



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



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*, wyobrażenia. 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

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 zbytne 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, biblistykę

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 Milla¹.

Wspominany już przez nas historyk kultury² 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 nieomyślności 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 różnaitości 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, testimonia 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 esesistyka, 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 nawiązaniem do zmitologizowanych wieków średnich musi teraz ustąpić architekturze premodernistycznej, architekturze opartej na stali, szkłe, 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 zdobieni 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 szybkością³, 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, przesyleni 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 stojących 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 kryzysogeny 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 przekonania, 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, epoki⁴.

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 równoległe 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 przyszło, 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, trójfazowego 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 pozytywści (Littre) budowali na jak najogólniejszych podstawach, na swoistej hierarchii⁵, uwzględniającej stosowanie metody naukowej i same fakty (*les faits*), logiczne i zgodne z zebrany materiał 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 dopuszczzone 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 przejmując 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 rządzonej 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 zgola 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, rzucających na podziały zarówno geograficzne, jak i świata społecznego (Taylor, Gumpłowicz, 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, Molenschota, 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 swoście 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 swego 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 tańcach 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, zakotwiczenia 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 osiąganym 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 jakiegokolwiek roli czynnikowi Opatrzności, Duchowi Absolutnemu, Bogu – jako zasadzie czy jako owemu gwarantowi zasad rzeczywistości, nie znajdowano już miejsca na tak arcyłudzką, 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 myślowego*), Czechowa, późniejszych *fin de siècle’owych* symbolistów, Hardy’ego, Melville’a, Dickensa, Eliota, Mereditha, Butlera, Wilde’a, Nerval’a, naszych Prusa, Orzeszkowej, Sienkiewicza (*Bez dogmatu*, *Wiry*), Kellera (*Zielony Henryk*), Strindberga, Maeterlincka, Poego, Hamsuna, Maupassanta, Balzaca, Flauberta, Hofmannsthal’a, 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 obozwładniającą, 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 atrofi relacji międzyludzkich.

Symboliczny gest Dymitra, jednego z braci Karamazow, uosabiających trzy różne postawy w stosunku do świata XIX stulecia (intelekt, *raison* – Iwan, wiara – Alosza, vitalność – 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 bożyszczy*). 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 arcyłudzkie: 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. Drastrycznym 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 młodoheglistów, 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 religijnymi⁸. 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 sędzę, pewnego rodzaju wyrazem post-romantycznych 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 bezpośrednio, 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 unaukowanego 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 światooobrazu, 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 retribucji, 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 maltuzańskich, 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 ogółu¹⁰.

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 Sørensa 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 świadomości¹¹. 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, ułokował 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 swobodnego motywu wyzwolenczego, 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 Einzelne* 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 Bentham, 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 themselves 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 – księżę Myszkina – 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 bogocześnictwa¹³ krytykuje śmiałą myśl XIX wieku, wyrażoną przez nauczyciela Nietzschego, Ritechla¹⁴, 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 zaspokoilo 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.

Usuwać, 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 niezwykle 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 Nerval’a, 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 dramaturgiczna¹⁵. 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 benthamowskiemu, utylitarystycznym ideom, filozofii heglowskiej i postheglowskiej, materializmowi, ale również transcendentalizmowi, spirytualizmowi, ateizmowi, naturalizmowi, psychologizmowi, fizjologizmowi, wszelkim koncepcjom pozytywistycznym czy też ewolucjonistycznym. Oczywiście, 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 tworem, 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, *Společná historie umění a literatury*, t. 2, tłum. J. Ruszczykówna, Warszawa 1974, s. 221 i n.

jest wreszcie twórcą i uczestnikiem historii, autorem dziejów, ale również biernym, zmiążdżonym 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 Taine¹⁶. Człowiek jest zdeterminowany, ale i wolny, jest buntowniczy, anarchiczny, ale i posłuszny, to wszystko wytycza rytm, który nazwalismy 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 się¹⁷.

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 sztuki¹⁸. 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 rozdziew, 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 pieniądź (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 ośnowę 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, moralistycy 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 niepomiarnym 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 oddziałują 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 poczynąń twórców filozoficznego światopoglądu epoki, dąży do

ustalenia pewnego nadrzędnego motywu, idei, siły przewodniej czy struktury, do której dałoby się sprowadzić wykwyty 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 (Ricoeur).

