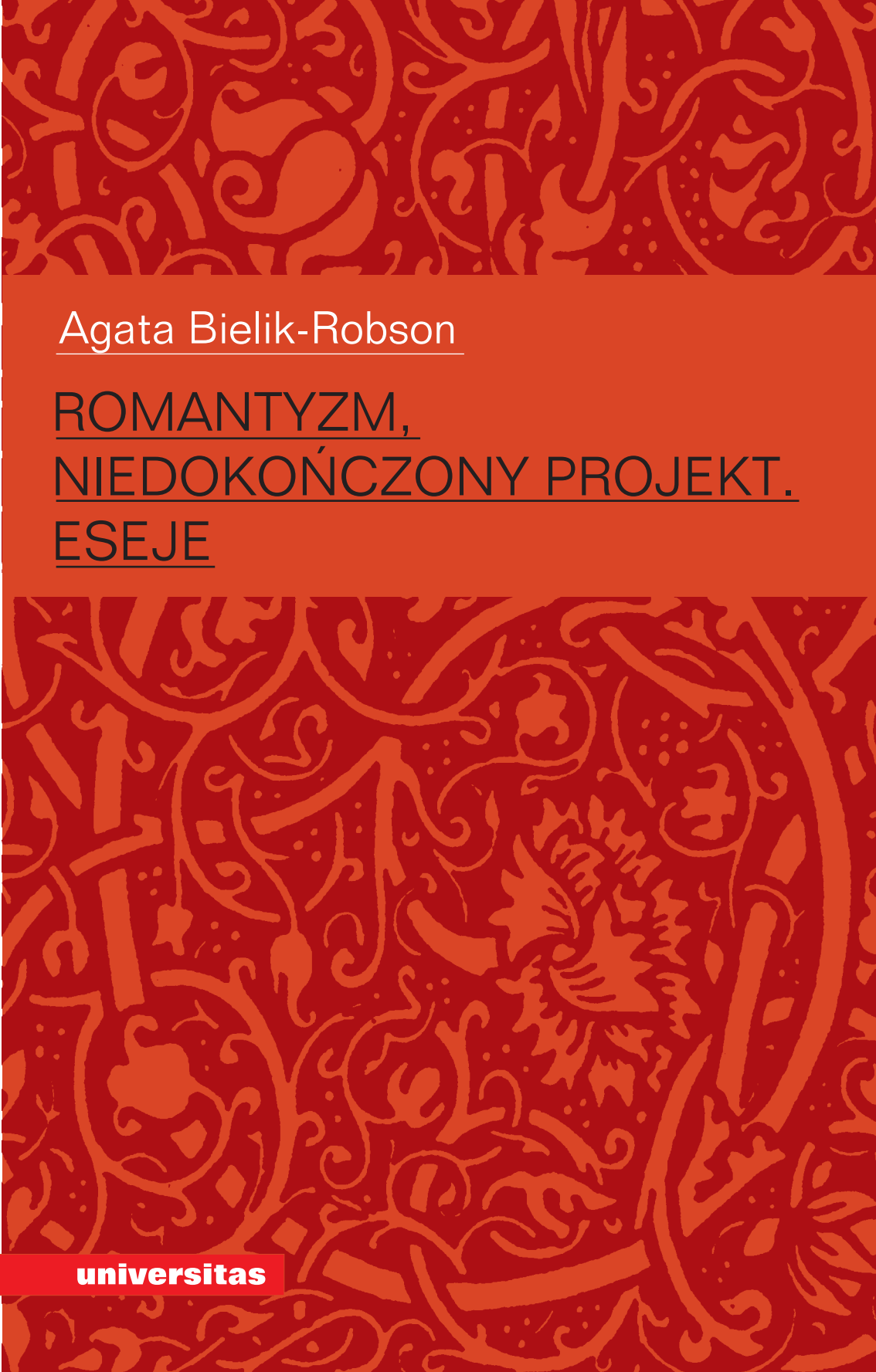


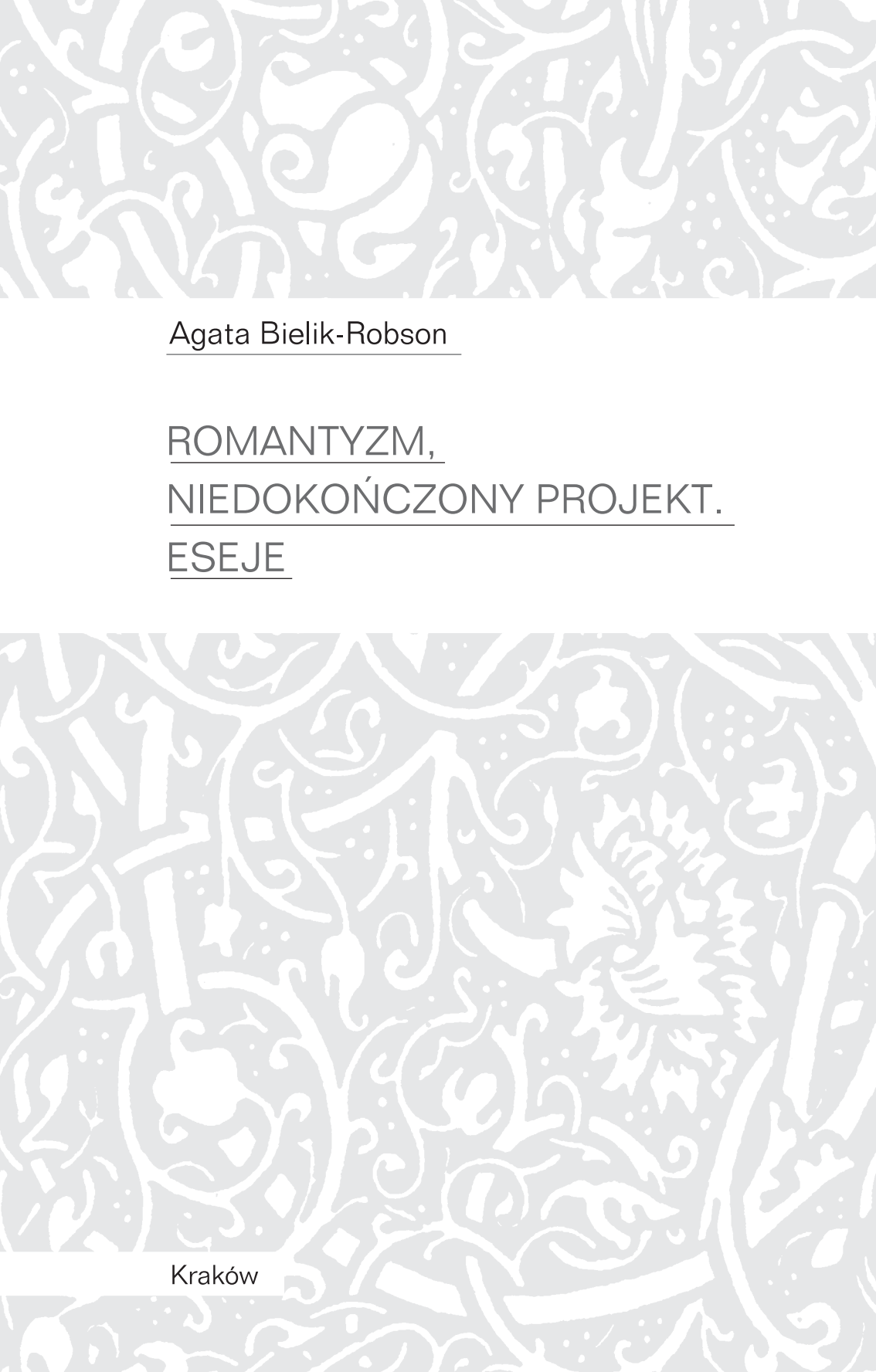


Agata Bielik-Robson

ROMANTYZM,
NIEDOKOŃCZONY PROJEKT.
ESEJE

universitas

ROMANTYZM,
NIEDOKOŃCZONY PROJEKT.
ESEJE



Agata Bielik-Robson

ROMANTYZM,
NIEDOKOŃCZONY PROJEKT.
ESEJE

Kraków

© Copyright by Agata Bielik-Robson and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2008

ISBN 97883-242-1100-5

TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Jolanta Stal

Projekt okładki i stron tytułowych
Sepielak

www.universitas.com.pl

I rozważna, i romantyczna – czyli o racjonalności romantyzmu

*I shall not cease from Mental Fight,
Nor shall the sword sleep in my hand,
Till we have built Jerusalem
In Poland's green & pleasant land.*

William Blake

Co nie jest biografią, nie jest w ogóle.

