

Teksty Drugie 1998, 6, s. 99-114



„Albo-albo”, czyli nihilizm

Mateusz Werner

Mateusz Werner.

„Albo-albo”, czyli nihilizm

1. Uzbrojeni w wiedzę historyczną i filologiczną wiemy dziś o dziejach pojęcia nihilizmu znacznie więcej niż Dostojewski czy Nietzsche, którzy tą wiedzą nie dysponowali. Czy moglibyśmy jednak powiedzieć, że rozumiemy nihilizm lepiej, głębiej niż oni? Łatwo się chyba zgodzić, że tak nie jest. Ogromna praca badawcza – wykonana głównie przez historyków niemieckich, co zresztą nie jest dziełem przypadku – pozwala nam w tej chwili z niebezpieczną swobodą obserwować wszystkie meandry znaczeń, jakie nadawano pojęciu nihilizmu w myśleniu europejskim od wczesnego średniowiecza do czasów najnowszych. Tę swobodę nazwałem niebezpieczną, bo stwarza ona wrażenie, jakby już wszystko zostało powiedziane, jakby sam problem nihilizmu został „ostatecznie rozwiązany”. Mnogość sposobów posługiwania się tym określeniem, różnorodność kontekstów, w których występowało, obfitość motywacji stojących za jego używaniem i nadużywaniem, słowem, świadomość historyczności tego pojęcia, chronicznej wieloznaczności i nieokreśloności – paradoksalnie skłania do likwidacji całego problemu! Autor najpoważniejszej diachronicznej analizy pojęcia nihilizmu w tradycji myśli europejskiej, Manfred Riedel, ostatecznie doszedł do wniosku, że skoro nihilizm nie jest ani systemem, ani nawet terminem filozoficznym w ścisłym znaczeniu – nie

odpowiada mu bowiem żaden „przedmiot poznania”, i skoro, jako taki, nie może być w ogóle zdefiniowany, to zadanie historyka i filologa musi zostać ograniczone do śledzenia, w jaki sposób pojęcie nihilizmu używało się w politycznych i światopoglądowych walkach na przestrzeni dziejów, traktowane przez korzystające zeń „obozy myśli”, „grupy interesów” itd. jako skuteczna „etykieta niszcząca”, niezastąpiona w ideologicznym masakrowaniu przeciwników¹. Na tym przykładzie widać wyraźnie, jak szczegółowa wiedza o historycznych metamorfozach pojęcia uchyla się od przemyślenia nihilistycznego problemu. Problemu właśnie, a nie hasła, terminu, kategorii.

„Definiowalne jest tylko to, co nie ma historii”, napisał, w opozycji do kartezyjańskiego kryterium prawdziwości, Fryderyk Nietzsche – ten sam, który właśnie przy całej historycznej świadomości swego czasu pokusił się jednak o uchwycenie istoty nihilizmu. Czy to nie sprzeczność? Tylko pozornie. Nietzsche podjął pytanie o nihilizm w zupełnie nowy sposób. Zamiast skonstruować jeszcze jedną aprioryczną definicję, która tym razem miałaby już „ostatecznie rozstrzygnąć” „czym jest” nihilizm – jak to najczęściej bywało – i która jako „etykieta niszcząca” nieuchronnie znalazłaby się po jakiejś stronie barykady w tym czy innym sporze, więcej: zamiast poprzestać na neutralnym opisie historycznych fenomenów – Nietzsche po raz pierwszy podjął próbę znalezienia warunku możliwości, podstawy założenia tych wszystkich zjawisk dziejowych, które układały się w jego oczach w pewien obserwowalny proces i wobec których nihilizm stawał się centralną, porządkującą kategorią. Tym procesem jest oczywiście dziejowy pochód dekadencji, „odwartościowywania się wszystkich wartości”, czyli utrata ich mocy wiążącej. Warunkiem możliwości dekadencji jest dla Nietzschego, jak wiadomo, platonizm, przekonanie o istnieniu sfery idei absolutnych, stanowiących transcendentny wzór rzeczywistości i punkt odniesienia dla wszystkich hierarchii wartości.

Gdyby zatem dzieło Nietzschego chciało się zrozumieć jako próbę całościowego zmierzenia się z dekadencją dziejów i stojącym za ich kulisami platonizmem (wraz z jego historycznymi „modyfikacjami”: chrześcijaństwem, socjalizmem, liberalizmem *etc.*) – to można by

¹ Zob.: M. Riedel *Nihilismus*, w: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-soziale Sprache in Deutschland*, Bd. 4, Hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Stuttgart 1978, s. 375–411.

wówczas powtórzyć za Bernhardem Taureckiem, że myślenie autora *Jutrzenki* było „myśleniem nihilizmu”².

Właśnie tak zrozumiane dzieło Nietzschego kontynuował Martin Heidegger, dokonując jednak znaczącej zmiany: refleksję nad nihilizmem przeniósł ze sfery aksjologii na obszar ontologii. Trzeba od razu zaznaczyć, że nie ma to nic wspólnego z popularnym rozróżnieniem na „nihilizm wartości” i „nihilizm ontologiczny”, tzw. „Wert- und Seinsnihilismus”³. Heidegger – niezależnie od wtórnych rozróżnień – sytuuje problem nihilizmu w „dziejach bycia”. Nihilizm nie jest już, jak u Nietzschego, procesem odwartościowywania wartości, ale dziejami „zapomnienia bycia”, czyli całej poplatońskiej metafizyki europejskiej. Wedle Heideggera można postawić znak równości między „dziejami skrywania się bycia”, a europejskim nihilizmem. Zatem filozofia Heideggera w tej niebagatelnej części, która poświęcona była zmierzeniu się z poplatońską tradycją metafizyczną, była również „myśleniem nihilizmu”.

