

Michał Januskiewicz  
Lech Sokół  
Mateusz Werner

## Bez fundamentów. Wprowadzenie do problematyki nihilizmu i nowoczesności

### 1. Formuły nowoczesności nihilistycznej – wstępne rozpoznania

Historyczność nihilizmu polega nie tylko na tym, że zjawisko to i obejmujące je pojęcie mają swoją określoną historię i liczne antecedencje, które odnaleźć możemy już w świecie starożytnym (np. w sofistyce, ale i – jak uważa Heidegger, w myśli Platońskiej). Historyczność nihilizmu polega przede wszystkim na tym, że jako zjawisko historyczne swoje szczególne miejsce odnajduje w kulturze nowoczesnej. Właśnie z tego powodu wyróżnionym obszarem rozważań okazuje się najczęściej refleksja Nietzscheańska. Nie tylko dlatego, że Nietzsche poświęcił problemowi nihilizmu wiele uwagi, ale także dlatego, że w jego rozważaniach trafnie rozpoznany został charakter nowoczesnej *conditio humana*. Nihilizmu nie powinno się wszakże redukować do myśli Nietzscheańskiej. Jest on bowiem prawdopodobnie dziejowym ruchem kultury europejskiej<sup>1</sup>, w sposób szczególny naznaczonej różnymi kryzysami. Ryszard K. Przybylski powiada nie bez racji, że Europa zawsze bezpośrednio z kryzysów wyrastała (i z tego powodu z reguły sobie z nimi radziła)<sup>2</sup>. Sytuacja kryzysu stanowi istotną pożywkę dla wszelkiej maści nihilizmów. Pojęcie kryzysu dotyczy etymologicznie stanu zdrowia, gdy organizm walczy o życie, a szala przechyla się na jedną lub na drugą stronę: albo się wyzdrowieje, albo umrze. W tym sensie kryzys oznacza zarówno coś negatywnego, bo wskazuje na poważne zagrożenie, jak i pozytywne, bo daje nadzieję na wyzdrowienie. Na

---

<sup>1</sup> W sprawie nihilizmu i debat dotyczących tego problemu zob. znakomitą książkę Jana Wasiewicza *Oblicza nihilizmu. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX w.*, Wydawnictwo FNP, Wrocław 2010.

<sup>2</sup> R. K. Przybylski, *Kultura a świat wartości – kryzysy w kulturze*, [w:] *O ludzi na jutro*, red. A. Ziemkowski, nakładem redaktora, Poznań 1997.

nihilizm warto popatrzyć jako na stan permanentnego kryzysu, negatywnego i pozytywnego zarazem. Potocznie traktuje się go jako postawę destrukcyjną wobec wartości, zwłaszcza moralnych. To jednak uproszczenie czyniące z nihilizmu kategorię mało operatywną i mało odkrywczą. Sprowadza się go w ten sposób do inwektywy albo/i światopoglądu, a to niewystarczające powody, by się nihilizmem zajmować. Jeżeli z uwagą przyglądamy się na przykład refleksji Nietzschego, to nie z powodów natury (tylko) światopoglądowej, ale raczej dlatego, by zrozumieć wagę diagnozy, dotyczącej kultury, w której żyjemy.<sup>3</sup> Dlatego należy pamiętać, że Nietzsche nie tyle o g ł a s z a (światopogląd), ile diagnozuje „śmierć Boga”, tj. rozpoznaje czy identyfikuje nowoczesną tożsamość europejską oraz nihilizm jako ruch dziejowy całej kultury Zachodu. Zdiagnozowanie świata nowoczesnego jako świata nihilistycznego oznacza, że i my jesteśmy w ów nihilizm wciągnięci. Czyli żyjemy, myślimy, działamy i doświadczamy świata z pozycji nihilistycznych. Albo, mówiąc wprost, wszyscy jesteśmy nihilistami. Co to jednak znaczy? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy, naszym zdaniem, podjąć próbę refleksji nad nierozzerwalnym związkiem nihilizmu i kultury nowoczesnej. Niniejszy szkic nie jest w stanie sprostać tak rozległemu zadaniu, dlatego proponujemy pozostać wśród pewnych ważnych (choć nie wszystkich) haseł, które okazują się hasłami wywoławczymi w tym samym stopniu dla nihilizmu i dla nowoczesności. Zanim wskażemy te hasła, chcielibyśmy jednak poświęcić trochę miejsca pojęciu nowoczesności, które jest pod względem zakresu szersze od pojęcia nihilizmu, chociaż – i to trzeba podkreślić – nihilizm nie jest zaledwie odłamkiem nowoczesności. Przeciwnie, to jej szczególny wymiar. W jakim sensie?

Nowoczesność ujawnia swój nihilistyczny charakter jako postać kryzysu<sup>4</sup>, polegającego na utracie gruntu, metafizycznej podstawy. Ludzkiego życia ani świata nie zabezpiecza więc żaden fundament, rozumiany czy to jako *arché* (to co źródłowe i pierwsze) czy to jako *telos* (metafizyczny cel, sens świata czy historii).

<sup>3</sup> Szerzej w tej sprawie zob. M. Januskiewicz, *Horyzonty nihilizmu*. Gombrowicz, Borowski, Różewicz, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009.

<sup>4</sup> Czy nie o nowoczesności jako kryzysie pisze Agata Bielik-Robson, gdy powiada: „stawką [...] jest alternatywa: albo «więcej życia», które niesie ze sobą blaski i cienie egzystencjalnej anarchii – albo porządek i harmonia, ale kosztem owej energii, z perspektywy której każda uładzona forma istnienia przypomina jedynie «pobielony grobowiec», czyli śmierć. Dla kogoś zatem, kto raz zdecydował się na nowoczesne wyznaczenie, alternatywy w istocie nie ma, ponieważ sprowadza się ona do wyboru między życiem a śmiercią”, A. Bielik-Robson, *Życie i cała reszta: Marshalla Bermana marksizm romantyczny*, [wstęp do:] M. Berman, „*Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu*”. Rzecz o doświadczeniu nowoczesności, przeł. M. Szuster, Universitas, Kraków 2006, s. XI. Przedruk w: eadem, *Romantyzm, niedokończony projekt. Eseje*, Universitas, Kraków 2008. O nihilizmie jako rewersie i „projekcie ubocznym” nowoczesności pisał Mateusz Werner w książce *Wobec nihilizmu*. Gombrowicz. Witkacy, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009, s. 65 i nn.

Kultura przednowoczesna dylematów takich nie znała. Człowiek przednowoczesny wiedział, że jest z natury dobry i że w oparciu o swe najlepsze cechy i najlepsze intencje chce tworzyć życie społeczne. Społeczeństwo nie było dlań negatywnym wyzwaniem ani źródłem jego niepokojów. Przeciwnie, człowiek przednowoczesny miał naturalną skłonność do życia społecznego, ponieważ zdawał sobie sprawę, że społeczeństwo posiada swą metafizyczną celowość, czyli służy dobru obywateli; tylko na gruncie społeczeństwa człowiek może się pod każdym względem doskonalić. W świecie przednowoczesnym w s p ó l n o t a p o p r z e d z a j e d n o s t k ę. Dobro jednostki osiągalne jest zatem jedynie w ramach wspólnoty przekraczającej to, co jednostkowe i partykularne. Z taką sytuacją mamy do czynienia na przykład w greckiej *polis*<sup>5</sup>. Wspólnota, poprzedzając jednostkę (oczywiście w sensie logicznym, nie – dosłownym), długo gwarantowała jej bezpieczeństwo i stabilność egzystencji, w obrębie świata, kultury rozumianej zarówno uniwersalnie (np. świat chrześcijański), jak i na poziomie bardziej szczegółowym, tj. warstwy społecznej. Poczucie przynależności do określonej warstwy społecznej pozwalało jednostce uchwycić miarę dla swoich potrzeb i pragnień, pozostawać w granicach wytyczanych przez status społeczny: inne były pragnienia arystokratów, inne – plebejuszy. I choć pragnienia i pożądania jednostki wydają się nieograniczone, to jednak świat przednowoczesny w swej społecznej strukturze radził sobie doskonale z ewentualnym ich rozrostem. Był siłą moralną, która wpływała na człowieka nie tylko hamująco, ale przede wszystkim pozytywnie, umożliwiając bowiem zadowolenie z życia.<sup>6</sup> Człowiek nie zaprzętał więc sobie głowy problemem własnej tożsamości. Ta była przecież z góry wyznaczona, ponieważ istniały względnie trwałe atrybuty określające miejsce człowieka w świecie: urodzenie, status społeczny, płeć, ale i – co bardzo ciekawe – zasadniczo niezmiennie miejsce zamieszkania i wykonywany zawód.<sup>7</sup> Nieprzypadkowo w dawnych miastach przedstawiciele danego cechu żyli i pracowali na jednej ulicy; jeszcze wyraźniejsze było to na wsi, gdzie miejsce człowieka w świecie definiowało przywiązanie do określonego kawałka ziemi.

Tymczasem formację nowoczesną interesuje nie tyle człowiek modelowy, ile realny, wraz z wszystkimi jego przypadłościami. Dobro ludzkiej natury staje się w niej dobrem rzekomym, co poświadczają dobitnie przekonania Machia-

<sup>5</sup> Zob. J. Burckhardt, „*Polis*” grecka, tł. J. Rohoziński, [w:] *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. W. Lengauer, P. Majewski, L. Trzcionkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.

<sup>6</sup> Zob. analizy Emila Durkheima w książce *Samobójstwo. Studium z socjologii*, przekł. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.