Stanisław Brzozowski

Wszystkie prezentowane tu eseje, wybrane z tekstów rozproszonych, które napisałam przez ostatnich lat kilkanaście, krążą uparcie wokół nieustannie nurtującej mnie do dziś kwestii: aktualności romantyzmu. Cała ta *varietas* ma swój punkt zborny, dzięki któremu układa się w luźną konstelację romantyczną, dokładnie taką, jaką za swój wzór ładu brali romantycy jenajscy: niezbyt rygorystyczną, dygresyjną, arabeskową, ale mimo wszystko nie całkiem chaotyczną. Stąd też tytuł wyboru: *Romantyzm, niedokończony projekt*, będący czytelną aluzją do znanego tytułu rozprawy Habermasa na temat oświecenia.¹ Na przekór bowiem

¹ Chodzi oczywiście o *Modernizm – niedokończony projekt* (*Die Moderne – Ein unvollendetes Projekt*), przeł. Małgorzata Łukasiewicz, w *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. Ryszard Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997. Wydaje się wprawdzie, że polski tytuł jest cokolwiek mylący; *die Moderne* w ujęciu Habermasa to nie tyle „modernizm”, co raczej „nowoczesność” pojmowana niemal synonimicznie z oświeceniem. Czyniąc aluzję do rozprawy Habermasa, chciałabym

Habermasowi i innym twardym oświeceniowcom bronię tu dziedzictwa romantyzmu przed popularną kliszą, postrzegającą w nim skłonność do irracjonalizmu, gorączki i szaleństwa. Bliska mi postawa romantyczna, wypracowana przede wszystkim przez myślicieli brytyjskich, bynajmniej nie oddziela rozważgi i romantyczności – *sense and sensibility* – lecz chytrze łączy oba podejścia. Romantyzm okazuje się tu pewną szczególną formą racjonalności, a nie, jak to się zwykle u nas przedstawia, rozwichrzoną „romantycznością” przeciwstawioną „szkiełku i oku”.

Mówiąc po heglowsku – choć niezgodnie z heglowskimi intencjami – romantyzm, jakim go widzę, doskonale urzeczywistnia zasadę „chytrłości rozumu”, łącząc emocje, polityczne namiętności i wszelkie inne wyraziste afekty z typowo nowoczesną perswazją racjonalną, która nigdy nie lekceważy siły argumentów. W swym najlepszym wydaniu romantyzm jest więc jednocześnie wcieleniem życia i ogłady, spontaniczności i refleksji, żywiołu i ładu. Jeśli zatem *modernitas* wytworzyła dwie skrajne patologie – obsesyjną, purytańską samokontrolę kartezyjańskiego *ego*, z jednej strony, i nieopanowaną transgresyjność, powołującą się na irracjonalne otchłanie nieświadomego, z drugiej – to romantyzm chciałby być „trzecią drogą”, sprytnie negocjującą między obiema skrajnościami.

Powtarzam po raz kolejny przymiotniki – chytry i sprytny – ponieważ chciałabym, by romantyzm przestał nam się kojarzyć z naiwnością. Jak najdalszy od sentymentalnej *naïveté* romantyzm to rozum żywy, dialogiczny, negocjujący i, jakby powiedział Ryszard Nycz, „sylwiczny”, czyli pragnący ogarnąć wszystko – w przeciwieństwie do monologicznego i ascetycznego rozumu *more geometrico*. To rozum, który nie przebywa, jak to krytycznie określił Adorno, w „lodowych krainach abstrakcji”², lecz uczestniczy w świecie, w strumieniu bieżących wydarzeń, zawsze zainteresowany, podekscytowany, zaangażowany. To rozum, który w pełni realizuje się w nowoczesnej „konwersacji ludzkości” – w przeciwieństwie do tego, który wybiera dumne „milczenie systemu”.

Jak bowiem mawiał William Blake, ojciec brytyjskich romantyków, rozum jest tylko „zewnętrzna forma energii” – jeśli nie stara się żyć z nią w zgodzie, wysycha i umiera. Northrop Frye, największy dwudziestowieczny komentator Blake’a, w *Fearful Symmetry*, książce, której w dużej

jednocześnie potwierdzić jego przekonanie, że nadal żyjemy w jeszcze nieukończonym dziele nowoczesności, zarazem jednak zabarwić jego *die Moderne* ciekawszym, jak sądę, kolorytem romantycznym.

² Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. Krystyna Krzymieniowa, PWN, Warszawa 1986, s. 12.

mierze zawdzięczamy renesans zainteresowania filozofią romantyczną, napisał z myślą o witalistycznym racjonalizmie autora *Jeruzalem*:

W swojej wczesnej fazie Blake był przekonany, iż zasadnicza w a l k a m e n t a l n a [*mental fight*] ludzkiego życia polega na rebelii pragnienia i energii przeciw wszelkim formom represji, choć nawet wtedy był dostatecznie ostrożny, by twierdzić, że rozum jest także formą pragnienia i energii, które przybierają postać amorficzną tylko pod wpływem wyparcia. Później skupił się niemal wyłącznie na wyzwoleniu rozumu z okowów jałowej racjonalizacji.³

Jeśli zatem romantycy spirali się z oświeceniem, to nie w imię „nieświadomych potęg”, lecz w imię racjonalności, która nie stałaby w rażącej sprzeczności z życiem, jak to się dzieje w Ziemi Ulro, królestwie newtonowskiego Urizena, zwanym także przez Blake’a „uniwersum śmierci”.