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 prowadziłyby 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 Marks¹⁹, jest pierwotna potrzeba, zaspokojenie głodu. Dla filozofii kultury istotne jest przesłanie marksowskie, iż ta nowa, zrewaloryzowana (czy raczej zrewolucjonizowana) przez Marksa kategoria pracy, choć gwoźli 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 przejmuję 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 nauką precyzją odczytać jako dążność do eliminacji wszelkiego zła, nierówności, krzywd, te bowiem pełne napięcia, jak podkreśla w VI tezie o Feuerbachu²⁰, 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 fetysyzacji, 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 arcyłudzkiego 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 dyspolarne osobowości i dzieła Kierkegaarda czy Nietzschego, Marks wywrze niezwykle silny wpływ, oddziałając w końcu wieku XIX i w całym XX stuleciu²¹. 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 spalonego, 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 wprawdzie 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 – odmieńców²², 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, wyrzucić wpływ na epokę. Dla Nietzschego²³ 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 arcyłudzkie, 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 nieczyste 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 dopatrzeć 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 przywiązani 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 ciężące 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 *ma-vericks* epoki – „odmieńców” – którzy jak Kierkegaard, Nietzsche, Dostojewski, ale i Thomas, Hardy, Meredith, Butler, Huysmans, Dickens, Nerval, Amiel, Thoreau, Baudelaire czy Newman, Lautréamont, Rimbaud, uparczywie 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 Einzelte* powinno się bowiem przemawiać wieloma głosami, aby ów przekaz uczynić czymś niezakłamanym i przekonującym. To, co jest przerażające dla Kierkegaarda (Nietzschego, Dostojewskiego, Tolstoja, 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 bezpośrednio 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 esteta 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 przebiegania 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, Johannaesa, 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 estety, 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 znaczenie²⁵. 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, zrationalizowana 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: „Byłóż 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 fizjologięści, szkoła *würzburgska*, 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 Nerval’a, Maeterlincka, Ibsena, ale i na obrazach Muncha, Moreau, Böcklina, Klimta, Muchy, Schielego, osnuty, owiany strasznym, czarnym nastrojem rozpacz 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 Meredith’a, Trollope’a, Dickens’a, 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 Tyllora, Buckle'a, Renana, Mommsena, Spencera obracają się wokół faktów, empirycznie, indukcyjnie zebranych czy „dowodzonych”, bez zbędnych i szkodliwych odniesień do tak ostro potępianej metafizyki przesądów religijnych i zabobonu²⁷.

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 kultury²⁸. 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 ewolucjonizmu²⁹. 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, przyprószone 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 wysilek, 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 *incalculable 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. Snow³¹. 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 strywalizowanej, 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 zaprzętało 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 naczelných 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, umożliwiającą 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 powiedział 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 przesady, 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 Boulanger'a, o pracach Gumpłowicza 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 twórców kulturowych wyjaśnianych, zgodnie z propozycją Diltheya, poprzez kategorię rozumienia. Obejmuje ono świat kultury, analizowany na przykładach wszelkich ekspresji (poetyckich, poznawczych), świadectw,证言, 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 fikcyjny 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 zakorzonego 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, żadne pewności naukowej, było niechętnie 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. Snowa³³, 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 ciągów 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 – zwłaszcza 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 Tolstoj czy Hauptmann. W Rosji i w Polsce naturalizm także odcisnął swój stygmat (Bieliński, Dygasiński). Cała właściwie szkoła „pisanía” tamtej epoki, szkoła realistyczno-naturalistyczna, wydała cenne dzieła, poczynawszy 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 zorganizowanemu, zwartemu wokół

cykliów 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, lśniącym 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., *Spółeczna 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 zbytne 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.

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 posthegłowska 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 Kowalczevska

Jednostka wyzwolona, zło i niewinność – Maldoror Lautréamonta

Stanisław Łojek

Wizja kultury w *Narodziinach 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



9 788381 381345



<https://akademicka.pl/>