
Bieńkowska Wiera 234, 238, 333, 340, 346
Bieńkowski Zbigniew 557
Bierdiajew Nikołaj A. 229, 231, 237, 239–240, 281–282, 287, 298, 319, 353–354, 379, 402
Biran Maine de, właśc. Marie François Pierre Gontier de Biran 9, 39, 362–363, 380, 606
Bismarck Otto von 299, 363, 464, 467
Blackwell Alice Stone 684
Blackwell Henry 683
Blake William 9, 23, 32, 39, 44–45, 76, 144, 170, 387, 412, 414, 424–427, 430–433
Blanchot Maurice 128, 414, 421–422, 431, 603
Blanqui Louis Auguste 53
Blay Michel 540
Bloch Simon 471
Blondel Maurice 9
Bloy Léon, właśc. Marie Joseph Cain Marchenoir 551
Bławatska Jelena P. 43
Błeszyński Kazimierz 284, 339–340
Błoński Jan 164, 713, 719
Boas Franz Uri 523
Boccaccio Giovanni 174
Böcklin Arnold 24, 43, 395
Boehme Jakob (Böhme Jacob) 607, 621
Bogdaniowa Maria 284
Boharczyk Paweł 498
Bohun Michał 293, 295, 311, 318, 329, 345, 359
Bonald Louis Gabriel Ambroise de 18, 44, 46
Bondone Giotto di, właśc. Angiolo di Bondone 702
Boring Edwin G. 606, 645, 647, 651
Bosanquet Bernard 9
Boulanger Georges Ernest Jean-Marie 402
Boullan Abbé Joseph-Antoine 551
Bourdieu Pierre-Félix 383
Bourget Paul 18, 405
Braudel Fernand 16
Bray Joe 21
Brent Harry 206
Brentano Franz 9, 37–38, 609–610
Breton André 159
Brinkmann Donald 606
Brontë Anne 10, 24, 42, 150, 155, 171, 183
Brontë Charlotte 10, 24, 42, 150, 155, 171, 183
Brontë Emily Jane 10, 24, 42, 143, 149–151, 155, 171, 183
Brown Antoinette Louisa 682
Brown Jane K. 105

Browning Robert 371
Brunetière Ferdinand 20, 403
Bruno Giordano, właśc. Philippo Bruno 539, 573
Brzeziński Dariusz 534
Brzęczkowski Jerzy 270, 340–341
Brzozowski Stanisław Leopold, pseud. Adam Czepiel 383, 387
Buber Martin 380–381, 483
Büchner Ludwig 354, 373, 401
Buckle Henry Thomas 46, 396
Buczyńska-Garewicz Hanna 500, 702
Budda, właśc. Siddhartha Gautama 66, 577, 586
Bühler Karl Ludwig 611
Bułgakow Siergiej N. 298, 354
Burckhardt Jacob 10, 399
Burdziej Bogdan 354
Burger A.J. 496
Burke Edmund 22, 37, 46, 49, 56
Butaszewicz-Pietraszewski Michaił W. 271
Butler Samuel 16, 368, 371, 392, 608
Bydłoń Antoni 524
Byron George Gordon (Lord Byron) 9, 21, 31–32, 40, 42–43, 48, 136–137, 155, 172, 560, 662

C

Cage Matilda Joslyn 685
Caillé Alain 540
Caillois Roger 164
Cairns John C. 183
Campbell Joseph 104
Camus Albert 40, 233, 585
Canto-Sperber Monique 540
Capet Louis 53
Carey Mike 417
Carlyle Thomas 9, 14, 18, 46, 48, 170, 185, 363, 368, 380, 657–672, 705
Carpenter William Benjamin 607
Carr Edward H. 13
Carter Robert Brudenell 607
Carus Carl Gustav 9, 22, 41–42, 605, 607, 616–636, 639–640
Carus Caroline 618
Cassirer Ernst 187, 287, 398
Castells Manuel 533
Céard Henry 405
Céline Louis-Ferdinand 561, 574, 585, 591
Cervantes Miguel de 172, 174, 188, 345
Chamberlain Houston Stewart 368
Chambers Robert 375, 397
Chamisso Adelbert von 42
Charlton Donald Geoffrey 366
Chateaubriand François-René de 9, 16, 18, 31, 33, 39, 136, 172, 183–184, 189
Chatterton Thomas 31
Chaucer Geoffrey 172
Chertok Léon 607, 630
Chomiakow Aleksiej (Aleksy) S. 54, 313, 324
Chopin Fryderyk 560
Chwedeńczuk Bohdan 503
Chyżyńska M.Ch. 689
Cieplińska Halina 581
Cieszkowski August 54
Cioran Emil 561–562, 564, 582, 584, 591
Clifford James 521, 533
Clifford William Kingdon 495–496
Clinton Catherine 696
Cohen Hermann 478
Cole-Arnal Oscar 695–696
Coleman-Schelling Alice 676

Coleridge Samuel Taylor 9, 29, 31, 44, 56, 143, 170, 172, 189, 662
Colin Armand 540
Collingwood Robin George 12–13, 705
Comte August 9, 23, 37, 53–54, 363, 365–369, 376–377, 395, 398, 688
Condorcet Nicolas de 583
Conrad Joseph 407
Constant Henri-Benjamin 34, 184
Contini Annamaria 541
Coreth Emerich 387
Corneille Pierre 175
Cornu Auguste 194, 202–203, 206
Correggio Antonio Allegri da 80
Courbet Gustave Jean Désiré 404
Courtenay Jan Niecisław Baudouin de 628
Cousin Victor 13, 362–363, 367, 380
Cowley Malcolm 169
Croce Benedetto 7
Cudworth Ralph 608
Cymbrowski Borys 268
Cyrus 690
Czaadajew Piotr J. 298, 300, 302–309, 323, 326–327
Czajkowski Piotr I. 293
Czechow Anton P. 371
Czerniawska Ewa 641
Czernicki Gustaw 689
Czernyszewski Nikołaj G. 268–272, 276, 290, 320, 336, 338–342, 351

D

Dahl Johan Christian Clausen 618
Daiches David 169, 177, 664
Dalton John 370
Danilewski Nikołaj J. 46, 54, 317, 325, 365, 373, 402
Danto Arthur Coleman 181
Danziger Kurt 606, 642, 645, 647–649, 651
Darwin Karol 9, 363, 365, 368, 379, 381–382, 395, 398–401, 405, 539, 549, 565, 583, 612, 705
David Jacques-Louis 48
Davies Norman 12, 47, 385
Davis Paulina Kellogg Wright 682
De Quincey Thomas 10, 28, 170, 172
Defoe Daniel 174
Deleuze Gilles 37, 246, 603
Dennett Daniel 222
Derrida Jacques 15, 219, 582, 603
Deschamps Émile Saint-Amand de 31, 34
Desjardins Paul 707
Dessoir Max 608, 610
Diamond Solomon Gilbert 642–643
Dibelius Otto Franz Wilhelm 156, 169, 173–174
Dickens Charles John 10, 52, 145, 189, 364, 371, 383, 392, 395, 406
Dickinson Emily Elizabeth 10, 18, 35, 365
Dilthey Wilhelm Christian 10, 14, 37, 47, 375, 378, 402–403, 494
Dionizos 153, 441–442, 448, 454, 588
Disraeli Benjamin 363, 687
Dłuski Wiktor 206
Dobieszewski Janusz 320
Dobosiewicz Ilona 705
Dobroczyński Bartłomiej 606, 610, 628, 634, 640, 645
Dobrolubow Nikołaj A. 336, 342–346