Stajemy tu wobec pewnego paradoksu. Gdy pojęcie nihilizmu okazuje się – jak w przypadku obu niemieckich filozofów – osią myślenia historycznego, centralną figurą interpretacji dziejów, wówczas nagle znika z pola widzenia, staje się „normalne”, jak zauważył to sam Nietzsche. W epoce nihilizmu, w czasie odwartościowania wszystkich wartości i skrywania się bycia, epoce, którą Europa przeżywa już dwa tysiące lat, wszystkie fenomeny duchowej i cywilizacyjnej historii tego kontynentu są derywatami konstytutywnego wydarzenia: nihilizmu. Praca historyka, badacza literatury poszukującego różnych form nihilistycznej ekspresji, staje się wówczas szczególnym przypadkiem poznawczej filatelistyki, kolekcjonowaniem rozmaitych wersji źródłowo tego samego. Autor błyskotliwej analizy *Nachtwachen* Bonaventury, w której bardzo kompetentnie dokonuje nałożenia języka ontologii Heideggerowskiej na całość struktury literackiej „badanego” dzieła, polemizując z tradycją filologiczną w kwestii domniemanego „nihilistycznego wydzźwięku” powieści, stwierdza z rozbrajającą szczerością: „In a culture whose fundamental event is nihilism, the distinction between nihilist and non-nihilist proves nugatory” (W kulturze,

² Zob.: B.H.F. Taureck *Nietzsches Alternativen zum Nihilismus*, Hamburg 1991, s. 472 i nast.

³ Zob.: K. Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*, München-Zürich 1985, s. 286.

której fundamentalnym wydarzeniem jest nihilizm, rozróżnienie między nihilistą i nie-nihilistą dowodzi własnej zbędności”⁴). Tego typu próby interpretacyjne, sytuujące dzieło literackie w perspektywie całościowo zrozumianych dziejów metafizyki, były zresztą podejmowane przez obu niemieckich filozofów – namiętnych wielbicieli wielkiej literatury. Wystarczy wspomnieć zdania Nietzschego o Stendhalu czy Baudelaire, czy też, znacznie bardziej systemowe – Heideggerowskie interpretacje Hölderlina.

Dostojewski walił podobno pięścią w stół: „Wsio w buduszcziem stoliitii!”. Nietzsche zaś pisał: „Der Nihilismus steht vor der Tür, dieser unheimlichste aller Gäste”. Te profetyczne gesty wielkich znawców dekadencji ułatwiły ich następcom i naśladowcom snucie światopoglądowych dyskusji. Każdy intelektualista, autorytet moralny, mógł mieć coś do powiedzenia w „sprawie nihilizmu”. Obok prac Jaspersa, Jüngera, Rauschninga, Camusa, Adorno, Weichsedela⁵ toczyła swe płytkie wody fala doraźnej publicystyki przybranej czasem w pseudonaukową retorykę. Większość tych publikacji to rzeczy niewielkiej wartości, powtarzające zazwyczaj te same ogólniki i skupione raczej wokół swego moralnego oburzenia (lub przeciwnie: delectujące się swym immoralizmem) niż próbujące coś zrozumieć. W swej masie są jednak nie do pominięcia: tworzą wokół problemu nihilizmu zasłonę sensacji, atmosferę pokupnego widowiska. Nihilizm z „niszczącej etykiety” nieopstrzeżenie przeistoczył się w atrakcyjny towar.

Prócz inspiracji Nietzscheańsko-Heideggerowskich, źródłem poważnego namysłu nad nihilizmem są, prowadzone od czasów powojennych, pogłębione badania literatury niemieckiego romantyzmu, który powszechnie uważa się za punkt zwrotny w całej historii tego pojęcia. W szczytowym okresie niemieckiej „Frühromantik”, ostatnim roku XVIII stulecia, Fr. H. Jacobi – ważna postać „kręgu jenajskiego” – sformułował po raz pierwszy w Europie ontologiczną definicję nihilizmu

⁴ Zob.: K.M. Ralston *The Captured Horizon. Heidegger and the „Nachwachen” von Bonaventura*, Tübingen 1994, s. 37.

⁵ Zob. m. in.: E. Jünger *Über die Linie*, w: tenże *Sämtliche Werke*, Bd. 7, Stuttgart 1980; H. Rauschning *Masken und Metamorphosen des Nihilismus des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/M–Wien 1954; A. Camus *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Kraków 1991; T.W. Adorno *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986; W. Weichsedel *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt 1994.

i swą kategorię polemiką z Fichteańskim idealizmem wprowadził ją do filozoficznego dyskursu tamtego czasu. Jeśli wierzyć Wernerowi Kohlschmidtowi, jednemu z inicjatorów badań nad „ciemną stroną niemieckiego romantyzmu”, poszukiwania te skupione wokół twórczości Ludwiga Tiecka, Clemensa Brentano, Wackenrodera, Jean-Paula, E.T.A. Hoffmanna i analizujące elementy ich dzieł, które wskazywałyby na związek z nihilizmem rozumianym w duchu Jacobiego – ten krytyczny nurt refleksji nad romantyzmem brał swą żywotność z pytań o źródła nazistowskiej katastrofy, którym literacką postać nadał w *Doktorze Faustusie* Tomasz Mann⁶. Prace Ferdinanda Liona, Waltera Brückera, Wenera Kohlschmidta, Waltera Rehma i ich kontynuatorów: Dorothee Sülle-Nipperdey, Richarda Brinkmanna, Dietera Arendta, Sybilli Gössl czy Bruno Hillebranda⁷, dając coraz pełniejszy obraz wątków nihilistycznych w niemieckiej literaturze, częstokroć wychodząc poza kanon romantyczny i rekonstruując wszystkie możliwe linie jego kontynuacji – tworzą wprawdzie imponującą erudycyjnie tradycję krytyczną, z drugiej jednak strony uderzają jednostronnością perspektywy, monotonią ekspozycji problemu. Nihilizm romantyczny i jego późniejsze wcielenia postrzegany jest jako gorzki owoc *experimentum medietatis*, lucyferyczno-prometejskiego, nie trzeba dodawać, że bluźnierczego, projektu samozbawienia człowieka i jego autodeifikacji. Nihilizm jest tu syzyfowo-tantalową męką samokonstytuującego się podmiotu, który odwracając się od transcendencji, chce sam sobie dać istnienie, tworzyć normy, działać w świecie i – ponosi klęskę. Nihilizm jest tu zawsze produktem faustowskiego rozczarowania, resentymen-tem pychy, upadkiem nadczłowieka.