Pytanie o racjonalność romantyzmu jest więc w istocie jednoznaczne z pytaniem o jego nowoczesność: na ile postawa romantyczna i jej alterantywne poszukiwania *ratio* tworzą dla człowieka nowoczesnemu, od XVII-wiecznej rewolucji kapitalistycznej po naszą dzisiejszą *liquid modernity*? Nowoczesność bowiem to wciąż nieukończony dzieło – bez względu na to, co twierdzą, znajdujący się zresztą w coraz słabiej reprezentowanej mniejszości, teoretycy postmodernizmu. Wcale się nie skończyła, weszła jedynie w późną, cokolwiek dekadentką fazę. Nawet jeśli urok wielkich narracji przygaśł, wciąż obowiązują nas typowo nowoczesne reguły gry, ustalone w Europie na przełomie XVII i XVIII wieku. Nadal najlepiej podsumowuje je słynne zdanie z *Manifestu ko-*

³ Northrop Frye, *Fearful Symmetry. A Study of William Blake*, Princeton University Press, Princeton 1969 (1947), s. iii. Przedmowa, z której pochodzą te słowa, została napisana w roku 1969, jako tekst w pewnym sensie interwencyjny, sprzeciwiający się nadużyciom tradycji romantycznej przez „rebeliantów roku 68”, którzy pragnęli wpisać się w *quasi*-romantyczny kult irracjonalizmu i szaleństwa. Podobną przestrożę przed ignorowaniem swoistej „rozwagi” romantyków zawiera także esej Blooma z tego samego roku pt. *First and Last Romantics*, w którym dzieci kwiaty, ci samozwańczy „ostatni romantycy”, oskarżone zostają o odtrącenie tego, co w tradycji romantycznej najcenniejsze: poszukiwania alternatywnych form racjonalności. „Blake i Coleridge – pisze Bloom, czyniąc jawną aluzję do Herberta Marcuse – nie przeciwstawiają sobie intelektu i namiętności, podobnie jak nie wdają się w nieskończony (bo zbyt prosty) freudowski spór między Erosem a Tanatosem.” Harold Bloom, *The Ringers in the Tower: Studies in the Romantic Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago 1971, s. 15.

munistycznego Marksa: „Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu i wszystko, co święte, ulega profanacji.”⁴

Tu wszakże, na zasadzie kontrapunktu, natychmiast przypomina się zdanie Hölderlina: „To, co się ostaje, ustanawiają poeci.”⁵ Kontrapunkt ten nie jest przypadkiem: w warunkach modernizacji, która rozbija wszystkie zastate struktury tradycji, zadanie ocalenia bądź tworzenia nowych, trwalszych treści przypada poetom, zwłaszcza poetom romantycznym. Ich pozycja w nowoczesności jest więc dwuznaczna, ale przez tę ambiwalencję właśnie niezwykle cenna: uczestnicząc w ruchu detronizowania tradycji, jednocześnie stawiają oni opór „ulatnianiu” wszystkiego, co stałe. Ustanawiają więc własny kanon: po pierwsze, kanon tradycji literackiej, który, jak twierdzi Harold Bloom, jest tym, co się ostaje i co zobowiązuje wszystkich przyszłych twórców.⁶ Po drugie, ustalają nowy kanon metafizyczny, który wbrew profanacyjnym tendencjom nowoczesności przenosi w naszą epokę niezbędną intuicję *sacrum*. A wreszcie, po trzecie – *last but not least* – tworzą też kanon polityczny, pokrywający całe spektrum nowoczesnych sporów, które choć krążą od postawy radykalnie anarcho-rewolucyjnej po konserwatywną, polegają zwykle na choćby najbardziej szczątkowym *liberal sentiment*, nakazującym szacunek dla jednostkowych wyborów.