Doktór Jan 95
Doliński Dariusz 645
Domański Cezary W. 641, 644
Domaradzki Mikołaj 20
Dostojewski Fiodor M. 9–10, 14–16, 18, 35, 40, 42, 46, 48, 227–228, 234, 236–237, 239–243, 249, 251, 265–269, 271–285, 288, 290, 293, 297, 310, 313, 316–317, 320–321, 323, 325–326, 331, 335, 342, 344, 347, 350, 362, 365, 371–373, 379, 383, 390, 392–395, 402, 587, 617
Dostojewski Michaił M. 310
Drenda Olga 640
Dreyfus Alfred 468
Drzazgowska Ewa 542
Drzewiecki Konrad 243
Dubnow Szymon 478
Ducasse Isidore Lucien, pseud. Comte de Lautréamont 18, 42, 392, 394, 411–417, 420–424, 427, 429–430, 432–433
Ducheyne Steffen 493
Ducret Diane 677
Dulębianka Maria 682
Dumas Alexandre, ojciec 31, 34, 184
Dunlap Knight 612
During Lisabeth 219
Durkheim Émile 284, 383, 393, 403
Dybel Paweł 204, 640
Dybowski Benedykt Tadeusz 169
Dygasiński Adolf 406
Dziarnowska Janina 349
Dzik Jerzy 525

E

Edyp 446
Ehlen Peter 387
Eichendorff Joseph Freiherr von 34
Einhorn David 46
Eisenmenger Johann Andreas 467
Elbanowski Adam 20
Elektorowicz Leszek 138
Eliade Mircea 139, 141
Eliasz z Tiszbe 267
Eliezer Israel ben (Baal Szem Tow) 464
Eliezer, Jehuda ben (Icchok Perelman) 470, 473
Eliot George, właśc. Mary Ann Evans 10, 55, 366, 371, 377, 395, 657, 677–678, 690, 722
Eliot T.S., właśc. Thomas Stearns 411
Ellenberger Henri Frédéric 605–606, 608–609, 615–616, 621, 628, 631
Emerson Ralph Waldo 9, 14, 18, 23, 28, 35, 170, 395
Enfantin Barthélemy Prosper 55, 563
Engels Friedrich 46, 52–53, 201–204, 206, 217, 226, 363, 365, 369–370, 375, 380, 382–383, 387, 399, 471, 675, 688
Ensler Eve 673
Epiktet z Hierapolis 542, 564, 590
Epikur z Samos 78, 536, 542, 590, 596
Epimeteusz 149, 632
Eris 73
Eriugena Jan Szkot 119
Eschler Erhard 642
Estés Clarissa Pinkola 104
Eurypides 447–449, 452
Ewa 677

F

Fabjanowski Mateusz 555
Faflak Joel 621
Falkowski Mateusz 80
Falski Maciej 676
Fazan Katarzyna 703
Fechner Gustav Theodor, pseud. dr Mises 402, 608, 645, 648–649
Feigenbaum Mitchell 117
Ferry Jules 473
Feuerbach Ludwig Andreas 40, 56, 193, 199–203, 209–210, 214–218, 220–224, 231–233, 241–244, 248–249, 338, 375, 377–380, 384, 388, 467, 480
Ffytche Matt 606, 617–618, 620–622, 626, 629, 633
Fichte Johann Gottlieb 9, 22–23, 32, 37–38, 40, 45, 127, 154, 380, 607, 652, 659–661, 705
Ficin Marsile (Ficino Marsilio) 112, 608
Fielding Henry 158, 187–188
Filip II Habsburg, król Hiszpanii 235
Filonowicz Piotr 708, 710–711, 713–714
Fiodorow Nikołaj F. 297, 354
Flaubert Gustave 42, 124–126, 363, 371
Flis Andrzej 526, 534
Flis Maria 521, 526
Flournoy Théodore 608
Florienski Pawieł A. (Florenski Paweł A.) 354
Florowskij Gieorgij W. 298
Ford Boris 158, 171
Forrest Peter 502
Förster-Nietzsche Elisabeth 558
Foucault Michel 11, 123–131, 367, 540, 603
Fouillée Alfred 558–559, 566, 573, 577
Fourier Charles 53, 266, 269–272, 277, 285, 290, 537–539, 546, 563, 572–573, 579, 594, 603
Fowler Henry Watson 156
Franczak Jerzy 125
Frank Joseph 276
Frank Siemion L. 298
Frankel Zacharias 478, 482
Frankiewicz Małgorzata 585
Franklin Benjamin 556
Franz Alexander 634
Frazer James George 139, 399, 401
Freud Sigmunt (Zygmunt) 63, 73, 139, 150, 155, 164, 245, 387, 400, 526, 538, 553, 559, 563, 575–576, 582, 601–602, 605–606, 617, 627, 630, 633–635, 639–640, 688
Friedan Betty 682
Friedrich Caspar David 24, 43, 619
Fröbel Friedrich 617
Fromm Erich 198
Frybesowa Aleksandra 706
Frycz Stefan 243
Fryderyk II Wielki, król Prus 48

G

Gadacz Tadeusz 70, 693
Gadamer Hans-Georg 107, 111, 113, 115
Gage Matilda Joslyn 682
Gaiman Neil 417
Gajlewicz Adam 418
Gajlewicz Joanna 418
Galewicz Włodzimierz 610
Galileusz, właśc. Galileo Galilei 539, 573
Galton Francis 398, 401

Galvani Luigi 41
Gałecki Sebastian 494, 506
Ganeśa 75
Garewicz Jan 64–65, 68, 75, 552
Gaskell Elizabeth 677–678
Gasset José Ortega y 713–714
Gaudemar Antoine de 524
Gautier Pierre Jules Théophile 34, 178–179, 363
Gawecki Bolesław Józef 496
Gawlik-Małkowska Magdalena 675
Geiger Abraham 478, 482
Gellner Ernest André 524
Gemel Aleksander 558
Gerrig Richard J. 641
Gerszenzon Michaił O. 354
Giacosa Giuseppe 691
Gide André 415
Gilson Étienne 196, 531
Gladstone William Ewart 363
Gleick James 117
Główko Olga 302
Gobineau Arthur de 77, 368
Goethe Johann Wolfgang von 24, 26, 30, 99–103, 105–121, 124, 136, 138, 140, 144–145, 149, 155, 176, 187, 259, 322, 608, 619–620, 631, 659–662
Gogol Nikołaj W. 35, 138, 237, 293, 308–309, 324–325, 331, 334
Gołaszewska Maria 24, 169
Gołędowski Roman 362
Gombrowicz Witold 550
Goncourt, bracia 34, 363, 404, 406
Gonczarow Iwan A. 345
Göring Hermann Wilhelm 634
Gorki Maksym 297
Götz Johann Nikolaus 119
Goya Francisco José de 24
Grabowski Janusz 67, 230, 253
Graeculus 448
Graetz Heinrich (Cwi Hirsz Graetz) 478, 481
Gralewicz Agnieszka 701, 721
Granowski Timofiej N. 329, 350
Grey Thomas 31
Griesinger Wilhelm 609
Grimké Angelina Emily 682
Grimm, bracia 10, 16, 34, 42, 46
Groddeck Georg 617
Grottger Artur 24
Gruszczyński Marcin 70, 693
Grzegorczyk Anna 534
Grzesik Piotr 151
Grzybek Agnieszka 682
Guizot Franciszek 58–59
Guja Jowita 211, 218, 223, 251
Gumplowicz Ludwik 37, 368, 402
Gurdżijew Georgij 43
Guttmann Julius 482
Guyau Jean-Marie 397, 535–591, 593–597, 601–603
Guze Joanna 233, 347
Gwiazdecki Piotr 387