⁶ Zob.: W. Kohlschmidt *Nihilismus der Romantik*, w: tenże *Form und Innerlichkeit*, München 1955.

⁷ Zob. m.in.: F. Lion *Romantik als deutsches Schicksal*, Stuttgart 1947; W. Rehm *Experimentum medietatis*, München 1947; D. Sülle-Nipperdey *Untersuchungen zur Struktur der „Nachtwachen“ von Bonaventura*, Göttingen 1959; R. Brinkmann „*Nachtwachen*“ von Bonaventura. *Kehrseite der Frühromantik?*, Pfullingen 1966; D. Arendt *Der Nihilismus – Ursprung und Geschichte im Spiegel der Forschungs-Literatur seit 1945*, w: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1969 nr 43, oraz: *Der „poetische Nihilismus“ in der Romantik. Studien zum Verhältnis von Dichtung und Wirklichkeit in der Frühromantik*, Tübingen 1972; S. Gössl *Materialismus und Nihilismus. Studien zum deutschen Roman der Spätaufklärung*, Würzburg 1987; B. Hillebrand *Ästhetik des Nihilismus. Von Romantik zum Modernismus*, Stuttgart 1991.

Nie wypowiedzianym założeniem wspólnym dla tych wszystkich interpretacji jest horyzont Pascalowskiego, Kierkegaardowskiego „albo-albo”. Albo Bóg, albo nicość. Figura tej alternatywy, dominując nad całym romantycznym rozumieniem nihilizmu, przeniosła się dziś do historycznych interpretacji tamtego myślenia. Nie ma w tym żadnej winy historyków literatury. Jacobiańskie „salto mortale”, „skok w wiarę” (wiele lat przed Kierkegaardem!) jako „jedyne wyjście” z nihilizmu, zakonserwowane przez Dostojewskiego („jeśli Boga nie ma...”) przetrwało do dziś w różnych kostiumach, nie tracąc jednak nic ze swej zasadniczej, dychotomicznej struktury. „Überwindung des Nihilismus”, przezwyciężenie nihilizmu, to magiczne zaklęcie wszystkich prób zmierzenia się z tym problemem – najczęściej oznacza powrót jakiejś formy „zaświatowości”, choćby zwano ją „kosmosem”, „postulatem Boga”, „wołą mocy”, „szyfrem transcendencji”, „czystą odpowiedzialnością” czy jeszcze jakoś inaczej. Nawet w Heideggerowskim „byciu” dopatrywano się restytucji „arche” i zakamuflowanej „boskości”. Horyzont „albo-albo” jest zamknięty: nie tylko odpowiada sytuacji nihilistycznej, ale ją zarazem stwarza.

2. Wszystkie znane nam historyczne przejawy nihilizmu ujawniają się jako modyfikacje trzech podstawowych form negacji: negacji istnienia, sensu i wartości. Nawet tzw. „rosyjski nihilizm”, będący produktem specyficznej recepcji heglizmu w latach czterdziestych XIX w. i niosący ze sobą „pozytywne”, utopijne projekty społeczne (Hercen, Bakunin, Czernyszewski) – konstytuował się wokół pojęcia „twórczego zniszczenia”, konieczności całkowitej destrukcji zastanego ładu. Nihilizm ma zawsze strukturę negacji. Każda negacja zakłada negowane. Dlatego nihilizm przybiera postać wyboru między tym, co założone, a jego odrzuceniem. Nihilizm odrzuca założone. Ta relacja tworzy „kondycję nihilistyczną”, której podstawowym rysem jest ostateczność wyboru, zamknięty horyzont „albo-albo”. Ostateczność widoczna jest w samym słowie „nihilizm”, którego znaczenie odsyła do „nicości”. Trudno o mocniejsze określenie czyjegoś wyboru. Wybór nicości nie jest odrzuceniem istnienia jakiegoś bytu, jakiegoś sensu czy jakiejś wartości – odnosi się do tego, co byt jako taki warunkuje, sens jako taki tworzy i wartość jako taką funduje. Odnosi się do samej zasady bytowania, usensowniania i wartościowania. Dlatego w każdorazowej perspektywie użycia tego określenia w odniesieniu do