<sup>7</sup> Zob. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tł. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2010.

vellego czy Hobbesa, wedle którego człowiek jest dla człowieka wilkiem: *homo homini lupus*. Ze względu na egoizm nierozumnego i niemoralnego człowieka, pełnego wad i namiętności, należy stworzyć społeczeństwo. Jego cel nie jest już metafizycznie moralny, ale bardzo płytki: społeczeństwo jest po to, by ludzie się nie pozabijali. Charakter społeczeństwa nowoczesnego wyznaczają umowy i kontrakty, mniej lub bardziej trwałe, których ważność wiąże się z kalkulacją. Nowoczesność to miejsce narodzin jednostki i indywidualizmu. Wyraźne symptomy nowoczesności odnajdujemy już w okresie renesansu z jego humanizmem i antropocentryzmem.<sup>8</sup> Odtąd już nie wspólnota poprzedza jednostkę, lecz jednostka poprzedza wspólnotę. Odkrycie pełni autonomii i wolności rodzące ducha imperatywu permanentnej emancypacji, charakterystycznej dla formacji nowoczesnej, ma wskazywać nowy cel moralny ludzkości i wiąże się z obietnicą „prawdziwego” szczęścia, z obietnicą ustanowienia nowego ładu i nowego człowieka. To tu właśnie odnajdujemy źródła nowoczesnej i pełnej optymizmu wiary w nieograniczoność ludzkich możliwości. Wiare tę dostrzegamy także w filozofii. Kartezjusz decyduje się na nową interpretację greckiej (Protagoras) zasady *homo mensura* – człowiek jest miarą wszystkich rzeczy. Radykalność tej interpretacji polega na tym, że autor *Medytacji o pierwszej filozofii* sprowadza ideę rozumu (pojmowanego dotąd jako to, co obiektywne, *logos* czy *nous*) do rozumu ludzkiego; tym samym także i podmiot zostaje sprowadzony do podmiotu ludzkiego, ludzkiej subiektywności. Przypomnijmy tylko, że etymologicznie i historycznie podmiot (gr. *hypokeimenon*) jest tym, co leży u podstaw i nie daje się utożsamiać z ludzką subiektywnością. Skrajny antropocentryzm nowoczesności pozwolił zarazem na ugruntowanie optymizmu poznawczego (świat bez tajemnic) oraz wiary w postęp, w rozumność, w stabilność, a także w możliwość matematycznego zorganizowania świata. W tym samym czasie jednak, gdy wiara świata nowoczesnego kulminuje w nieograniczonej pewności i optymizmie, rodzi się od razu jej przeciwieństwo, czyli lęk i niepewność. Człowiek jako „mocny” podmiot ujawnia swe inne oblicze: nieusuwalną słabość. Narodziny pojęć takich jak osobowość, a zwłaszcza tożsamość mają miejsce właśnie w świecie nowoczesnym i są dowodem na to, że tożsamość człowieka okazała się dopiero teraz chybotliwa, niepewna, problematyczna. Gdyby było inaczej, pojęcie tożsamości nie nabrałoby w kulturze nowoczesnej takiej szczególnej wagi.<sup>9</sup> Nowoczesność to, jak słusznie zauważają jej badacze, domena licznych

<sup>8</sup> Zob. np. G. Vattimo, *Spółczesność przejrzyste*, przeł. M. Kamińska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2006, s. 16; M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze*, tł. M. Reutt „Antyk”, Komorów 1997, s. 15.

<sup>9</sup> Zob. A. Giddens, op. cit., s. 106-107.

ambivalencji czy sprzeczności<sup>10</sup>, tak charakterystycznych dla czasu kryzysu czy, w najlepszym razie, epoki przejściowej. Gdyby pozostać jednak przy pojęciu *przejścia*, to dla nowoczesności charakterystyczne byłoby nie tyle przechodzenie jako wychodzenie, czyli przekraczanie, przewyżczanie jakiegoś stanu rzeczy czy pewnej kondycji, ale raczej *stanie w przejściu*, trwanie w tym, co przejściowe. Oznacza to sytuację nihilistyczną: sytuację permanentnego kryzysu, braku fundamentów, tego co Kierkegaard określiłby mianem „*bojaźni i drżenia*”, Heidegger – mianem *bezgruncia* (*Abgrund*), a John D. Caputo – *przepaścią* (*Abyss*). Jak zauważa Agata Bielik-Robson:

*Modernitas* [...] to osobliwy kosmos, w którym ogłusza nas dysharmonia sfer: to wszechświat, w którym „wszystko jest brzemienne w swoje przeciwieństwo”, a każdą radość szpeci drobny mankament. To wszechświat, w którym każdy czyn pociąga za sobą niechciane konsekwencje, a każda kreacja opiera się na niszczeniu; w którym nie sposób pozostać czystym i niewinnym, w którym trzeba ubrudzić sobie ręce, zadać rany sobie i innym, jednocześnie pogodzić się i nie pogodzić z bólem, żywić nadzieję wbrew nadziei. Człowiek nowoczesny jest nieuchronnie rozdarty wewnątrz i od samego początku wie, że życie wśród traum: pragnąc wiecznej zmiany, musi doświadczyć na sobie cierpienia odchodzących w niebyt form życia; pragnąc stałości, musi nauczyć się znosić lotność otaczających go zjawisk.<sup>11</sup>

Wypowiedź Agaty Bielik-Robson ukazuje człowieka nowoczesnego, nihilistę ubranego, rzec by można, dość staromodnie, w surdud romantyka. Nowoczesność nihilistyczna przybiera tu kształt dramatycznej wewnętrznej walki o być albo nie być. Wyrasta z ducha Camusowskiego pytania: czy życie warte jest tego, by je przeżyć? Patronem tej nowoczesności mógłby być choćby Franz Kafka.

Można wszakże mówić i o innej nowoczesności nihilistycznej, przychyłając się do intuicji Agaty Bielik-Robson podsuwającej koncept nowoczesności zderomantyzowanej. Warto by jednak tę intuicję poprowadzić w innym niż Bielik-Robson kierunku. Myślimy tu o nowoczesności nihilistycznej, w której człowiek wydany jest na pastwę tego, co zewnętrzne. Uwikłany bez reszty w działania typu społecznikowskiego, walczący o nowy lepszy świat, o nowego człowieka, jakąś Nową Utopię, której symbolem byłby *kryzstałowy pałac*, uosabiający ducha materializmu, pozytywizmu i scjentyzmu. Patronem takiej nowoczesności i takiego nihilizmu mógłby być Faust z drugiej części dramatu Goethego czy bohater powieści Turgeniewa *Ojcowie i dzieci* – Bazarow. To nie przypadek, że ten pierwszy w historii literatury bohater deklarujący wprost stanowisko nihilistyczne jest młodym naukowcem, bezgranicznie

<sup>10</sup> Por. R. Sheppard, *Problematyka modernizmu europejskiego*, tłum. P. Wawrzyszko, [w:] *Od kryzysu do modernizmu. Przekłady i komentarze*, pod red. R. Nycza, Universitas, Kraków 1998.

<sup>11</sup> A. Bielik-Robson, op. cit., s. VIII-IX.

wierzącym w pozytywistyczną wizję świata. Nihilistyczna nowoczesność zderomantyzowana może przybierać, jak się wydaje, dwie formy (czasem splecione ze sobą): nastawienia pozytywistyczno-scjentystycznego lub nastawienia rewolucyjno-anarchistycznego (którego politycznymi przykładami mogłyby być nazizm czy komunizm, obecnie zaś – terroryzm).

## 2. Nowoczesność i nihilizm w hasłach

Każda z naszkicowanych powyżej kwestii domaga się szerszego i niezależnego rozwinięcia. Nas interesuje tu jednak stworzenie impulsu do możliwych przyszłych rozważań i dyskusji. Proponujemy zatem, by wzajemne uwikłanie nowoczesności i nihilizmu ująć za pomocą kilku zaledwie, ale ważnych haseł czy formuł, które jednocześnie charakteryzują i interpretują oba te zjawiska. Dodajmy od razu, że hasła, które pragniemy tu przedstawić, pochodzą z różnych obszarów nowoczesnej refleksji humanistycznej (filozofia, myśl społeczna, psychologia, socjologia, literatura), a przy tym nie stanowią, rzecz jasna, zamkniętej listy. Oto one (wymienione nie według ważności, wszystkie bowiem wydają się równo-ważne):

- 1) „Bóg umarł” (Nietzsche);
- 2) „Jeżeli Boga nie ma, to wszystko wolno” (Dostojewski);
- 3) „Odczarowanie świata” (Weber);
- 4) „Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu, a to, co święte, desakralizuje się” (Marks);
- 5) „Ja nie jest panem w swoim domu” (Freud);
- 6) Anomia czyli bez-prawie (Durkheim).

### 2.1. „Bóg umarł” (Nietzsche)

Słowa wypowiedziane przez Nietzschego po raz pierwszy w *Wiedzy radosnej* (1882) doczekały się licznych interpretacji.<sup>12</sup> Odgrywają one kluczową rolę w Nietzscheańskiej koncepcji nihilizmu. Nie mają, jak zauważyli to Deleuze czy Jaspers<sup>13</sup>, charakteru spekulatywnego, nie usiłują wypowiedzieć jakiegś ostatecznej prawdy na temat istnienia czy nieistnienia Boga. Mają charakter dramatyczny. Powtórzmy też: filozof nie tyle ogłasza śmierć Boga, ile raczej interpretacyjnie diagnozuje to, co dostrzega w świecie nowoczesnym. Warto wszakże zaznaczyć, że oryginalnie formuła ta brzmi „Gott ist tot”, Bóg jest

<sup>12</sup> Zob. m.in. M. Januskiewicz, op. cit.