H

Habermas Jürgen 585, 593
Haeckel Ernst Heinrich 627
Hagberg Knut Hjalmar 660
Halbersztadt Stanisław 298
Hamann Johann Georg 9, 23–24, 37, 143–144
Hamilton William 607
Hamsun Knut 371, 400
Hannam June 689
Hańderek Joanna 673, 699
Hardenberg Georg Philipp von, pseud. Novalis 9, 18, 21, 23–24, 28, 32, 49, 138, 143, 154, 171–172, 179, 181–182, 186, 308, 660

Harding Frank James William 541
Hardy Thomas 10, 52, 366, 371, 383, 392, 395, 677–678
Harper Frances Ellen Watkins 692
Harrold Charles Frederick 660
Hartmann Karl Robert Eduard von 10, 14, 22, 42, 402, 605–606, 615–617, 639–640
Hartwich Wolf-Daniel 105
Hauptmann Gerhart Johann Robert 406
Hauser Arnold 26, 178, 381
Hawthorne Nathaniel 28, 42, 170
Haykowska Milena 688
Haym Rudolf 21
Hazlitt William 21, 178
Hébert Jacques-René 545
Hedemann Oskar 561
Hegel Georg Wilhelm Friedrich, pseud. Jegor Fiedorycz 8–9, 13, 18–19, 23, 30, 32, 38, 41–42, 45–46, 48, 50–52, 56–57, 67, 124, 130, 138, 143, 152, 154, 170–171, 179, 185, 187, 193–199, 201–202, 209–210, 212–216, 218–221, 224, 227–231, 234–235, 239, 243–244, 251, 253–264, 378, 380, 382, 384, 386–387, 478, 479, 494, 527–528, 531, 584, 607, 649, 688
Heidegger Martin 31, 169, 185, 361, 408–409, 455, 702
Heine Christian Johann Heinrich, właśc. Harry Chaim Heine 32, 48
Helmholtz Hermann von 369, 608
Helwecjusz, właśc. Claude Adrien Helvétius 541, 549
Hempel Jan 611
Hendrix John Shannon 606
Hennique Léon 405
Henry Michel 606
Herbart Johann Friedrich 608, 645–646
Herbich Piotr 215
Hercen Aleksandr I. 10, 46, 303, 311, 317–319, 326, 335, 339, 342, 346, 350, 383
Herder Johann Gottfried von 9, 11, 38, 40, 45–46, 51, 56–57, 144, 171, 477
Hering Ewald 608
Hermes 107
Herzl Theodor Benjamin Zeev 37, 468, 470, 472–475
Hess Moritz (Moses, Mojżesz, Moshe) 15, 53, 197, 202, 217, 375, 379, 383, 470–472, 478, 480
Hesse Hermann 588
Heydel Magdalena 551
Higginson Thomas 684
Hildesheimer Azriel (Esriel) 481
Hillman James 607, 617–620, 622
Hiob 141
Hirsch Samson Raphael 481
Hobbes Thomas 66, 73–74, 378, 549, 571–572, 581, 592, 722
Hochheim Eckhart von, pseud. Mistrz Eckhart 621
Hoeges Dirk 541
Höffding (Høffding) Harald 610
Hoffman (Hoffmanowa) Klementyna 682
Hoffmann Ernst Theodor Amadeus 16, 34, 42, 143, 174, 618
Hoffmann Krzysztof 702
Hofmannsthal Hugo Laurenz von 365, 371
Hoggart Richard 175

Hohenheim Phillippus Aureolus von, pseud. Paracelsus 607
Holbach Paul d', właśc. Paul Henry Thiry, baron d'Holbach 211, 493, 538, 555, 589
Holbein Hans Młodszy 280
Hölderlin Johann Christian Friedrich 8–9, 23, 31, 154, 171
Holdheim Samuel 482
Hołówka Jacek 689
Homer 174
Horkheimer Max 11, 94–95, 127, 374, 593
Houellebecq Michel, właśc. Michel Thomas 722
Howard Richard 159
Howe Julia Ward 682
Huber Peter 107
Huboldt Alexander von 619
Hübscher Arthur 95
Hufeland Christoph Wilhelm Friedrich 618
Hughes Gerard J. 513, 516
Hugo Victor 10, 14, 21, 25, 29, 31, 34, 48, 140, 145, 148–149, 153, 155, 170–172, 179, 183, 189, 364
Huisman Denis 540–541
Humboldt Wilhelm von 40, 478
Hume David 501, 509–511, 528, 573, 581, 643, 645, 648
Hunter Ian 494, 514
Husserl Edmund Gustav Albrecht 11, 531, 702
Huxley Aldous Leonard 363, 398–399, 552
Huysmans Joris-Karl, właśc. Charles-Marie-Georges Huysman 392, 394–395, 405, 551, 603

I

Ibsen Henrik Johan 10, 392, 395, 406
Illica Luigi 691
Ingarden Roman Witold 169, 187, 497
Israel Jonathan I. 505
Iwanow Aleksandr A. 293
Iwanow Wiaczesław I. 354
Iwaszkiewicz Jarosław 45, 680
Izaak, patriarcha 516

J

Jach Filip 539
Jacob Margaret C. 494
Jacobi Friedrich Heinrich 9, 23–24, 37, 308, 660
Jacobs Jo Ellen 687
Jacobson Israel 481
Jaensch Erich 652
Jakowienko Borys W. 331, 351
Jakub, patriarcha 142
Jakubowski Jan Zygmunt 114
James William 10, 611, 642, 648
Jameson Fredric 124
Jan Paweł II, św., papież 497
Jan z Patmos 591
Janet Pierre 606, 610
Janion Maria 21, 34, 36, 159, 164, 390
Jańczuk Helena 320
Jarmusch Jim 430
Jaskuła Zdzisław 446
Jaspers Karl 24, 109, 582
Jean Paul, właśc. Johann Paul Richter 182, 186, 661
Jedlicki Jerzy Andrzej 312
Jegorow Boris F. 275, 294
Jelinek Elfriede 591

Jezus Chrystus 40, 71, 142, 144, 196, 216, 219, 237–238, 240, 245, 259, 274, 279–280, 335, 374, 377–379, 394, 494, 505, 548, 577, 586, 712
Jędrzejewicz Jerzy 280, 587
Jonasz, prorok 141
Jones William Thomas 20, 178, 188
Jost Isaak Markus 478
Jowisz (Zeus) 137, 139–140, 612
Jung Carl Gustav 143, 145, 148, 151, 159, 168, 609, 619, 621, 624–625, 630, 633, 637–638, 644