jakiegoś wyboru, wybór ten uzyskuje rangę ostatecznej alternatywy. *Tertium non datur*. Perspektywy użycia kategorii nihilizmu i sposoby jego definiowania są różne; zależą zawsze od umiejscowienia owej meta-zasady, której odrzucenie staje się wyborem nicości. Rzecz jasna, „nicość” funkcjonuje tu jako ontologiczny kryptonim, oznacza bowiem w równym stopniu „absolutny brak wartości” i „całkowity bez-sens”. Jak podjąć problem nihilizmu? Pytanie o nihilizm z wnętrza tworzącej go alternatywy jest niemożliwe – stamtąd nie widać problemu, tylko „błąd”. Dzieje się tak nawet wówczas, gdy absolutna „meta-zasada” poddana zostaje relatywizującej kosmetyce: np. gdy ograniczy się jej warunkujące działanie do sfery aksjologii życia społecznego. Dotyczy to zatem w równym stopniu św. Augustyna, dla którego nihilizmem był ateizm, jak i oświeceniowego moralisty, np. Holbacha, który nihilizmem nazwałby złamanie zasady „miłości własnej”, regulującej umowę społeczną. W obu przypadkach nihilizm jest godnym pożałowania (i niezrozumiałym!) błędem, choć różni się rozmiarami konsekwencji. Odrzucenie Boga w oczach Augustyna jest prawdziwym aktem anihilacji – odebraniem całości bytu gwarancji istnienia, dziejom świata – sensu, ludzkiemu życiu – wartości. Odrzucenie umowy społecznej to wycofanie się ze zbiorowości zwanej ludzkością, której ona dotyczy. Taki błąd nie jest problemem, ale „stanowiskiem”, które można tylko zwalczać. Pytanie o nihilizm w obrębie horyzontu „albo-albo” ma charakter pozorny, bo zakłada wiedzę „co nihilizmem nie jest” i kieruje się właśnie intencją polemiki, pouczenia, zwalczenia poglądu odmiennego. Historia ewolucji znaczeń tego pojęcia jest obrazem konfliktu konkurujących ze sobą hierarchii wartości. Mimo wszystkich różnic łączy je wspólny wysiłek określenia „meta-zasady” ustanawiającej horyzont „albo-albo”.

Do tej pory rozważaliśmy akt nihilistycznego wyboru czysto formalnie, jako „odrzucenie założonego”. Główny problem opisu tego zjawiska polega na stałej konieczności odróżniania formalnego schematu jego możliwości od konkretnych, historycznie poświadczonych „aktualizacji”. Podstawową trudność nastrocza tu kryterium użycia samej nazwy pojęcia. Przypomina to problem mówienia o „marksizmie przed Marksem”, „pozytywizmie przed Comtem” *etc.* Postawmy jednak ordynarnie naiwne pytanie: ile lat ma nihilizm? Od jak dawna stoi u naszych drzwi ten „nieproszony gość”? ⁴

Odpowiedź wymaga ważnego rozstrzygnięcia: czy chcemy mówić o „kondycji nihilistycznej” jako efekcie założenia horyzontu „albo-albo”, czy też jako sytuacji, w której „pozytywna” strona alternatywy straciła już swą oczywistą nieodpartość. Jednym słowem, czy traktujemy zagrożenie nicością jako gotowy, formalny skutek założenia, czy też dopiero jako produkt jego samoświadomości. Z punktu widzenia empirycznej retrospekcji tylko ta druga możliwość wydaje się realnie uprawniona, znajduje bowiem swe historyczne artykulacje. Cóż jednak oznacza „samoświadomość nihilistycznej kondycji”? To moment, w którym zagrożenie nicością zostaje zrozumiane jako konstytutywny element ludzkiej egzystencji, gdy nabiera ono wymiaru permanentnej grozy towarzyszącej istnieniu; innymi słowy – gdy nicość traci swą hipotetyczność i z formalnego założenia staje się przeżywanym wykładnikiem człowieczeństwa. Oczywiście świadomość wyboru nie jest jeszcze wyborem, tak jak „nihilistyczna kondycja” nie jest nihilizmem. A jednak drugie nie istniałoby bez tego pierwszego.

Widzimy zatem kolejne fazy ujawniania się fenomenu: założenie „meta-zasady” i ufundowanie horyzontu „albo-albo”, moment samoświadomości tej alternatywy z jej wszystkimi konsekwencjami i następnie „fazę wyboru” – wyboru, który może przybrać formę aktywnego zdecydowania (wybieram nicość, chcę zła, szukam absurdu), jak i poddania się domniemanej konieczności (świat stał się pusty, nie ma dobra, życie nie ma sensu). Każda z tych faz ma swoich piewców. Nietzsche, pytając o źródła, o pra-założenie, dotarł do Platona i jego najwyższej Idei⁸. Historycy-archiwiści zwracają się dziś ku „namacalnemu”, „weryfikowalnemu” epifenomenom; dla nich nihilizm ma dopiero dwieście lat. Najważniejsze wydaje się jednak, że te różne perspektywy wcale się nie wykluczają. Nie znam żadnej „czysto faktograficznej” pracy historyka, która przekreślałaby pierwotną Nietzscheańską intuicję wiążącą nihilizm z rozkładem platońskiego paradygmatu.

„Od Kopernika człowiek dąży z centrum do X”, pisał Nietzsche. Czym jest to X? Kwintesencją peryferii – kosmiczną próżnią, nicością. Z chwilą, gdy świat przestał być domem, całością, w której wszystko jest dobre – dopiero wówczas alternatywa Boga i nicości, wyłaniająca się z chrześcijaństwa, stała się widoczna, choć była tam od początku.

⁸ Zob.: E. Kuhn *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, Berlin/New York 1992, s. 230 i nast.

Dopiero wtedy człowiek ją dostrzegł, to znaczy uznał jej realność. Przedtem strach przed nicością był teologiczną spekulacją – nie można bać się czegoś, czego nie ma. Lęk przed gniewem Boga zaczął ustępować przerażeniu jego możliwą nieobecnością. „It’s all in pieces, all coherence is gone”, pisał w *Anatomii świata* (1611) na gruzach scholastycznej Kosmopolis John Donne⁹. To nowe doświadczenie eksplodującej przestrzeni, w której nie ma już zdefiniowanego miejsca dla człowieka, w której istnienie z konieczności staje się „eks-tatyczne”, unaocniło zależność stworzenia od Stworzyciela, zależność zapisaną w biblijnej nauce *creatio ex nihilo*. Dopiero teraz w całej dotkliwości objawiła się konsekwencja boskiej transcendencji – nieobecność Boga w naturze. Warunek, na którym zawisł cały świat, to najważniejsze założenie mające chronić całość bytu przed przypadkowością – objawił swą nieoczywistość dokładnie wtedy, gdy przyszło zagrożenie.