<sup>13</sup> G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tł. B. Banasiak, Spacja, Warszawa 1998, s. 162 i nn.; K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do zrozumienia jego filozofii*, przeł. D. Stroińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 194 i nn.

martwy. Ważna jest tu nie tyle różnica stylistyczna, ile wymowa, którą zatracą upowszechnione polskie tłumaczenie. Bóg jest martwy. Chodzi zatem nie o to, co się wydarzyło i znalazło w czasie przeszłym, ale o to, co trwa, dotyka, porusza i wzywa do przyjęcia wobec tego wydarzenia postawy. Słowa Nietzschego wypowiedziane zasadniczo w kontekście chrześcijaństwa mają tu jednak zdecydowanie szerszy zasięg, bo jak pokazał to znakomicie Martin Heidegger<sup>14</sup>, dotyczą szeroko pojętej platońsko-chrześcijańskiej wizji świata, czyli po prostu wszelako rozumianego świata nadzmysłowego. Jak zauważa filozof:

miana „Bóg” i „Bóg chrześcijański” w myśli Nietzschego używane są do oznaczenia świata nadzmysłowego w ogóle. Bóg to miano sfery idei i ideałów. Owa sfera tego, co nadzmysłowe, od czasu Platona, a dokładniej mówiąc, od późno-greckiej i chrześcijańskiej wykładni filozofii platońskiej, uchodzi za prawdziwy i rzeczywiście autentyczny świat. W odróżnieniu od niego świat zmysłowy jest jedynie światem „z tej strony”, zmiennym i dlatego czysto pozornym i nierzeczywistym. [...] Słowa „Bóg umarł” znaczą: świat nadzmysłowy utracił swą skutkującą siłę; nie daje żadnego życia.<sup>15</sup>

Powiedzenie „Bóg umarł” możemy zasadnie interpretować także jako metaforyczne znaczenie nihilizmu jako stanu, w którym wartości absolutne (najwyższe) utraciły swą wartość<sup>16</sup>. Mowa tu o tym, że swe znaczenie absolutne tracą takie pojęcia jak sens, całość czy prawda, które miały w istocie charakter moralny, bo chroniły człowieka przed życiem bez sensu i celu. W konsekwencji, jak powiada Nietzsche: „Nihilista jest to człowiek, który sądzi o świecie, jaki jest, że być nie powinien, a o świecie, jaki być powinien, że nie istnieje”<sup>17</sup>. Innymi słowy, jeżeli świat ideałów nie istnieje, bo „stał się baśnią”, to świat, który istnieje, pozbawiony jest jakiegokolwiek wartości i żyć w nim dłużej się nie da. Okazuje się on bowiem jedynie światem iluzji i pozorów. Jeżeli jednak odrzucę ów świat pozorów, to decyduję się nie żyć.

Inną, powiedzmy od razu, optymistyczną wykładnię tej formuły i nihilizmu zarazem, proponuje Gianni Vattimo. Włoski filozof rozumie śmierć Boga jako kres Sensu Ostatecznego, co oznacza, że musimy mierzyć się ze światem jako areną niekończących się interpretacji. Owszem, jest to swego rodzaju nihilizm, ale nihilizm rozumiany jako pluralizm interpretacyjnych odniesień do świata, w którym kategorie „mocne” (takie jak prawda) należy osłabić.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Zob. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, przeł. K. Wolicki, [w:] idem, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i in., Fundacja Aletheia, Warszawa 1977, s. 177.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 177.

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 11.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 197.

<sup>18</sup> Zob. A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, Universitas, Kraków 2010; M. Januszkiewicz, *Hermeneutyka i nihilizm – wokół myśli „słabej” Gianniego Vattimo*, [w:] idem, *Horyzonty nihilizmu...*, op. cit.

## 2.2. „Jeżeli Boga nie ma, to wszystko wolno” (Dostojewski)

Także wymowa powiedzenia Dostojewskiego<sup>19</sup> nie ma charakteru asertywnego, lecz dramatyczny. Wydawałoby się na pozór, że rosyjski pisarz mówi niemal to samo, co Nietzsche. Wiemy też, że Nietzsche niejednokrotnie przyznawał się do inspiracji, jakie czerpał z dzieł Dostojewskiego. Wiemy jednak równie dobrze, że stosunek do nihilizmu u obu myślicieli jest zdecydowanie odmienny. Nietzsche zachęca do wytrwania w nihilistycznym doświadczeniu „śmierci Boga”, które ma stanowić nieodzowny warunek wolności i wyzwolenia twórczych sił człowieka tłamszonych dotąd przez platońsko-chrześcijańską koncepcję moralną. Tymczasem w ujęciu Dostojewskiego nihilizm okazuje się przede wszystkim zagrożeniem dla kondycji ludzkiej<sup>20</sup>, a przezwyciężenie tego stanu możliwe jest wyłącznie na gruncie doświadczenia wiary i chrześcijaństwa. Myśl Dostojewskiego zakłada pewien rodzaj eksperymentu polegającego na tym, byśmy wyobrazili sobie świat bez Boga i wynikające stąd konsekwencje. Nihilizm to właśnie świat bez Boga. A wyobrazić sobie świat bez Boga to znaczy uchwycić niemożność istnienia świata i człowieka. Wolność bez Boga jest pusta, przemienia się w samowolę, bo jeżeli Boga nie ma, to bogiem jest człowiek.<sup>21</sup> Taką ideę głosi bohater *Biesów*, Kiryłow. Aby ją potwierdzić, popełnia samobójstwo. Brak Boga czyni człowieka panem bytu. A przeto można by inaczej jeszcze zdefiniować nihilizm u Dostojewskiego: nihilizm to czas i obszar ludzkiego panowania, to zsubiektywizowana postać antropocentrycznej formuły *homo mensura*. Tak rozumiany nihilizm objaśnia dramatyczny moment, w jakim znalazł się człowiek: c z a s – jak go nazywa pisarz – o d o s o b n i e n i a<sup>22</sup>. To czas, który moglibyśmy określić jako pogłębiającą się samotność człowieka w świecie. Wiara w a u t o n o m i z a c j ę jednostki prowadzi w gruncie rzeczy do jej a t o m i z a c j i. Bohaterowie

<sup>19</sup> Przekonanie to, formułowane na kilka różnych sposobów w *Braciach Karamazow*, wiąże się z postacią Iwana. Zasadnie jednak myśl tę uznać możemy za wyraz obawy, odnajdywany w całej twórczości rosyjskiego pisarza.

<sup>20</sup> Dostojewski przedstawił rozmaite odmiany nihilizmu, których nie będziemy tu omawiać. Szerzej w tej sprawie zob. M. Januskiewicz, *Horyzonty nihilizmu...*, op. cit.

<sup>21</sup> Nie sposób nie zauważyć, że nihilistyczne konsekwencje i potwierdzenie tego myślenia odnajdujemy później w radykalnym indeterminizmie i ateizmie Sartre’a. I choć francuski filozof podejmuje próbę nadania temu myśleniu postaci etycznej, to jednak od nihilizmu uwolnić się w żaden sposób nie może. Wylania się z jego myśli pewna odmiana etyki nihilistycznej. Zob. J.-P. Sartre, *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa i in., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.

<sup>22</sup> Zob. M. Januskiewicz, *Świadomość człowieka z podziemia. O „Notatkach z podziemia” Fiodora Dostojewskiego*, [w:] *Światłocienie świadomości*, red. P. Orlik, Wydawnictwo Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2002.



Dostojewskiego płacą życiem za odrzucenie Boga (np. Iwan, Stawrogin czy Swidrygajłow). Co jednak oznacza formuła: „Jeżeli Boga nie ma, to wszystko wolno”? Czy chodzi tu po prostu o zachętę do etycznego namysłu? Może wystarczy ująć tę wypowiedź jako sylogizm: jeżeli Boga nie ma, to wszystko wolno; nie wszystko jednak wolno; zatem: Bóg jest? Jak zauważa jednak – za rosyjskim filozofem Lwem Zanderem – Dorota Jewdokimow<sup>23</sup>, Dostojewski nie stawia przed nami zadania rozwiązania jakiejś zagadki logicznej ani też nie chce sprowadzić kwestii istnienia Boga do problemu świadomości moralnej (w duchu Kanta). Gdyby tak było, bohaterowie szybko dochodziliby do takiej wiedzy. Problem, który stawia przed nami Dostojewski ma charakter nie tyle etyczny czy poznawczy, ile ontologiczny, dotyczy zaś serca i sumienia jako wymiarów naszego bycia w świecie.<sup>24</sup> Dostojewskiemu nie chodzi bowiem o jakąś teorię czy przekonanie, które należy sobie przyswoić, lecz o to, co sam nazywa w wielu miejscach „żywym życiem”.