K

Kabat Maria 677
Kaczmarek Agnieszka 538
Kafka Franz 595
Kaflińska Agnieszka 693
Kaliszer Cwi Hirsz 474–475
Kane Sarah 595
Kania Ireneusz 554
Kant Immanuel 41, 50, 61, 70, 90, 111, 119, 129, 131, 134, 140, 156, 233, 422, 483, 486, 497–498, 500–501, 510, 514, 517–519, 528, 535, 552, 599, 624, 626, 649, 651, 663–665, 674
Kantor Tadeusz 707, 726
Kantor W. 278–279
Karakozow Dmitrij W. 340
Karamzin Nikołaj M. 304
Karski Gabriel 280
Kartezjusz (René Descartes) 70, 72, 116, 504, 506, 512, 517, 535, 613, 618, 637, 639, 707
Kasperowicz Ryszard 709–710
Kasprzysiak Stanisław 566
Katarzyna II Wielka, caryca Rosji 338
Katkow Michaił N. 347
Kaufmann Walter 246
Kawielin Konstanty D. 329–330, 342
Keating P.J. 20
Keats John 31, 42–44, 56, 662
Keller Gottfried 371
Kendall Michelle 414
Kendall Stuart 414
Ker Ian 495
Kertész Imre 591
Kiejzik Lilianna 688–689
Kielos Katrine 688
Kierkegaard Søren Aabye 9, 14–15, 18–19, 22–23, 29–30, 32–33, 37, 39, 41–42, 45, 67, 141, 143, 170–171, 179, 181, 183–184, 186, 188, 362–363, 367, 373–374, 377–380, 383, 389–396, 675, 680–681, 687
Kihlstrom John Frederick 636
Kipling Joseph Rudyard 407
Kiriejewski Iwan W. 319, 324
Kirkebøen Geir 635
Klages Ludwig 617, 634
Klautke Egbert 650–652
Kleber Pia 105
Klein David Ballin 606, 609
Kleiner Juliusz 21, 23
Klimczyk Wojciech 534
Klimt Gustav 14, 395
Klossowski Pierre 603
Kojève Alexandre 214–215
Kölbel Max 504
Kołaczkowski Stefan 23
Kołakowski Leszek 223, 233, 523–524, 527–531
Konersmann Ralf 274
Konopka Feliks 144
Kopernik Mikołaj 539, 619
Köppen Karl Friedrich 217

Kossak Wojciech 48
Kossakowski Adolf 642
Kostyło Piotr 506
Kotowska Maria 265
Kouts Gideon 457, 490
Kowalczewska Alina 411, 433
Kowalewska Halina 343
Kowaliszyn Artur 607
Kowalow Siergiej 591–592
Kozmin Boris (Koźmin Borys) 347
Kożewnikow Władimir 297
Krasiński Zygmunt 9, 21, 29, 54, 149, 155
Krasnodębski Zdzisław 676
Kraszewski Józef Ignacy 9, 36, 55, 147, 155
Krauss Chiara Russo 649
Kremer-Marietti Angèle 540–541
Kristeva Julia 277
Kroński Tadeusz 256, 263
Kropotkin Piotr A. 10, 46, 583
Król Marcin 568
Król Marek 691
Król Remigiusz Lucjan 193, 210
Krysztofiak-Kaszyńska Maria 322
Krzemieniowa Krystyna 39, 80, 86, 172, 274, 522
Krzyżanowska Zofia 232–233, 350
Krzyżewski Krzysztof 610, 646, 648
Kubica Grażyna 523
Kucharzewski Jan 353
Kuchta Anna 22, 295, 457, 493
Kuciel-Frydryszak Joanna 676, 692
Kuderowicz Zbigniew 22, 172
Kuhn Thomas 11
Külpe Oswald 647
Kundera Milan 543
Kunicka Anna 584
Kunicki Wojciech 287
Kupido 72
Kuś Piotr 13
Kutrzeba Kacper 123, 134
Kutyła Julian 124
Kuzniecow F.F. 336
Kwaśnicka Marta 493
Kwaterko Mateusz 557

L

La Boétie Étienne de 535, 603
La Mettrie Julien Offray de 211, 538, 555
Lachowska Dorota 127
Lacoue-Labarthe Philippe 123–126, 131–132
Laffitte Jacqueline 540, 544, 569, 593
Lamartine Alphonse, właśc. Alphonse Marie Louis de Prat de Lamartine 31, 34, 172
Lamennais Robert de 385
Landman Adam 67, 130, 196–197, 200, 217, 230, 253, 528
Landsberg Paul-Louis 279
Lange Friedrich Albert 9, 363, 369, 375
Langland William 172
Laplace Pierre-Simon de 115
Lask Emil 375
Lautréamont Comte de zob. Ducasse Isidore Lucien
Lavalley Albert J. 669
Laycock Thomas 607
Lazari Andrzej de 286, 316
Lazarus Moritz 651
Le Bon Gustave 370
Le Guin Ursula K. 148
Lehner Ulrich L. 505
Leibniz Gottfried Wilhelm 71, 84, 144, 607–608, 615, 622–623, 626, 633, 645–646, 649
Leiter Brian 643
Lelewel Joachim 58

Lenau Nikolaus, właśc. Nikolaus Franz Niembsch 560
Lenin Włodzimierz Uljanow 298–299
Leon XIII, papież 135
Leontiew Konstantin N. 311, 317–319, 321–322, 325–326
Leopardi Giacomo 560–561, 566, 578, 584, 591
Leopold David 413
Leopold II, król Belgii 407
Lerminier Georges 701
Lermontow Michaił J. 9, 35, 42–43, 136, 172, 345
Lessing Gotthold Ezphraim 22, 380
Lester Cheryl 124
Leszczyński Damian 124
Leśmian Bolesław 594
Leśniewska Anna 87
Leśniewska Maria 267, 273, 304, 313, 344
Levi Primo Michele 591
Lévi-Strauss Claude 524, 531–532
Lévinas Emmanuel 591
Lewandowski Artur 558
Lewis Matthew Gregory 24, 143, 159
Leyk Anna 679
Libchaber Albert 117
Libelt Karol 628–629
Liebscher Martin 606
Lind Johanna Maria 619
Lisiecka Sława 446
Liszt Ferenc 619
Littré Émile 363, 367, 589
Lock Grahame 206
Locke John 496, 598, 519, 549, 572, 580–581, 608, 645
Loeb Jacques 397
Lombroso Cesare 42
Longfellow Henry Wadsworth 35
Lorraine Claude, właśc. Claude Gellée 284
Lotze Rudolf Hermann 10, 402
Lovejoy Arthur Oncken 16, 21, 33, 369
Löwith Karl 214
Lukács György 21, 169, 206
Lumsden Charles J. 526
Lutz William 206
Luzzatto Samuel David 481
Lyell Charles 375, 397

Ł

Łempicki Zygmunt 21
Łojek Stanisław 435, 455
Łosskij Nikołaj O. 351–352
Łukasiewicz Małgorzata 127, 315, 676
Łyszczyński Kazimierz 557

M

Mabee Carleton 694–695
Mach Ernst Waldfried 9, 648
Macherey Pierre 160–161
Machtyl Katarzyna 534
MacIntyre Alasdair 611
Mackiewicz Stanisław, pseud. Cat 7, 135, 140, 335
Macmillan Daniel 509
Maeterlinck Maurice Polydore 371, 395
Mahomet, właśc. Muhammad ibn Abd Allah 494
Mahrburg Adam 610
Mainländer Philipp, właśc. Philipp Batz 578
Maistre Joseph de 9, 18, 44, 46, 57, 303, 551
Majler Janina 276