Stąd początek dialektycznej gonitwy, w której obsesja wątpienia zbiega się z gorączką poszukiwań nowych źródeł pewności, czego najdobitniejszym przykładem Kartezjański dowód boskiej egzystencji (1641), poprzedzony rewolucyjną, jak twierdzi Wilhelm Weichsedel, wizją złośliwego demona¹⁰. Jeśli Bóg może nas zwodzić, musimy liczyć na siebie. Ale Kartezjusz potrafił dowieść jedynie pewności istnienia wątpiącej samoświadomości. Refleksję między *cogito* i przedmiotem, a więc istnienie świata dało się wyjaśnić tylko cudem boskiej interwencji. Tak powstał model nowoczesnej hysterii, lęku przed nagle odkrytą nicością, dla której jedynym antidotum jest sprzeczne z doświadczeniem i nieuchwytne pojęciowo „założenie Boga”. Wedle Karla Löwitha, pierwszym i jednocześnie najdalej idącym w swych konsekwencjach opisem tej sytuacji, są *Mysli* Pascala (1669), stanowiące jednocześnie akt założycielski nowej antropologii¹¹. „Ostatecznie bowiem czymże jest człowiek w przyrodzie? Nicością wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości, pośrednikiem między niczym i wszystkim¹². Jak zauważył dowcipnie Löwith, między nieskończonościami jest zero. Człowiek Pascala jest właśnie zerem, na tym polega jego nędza i wielkość. Natychmiast jednak stałby się nicością, gdyby nie Boża obecność.

⁹ Zob.: K. Löwith *Man between infinities*, w: tenże *Sämtliche Schriften*, Bd. 3, Stuttgart 1985, s. 171.

¹⁰ Zob.: W. Weichsedel: *Der Gott der Philosophen*, Bd. 1, s. 168.

¹¹ K. Löwith *Man between infinities*, s. 171.

¹² B. Pascal *Mysli*, tłum. Tadeusz Żeleński (Boy), Warszawa 1989, s. 63.

Po raz pierwszy ukazuje się człowiekowi „świat bez Boga” nie jako scholastyczne ćwiczenie wyobraźni, ale jako realna alternatywa – jeśli Boga nie ma, osuwam się w otchłań, która nie jest już przytulną oazą mistyków, ale matematyczną próżnią.

Człowiek jest więc stworzeniem żyjącym stale w zagrożeniu nicością. Ktoś, kto tego zagrożenia nie dostrzega, jest dla Pascala niewyobrażalnym głupcem. Głupcem jest Montaigne, który poprzestaje na beztróskim mnożeniu wątpliwości, nie poszukując w zamian źródła pewności. Głupcem jest również Kartezjusz, któremu się wydaje, że w wątpleniu *cogito* odkrył niezawodną podstawę samostanowienia podmiotowości. W pierwszym przypadku występuje Pascal jako spadkobierca Tertuliana, walczącego z pirronistami, czy Lutra, grzmiącego przeciw Erazmowi, w drugim zaś kontynuuje augustiańską krytykę lucyferycznej pychy człowieka, pchającej go do *experimentum medietatis* i marzeń o samowystarczalności. Z jednej więc strony radykalne *moi est hissable*, z drugiej zaś godność człowiecza z Bożej łaski. Miejsce człowieka jest pośrodku, bo jest on „zerem między nieskończonościami”, przedziwnym monstrem – zarazem kloaką błędu i depozytariuszem prawdy. Pośrodku nie oznacza jednak poza „albo-albo”. Przeciwnie: pirronizmem upokorzyć pychę rozumu, a zdobyczami nauki uświadomić ludzką znikomość wobec natury – oto istota metody Pascala w uświadomieniu jednego: zakład jest konieczny, Bóg albo nicość.

To, co Pascal pisał przeciw ateistycznym „szkolarzom”, chełpiącym się, iż „strząsnęli jarzmo” wiary, przeciw Montaigne’owi, Kartezjuszowi, zawiera *in nuce* całą dziewiętnastowieczną dyskusję nihilistyczną. Nicość jest tu straszakiem, retorycznym pejczem zmuszającym do wiary. Wizja „świata bez Boga” – społecznego chaosu, bezpodstawnej i wydanej na żer przypadku egzystencji, lęku przed śmiercią i tym, co będzie potem, a także życia pośród błędu tworzonego przez wątłe władze poznawcze człowieka – wszystko to, ten przerażający anty-obraz, winien każdego, kto ma trochę rozumu, przekonać do podjęcia decyzji. I to jest bowiem znamienne u Pascala, że wiarę poprzedza akt woli: chcę wierzyć, muszę chcieć.

Jednak mimo iż język był już gotowy, a zręby kondycji nihilistycznej opisane, trzeba było czekać jeszcze prawie półtora wieku, by słowo „nihilizm” przyszło na świat w filozoficznej dyskusji. Czy to oznacza, że „wcześniej nihilizmu nie było”? Z perspektywy Pascala całe oświecenie musiałyby zostać uznane za najczarniejszą noc obłądki i nicości,

jaką przeżyła ludzkość. Markiz de Sade byłby tu, paradoksalnie, sojusznikiem Pascala: jego radykalna lekcja materializmu, naturalizmu i projektów społecznych opartych na miłości własnej, potwierdzałyby tylko Pascalowską tezę – Boga nie da się zastąpić, albo On, albo koniec świata.