### 2.3. „Odczarowanie świata” (Weber)

To z pewnością jedno z najsłynniejszych haseł nowoczesności. Dotyczy wszelkich sfer ludzkiego życia od religii po życie codzienne i oznacza, mówiąc najprościej, nie tylko utratę dostępu do świata magii i cudów, ale i utratę zdolności do dziwienia się światem, charakterystycznego na przykład dla dawnych filozofów. Mówiąc jeszcze inaczej, „odczarowanie świata” oznacza nie tylko sekularyzację (upadek doświadczenia magicznego i doświadczenia religijnego), ale i racjonalizację, która niewiele ma już wspólnego z rozumem jako tym, co obiektywne. Gdy racjonalizm zostaje sprowadzony do racjonalizacji, rozum obiektywny (autonomiczny), jak znakomicie pokazuje to Horkheimer, przekształca się w rozum instrumentalny<sup>25</sup>. Odczarowanie, co Weber podkreśla, to oczywiście pewien trwający od wieków proces, którego momentem zwrotnym jawi się oświecenie. Wtedy to właśnie rozum obiektywny zaczyna się przenosić na praktykę, na to co doraźne, utylitarne, instrumentalne. O ile rozum obiektywny wyznaczał c e l e, do których zmierzać należy, o tyle rozum instrumentalny usatysfakcjonowany jest określaniem s r o d k ó w, które bynajmniej nie muszą prowadzić do celów rozumnych. Kulminacyjnym punktem odczarowania świata okazuje się ostatecznie wiek XIX, w którym do głosu dochodzą pozytywizm i scjentyzm. Ten pierwszy stanowi gloryfikację wiedzy naukowej

<sup>23</sup> Zob. D. Jewdokimow, *Człowiek przemieniony. Fiodor M. Dostojewski wobec tradycji Kościoła Wschodniego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tł. H. Walentowicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007.

zorientowanej na to, co użyteczne. Swoje uprawomocnienie czerpać pragnie z empirii. Nietrudno zauważyć jednak, że świat ludzkiego doświadczenia jest dużo bogatszy od tego, co empirycznie weryfikowalne i praktyczno-użyteczne (za przykład banalny wręcz wystarczy podać triadę: religia-filozofia-sztuka). Z kolei wywodzący się z pozytywizmu scjentyzm usiłuje ugruntować panowanie nauk przyrodniczych, które odtąd (przynajmniej do wystąpień Windelbanda, Rickerta, a zwłaszcza Diltheya) stanowić mają wzór dla uprawiania nauki jako takiej. W jednym ze swoich najważniejszych esejów pt. *Absurd i samobójstwo* Albert Camus powiada: „Orzec, czy życie jest, czy nie jest warte trudu, by je przeżyć, to odpowiedzieć na fundamentalne pytanie filozofii”<sup>26</sup>. Kilkadziesiąt lat wcześniej Weber zmagał się z tą samą kwestią w kontekście nauk przyrodniczych. Nie spełniły one bowiem deklarowanej obietnicy o rozwikłaniu podstawowych człowieczych dylematów. Socjolog powiada:

Czy życie jest warte tego, żeby je przeżyć, a jeśli tak, to w jakich warunkach? [...] Wszystkie nauki przyrodnicze dają nam odpowiedź na pytanie, co powinniśmy czynić, aby opanować życie w sposób t e c h n i c z n y. Nie dają one jednak odpowiedzi [...] na pytanie: czy naprawdę chcemy i czy powinniśmy opanowywać życie w ten sposób oraz czy ma to w ogóle jakiś sens.<sup>27</sup>

Instrumentalizm charakterystyczny dla racjonalizacji kulminuje w technice, przemyśle, ekonomii i zarządzaniu. Świat, jak to wyraźnie pokazał Heidegger<sup>28</sup>, poddał się dyktatowi ze-stawu (*Ge-Stell*), żywiolowi techniki, tj. bezosobowych regulacji i człowieka jako istoty urzeczowionej. W rezultacie „z życia publicznego zniknęły ostateczne i najbardziej wysublimowane wartości”<sup>29</sup>. Sposób ludzkiego bycia-w-świecie wyznaczyła tymczasem kalkulacja jako praktykę opanowywania rzeczy wokół nas. Oto czym jest odczarowanie świata.<sup>30</sup> Nowoczesność postawiła człowieka w paradoksalnej sytuacji pełni wolności i utraty tej wolności zarazem. Jeżeli racjonalizacja oznacza przemianę wartości tradycyjnych w biurokratyczne formy bycia<sup>31</sup>, to człowiek staje się zaledwie „kółkiem w maszynie” stechnicyzowanego i zmatematyzowanego świata, podlegając, jak słusznie powiada Marks, alienacji i reifikacji. W zbiurokratyzowanej maszynie

<sup>26</sup> A. Camus, *Absurd i samobójstwo*, [w:] idem, *Eseje*, przekł. J. Guze, PIW, Warszawa 1971, s. 91.

<sup>27</sup> M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, tł. P. Dybel, [w:] Z. Krasnodębski, *M. Weber*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1999, s. 209.

<sup>28</sup> Zob. M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, [w:] idem, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002.

<sup>29</sup> M. Weber, *Nauka jako zawód...*, op. cit., s. 217.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 206.

<sup>31</sup> Tak rozumie Weberowską racjonalizację Bernard Murchland w książce *The Age of Alienation*, Random House, New York 1971, s. 19.

porządku kapitalistycznego, gdzie wartości wyznacza wyłącznie wolny rynek z jego prawami popytu i podaży, człowiek pozbawiony zostaje wolności i wprowadzony do rzeczy. Z drugiej jednak strony racjonalizacja prowadzi do eksplozji ludzkiej wolności, która przybiera formę samowoli. Chciałoby się powiedzieć, że mamy tu do czynienia z wyrazem tego, co Daniel Bell nazwał kulturowymi sprzecznościami kapitalizmu, z których najważniejsza polega na rozbieżności pomiędzy porządkiem techniczno-ekonomicznym a porządkiem kulturowym. Człowiek, podporządkowany pierwszemu z nich myśli i działa w kategoriach racjonalności, wydajności, oszczędności, funkcjonalności, profesjonalności itp. Z drugiej jednak strony, w ramach porządku kulturowo-egzystencjalnego jednostka staje się żywym zaprzeczeniem tychże wartości i skwapliwie rzuca się w obszary nieuporządkowania, eksperymentu, radykalnego indywidualizmu i racjonalizmu. Postawa ta przejawia się nie tylko w formie powszechnego konsumeryzmu, ale i w relacjach międzyludzkich, choćby w sposobie rozumienia seksualności, która staje się obszarem ludzkiej samowoli i braku odpowiedzialności.<sup>32</sup> Warto w tym miejscu zaznaczyć, że sprzeczność, o której mowa ma charakter pozorny, gdyż kapitalizm i świat wolnego rynku, domagają się respektowania nie tylko reguł porządku techniczno-ekonomicznego, lecz przynajmniej w równym stopniu – tego drugiego porządku. Wolny rynek oczekuje od nas przecież, abyśmy się w niczym nie ograniczali, konsumpcyjna rozrzutność stanowi jego główną pożywkę. Wróćmy jednak do problemu wolności. W tradycji myślenia zachodniego dominowało długo przekonanie, że wolność nie jest obszarem tego, co nieograniczone, przeciwnie: ograniczały ją prawa rozumu bądź/i prawa boskie. W nowoczesności nihilistycznej, rodzącej się z odczarowania świata, wolność – jeśli można się tak wyrazić – wyzwoliła się z ograniczeń i przekształciła się w wolność negatywną, w wolność „od”. W konsekwencji tego wyzwolenia człowiek doświadcza utraty sensu, utraty poczucia wartości, utraty wszystkiego, co obiektywne i transcendentne względem samej jednostki. Jak zauważa Zdzisław Krasnodębski:

Sens tracimy przede wszystkim dlatego, że okazuje się, iż jesteśmy radykalnie wolni, nie tylko od tradycji i od transcendentnej opatrności, lecz także od transcendentalnego rozumu. Nikt nie może dyktować nam, co wybrać. Poczucie bezsensowności wiąże się więc z uzyskaniem wolności negatywnej.<sup>33</sup>

Można zaryzykować twierdzenie, że odkąd człowiek utracił oparcie w szeroko rozumianym Sensie Transcendentnym, próba odzyskania tego sensu w formie zinternalizowanej i w wymiarze podmiotowym, powieść się nie może. Filozo-

<sup>32</sup> Por. D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, PWN, Warszawa 1998.

<sup>33</sup> Z. Krasnodębski, *M. Weber*, op. cit., s. 103.

ficzne uzasadnienie takiej próby odnajdujemy wprawdzie np. w Sartre'owskim egzystencjalizmie czy w pewnych odmianach etyki autentyczności, wydaje się jednak, że umieszczenie sensu w podmiocie nie prowadzi do jego odzyskania w postaci tradycyjnej. Sartre mówi więc o człowieku skazanym na wolność, co każe powątpiewać w piękno tak zwanego „daru wolności”. Wolność jako wolność wyboru oznacza tu całkowitą samotność i niepokój („Jesteśmy sami, nikt nas nie usprawiedliwi”)<sup>34</sup>. Sens nie jest już tym, co człowiek może w świecie (czy poza nim) odnaleźć; może go co najwyżej ustanowić czy wymyślić. Tego rodzaju sens okazuje się jednak zawsze niepewny, doraźny i zmienny.

#### 2.4. „Wszystko, co stałe, ulatnia się w powietrzu, a to, co święte, desakralizuje się” (Marks)

Wypowiedź Karola Marksa, pochodząca z *Manifestu komunistycznego*<sup>35</sup> pozostaje w wyraźnym związku z wcześniej przywołanymi hasłami nowoczesności nihilistycznej. Desakralizacja tego, co święte współbrzmi z Nietzscheańską diagnozą o śmierci Boga, z formułą Dostojewskiego i z pojęciem odczarowania świata Webera. Święte oznacza tu nie tylko to, co religijne, ale i to, co absolutne, to znaczy: pozostające poza podejrzeniem, przekraczające „widzimi się” subiektywności. Znakiem nowoczesności okazuje się teraz ulotność tego, co stałe. Możemy oczywiście ująć ten znak w kategoriach Marksowskich, jako zachwyty ale i niepokój wywołany przez nieokiełznane moce świata kapitalistycznego. Sprawa nabiera jednak dużo szerszego zasięgu. Formuła Marksowska stanowi przecież interpretację rzeczywistości, której fundamenty się rozpadły. Wszystko, co dotąd uchodzić mogło za nienaruszalne, trwałe i stabilne, ulotniło się jak kamfora.