Malabou Catherine 219
Malebranche Nicolas 608
Malinowski Bronisław 523
Mallarmé Stéphane, właśc. Étienne 124
Małecka Anna 657, 672
Mandel Ernest 206
Mandelbaum Maurice 377
Mandelsztam Osip E. 13, 305
Mandeville Bernard de 493
Mann Klaus 107
Mann Thomas 408, 617
Mannheim Karl 337
Manzoni Alessandro 10, 21, 29, 48, 57
Marable Manning 695
Marcinów Mira 634, 640
Marciszuk Piotr 531
Marcjon z Synopy 237
Margański Janusz 702, 708
Margetts Edward L. 607
Marion Jean-Luc 39
Markiewicz Barbara 397
Markiewicz Henryk 189
Markiewicz Zuzanna 558
Markowski Michał Paweł 277, 702–703
Marlowe Christopher 107
Marr Wilhelm 468
Martens Ekkehard 522
Marx Karl (Marks Karol) 9, 15, 37, 46, 52–53, 56, 151–152, 174, 193, 195–198, 201–206, 209–210, 214–218, 220–221, 223–224, 226, 228, 232–233, 248, 320, 363, 365, 369–370, 375, 378–380, 382–389, 391, 395, 467, 471, 480, 549, 554, 567, 572, 574, 584, 593, 675, 688, 705
Marzęcki Józef 65
Materska Maria 641
Maturin Charles 143
Matuszewski Krzysztof 535, 556, 568, 584, 603
Maudsley Henry 552, 607
Maupassant Guy de 371, 405–406
Mauriac François 543
Mauss Marcel 568
Maxwell James Clerk 370
Mazur Tomasz 702
Mazurek Sławomir 310, 353
Mehlman Jeffrey 128
Melville Herman 10, 18, 28, 35, 143, 365, 371, 395
Mendel Gregor Johann 370
Mendelejew Dmitrij I. 370
Mendelssohn Moses (Mojżesz) 461, 479
Meredith George 52, 55, 363, 371, 392, 395
Merleau-Ponty Maurice 25, 46, 540
Merrigan Terrence 495
Meslier Jean 545, 549, 555, 557
Mesmer Franz Anton 607
Meyen Eduard 217
Michajłowski Nikołaj K. 311, 314
Michałowski Piotr 48
Michelet Jules 40, 46, 57–58
Miciński Tadeusz 40, 42
Mickiewicz Adam 9, 21, 29, 40, 43, 136, 140, 143, 145, 149, 155, 413
Midas, władca Frygii 441
Mieder Wolfgang 686
Miedzybłocki Olgierd 99, 121
Mierieżkowski Dmitrij (Mereżkowski Dymitr) S. 296, 354, 402
Mieszkowski Tadeusz 494
Mikołaj I Romanow, car Rosji 231, 303, 465–466
Mikołaj II Romanow, car Rosji 336, 469

Milewska Zofia 543
Mill Harriet Taylor 686–687, 689
Mill John Stuart 9, 18–19, 46, 170, 179, 362–363, 365, 378–379, 395, 397–398, 549, 568–569, 645, 647, 686–690, 705
Miller Hillis Joseph 702
Miller James Grier 606, 612
Mills Jon 607
Milska Anna 114
Milton John 136, 144, 412, 414–417, 429
Miłosz Czesław 283
Minerwa 149
Miodoński Leon 65
Mirek Ryszard 500
Misztal Dawid 197, 510
Mitterrand François 542
Miziński Jan 337
Modzelewska Natalia 266
Mojżesz 141, 494
Moleschott Jakob (Jacob) 9
Mollenschot C. 362, 369–370, 375, 395, 397
Moltke Helmuth Karl von 363
Mommsen Christian Matthias Theodor 10, 46, 57, 396
Montagu George 157
Montaigne Michel de 532, 551
Montesquieu (Monteskiusz), właśc. Charles Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu 722
Montiel Luis 618, 634
Morawiec Edmund 196, 703
Morawski Kazimierz 704
Moreau Pierre 21, 43, 395
Morgan John Minter 174–175
Morgan Lewis H. 399, 401
Morot-Sir Édouard 701
Morris Rosalind C. 691
Morris William 14, 364, 367, 383
Morrison Robert 365
Mościcki Paweł 124
Mott Lucretia 682
Mouhot Henri 550
Mroczkowski Przemysław 169, 172–173, 511
Mróz Piotr 7, 22, 24, 37, 61, 81, 135, 167, 169, 171, 178, 184, 191, 295, 361, 390, 394, 410, 457, 493
Mucha Alfons Maria 395
Müller Johann Ludwig Wilhelm 34, 362, 365, 370, 395, 397
Muller Richard Alfred 505
Mullings Leith 695
Munch Edvard 43, 395
Muschg Walter 40, 144
Musorgski Modest P. 293
Musset Alfred de 29, 31–32, 34, 560
Myers Frederic William Henry 608, 610
Myśliwski Wiesław 561, 564

N

Nadeau Maurice 159
Naganowski Tomasz 169, 173
Nancy Jean-Luc 123–126, 131–132
Napoleon I Bonaparte 17, 47–48, 51, 135, 259, 295, 300, 460, 578, 679
Nathansen Henri, pseud. Frater Taciturnus 31
Necker Anne-Louise Germaine, pseud. Madame de Staël 9, 21, 33
Nerval Gérard de 16, 18, 31, 34, 42, 371, 380, 392, 395
Netz Feliks 325
Newman John Henry 9, 379, 392, 396, 493–495, 498–516, 519
Newton Isaac 44, 100, 117

Nicholls Angus 606
Niekrasow Nikołaj A. 35
Nietzsche Fryderyk Wilhelm 9, 14–16, 18, 37, 42, 47, 63, 82, 129, 136, 142, 148, 153, 214, 243–249, 251, 297–298, 362, 371–374, 377, 380, 383, 389–394, 399, 401, 403, 408, 435–442, 444, 446–455, 480, 538–540, 550, 552–553, 558–559, 561, 563, 566, 586, 588–590, 601–602, 643, 646, 702
Nolte Ernst 366
Nordau Maks (Max) Simon 470, 474–475
Nordlinger Marie 707
Norris John 608
Norris Thomas J. 495
Norton Charles Eliot 659
Norwid Cyprian Kamil 9, 21, 32, 54, 383, 387
Nowak Andrzej 500
Nowak Anna Maria 677
Nowicki Światosław Florian 213–214, 255
Noyes John 105
Nycz Ryszard 672

O

Oakes Guy 22
Odojewskij Wladimir F. (Odojewski Włodzimierz F.) 300–303, 308–309, 327
Odyseusz 104, 108, 447
Ogonowski Zbigniew 505
Oken Lorenz, pseud. Okenfuss 618–619
Olaszek Barbara 352
Onfray Michel 535, 537–538, 540–542, 544–545, 553, 552, 556–559, 561–563, 565, 567, 574, 578, 582–583, 586, 588–591
Opacki Zbigniew 329
Orwell George 672
Orzeszkowa Eliza 365, 371, 406
Ossoli Sarah Margaret Fuller 682
Osten Manfred 322
Ostertingen Heinrich von 44
Ostrowski Witold 157
Owen Robert 53