Porównajmy dwa teksty. Pierwszy to opis trwogi w *Myślach* Pascala:

Nie wiem, kto mnie wydał na świat, ani co jest świat, ani co ja sam. Żyję w straszliwej nieświadomości wszystkich rzeczy. Nie wiem, co jest moje ciało, co zmysły, ani co ja sam, co dusza i owa część mnie, która myśli to, co ja mówię, która zastanawia się nad wszystkim i nad sobą i która nie zna siebie, tak jak reszty. Widzę przerażające przestrzenie wszechświata, które mnie otaczają, czuję się przywiązany do kącika tej rozległej przestrzeni, nie wiedząc, czemu mnie pomieszczono raczej w tym miejscu niż w innym, ani czemu tę odrobinę czasu, jaką mi dano do życia, wyznaczono w tym a nie w innym punkcie całej wieczności, która ma po mnie nastąpić. Widzę ze wszystkich stron same nieskończoności, które zamykają mnie niby atom i niby cień trwający niepowrotną chwilę. Wszystko co wiem, to jeno to, iż mam niebawem umrzeć, ale co mi najbardziej nieznanne, to sama ta śmierć, której niepodobna uniknąć.¹³

A oto inny tekst, krótszy:

Gdyby to wszystko, co jest poza mną, zostało ode mnie oddzielone, wówczas pograżyłbym się w braku odczuć, w śmierci. Ty! Ty! Dajesz życie. Wprawdzie tylko ziemskie życie, ale jak wiele ono znaczy, czyż nie zależy od niego? O kochane Ty, źródło życia każdej rzeczy, podtrzymaj istnienie drugiego. O ty, nie opuszczaj mnie, gdy mnie opuścisz, przeminę. Wszystkie moje siły nie zdołają tego powstrzymać, to znika, ginie...

Ów drugi głos, drażniący swym wyteżonym dramatyзмом, należy do Fr. H. Jacobiego (z listu do Lavatera, dn. 10 X 1781)¹⁴, który po długim czasie zapomnienia stał się dziś powodem częstych analiz, ze względu na rolę, jaką odegrał w historii nihilizmu. Obraz człowieka, jaki wyłania się z tego fragmentu, jest iście pascalowski – to stworzenie zagrożone nicością, żyjące w stanie ontologicznego założenia – z chwilą, gdy to, co uzasadnia jego istnienie („Drugi” *scil.* „Bóg”) zniknie, wówczas człowiek natychmiast rozplywa się w niebycie. Obsesją Jacobiego była nędza i niewystarczalność filozofii. To, co prawdziwe i rzeczywiste, a więc i to, co ma najwyższą wartość – znajduje się zawsze poza *cogito* i poza jakąkolwiek możliwością zapośredniczenia, jest każdora-

¹³ Tamże, s. 169.

¹⁴ Cyt. za: G. Baum *Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F.H. Jacobis*, Bonn 1969, s. 31.

zowo dane jako bezpośrednie objawienie doświadczenia i jednostkowo przeżywane jako niewyraźalny cud poznawczy. Po stronie myślenia, świadomości, jest tylko pusty mechanizm łączenia, oddzielania i porządkowania hipostaz. To jest właśnie Jacobiańska nicość. W jego mniemaniu filozoficzna spekulacja porusza się zawsze i wyłącznie w świecie stworzonych przez siebie pojęć. Poznanie racjonalne, choć nosi znamiona pewności i powszechności swych maksym, jest w istocie wiedzą pozorną, dotyczy bowiem abstrakcyjnych schematów wytworzonych w procesie subiektywnej refleksji, upojęciowania, podczas którego, jak twierdził Jacobi, realnym przedmiotom odbierana jest ich „obiektywna” wartość ontologiczna.

Przekonanie o nicości *cogito* jest centralnym aksjomatem całej argumentacji Jacobiego. Gdyby to założenie było fałszywe, wówczas, jak sam stwierdza, człowiek byłby Bogiem: „Gott ist und ist ausser mir, ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, oder Ich bin Gott. Es gibt kein Drittes”. „Bóg istnieje i jest poza mną, żywą i sobie dostępną istotą, albo ja jestem bogiem. Nie ma trzeciego wyjścia”¹⁵. To, że człowiek nie jest Bogiem, wydaje się Jacobiemu tak oczywiste, iż nie próbuje nawet rozważać tej hipotezy. W filozofii niemieckiego idealizmu znajduje jednak bliźnierczą i – co dla niego bodaj ważniejsze – absurdalnie głupią prentensję autodeifikacji. W liście otwartym do J.G. Fichtego, z 21 marca 1799, roku nazwał idealizm nihilizmem, wprowadzając tym samym owo pojęcie na arenę filozoficznego sporu Europy: „Wahrlich, mein lieber Fichte, es soll mich nicht verdrissen, wenn Sie oder wer sei, Chimismus nennen wollen, was ich dem Idealismus, den ich Nihilismus schelte, entgegensetze”. „Zaprawdę, mój drogi Fichte, nie dbam o to, jeśli Pan, albo ktokolwiek inny, chciałby zwać chimeryzmem to, co przeciwstawiam idealizmowi, któremu zarzucam nihilizm”¹⁶.

Fichteńska wykładnia kantowskiej teorii poznania, zawarta w *Wissenschaftslehre* (1794), była dla Jacobiego końcowym, nihilistycznym etapem rozwoju filozofii racjonalistycznej, od czasów Arystotelesa (jego oryginalny pomysł) uzurpujającej sobie prawo do samowystarczalności. Drastyczność terminu, którym się Jacobi posłużył, miała oddawać skrajność solipsystycznego kreatywizmu Fichteńskiej koncepcji,

¹⁵ Cyt. za: G.W.F. Hegel *Werke*, Bd. 2. Frankfurt/M 1986, s. 410, 411.

¹⁶ Cyt. za: D. Arendt *Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche*, Köln 1970, s. 133.

w której likwiduje się dualizm subiektywności i obiektywności (nie ma już Kantowskich „rzeczy samych w sobie”), a reflektującej jaźni przypisuje się nie tylko zdolność jednoczenia wyobrażeń, co ich konstytuowania. Fichteańska jaźń (*Selbstbewusstsein*) jest dla Jacobiego przykładem ślepoty rozumu, zapomina bowiem i nie chce pamiętać o świecie „realnym”, „prawdziwym”, błędząc wśród wytwarzanych przez siebie fantazmatów, a wreszcie popełniając swoiste samobójstwo: dokonując aktu samostanowienia, musi samą siebie poddać negatywnej refleksji, „abstrakcji”, która w języku Jacobiego oznacza konieczność zawieszenia sądu o „realnym”, „obiektywnym” istnieniu.