Owo „rozpływanie się w powietrzu” dotyczy rozmaitych, by nie powiedzieć wszelkich, poziomów ludzkiego życia. Oto nauka nie tylko nie dotrzymuje obietnicy rozwiązania podstawowych dylematów ludzkich, lecz przeciwnie, podważa dotychczasowe ludzkie przyzwyczajenia. Czas i przestrzeń nie dają się już sprowadzić do tego, co linearne i podległe prawom przyczyny i skutku, stają się funkcją obserwatora. Przestało być także oczywiste to, że historia ma jakiś swój teleologiczny sens. Z rozważań Karola Darwina (*O powstawaniu*

<sup>34</sup> Zob. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tł. M. Kowalska, J. Krajewski, [w:] idem *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem*, De Agostini, Warszawa 2001.

<sup>35</sup> Cytat ten znalazł się także w tytule, wspomnianej już, znanej książki Marshalla Bermana „*Wszystko, co stałe, rozplýwa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, op. cit. Autor przekładu Marcin Szuster proponuje zgrabniejsze tłumaczenie niż to, z którym spotykamy się w wydaniu Karol Marks, *Manifest komunistyczny*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, PWN, Warszawa 1981, t. 1, s. 346.

gatunków, 1859) wyłania się szereg pytań o celowość świata. Świat bowiem przestał definitywnie mieć cel moralny, a jeżeli ma jeszcze w ogóle jakiś cel czy sens, to polegać on może wyłącznie na gatunkowej reprodukcji. W tej sytuacji trudno mówić o absolutnym dobru i złu, zastąpić je można poręcznymi konstrukcjami zapewniającymi człowiekowi dobre samopoczucie. Przy pełnej świadomości tego, że skoro człowiek jest tylko szczególną odmianą zwierzęcia, to winien za wszelką cenę walczyć o przystosowanie się do reguł (kapitalistycznego) świata (gatunki nieprzystosowane bowiem giną).

Także język stracił moc poręczania sensu czy prawdy. Przestał reprezentować rzeczywistość, gdyż kontrakt między słowem a rzeczą został zerwany. Zarówno w filozofii, jak i w sztuce podejrzana okazała się kategoria realizmu<sup>36</sup>, a słowa – jak zauważyli futuryści – wydostały się na wolność. Podważona została klasyczna koncepcja prawdy zakładająca korespondencję pomiędzy wypowiedzią/myślą/sądem a określonym stanem rzeczy. Można zasadnie mówić o kryzysie języka jako narzędzia komunikacji, ekspresji, deskrypcji czy racjonalnego poznania. Emancypacja języka zmusza do odpowiedzi na pytanie: czy język jest nieprzekraczalną granicą oddzielającą człowieka od świata, czy mostem, po którym można przedostać się ku światu? Odpowiedź na to pytanie nie jest jednoznaczna, odkąd uświadomiliśmy sobie, że bycie-w-świecie jest zapośredniczone przez język...

To, co trwałe i stabilne wyznaczały w tradycyjnym świecie prawa natury uważane za niezależne od ludzkiego stanowienia i woli. Utożsamiane z tym, co rozumne bądź boskie, odsyłały do tego, co uniwersalne, niezmienne, niepodważalne, niezaprzeczone. Nowoczesność oznacza jednak wyrwanie się człowieka z natury oraz podanie w wątpliwość samego istnienia praw naturalnych (wśród nich wymienia się m.in. prawo do życia czy prawo własności). Uzasadnieniem takiego zwrotu było przekonanie, że to nie człowiek, lecz natura odpowiada za pojawienie się tego, co nieobliczalne, dzikie i okrutne.<sup>37</sup> Nowoczesność dowartościowała człowieka i jego nieograniczoną inwencję twórczą. W miejsce szacunku dla natury i wynikających z niej ograniczeń pojawił się kult kultury. Czy jednak absolutyzacja kulturalistycznego podejścia do świata nie prowadzi do pogłębienia antropocentrycznego, a przeto samobójczego gestu człowieka, który zatracić się musi w tym, co nieustannie rozplywa się w powietrzu? Systematyczna odmowa, jakiej udziela się dziś naturze, poszerza bowiem obszar cierpienia. W świecie wiecznej młodości i nieograniczonych mocy ludzkich, o których zapewnia nas światopogląd kulturalistyczny, nie

<sup>36</sup> Zob. R. Sheppard, op. cit.; G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*, przeł. O. Kubińska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1997.

<sup>37</sup> Zob. Z. Bauman, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, przekł. J. Konieczny, Znak, Kraków 2007, s. 75 i nn.

ma miejsca na choroby, niedomagania ciała czy starość, które w sposób fundamentalny ograniczają możliwości uczestnictwa nie tylko w świecie kultury, ale i w codziennych, najzwyczajszych przyjemnościach.

Problematyczna okazała się również sprawa ludzkiej natury, dotąd: rozumnej, wolnej i – jak mówiło wielu (np. Rousseau) – dobrej. Stabilność samoupewnionego w sobie podmiotu Kartezjańskiego także legła w gruzach. Pewność bycia jako pewność myślenia dana na gruncie świadomości rozsypała się bezpowrotnie. W świecie literatury sytuację tę poświadcza Rimbaud w słowach, które równie zasadnie określić można kolejnym hasłem nowoczesności: „J a t o k t o ś i n n y”. Fenomenologiczne analizy Sartre’a dowodzą racji Rimbauda. Świadomość „ja” ma naturę heteronomiczną, a nie autonomiczną: „inny” to nie tylko „nie-ja”, ktoś poza mną – „inny” to także ten, którego odnajduję w sobie samym.<sup>38</sup> Rozszczepienie czy wielorakość „ja” to również obserwacja wielu innych nowoczesnych pisarzy, np. Augusta Strindberga<sup>39</sup> czy filozofów, np. Friedricha Nietzschego, który „ja” uznaje za fikcję. Olbrzymią rolę odegrały tu oczywiście także badania Freuda, o którym za chwilę. Formuła „Wszystko, co stałe, ulatnia się w powietrzu” to – jak bardzo ciekawie pisze Agata Bielik-Robson (odwołując się zresztą do myśli Marshalla Bermana) – hasło, które swą szczególną ważność zachowuje nie tylko dla ogólnospołecznych i ekonomicznych procesów, ale dla samej ludzkiej egzystencji. Opisuje bowiem proces autonomizacji i emancypacji człowieka jako indywiduum, dorastania do osobistej odpowiedzialności za dzieło swojego życia. To doświadczenie, jak pisze Bielik-Robson, „od samego początku silnie ambiwalentne: jednostka odczuwa zarazem euforię i lęk, entuzjazm i zniechęcenie, rozkosz wobec otwierających się przed nią nowych horyzontów i rozpacz z powodu utraty bezpieczeństwa, jakich dostarczały jej stare, zakrzepłe nisze”<sup>40</sup>. Miejsce, w którym znalazł się człowiek, określić by można jeszcze jednym znamienym dla nowoczesności hasłem, tym razem z Heideggera. Nasze bycie w świecie określa kondycja *Nicht-zuhause-sein*, b y c i e - n i e - u - s i e b i e - w - d o m u, swoista bezdomność, naznaczająca wszelkie nasze próby orientacji w świecie, próby jego rozumienia.

## 2.5. „Ja nie jest panem w swoim domu” (Freud)

Rozszczepienie „ja”, dokonane przez Augusta Strindberga przede wszystkim w trylogii dramatycznej *Do Damaszku* (1898–1901) i mniej wyraziście w innych

<sup>38</sup> Por. J.-P. Sartre, *Byt i nicność...*, op. cit.

<sup>39</sup> Zob. L. Sokół, *Wstęp*, [w:] A. Strindberg, *Wybór nowel*, przeł. Z. Łanowski, Zakład im. Ossolińskich, Wrocław 1985, BN II 185, s. XV-XXX. Por. też L. Sokół, *August Strindberg*, Czytelnik, Warszawa 1981, passim.

<sup>40</sup> A. Bielik-Robson, *Życie i cała reszta...*, op. cit., s. XVII.

jego utworach<sup>41</sup>, pojawiło się równoległe z wczesnymi pismami Freuda i intuicjami licznych innych pisarzy. Wśród nich na największą uwagę zasługuje Henrik Ibsen jako autor dramatu *Peer Gynt* (1867), w którym przedstawił dwie koncepcje „ja” tytułowego bohatera; żadna z nich nie prezentuje „ja” pojętego jako coś stałego i dającego oparcie. Podobnie postąpił w wiele lat później Strindberg, kreśląc koncepcję psychiki swoich postaci dramatycznych w „Przedmowie do *Panny Julii*” (1888)<sup>42</sup>. Rolę Strindberga należy uwypuklić także dlatego, że należał do nielicznej grupy pisarzy swoich czasów, którzy posiadli imponującą erudycję w dziedzinie gwałtownie się wówczas rozwijającej psychologii.

Rozszerzenie przez Freuda własnych teorii, uzupełnienie ich o podstawę metafizyczną, wreszcie przekształcenie w koncepcję filozoficzną dokonywało się stopniowo od roku 1915 i zapoczątkowało ogromny wpływ jego samego i jego uczniów na kulturę Zachodu, na literaturę piękną, film, sztuki plastyczne, a także na myślenie potoczne. Nie bez racji mówi się niekiedy o rewolucji psychoanalitycznej. Teorie Freuda wprawdzie ostro krytykowano, ale liczne publikacje wieszczące zmierzch psychoanalizy trafiły w próżnię; psychoanaliza przetrwała krytykę i liczne kryzysy, przemieniając się, ale nie znikając. Stanowi nie tylko trwale obecny w świadomości zachodniej element myślenia, ale i nadal stosowaną formę psychoterapii.