P

Paganini Niccolò 619
Painter George D. 706–708, 712, 716
Paley William 496
Panasiuk Ryszard 199, 202, 216
Pandora 149
Pankalla Andrzej 642, 650, 653
Panufnik Maciej 528
Paprocki Henryk 229, 282
Parszutowicz Przemysław 287
Pascal Blaise 551, 573, 591
Pasteur Louis (Ludwik) 370
Paweł I Romanow, car Rosji 465
Paweł z Tarsu, św. 219, 238, 374
Payne Paula Harms 687
Paz Octavio 20, 23
Pearson Karl 9, 362, 370, 398
Peirce Charles Sanders 397, 500
Penelopa 15
Pergolesi Giovanni Battista, właśc. Giovanni Battista Draghi 578
Pessoa Fernando António 591
Petersen Nicklas Skovgaard 21
Petersen Peter 642
Peterson Jordan B. 139, 141
Pilarczyk Krzysztof 457, 490
Pinsker Leon (Jehuda Lejb) 470, 472–473

Piotr I Wielki Romanow, car Rosji 328, 330, 332–333, 342
Pippin Robert B. 646
Piranesi Giovanni Battista 24
Pisariew Dmitrij I. 336, 348, 351–352
Pitagoras z Samos 65, 85
Platon 65, 260, 262–263, 608, 705
Plechanow Gieorgij W. 298–299, 338, 341, 351
Plessner Helmuth 676
Plotyn 608, 623
Pobiedonoscew Konstantin P. 354
Podgórzec Zbigniew 280, 335
Poe Edgar Allan 16, 28, 35, 40, 42, 143, 170, 174, 189, 365, 371, 380, 395, 413
Poincaré Jules Henri 370, 403
Polak Marcin 535
Polifem 285
Pomeranc Grigorij S. 268, 272, 283, 288
Pomian Krzysztof 568
Pomorski Adam 274
Pongratz Ludwig J. 609, 623
Popowski Stanisław Kasper 561
Popper Karl 50, 67
Porto-Riche Georges de 406
Praz Mario 21, 40
Preobrażeński W.P. 298
Prokopiuk Jerzy 141, 155
Prometeusz 137–138, 140, 142, 144, 147, 149, 153, 446, 596, 631
Proudhon Pierre-Joseph 53
Proust Marcel 532, 701–719, 721–722
Prus Bolesław 10, 55, 361, 368, 371, 376, 383, 406
Przebinda Grzegorz 309, 331, 339
Przedpełska-Trzeciakowska Anna 690
Przybylski Ryszard 335
Przymanowska Maria 157, 159
Puccini Giacomo Antonio 691
Puchalski Mariusz 101–102
Puszkin Aleksandr S. 9, 35, 42–43, 136, 138, 140, 172, 306–307, 331, 333, 345, 350
Puységur Marquis de (Puysegur Markiz de), właśc. Amand--Marie-Jacques de Chastenet 607, 630

R

Rabelais François 172, 174
Radcliffe Ann 143, 159
Raffet Denis Auguste 48
Rais Gilles de 418
Rancière Jacques 123–126
Ranke Leopold von 11, 46–47, 57, 365
Rappaport (Rapoport) Solomon Juda 481
Rasiński Lotar 124
Rawls John 569, 593
Raźny Anna 294
Reed Esther D. 195, 198–199
Reich Wilhelm 538, 542, 563, 594
Reil Johann Christian 618, 627–628
Renan Ernest 10, 15–16, 19, 40, 46, 58, 365, 369, 374, 377, 380, 382, 392, 396
Renouvier Charles Bernard 9, 362–363, 367, 380
Reszke Robert 144
Riba Jordi 541
Richardson Samuel 158, 180, 187–188
Richter Jean Paul, pseud. Jean Paul 182, 186, 661
Rickert Heinrich John 10

Ricoeur Paul 385, 702
Rieber Robert W. 642, 646
Riepin Ilja J. 293
Rigolage Jules Émile 367
Rimbaud Jean Nicolas Arthur 10, 40, 363, 392, 578
Ritechl Albrecht 380
Ritter Johann Wilhelm 44
Rivers William Halse 521
Robertson John 493
Robinson David K. 646
Roeber A.G. 505
Rogoziński Julian 709
Roquentin Antoine 550
Rose Ernestine (Ernestyna) 682, 684–685
Rosenkranz Johann Karl Friedrich 9, 41–42
Rossetti Dante Gabriel, właśc. Gabriel Charles Dante Rossetti 371
Rossi Philip J. 505
Rothschild Amschel von 462
Rothschild Carl (Kalman) von 462
Rothschild James de 462
Rothschild Nathan Freiherr von 462
Rothschild Salomon von 462
Roudinesco Élisabeth 617
Rousseau Jean-Jacques (Jan Jakub) 79, 85, 136, 522, 572–573, 580–581, 592–593
Rozanow Wasilij W. 297, 310, 321, 354
Różanowski Ryszard 702
Różewicz Tadeusz 591
Ruczaj Stanisław 508
Rudziński Roman 95
Ruge Arnold 16, 197, 217
Rupert Jane 511
Ruskin John 371, 371, 391, 663–664, 701, 704–719, 721
Ruszczycówna Janina 178, 381
Rydlewska Julitta 650
Rzepa Teresa 632, 640, 650

S

Sade Marquis de, właśc. Donatien Alphonse François de Sade 412, 414, 416, 429, 537–539, 547, 555, 559, 574, 584, 603
Safranski Rüdiger 80
Said Edward Wadie 691
Saint-Simon Henri de 9, 17, 52–56, 366, 377, 537, 546–547, 563, 583–584
Sainte-Beuve Charles-Augustin 21, 179, 363
Sakowicz Iwona 329
Sampson George 177
Sampson John 425
Sand George, właśc. Amantine Lucile Aurore Dupin 34
Sand Rosemarie Sponner 606
Santi Rafael (Raffaello) 80, 259, 350
Sartre Jean-Paul 58, 169, 173–174, 188, 381, 524, 550, 582
Saul Nicholas 110
Saussure Raymond de 607, 630
Saussure Ferdinand de 665
Savigny Friedrich Carl von 46, 57
Sawicki Włodzimierz 310
Schaff Adam 195–196, 201, 204, 206
Schechter Solomon 482
Scheler Max 246
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von 8–9, 22–23, 30, 32, 38–39, 41, 46, 54, 57, 154, 170–172, 179, 185–189, 234, 302, 305, 380, 607, 615–616, 619–622, 624, 629, 633, 660, 676