„Prawdziwy”, realnie i „obiektywnie” będący świat dostępny jest, wedle Jacobiego, wyłącznie intuicji i wierze. Kantyzm wraz ze swą radykalną Fichteańską interpretacją był dla niego wyborem nicości, o ile nie prowadził do wiary. „Skok w wiarę”, sławetne „salto mortale”, to jedyna możliwość powrotu na „łono rzeczywistości”, z czego musi zdać sobie sprawę każdy, kto, jak Jacobi, przejdzie cały proces anihilacyjnej refleksji, którego ostatnim ogniwem jest unicestwienie empirycznej jaźni – ustanowienie „Ja absolutnego” (*das absolute Ich*). Jacobi postrzegał więc filozofię jako swoistą lekcję pokory, którą musi przejść ludzka *hybris*. Był entuzjastą destrukcyjnych skutków kantyizmu dla spekulacji metafizycznej (przypomina to bardzo stosunek Pascala do pirronizmu), nie zgadzał się tylko z konkluzją: zamiast praktycznego postulatu Boga, będącego w jego oczach zgubnym przykładem mieszania rozumu z rozsądkiem – Jacobi domagał się kapitulacji świadomości mogącej śledzić wyłącznie ciąg następstw rzeczy, ale nie będącej w stanie pytać o ich pierwszą przyczynę.

Nie ma potrzeby rozważać, czy i w jakim stopniu Jacobiańska krytyka idealizmu była trafna. Hegel porównał jej subtelność w interpretacji Kanta do „poniewierania zdechłego psa” (*Glauben und Wissen*). Współcześni badacze ukazują rozmaite założenia, m.in. naiwny realizm, które zdecydowały o wielu, czasem nawet zabawnych, pomyłkach Jacobiego w rozumieniu swych adwersarzy. Jacobi nie był wybitnym filozofem. Nawet ów powód, dla którego został dziś wydobyty z długiego zapomnienia wydaje się problematyczny: jak przekonuje Günther Baum, autor najpoważniejszej monografii Jacobiego, pojęcie nihilizmu, zaczerpnięte zresztą z podręcznika Johanna Cramera (*Einführung in die Geschichte der Welt und Religion*. Leipzig 1786), zostało użyte przez Jacobiego dla określenia tego samego zjawiska, z którym

wcześniej zmagali się jego myślowi patroni – Hemsterhuis, Thomas Reid, Charles Bonnet, nadając mu nazwy „ateizmu”, „solipsyzmu”, „egoizmu”¹⁷. Nie chodzi jednak ani o mnogość bezpośrednich zapożyczeń Jacobiego, ani tym bardziej o zawiłości jego oryginalnych rozwiązań w ujmowaniu ówczesnych problemów metafizycznych. Bo też i Jacobiemu wcale o Kanta czy Fichtego nie chodziło, choć życie strawił na pisaniu zajadłych komentarzy do ich dzieł; nie chodziło mu także o Spinozę, któremu również namiętnie się poświęcił – widać to choćby w dowolności, z jaką traktował różne systemy, wciągając je pod wspólny szyld idealizmu, tj. „myślenia abstrakcyjnego”. Jacobi interesuje nas przede wszystkim jako przykład pewnej postawy w sporze, którego istotę najtrafniej określił Hegel w swym wczesnym tekście, będącym swoistym podsumowaniem filozoficznego romantyzmu w Niemczech. Tekst Hegla nosi znamienity tytuł: *Glauben und Wissen* (1802). Konflikt między wiarą i wiedzą, stary jak chrześcijaństwo, należy do żelaznego repertuaru wyznaczników charakteryzujących przełom XVIII i XIX w. Nic w tym dziwnego, skoro właśnie wtedy doszło do najgwałtowniejszego starcia racji, o czym może świadczyć choćby, wynaleziony specjalnie na tę okazję, Jacobiański „nihilizm”, wytoczony wówczas jako najgroźniejsza z retorycznych broni.

Trudno jednak byłoby uznać Jacobiego za „romantycznego spirytualistę”. Autor *Woldemara*, mówiący o sobie, że „głowę ma pogańską a serce chrześcijańskie”, był przykładem tego samego „oświeconego irracjonalizmu”, który od czasów Pascala uzasadniał swój wybór „porządku serca” straszliwymi skutkami radykalnego wątpienia. Jego „filozofia wiary” zmuszała do wyboru, dowodziła, że na zwątpieniu nie da się niczego zbudować. Ironiczna wolność podmiotu jest samobójczym ruchem negacji, kończy się zawsze spotkaniem z nicością. Kilkadziesiąt lat po pierwszym liście Jacobiego pisał Kierkegaard: „Ironia romantyczna jest negatywnością, bo tylko neguje; jest absolutna, bo to, siłą czego neguje, jest czymś wyższym, ale czymś, czego przecież w ogóle nie ma”¹⁸. W tym samym czasie ktoś inny w pełnym spokoju ducha pisał: „Ich habe meine Sache auf das Nicht gestellt”¹⁹.

Wybór nicości właśnie jako nicości był już możliwy.

¹⁷ Zob.: G. Baum *Vernunft und Erkenntnis*, s. 42 i nast.

¹⁸ Cyt. za: W. Szturc *Ironia romantyczna*, Warszawa 1992, s. 96.

¹⁹ Zob.: M. Stirner *Jedyny i jego własność*, tłum. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995, s. 3.