Na pierwszy ogień krytyki Freuda poszła świadomość, która w XIX wieku była uważana za dominujący aspekt psychiki i zachodzących w niej procesów. Freud zdetronizował świadomość radykalnie: nie jest ona niezbędną cechą życia psychicznego, a zjawiska nieświadome nie tylko istnieją, ale to one decydują o procesach psychicznych. Nieświadomość zawiera treści wyparte ze świadomości. Pewna zaś część treści psychicznych i aktywności wyobrażających popędy nigdy się do świadomości nie dostanie z powodu ścisłej cenzury sprawowanej przez nieświadomość.

Nieświadomość nie zna negacji, wątpliwości czy zróżnicowania stopni pewności. [...] Nieświadomymi procesami rządzi zasada przyjemności, działają one niezależnie od rzeczywistości i nie znają wymiaru czasu. W nieświadomości reprezentowane są zwłaszcza dziecięce pragnienia; stale dostarczają one silnej motywacji dla poszukiwania zaspokojenia, bez względu na rzeczywistość i logiczne myślenie. Treści nieświadome można w przybliżeniu utożsamiać z tym, co w teorii strukturalnej określone zostało mianem *id*, jednakże nieświadome są także różne aspekty *ego* (mechanizmy obronne, afekty itd.) oraz *superego* (normy moralne).<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Por. L. Sokół, *August Strindberg*, op. cit., uwagi o dramacie *Do Damaszku i passim* oraz E. Törnqvist, *Strindbergian Drama. Themes and Structure*, Almqvist&Wiksell International, Stockholm 1982, s. 75-87.

<sup>42</sup> Por. A. Strindberg, *Przedmowa do Panny Julii*, [w:] *Wybór dramatów*, wyb. i przeł. Z. Łanowski, wstęp L. Sokół, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1977, BN II 185, s. 100.

<sup>43</sup> B. E. Moore, B. D. Fine, *Słownik psychoanalizy*, przekł. E. Modzelewska, Wydawnictwo Jacek Santorski&Co, Warszawa 1996, s. 179.

Jednym z najważniejszych założeń psychoanalizy Freuda jest hipoteza głosząca, że popędy, a nie rozum kierują postępowaniem człowieka. Popęd jest pojęciem

z pogranicza tego, co psychiczne i tego, co somatyczne, jako psychiczne wyobrażenie bodźców pochodzących z wnętrza organizmu i docierających do psychiki jako miara żądania dotyczącego pewnej pracy, które zostało postawione psychicie w związku z jej powiązaniem z ciałem.<sup>44</sup>

### Według Freuda popęd

może działać bez związku z określonym sposobem, w jaki się wyraża. Definicja Freuda odnosi się do świadomych, przedświadomych lub nieświadomych psychicznych wyobrażeń bodźców, wynikających z działania procesów fizjologicznych i [...] nie zakłada istnienia specyficznego wzorca reakcji, wyrażającego się w określonych zachowaniach.<sup>45</sup>

Freud ostatecznie wyróżnił dwie bardzo ogólne tendencje ujmujące kwestię popędów: libido, określane także jako Eros, i agresję, nazywaną popędem śmierci czy Thanatosem. Libido – w szerszym od potocznego znaczeniu – pojawia się we wszelkich procesach fizjologicznych i psychologicznych, które zmierzają do syntezy oraz we wszelkich pozytywnych aspektach relacji międzyludzkich i w pozytywnych motywacjach większości działań. Z kolei krytykowany przez polemistów Freuda popęd śmierci uchodzi za element spekulatywny jego koncepcji psychoanalizy. Jak się zdaje, bardziej pozytywny stosunek do popędu śmierci mają filozofowie czy odwołujący się do freudyzmu badacze i twórcy literatury, sztuki oraz tak zwani bezinteresowni czytelnicy.

Zagadnienie „ja” ludzkiego, rozumianego jako *ego* oraz *superego* i *id*, jeśli posłużyć się mocno kontestowaną tradycją polskiego przekładu, w oryginale zaś ujmowanego jako *das Ich*, *das über-Ich* i *das Es*, czyli *ja*, *nad-ja* i *to*<sup>46</sup>, należy do najważniejszych i najpowszechniej przyjętych terminów Freudowskich. W trylogii Strindberga *Do Damaszku* trzy postacie, na które rozszczępiony został bohater (Nieznajomy wraz z niepokojąco z nim związanymi Żebrakiem i Spowiednikiem), najczęściej interpretowane są przez krytykę jako wcielenia: *ego* (Nieznajomy), *id* (Żebrak) i *superego* (Spowiednik). Ta interpretacja jest kusząca i wydaje się niewzruszenie prawdziwa. U Freuda „ja” ma dwa znaczenia, w zależności od tego, czy termin pochodzi z wcześniejszego czy późniejszego,

<sup>44</sup> Z. Freud, *Popędy i ich losy*, przeł. K. Rak, [w:] Z. Rosińska, *Freud*, Warszawa 1993, s. 121-122; cyt. wg B. E. Moore, B. D. Fine, op. cit., s. 214.

<sup>45</sup> B. E. Moore, B. D. Fine, op. cit., s. 215.

<sup>46</sup> Opowiadając się za przyjęciem dosłownego przekładu niemieckich terminów opieramy się na obronie Freuda przed nietrafnymi decyzjami angielskojęzycznych tłumaczy przedstawionych przez Bruno Bettelheima w jego książce *Freud i dusza ludzka*, przeł. D. Danek, PIW, Warszawa 1991; por. także *Notę* tłumaczkii, s. 12-13.



po roku 1923, okresu jego działalności. W okresie wcześniejszym przez „ja” rozumiał całość psychiki; później stało się ono częścią podziału na: *ja*, *nad-ja* i *to*. W pewnym stopniu trzeba brać pod uwagę oba podstawowe znaczenia terminu, chociaż w czasach późniejszych znaczenie drugie, *ja* jako część większej całości, dominuje u Freuda i innych psychoanalityków. Niektóre składniki *ja* (*das Ich*) są świadome, inne – nieświadome. *Ja* (*das Ich*) spełnia wiele rozmaitych funkcji, ale jednostka zwykle jest w stanie opanować tylko niektóre spośród nich, a do innych mieć dostęp ograniczony.

*Nad-ja* to system organizujący i zachowujący ideały i wartości, niesłusznie zredukowany jedynie do sumienia, które zresztą w psychoanalizie, podobnie jak w powszechnym rozumieniu, stanowi system zakazów i nakazów, który ocenia, potępia i karze za brak wierności ideałom, albo przeciwnie: chwali i nagradza za dochowanie im wierności. Słowniki psychoanalizy wskazują, że Freud używał zamiennie terminów *uber-Ich* i *Ich-Ideal*. To istotna wskazówka jak *nad-ja* należy rozumieć. Jest ono w znacznym stopniu nieświadome.

Ostatni składnik podzielonej na trzy części struktury „ja”, czyli *to* (*das Es*), jest

pojęciem obejmującym psychiczne reprezentacje popędów oraz niektóre (lecz nie wszystkie) treści zawarte w systemie *Nieświadomości* z pierwszej, jaką stworzył Freud, topograficznej teorii aparatu psychicznego. [...] *id* obejmuje wszystkie pragnienia, które są rezultatem postrzegania i wspomnień sytuacji zaspokojenia podstawowych potrzeb fizjologicznych. Poglądy Freuda na temat *id* i biologicznego wyposażenia jednostki ulegały zmianom, ale w swym *Zarysie psychoanalizy* (1940) napisał: „jego treścią jest to wszystko, co dziedziczymy, co rodząc się przynosimy ze sobą, co jest konstytucjonalnie stałe, przede wszystkim więc wywodzące się z organizacji cielesnej popędy, które znajdują tu pierwszy wyraz psychiczny w nieznanym nam formach”. Jednak w tej samej pracy Freud stawia tezę o istnieniu niezróżnicowanej matrycy, z której rozwija się zarówno *id*, jak i *ego*.<sup>47</sup>

*Id* (*to; das Es*) opisuje tak: „jest ciemną, niedostępną częścią naszej osobowości. [...] Zbliżamy się do pojęcia *id* poprzez porównanie: nazywamy je chaosem, kotłem pełnym wrzącego podniecenia”<sup>48</sup>.

Revolucja psychoanalityczna miała zasięg szeroki. Karierę zrobili wprowadzone bądź ożywione przez psychoanalizę tematy takie, jak symbolika snów, nieświadomość i życie nieświadome, popędy, kompleksy, libido, kompensacja, sublimacja popędów, jedność psychiki rozdzielona na *ja*, *nad-ja* i *to* czy *ego*, *superego* i *id*. Te i inne jeszcze problemy wpłynęły w wielkim stopniu na myślenie i życie człowieka nowoczesnego. Odwołajmy się do pisanych z dystansu uwag

<sup>47</sup> B. E. Moore, B. D. Fine, op. cit., s. 107.

<sup>48</sup> Z. Freud, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, przeł. P. Dybel, Wydawnictwo KR, Warszawa 1995, s. 74; cyt. za: *Słownik psychoanalizy*, op. cit., s. 107.