Scherner Karl Albert 605, 640
Schiele Egon 43, 395
Schiller Johann Christoph Friedrich von 9, 23–24, 46, 101, 107, 140, 149, 154–155, 314, 440, 608, 660
Schlegel (Karl Wilhelm) Friedrich von 41, 130, 170, 172, 179–181, 308
Schlegel August Wilhelm von 170
Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst 14, 16, 24, 39, 378
Schmidt Johann Kaspar, pseud. Max Stirner 9, 15, 197, 217, 313, 363, 378, 412–413, 417–422, 424, 426–430, 432–433, 536–539, 559, 562, 567–568, 570, 582, 585
Schmidt Josef 387
Schmitt Carl 22, 25, 36, 180
Schnädelbach Herbert 522, 527
Schopenhauer Artur 9, 18, 23, 40, 42, 63–84, 86–96, 139, 170, 362–363, 374, 378, 380, 480, 539, 552, 566, 575, 582, 584, 591, 607, 613, 621
Schröder-Devrient Wilhelmine 618
Schubert Gotthilf Heinrich von 41, 44, 615–616, 618, 621
Schulte Hans 105
Schumann Robert 618
Scott Walter 9, 21, 30, 171, 184, 189
Seel Martin 86
Semper Gottfried 274
Sendyka Roma 551
Sękowski Józef Julian, pseud. Baron Brambeus 234
Shakespeare (Szekspir) William 110, 345, 351, 588, 591
Shamdasani Sonu 606, 608, 616, 622, 635–636
Sharpe Lesley 108
Shelley Mary 40, 140, 149, 155, 158
Shelley Percy Bysshe 9, 21, 23–24, 31, 39–40, 43–44, 54, 56, 136–140, 143, 149, 151, 155, 560, 662
Sieczenow Iwan M. 338
Sieczkowski Tomasz 510
Siemek Marek Jan 39, 124, 206, 215
Sienkiewicz Henryk 55, 371, 406
Sikora Adam 537
Simmel Georg 10, 286–287, 403
Sinclair Elsa M. 505
Siuta Jerzy 646, 648
Skawiński Piotr 613
Skibowski Jędrzej 135, 167, 169, 191
Skinner Burrhus Frederic 613, 636
Skowron Eryk 222
Sloterdijk Peter 121, 268, 593
Sławiński Janusz 29
Słobodnik Włodzimierz 303
Słowacki Juliusz 9, 21, 28–29, 32, 43, 140, 145, 155, 172
Smith Adam 569, 688
Smith Hélène (Helena), właśc. Catherine-Elise Müller 608
Smollett Tobias George 158
Snow Charles P. 55, 399, 404
Sochoń Jan 703
Sofokles 703–704, 716
Sokrates 29, 33, 85, 297, 374, 449, 451–452, 569
Solger Karl Wilhelm Ferdinand 32
Sołoduchin M.F. 331
Sołowjow Władimir S. 295–296, 298, 311, 323, 379, 402
Sołżenicyn Aleksandr I. 591
Sowiński Grzegorz 92, 129
Spencer Herbert 9, 55, 314, 363, 365, 370, 379–380, 395–398, 400, 525, 539, 564

Spinoza Baruch (Benedykt) 66, 100, 111–112, 121, 471, 524, 544, 553
Spitteler Carl Friedrich Georg 140, 149
Spivak Gayatri Chakravorty 691, 694
Srebrny Stefan 704, 716
Stachowski Ryszard 611, 642, 645, 649–650, 653
Staff Leopold 247, 391
Stanton Elizabeth Cady 682, 685–686, 697
Staroń Andrzej 206
Steiner Rudolf 43
Steinschneider Moritz 478
Steinthal Heymann 651
Stepnowski Adam 701
Sterne Laurence 158, 176
Sternhell Zeev 468
Stewart Dugald 660
Stewart Herbert L. 666
Stiepniak-Krawczyński Siergiej M. 349
Stiepun Fiodor A. 310
Stirner Max zob. Schmidt Johann Kaspar
Stocking George W. Jr. 522–523
Stokłosa Bożena 362
Stone Lucy 682–684
Strauss David Friedrich 9, 15–16, 40, 197, 215–217, 231, 363, 374, 377, 392
Strauss Leo 505
Strelau Jan 645
Strindberg August 40, 42, 371, 383, 393
Struve Piotr 298–299, 354
Stupak Radosław 641, 656
Styszyńska Zofia 600
Suchanek Lucjan 304
Sue Eugène 412
Surmiak-Domańska Katarzyna 557
Suzuki Daisetz Teitaro 81
Swales Erika 102–103, 106–107, 109–110, 112–113, 116
Swales Martin 102–103, 106–107, 109–110, 112–113, 116
Swedenborg Emanuel 39, 387
Sweet William 396
Swift Jonathan 174, 657
Swinburne Algernon Charles 371, 383
Sylen 441, 448–449
Szacki Jerzy 59, 568
Szafrański Adam A. 534
Szahaj Andrzej 668
Szałamow Warłam T. 591
Szczepański Jakub 295
Szczuka Jakub 707, 712
Szczukin Wasilij 327
Szelenberger Waldemar 613
Szestakow W.P. 279
Szestow Lew I. 298, 377, 555
Szewyriow Stiepan P. 309
Sztompka Piotr 206
Szuster Marcin 124, 274
Szwarc Andrzej 353

Ś

Ślęczka Kazimierz 206
Ślipko Tadeusz 195
Świętochowski Aleksander, pseud. Władysław Okoński 365

T

Taine Hippolyte Adolphe 365, 370, 379–380, 382, 395, 397, 404–405

Tarnowski Marceli 588
Tasso Torquato 112, 119
Tatarkiewicz Władysław 20, 50, 64
Taylor Charles 69–70, 693
Temkinowa Hanna 350–351
Tendera Paulina 253, 264
Tennyson Georg Bernhard 371, 666
Tertulian, właśc. Quintus Septimius Florens Tertullianus 29
Tetyda 137
Thackeray William Makepeace 10, 189, 406
Thierry Augustin 10, 46, 49, 57–59
Thomas Andrea S. 392
Thoreau Henry David 9, 14, 18, 28, 35, 365, 392, 395, 581
Thorvaldsen Bertel 619
Tieck Johann Ludwig 9, 21, 23–24, 28, 32, 34, 143, 171–172, 618
Titchener Edward Bradford 641, 644–649, 651, 653, 655–656
Tiutczew Fiodor I. 35, 307, 325
Tkaczow Piotr N. 317
Tocqueville Alexis de 57, 593
Tołstoj Lew 15, 46, 48, 297, 347, 353, 371, 393, 395, 406, 584–585
Tomasz z Akwinu, św. 513
Tomaszewska Anna 493–494, 520
Tönnies Ferdinand 315, 406
Toruńczyk Barbara 283
Towiański Andrzej Tomasz 54, 140, 383
Treitschke Heinrich Gotthard von 15, 46, 57, 365, 401
Trendelenburg Friedrich Adolf 38, 363
Trentowski Bronisław Ferdynand 54, 383, 387
Trollope Anthony 383, 395, 406
Trombala Anna 142
Truth Sojourner, właśc. Isabella (Bella) Baumfree 693–695
Trybusiewicz Janusz 537
Trznadel Jacek 550
Tubman Harriet 693–697
Tuillerie Augustine 559
Turgieniew Iwan S. 10, 18, 293, 337, 342, 344–350, 365, 371, 406
Turner William 704
Tylor Edward Burnett 9, 368, 396, 399, 401, 523
Tytan 137–138

U

Ulita Maciej 705
Ulrich John 667–668
Unamuno Miguel de 555
Uwarow Siergiej S. (Sergiusz S.) 309, 466

V

Vaihinger Hans 397, 403
Valéry Paul Ambroise 10
Valsiner Jaan 652
Van Doren Charles Lincoln 362
Van Doren Mark 35
Vanini Lucilio, pseud. Giulio Cesare Vanini 573
Varma Devendra Prasad 159, 164
Vax Louis 159
Veer Rene van der 652
Verlaine Paul 28, 363, 371
Verne Julius (Juliusz) Gabriel 16, 364, 368
Vernet Horacy 48
Vico Giambattista 608
Vigarello Georges 676, 679, 681