3. Jak wykroczyć poza nihilistyczną alternatywę?

Prób było wiele. Każda z nich usiłuje wykazać, że samo założenie konieczności istnienia jakiegokolwiek „meta-zasady” jest niezobowiązującą presupozycją. Nietzsche był pierwszym, który ujrzał granice „albo-albo”. Jego praca polegała na obnażaniu historycznej względności tej alternatywy – tam, gdzie dotychczas widziano „naturalną konieczność ludzkiej kondycji”, Nietzsche wskazywał „metafizyczny przesąd”, będący historyczną konsekwencją Platońskiego założenia „najwyższej Idei”, „agathon”, mającej nadawać sens i wartość pozornemu światu zmysłów. Wielki spór, który Nietzsche wiódł z platonizmem i chrześcijaństwem nie był jedną z wielu prób „odczarowania świata”, obaleniem transcendencji, ale usiłowaniem zniesienia samego modelu myślenia, w którym rzeczywistość wymaga dodatkowego „uzasadnienia”, „warunku możliwości”, choćby tak niewinnie świeckiego, jak „szczęście ludzkości”, czy „ogólny postęp”. Nietzsche był pierwszym, który chciał przewyciężyć nihilizm nie tyle wzmacniając „pozytywną” stronę alternatywy, ale przekreślając w ogóle samą relację. Wierzył w bycie „poza dobrem i złem”. Pewność wiary dawało mu odkrycie historycznej relatywności Platońskiego założenia. Odtąd „krok wstecz”, cofnięcie się do czasów Grecji presokratycznej, będzie leitmotiwem wszystkich następców Nietzschego. Największy z nich, Martin Heidegger, usystematyzował Nietzscheańską krytykę metafizyki po-platońskiej Europy w taki sposób, że w szeregu spadkobierców absolutystycznego „agathon” znajdowało się również dzieło autora *Jutrzenki* – jako „ostatniego metafizyka”. Obok Tomaszowego *summum bonum*, Kartezjańskiego *fundamentum inconcussum*, Hegłowskiego „ducha absolutnego” i innych historycznych modyfikacji „najwyższej Idei” jako „bytu najbardziej będącego”, Heidegger umieścił także Nietzscheańską „wolę mocy”. W jego interpretacji, oddziałującej dziś silniej niż kiedykolwiek, Nietzsche jawi się jako ostatni „filozof wartości”, który kwestionując wprawdzie platońskie założenie „agathon” jako „najwyższego dobra”, ufundował jednak własną zasadę aksjologiczną, stanowiącą podstawę do uprzedmiotowiającego oszacowywania wartości bytu, utrwalając tym samym zapomnienie bycia i dopełniając dzieje europejskiej metafizyki. Źródłem nihilizmu była dla Heideggera nie tyle „chrześcijańska moralność” kłamiąca życiu i odrealniająca świat, ile zapoznanie przedsokratycznego rozumienia prawdy jako „nieskrytości”, „aletheia”, co zrodziło nową, Platońską wykładnię „agathon”

i pomnienie bycia. Nie ma tu miejsca ani potrzeby na omawianie filozofii Heideggera. Trzeba jednak podkreślić podobieństwo w podejmowaniu problemu nihilizmu przez Nietzschego i Heideggera – główny wysiłek obu filozofów skierowany był na wykroczenie poza okrąg „nihilistycznej kondycji”. Obydwaj widzieli na to szansę w uporaniu się z Platońskim dziedzictwem. Autor *Jutrzenki* chciał swym „eksperymentem” dopełnić dzieła dekadencji, Heidegger postulował ruch przeciwny: „zwiniecie metafizyki”. Pierwszy z nich wierzył, że osobiście udało mu się nihilizm „przewyciężyć”, drugi był już znacznie ostrożniejszy. W *Beiträge zur Philosophie* Heidegger mówi jedynie, że powinniśmy przygotowywać myślenie na moment, w którym to będzie możliwe. Rolę „fundatorów” przyszłego myślenia przypisał filozofom i poetom.

Powstaje tu ważne pytanie. Czy przyjęcie pierwotnej intuicji w diagnozie i sposobie podejmowania problemu nihilizmu, jakie zawarli w swoich propozycjach Nietzsche i Heidegger, musi koniecznie oznaczać akceptację którejś z całościowych wizji dziejów metafizyki i towarzyszących im silnych konkluzji? Otóż twierdzę, że nie. Zaslugą Nietzschego było ukazanie sytuacji nihilistycznej w jej podstawowej strukturze jako reakcji na zanik absolutu, konfrontacji z tzw. „śmiercią Boga”. Co więcej, Nietzsche umieścił tak opisany fenomen na „osi historycznej”, pokazał jego strukturę w ruchu! Bez tej lekcji jakakolwiek próba zrozumienia nihilizmu wydaje się dziś niemożliwa. Miał jednak rację Camus, pisząc o przepaści dzielącej diagnozę od proroctwa. Tą przepaścią nie jest, rzecz jasna, jakiś „błąd w dedukcji”, który można by „wykryć” i „naprawić”, ustanawiając – tym razem już ostatecznie – „właściwą” wersję interpretacyjną. Nie chodzi też o fakt, iż głos Nietzschego jest manifestacją nihilistycznej samoświadomości, co miało by utrudniać „oddzielenie” w jego analizie warstwy „interpretacyjnej” od „ideologicznej”. Problem tkwi, moim zdaniem, w pokusie totalizacji, której ulegli Nietzsche i Heidegger, a przeciw której rodziło się ich myślenie. Rzeczywistość „woli mocy” i projekt „myślenia bycia” wydają się równie bezwzględne w egzekwowaniu swych koniecznych i powszechnych, bo wyrażonych w języku ontologii, praw wobec człowieka, a raczej tego, co „po nim” jeszcze zostało – jak świat nihilizmu, języka wartości, walk ideologicznych, globalnej techniki. Ale być może jest to złudzenie zrodzone z perspektywy „starego”, nihilistycznego horyzontu.