Władysława Tatarkiewicza. Wskazują one bądź na wnioski, które rzeczywiście można było z psychoanalizy wyciągnąć, bądź na takie, które „wygodnie było z niej wyciągnąć”<sup>49</sup>. Skutkiem oddziaływania psychoanalizy okazał się

sceptyczny stosunek do wiedzy i życia. Jeśli rozum jest tylko narzędziem instynktów, to nie ma racji oczekiwać, że odsłoni nam prawdę. [...] Ta konsekwencja psychoanalizy odpowiadała temu prądowi nieufności do wiecznych prawd, norm, dogmatów w religii i moralności, w nauce i sztuce, który przeszedł przez XX wiek. [...] Inną konsekwencją był fatalizm. Charaktery nasze są zdeterminowane przez przeszłość, postępowanie nasze jest wynikiem działania kompleksów. Nie jesteśmy wolni; nie odpowiadamy za braki naszej natury. [...] Raczej należy żyć tak, jak jest żyć łatwiej. Ważne jest tylko, aby być w zgodzie z samym sobą, z własnymi popędami. Zwalczanie swych popędów jest zdradą wobec samego siebie. I zakłóca ład naszego życia. [...] Zdrowiej jest iść za nimi, a można to robić szczerze; dawniej ludzie musieli ukrywać popędy potępiane przez opinię, dziś już nie potrzebują ich ukrywać. Postęp ten psychoanalizy przypisywali głównie sobie: bo zdemaskowali opinię, wykazali, że jej ideały są tylko wysublimowanymi popędami.<sup>50</sup>

## 2.6. Anomia czyli bez-prawie (Durkheim)

Wróćmy na chwilę do formuły Marksa. „Rozpływanie się w powietrzu tego, co stałe” to nie tylko domena refleksji naukowej, filozoficznej czy artystycznej. To także rozpad stabilnych struktur życia społecznego. Oprócz pozytywnych skutków, jakie przyniosła rewolucja przemysłowa, wskazać możemy i te dramatyczne. Ogromny napływ ludności ze wsi do miast związany z urbanizacją przyczynił się w istotny sposób do rozpadu rodzin, rozpadu małych społeczności i rozpadu względnie stabilnej tożsamości, o którą dotąd nie trzeba było pytać. Kapitalistyczny wyzysk, przejawiający się w pracy ponad miarę (także dzieci) pogłębiał proces alienacji. Rozkwitły stare zawody: prostytutka, stręczycielstwo i lichwa.

Spółczesność musiała jakoś sprostać tym gwałtownym zmianom wywołanym przez przemysłową rewolucję, rozwój techniki i nauki. I znalazło się w stanie anomii, precyzyjnie opisanym przez Emila Durkheima. Rozważania francuskiego socjologa ukazują fundamentalny wymiar nie tylko nowoczesności, ale także późnej nowoczesności, do której sami przynależymy.

Według Durkheima człowiek jako jednostka żywi nieograniczone i nienasycone zarazem pragnienia. Nienasycenie zaś to stan chorobowy, któremu towarzyszy nieustanne cierpienie. Nienasycenie dotyczy również celów, które są dla człowieka nieosiągalne albo wydają się zbyt dalekie, wywołują więc niezadowolenie i frustrację. Na pozór problem można rozwiązać przez ogra-

<sup>49</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, PWN, Warszawa 1998, t. III, s. 305.

<sup>50</sup> Ibidem.

niczenie pragnień, jednak sama jednostka uczynić tego nie może, bo w jej naturę wpisana jest przecież ich nieograniczoność. Kto czy co zatem może te pragnienia ograniczyć? Musi to być jakaś siła zewnętrzna wobec jednostki, taka zarazem, która kieruje się celami moralnymi – czyli siła moralna, tylko ona bowiem może zmienić serce (w pewnym sensie może to uczynić także kardiochirurgia, ale jej akurat nie mamy tu na myśli). Rolę taką pełnić może wyłącznie społeczeństwo, na które składają się opinia publiczna, instytucje oraz autorytety. Durkheim pokazuje, że w dziejach tradycyjnego społeczeństwa człowiek znał doskonale własne granice pragnień – na podstawie przynależności do jakiejś warstwy społecznej. Inne są granice robotnika z miasta, inne chłopca ze wsi, inne pracownika naukowego. Znajomość tych granic – przy poszanowaniu społecznych reguł i autorytetów – oznacza powstrzymywanie się od ich przekraczania. Co człowiek dostaje w zamian? Może być zadowolony ze swojego losu.<sup>51</sup> W warunkach normalnych jednostka zasadniczo zadowolona jest ze swojego życia i akceptuje swoje miejsce w świecie.

Szczególna sytuacja powstaje dopiero wtedy, gdy społeczeństwo przeżywa rodzaj kryzysu, tąpnięcia, gdy znalazło się w jakimś stanie przejściowym. Co ciekawe, ów moment kryzysu nie oznacza zazwyczaj pogorszenia warunków ekonomicznych, ale ich zdecydowane polepszenie, sytuację dobrobytu. To właśnie wtedy odnotować można zwiększoną liczbę samobójstw. Dlaczego tak się dzieje? Dlatego, że pobudzone i rozbudzone zostają wówczas ludzkie pragnienia i ambicje. Podczas prób ich realizacji, odbywających się często w sytuacjach o charakterze rywalizacyjnym, wysiłek wkładany przez jednostki jest coraz większy, a wyniki najczęściej nie przynoszą spodziewanego wielkiego efektu. Co więcej, gdy ludzkie ambicje i pragnienia, czy po prostu pożądania są rozbudzone, człowiek coraz mniej zwraca uwagę na wszelkiego typu zasady moralne i normy społeczne. Samo społeczeństwo także jednak nie potrafi szybko i adekwatnie reagować na działania jednostek. W sytuacji Stanu Wyjątkowego bowiem społeczeństwo, wraz ze swymi instytucjami, opinią publiczną i autorytetami, nie nadąża jeszcze za dokonującymi się zmianami: „Ponieważ – mówi socjolog – zdeorientowana opinia publiczna nie może już powściągnąć apetytów, nie wiadomo już, gdzie znajdują się granice, których nie można przekroczyć”<sup>52</sup>. W konsekwencji społeczeństwo przestaje działać jako regulator ludzkich zachowań i nie jest zdolne do ograniczenia pożądań jednostek. Jak słusznie powiada Durkheim: „Przestaje być wiadomo, co możliwe i co niemożliwe, co właściwe i co niewłaściwe, jakie żądania i oczekiwania są uzasadnione, a jakie przekra-

<sup>51</sup> Durkheim powiada: „To stan umiarkowanego zaspokojenia daje poczucie spokojnego i czynnego zadowolenia, zadowolenia z tego, że się jest i że się żyje, będące zarówno dla społeczeństw, jak i dla jednostek oznaką zdrowia”. Zob. É. Durkheim, op. cit., s. 317.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 321.

czają miarę”<sup>53</sup>. Wydaje się, że uwagi Durkheima pozostają ważne także i dziś. Są wszakże dwie różnice. Po pierwsze, anomia, a więc *bez-prawie* (gdyby sięgać do greckiej etymologii pojęcia: *a* wskazuje na brak, *nomos* to prawo) nie dotyczy już tylko jakiegoś stanu przejściowego. Kryzys jest bowiem permanentny. Po drugie, Durkheim odwoływał się jeszcze do moralnej siły społeczeństwa jako siły naprawczej. Dziś jednak, w świecie późnej nowoczesności i powszechnego konsumeryzmu, słyszymy często pochwałę sytuacji, w której się znaleźliśmy. Jest to sytuacja wielości różnorodnych, „konkurencyjnych” (sic!), paradygmatów etyczno-moralnych i obyczajowo-społecznych. Opinia publiczna jest podzielona. Instytucje nie odgrywają już istotnej roli, skoro zarówno religia, jak i państwo utraciły swój wpływ na charakter życia ludzkiego. Państwo w dobie kapitalizmu i demokracji liberalnej świadomie postanowiło się z tego wpływu wycofać. Autorytety (których słuchano z szacunku, a nie z przymusu) zastąpione zostały przez rzesze specjalistów, którzy nie mogą albo nie chcą dążyć do konsensusu.

### 3. Sztuka życia pośród gruzów

Choć pojęcie nihilizmu może być odczytywane na gruncie sytuacji się poza historią „kondycji nihilistycznej”<sup>54</sup>, to jednak szczególnie i nierozzerwalnie związane jest z formacją nowoczesną. Mateusz Werner powiada słusznie:

Jesteśmy nihilistami, bo – czy tego chcemy czy nie – żyjemy w przestrzeni zaprojektowanej przez nowoczesność, albo [...] będącej właściwym projektem nowoczesności. Ta przestrzeń jest naszym światem, innego nie mamy. Służy on nam za schronienie i jednocześnie wymaga codziennej obsługi, będąc dziwną konstrukcją, stanowiącą ruinę czegoś, co chronicznie nieukończono. *Sapere aude!* – Kantowski program oświecenia jako dojrzałości nie znaczył nic innego niż wezwanie, by odważnie przyjąć, iż człowiek w rozumnym urządzaniu świata skazany jest na samego siebie i to w jego rękach spoczywa moc ustanawiania wartości.<sup>55</sup>

Nihilizm i nowoczesność to nie tylko pojęcia, ale zasadnicza postać naszego doświadczenia: egzystencjalnego, moralnego, literackiego, społecznego, politycznego, kulturowego. Doświadczenie to polega zasadniczo na tym, że przyszło nam żyć w świecie bez-gruncia, bez-podstawności, braku fundamentów.<sup>56</sup> To prawda czasu, którą odnajdujemy we wszystkich przywołanych

<sup>53</sup> Ibidem, s. 321.

<sup>54</sup> Por. M. Werner, op. cit..

<sup>55</sup> Idem, [*Słowo wprowadzające do tematycznego numeru kwartalnika „Kronos” poświęconego problematyce nihilizmu*], „Kronos” 2011 nr 1, s. 3.