Vigny Alfred Victor de 9, 21, 31, 34, 406
Virilio Paul 362
Vogt (Carl) Karl 338, 369, 375
Volkelt Johannes Immanuel 402
Voltaire (Wolter), właśc. François-Marie Arouet 136, 174, 184, 211, 238, 493, 545, 555
Vuarnet Jean-Noël 603
Vulpius Christiane 108

W

Wackenroder Wilhelm Heinrich 9, 21, 23
Waczków Józef 305
Waitz Theodor 651
Walicka Janina 304, 314, 341
Walicki Andrzej 240, 298, 302, 310–311, 313–315, 327, 333, 341, 345, 352, 380
Wall Geoffrey 160
Wallace William 398–400
Walpole Horace (Horacy) 156–158, 161
Ward James 398
Warren Andrew 156
Wartenberg Mścisław 513
Washington Booker T. 694
Wasilewska Anna 585
Wat Aleksander 236, 313
Watkins Gloria Jean, pseud. bell hooks 695
Watson John Broadus 653
Watt Ian 158, 174, 177, 179
Weber Ernst Heinrich 643
Weber Max, właśc. Karl Emil Maximilian Weber 127–128, 529
Wegner Daniel M. 613
Weil Simone 585
Weinberger Joel 609, 611
Weininger Otto 578
Weiss Bernhard 504
Wellek René 23, 156, 662, 667
Wells-Barnett Ida Bell 693
Wergiliusz, właśc. Publius Vergilius Maro 174
Whately Richard 496
Whistler James 707
White Edmund 703
Whitehead Alfred North 369–370
Whitman Walter, pseud. Walt 35
Whyte Lancelot Law 606–608, 613–614
Wieck Clara 618
Wieczorkiewicz Paweł 353
Wierciński Andrzej 703
Wierusz-Kowalski Jan 141
Wiesmann August Friedrich Leopold 398
Wiktoria Hanowerska, królowa Wielkiej Brytanii i Irlandii 407
Wilde Oscar 42, 371
Wilhelm I Hohenzollern, cesarz Niemiec 463
Wilhelm II Hohenzollern, cesarz Niemiec 134
Wilkoszewska Krystyna 86
Williams John R. 110
Williams Michael 504
Williams Raymond 175
Wilson Colin 390
Wilson Edward O. 526
Wilson Harriet E. 693
Wilson Timothy D. 613, 615, 635
Windelband Wilhelm 10, 14, 614
Wisłowska Maria 543
Wittgenstein Ludwig Josef Johann 502–504, 519
Witwicki Tadeusz 222
Wodzyńska-Walicka Maria 424
Wojciechowska Wanda 367
Wojdak Ryszard 535, 597

Wolff Christian von 607, 609, 623, 630
Wölfflin Heinrich 37
Wolicka Elżbieta 665
Wollstonecraft Mary 676
Wołgin Igor 265, 272, 283
Wołk S.S. 271
Wood Allen W. 505
Woolf Virginia Adeline 551
Worcell Stanisław Gabriel 53
Wordsworth William 9, 21, 27, 31, 44, 662
Woźniakowski Henryk 555
Wójciak Monika 283
Wójcik Mirosław 676
Wreen Michael J. 505
Wright Frances (Fanny) 683
Wroński (Hoene-Wroński) Józef Maria 383
Wścieklica Bolesław 232, 350
Wundt Wilhelm Maximilian 9, 365, 611, 641–653, 655–656
Wygotski Lew S. 652
Wyrzykowski Stanisław 245
Wyszesławcew Borys P. 279

Y

Young Robert J.C. 691

Z

Zabłudowski Tadeusz 341
Zajączkowski Andrzej 524
Zalewska Anna 81
Zalta Edward N. 413, 502
Załuska Andrzej 676
Zamalejew Aleksander F. 337
Zapolska Gabriela 677
Zaratustra 374, 392, 447
Zatorski Tadeusz 117, 119
Zelnikowa Halina 313, 319, 330
Zeus zob. Jowisz
Zienkowskij Wasilij W. (Zieńkowski Wasyl W.) 301, 303, 308–309, 324
Zimbardo Philip G. 641
Zinsser Judith P. 683
Znaniecki Florian 527
Zola Émile 20, 382, 404–406, 542
Zotow Włodzimierz R. 271
Zuijdwegt Geertjan 509
Zunz Leopold 477–478
Zweig Stefan 543

Ż

Żeleński-Boy Tadeusz 706, 717
Żeromski Stefan 48, 376
Żmichowska Narcyza 676, 683
Żmigrodzka Maria 21
Żurowski Maciej 164, 411–413
Żyłko Bogusław 294
Żyłko Dorota 294

Ž

Žižek Slavoj 142, 204, 593

Piotr Mróz
Duch jest wolnością i tym, co romantyczne. Namysł nad kulturą epoki XIX stulecia

Beata Szymańska
Parerga i paralipomena: Artura Schopenhauera myśli o kulturze

Olgierd Miedzybłocki
Goethe – jedność z chaosu

Kacper Kutrzeba
Literatura, *Bildung*, wyobraźnia. Kilka krótkich uwag o literaturze epoki nowoczesnej

Piotr Mróz, Jędrzej Skibowski
(O)powieść romantyczna

Piotr Mróz, Jędrzej Skibowski
Z wybranych teorii powieści pierwszych dekad romantyzmu

Remigiusz Król
Materialistyczna koncepcja alienacji i jej postheglowska dialektyka

Jowita Guja
Dziewiętnastowieczny ateizm filozoficzny

Paulina Tendera
Filozofia kultury Georga W.F. Hegla na podstawie wybranych fragmentów *Encyklopedii nauk filozoficznych* oraz *Wykładów z filozofii dziejów*

Leszek Augustyn
Dostojewski i sprzeczności XIX wieku

Michał Bohun
Przeciw kulturze. Spory z kulturą i o kulturę w myśli rosyjskiej XIX wieku

Piotr Mróz
Epoka zmierza ku końcowi – poza romantyzmem

Alicja Kowalczewska
Jednostka wyzwolona, zło i niewinność – Maldoror Lautréamonta

Stanisław Łojek
Wizja kultury w *Narodzinach tragedii* Nietzschego

Krzysztof Pilarczyk, Gideon Kouts
Od emancypacji do autoemancypacji Żydów. Zarys historyczno-kulturowy

Anna Tomaszewska
Koncepcja wiary Johna Henry'ego Newmana jako przykład dziewiętnastowiecznej krytyki oświeceniowego racjonalizmu

Maria Flis
Kultura a tożsamość ludzkiej natury

Krzysztof Matuszewski
Guyau – witalizm u źródeł etyki

Bartłomiej Dobroczyński
Carl Gustav Carus (1789–1869) – skazany na zapomnienie prekursor psychologii nieświadomości

Radosław Stupak
Paradoks Wundta. Szkic o filozofii i psychologii twórcy pierwszego laboratorium psychologii eksperymentalnej

Anna Małecka
Starzejące się szaty kultury. Koncepcja Thomasa Carlyle'a na tle tradycji i epoki

Joanna Hańderek
Marysia – czyli słów kilka o rozumieniu kobiet i kobiecości w XIX wieku

Agnieszka Gralewicz
Koncepcja sztuki Johna Ruskina wobec rozważań estetycznych Marcela Prousta

ISBN 978-83-8138-134-5

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

https://akademicka.pl/