<sup>56</sup> Ten rys nihilizmu i nowoczesności zarazem zauważa również Andrzej Skrendo: „za kluczowe doświadczenie modernizmu uznaję doświadczenie nihilizmu. [...] kryzys, z jakim próbuje uporać się kultura moderny, to kryzys nihilistyczny. Kryzys ten nie polega jednak na postępie moralnej deprawacji, moralna deprawacja jest raczej jego skutkiem. Polega on na osuwaniu się

formułach: „śmierci Boga” Nietzschego, „Jeżeli Boga nie ma, to wszystko wolno” Dostojewskiego, „odczarowania świata” Webera, „Wszystko, co stałe ulatnia się w powietrzu” Marksa, „Ja nie jest panem w swoim domu” Freuda czy w pojęciu anomii Durkheima. Ta lista nie jest oczywiście pełna: na myśl przychodzą tu przecież liczne inne formuły, takie jak *Ab-grund* czy *Nicht-zu-hause-sein* Heideggera, „ja to ktoś inny” Rimbauda i wiele innych. Wszystkie one świadczą o tym, że rozsypały się fundamenty, na których była zbudowana kultura Zachodu. Warto wszak zdać sobie sprawę z tego, że jak już zauważyli Nietzsche czy Heidegger, fundamenty te od samego początku były sypkie, a nihilizm to pewien proces dziejowy, który kulminuje dopiero w świecie nowoczesnym. Doświadczenie rozsypania fundamentów, o czym również musimy pamiętać, nie jest też po prostu jeszcze jednym problemem filozoficznym, ale zagadnieniem natury społecznej, naszego codziennego uwikłania w świat.

To przede wszystkim problem, by tak rzec, ontologii samego bycia-w-świecie, później dopiero problem moralności. Oznacza to, że nihilizmu nie da się przezwyciężyć poprzez np. dokonywanie właściwych wyborów (brak fundamentów sprawia zresztą, że nie zawsze na pewno wiemy, które wybory są właściwe, a które nie) czy przez tzw. moralne prowadzenie się. Jeszcze raz: nihilizm i nowoczesność to świat, do którego przynależymy. Doświadczenie osuwania się fundamentów, sytuacja, w której co najwyżej dysponujemy zaledwie ich pozostałościami, sprawia, że z trudem rozpoznajemy dawne ukształtowanie terenu domostwa. Wydaje się, że tak bardzo jesteśmy już nihilistami, że nawet nie zdajemy sobie z tego sprawy. W świecie ponowoczesnym często nie dostrzegamy już nawet braku fundamentów, lecz co najwyżej niejasnego pochodzenia resztki gruzu, który drażni nasze poczucie estetyczności. Nie dostrzegamy już, jak powiedziałaby Heidegger, owego „braku braku”. Przyswoiliśmy sobie, często drogą ekwilibrystycznej translacji, nowe wartości, które stały się przede wszystkim wartościami spożywczymi. W świecie określonym w dużej mierze przez nihilistyczny konsumeryzm<sup>57</sup>, wolność przekształciła się w wolność nabywania towarów, dobro w dobrobyt, równość w równość konsumpcji.

Na dramatyczne wyzwanie nihilizmu odpowiedzieć możemy zasadniczo dwojako: gestem odmowy i negacji, a więc gestem... nihilistycznym. Bądź gestem zgody i afirmacji, który odrzucając wszelkie metafizyczne uzasadnienia, okazuje się również gestem nihilistycznym.<sup>58</sup> Niezależnie jednak od możliwych

---

metafizycznego gruntu, na którym zbudowana została kultura Zachodu. Chodzi, innymi słowy, o brak «podstawy». A. Skrendo, *Poezja modernizmu. Interpretacje*, Universitas, Kraków 2005, s. 14.

<sup>57</sup> Konsumeryzm to, rzecz jasna, tylko jedna z wielu i to najbardziej prostacka twarz nihilizmu, którego przecież nie wolno redukować do tej płaszczyzny.

<sup>58</sup> Szerzej o tym w: M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu...*, op. cit. Najkrócej rzecz ujmując: nihilizm może być interpretowany zarówno jako postawa antymetafizyczna, jak i metafizyczna, choć z rozmaitych powodów.

postaw, człowiek nowoczesny, a przeto nihilista, staje wobec świata, w którym musi jakoś żyć. Musi nauczyć się płynąć na okręcie pozbawionym mapy, steru i kompasu, bez gwarancji na dotarcie do jakiegoś celu, który zresztą ukazując się jako anomicznie rozmazany. Czy jednak ta dramatyczna sytuacja oznacza, że „wszystko wolno”?

\* \* \*

Tom *Nihilizm i nowoczesność* stanowi propozycję zbiorowego i interdyscyplinarnego namysłu nad tytułowymi zagadnieniami oraz ich wzajemnym uwikłaniem. Tematy podejmowane i wyjaśniane w książce znajdują się obecnie w samym sercu wielu humanistycznych dyskusji, dotyczą bowiem tego, co staje się coraz istotniejszym wymiarem ludzkiego doświadczenia, obejmującego wszelkie poziomy naszego bycia-w-świecie. Dlatego też problematyka nowoczesności i nihilizmu okazuje się przedmiotem zainteresowania rozmaitych dyscyplin: od filozofii, przez socjologię, psychologię, kulturoznawstwo, sztukę, aż po naukę o literaturze.

Książka podzielona została na pięć części, choć czytać ją można także w innym porządku. Swego rodzaju drugie wprowadzenie stanowi artykuł Jana Wasiewicza, w którym autor podejmuje próbę uporządkowania historycznych sposobów rozumienia pojęcia „nihilizm”. W części pierwszej zderzone zostały dwa (Jana Wasiewicza i Piotra Bukowskiego) uzupełniające się spojrzenia na Nietzscheańskie myślenie o nihilizmie jako doświadczeniu nowoczesnym. Formuły, metafory i tezy Nietzschego powracają, oczywiście, pod piórem wielu kolejnych autorów tomu.

Autorzy części drugiej (Piotr Nowak, Roman Kubicki, Dariusz Czaja i Tadeusz Rachwał) rozważają kluczową dla nihilizmu kategorię nicości. Wprawdzie milczeli o niej starożytni Grecy, nie mieściła się bowiem w Logosie, lecz później przywrócono temu pojęciu siłę poznawczą nie tylko w próbującej przewyciężyć metafizykę filozofii (choćby Heideggera), ale też w teologii negatywnej czy mistyce.

W części trzeciej pojawiają się tematy najgoręcej dyskutowane we współczesnej humanistyce. Autorzy (Szymon Wróbel, Michał Januskiewicz, Andrzej Zawadzki i Jakub Momro) skupiają się na wielorako rozumianych politycznych, etycznych i estetycznych kontekstach nihilizmu. Zadają pytania o diagnostyczną wartość pojęcia „nihilizmu” w szeroko rozumianej polityce, szukają współczesnych wariantów Diogenejskiego kynizmu i Arystotelejskiej *phronesis*. Zastanawiają się nad tym, jakie kształty przybiera etyka nihilistyczna i czy związek między etyką a estetyką jest konieczny, czy tylko przygodny? Sprawdzają, w jakiej mierze nihilizm, którego przedłużeniem są współcześnie zjawiska symulakryzacji i estetyzacji, może funkcjonować jako popularna on-

tologia późnej nowoczesności (jak choćby w filozofii Vattima). Szukają jednak także antynihilistycznych gestów i impulsów, odnajdując je u Adorna, w afirmacji momentu negatywności i w utopii rozumianej jako ślad oporu przeciwko wszelkim mechanizmom totalizującym. W pomieszczonych w tym rozdziale rozważaniach pojawiają się także literackie egzemplifikacje dyskutowanych problemów w twórczości Franza Kafki, Michela Houellebecqa, Samuela Becketta.

Części czwarta i piąta poświęcone zostały wątkom nihilistycznym w szeroko rozumianej kulturze – w literaturze, w sztukach plastycznych, w filmie, w teatrze. Literaturę polską (o której piszą Jerzy Fiećko, Michał Kuźniak, Michał Masłowski i Katarzyna Szewczyk-Haake) reprezentują Mickiewicz, Krasiński i Norwid oraz Wittlin i Miłosz, polską sztukę filmową – Krzysztof Kiesłowski (ks. Marek Lis). Wiele miejsca poświęcono w tej części zagadnieniom religii oraz wyobraźni i wrażliwości religijnej: z jednej strony ateizmowi, z drugiej zaś nihilizmowi rozumianemu pozytywnie, jako przedpole nowego, „słabego”, czyli adogmatycznego dyskursu religijnego. Przykładem pozytywnej, wyzwalającej siły nihilizmu jest malarstwo Kazimierza Malewicza (Andrzej Turowski). Bardziej ambiwalentny charakter mają natomiast wątki nihilistyczne pojawiające się w sztuce skandynawskiej analizowane na przykładzie twórczości z jednej strony Ibsena, z drugiej zaś Bergmana (Ewa Partyga, ks. Marek Lis). Tom zamyka esej poświęcony odmianom nihilizmu, jakie można wytropić w polskim teatrze po roku 1989 (Krystyna Duniec).

Wielu autorów tego tomu przekracza teorię w stronę interpretacyjnej praktyki – dowodząc, że język literatury i sztuki nie zajmuje miejsca podrzędnego w namyśle nad nowoczesnością i nihilizmem. Kto wie nawet, czy rola sztuki nie jest tu w szczególności uprzywilejowana? Może tak być nie tylko dlatego, że literatura i sztuka są barometrem przemian społecznych i ducha czasu, ale że w istotny sposób same ów *Zeitgeist* kształtują.

Żywimy nadzieję, że tom, który polecamy uwadze Czytelników, spotka się z zainteresowaniem tych wszystkich, którzy podejmując niekończący się wysiłek samorozumienia, dostrzegają, że miejsce szczególne w doświadczeniu codziennego bycia-w-świecie zająć musi namysł nad tym, co owo doświadczenie w istotny sposób wyznacza: nasze uwikłanie w nierozzerwalny związek nowoczesności i nihilizmu.

Warszawa-Poznań, listopad 2012 r.