Romantyzm zatem to wehikuł modernizacji, który – parafrazując słowa Brzozowskiego z jego *Pamiętnika* – „zabiera ze sobą wszystko do nawrócenia”: sekundując przemianom nowoczesności, nie godzi się jednocześnie na jej zbyt uproszczony, jednowymiarowy kształt. Wbrew utopijnym schematom i projektom przenosi w *modernitas* całego „starego człowieka”, którego adaptacja do nowych warunków przebiega wolniej i w nieco innym rytmie niż rewolucyjny „wystrzał z pistoletu”. Postawa romantyczna antycypuje zatem Hegłowską dialektykę rozumu nie tyle niszczącego, co zagarniającego (patrz na ten temat esej o Habermasie) – jednocześnie jednak pozostaje wolna od dogmatycznych ograniczeń Hegłowskiego systemu, co chętnie poświadczają tak ultranowocześni autorzy, jak choćby Adorno, którego *Dialektyka negatywna* to w dużej mierze powrót do korzeni ruchliwej i energicznej *ratio* romantyków.

⁴ Karol Marks, Fryderyk Engels, *Manifest komunistyczny*, przeł. Adam Landman, w: tychże, *Dzieła wybrane*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1981, s. 346.

⁵ *Was aber bleibt, stiften die Dichter*.

⁶ Por. Harold Bloom, *The Western Canon. The Books and School of the Ages*, Harcourt Brace & Company, New York 1994.

DLACZEGO BRYTYJCZYCY?

Wszystkie eseje w tej książce przepaja duch romantyzmu brytyjskiego. Nie polskiego, nawet nie niemieckiego, a już na pewno nie francuskiego – tylko właśnie brytyjskiego. Ma to po części uzasadnienie autobiograficzne, ponieważ wiele z nich pisane było w Londynie, gdzie mieszkalam przez kilka istotnych, prawdziwie „formacyjnych” lat (1992–1998). Tam też miała miejsce moja romantyczna konwersja. Wystarczyło kilka miesięcy spędzonych w brudnych i zapuszczonych, a mimo to osobiście dynamicznych, południowo-wschodnich dzielnicach miasta, by mottem moich codziennych zmagania stał się słynny incipit z wiersza Shelleya: „Piekło to miasto podobne do Londynu...” Chwilę później do Shelleya dołączył się lament Blake’a: *I wander thro’ each charter’d street / Near where the charter’d Thames does flow...* Potem Wordsworth, opiewający apokaliptyczny geniusz Blake’a unoszący się nad Londynem, tym miastem potępionych. A na koniec zaś Conrad, późny romantyk, ze swoim oskarżycielskim: „To także jest ciemne miejsce Ziemi.” Nigdy przedtem nie doświadczyłam takiej bliskości życia i jego poetyckiego opisu, choć przecież dorastałam w Polsce lat osiemdziesiątych, gdzie wydawało się, że każdy fragment naszej politycznie upadłej rzeczywistości natychmiast ulega apoteozie w klasycyzujących wersach Herberta i Miłosza. W Londynie miałam wrażenie, że poezja niczego ani nie uwzniośla, ani nie ocala, lecz ściga rzeczywistość niczym mściwa Erynia, wczepiona w jej brudne kudły. Nowoczesny świat, z jego odczarowaną nauką, przemysłem, handlem, pieniądzem, pracą, zgiełkiem, nie był tu nigdy poetycką ziemią niczyją; przeciwnie, stał się przedmiotem krytyki, trwającej nieprzerwanie od zarania *modernity*, czyli od czasów rewolucji purytańsko-przemysłowej. To, co w romantyzmie brytyjskim zachwyciło Brzozowskiego – uparte, krytyczne trzymanie się zasady rzeczywistości, ze wszystkim, co w niej najbardziej profaniczne i wulgarne – urzekło także i mnie. Czytając Blake’a, Shelleya i Wordswortha, pojęłam, że poezja romantyczna może być polityczna w sensie jak najbardziej uniwersalnym, wolnym od narodowych narcyzmów, które zwykle czynią ją synonimem owego homeryckiego transu samozapomnienia, jaki Platon – nie tak znów całkiem niesłusznie – pragnął usunąć ze swego państwa. Przekonałam się, że romantyzm, wzrastając równolegle z nowoczesnością, jest jej najsurowszym krytykiem, a zarazem najbardziej zagorzałym obrońcą. Parafrazując słynne zdanie z *Dialektyki oświecenia* – romantyzm odsłonił mi się jako formacja „broniąca no-

woczesności przed nią samą”. A więc jako formacja możliwa tylko na gruncie *modernitas*, a jednocześnie – może właśnie dlatego – najbardziej wyczulona na jej wewnętrzne patologie, stojące na drodze spełnienia jej najważniejszej obietnicy: stworzenia jednostki wolnej we wszystkich wymiarach, od duchowego po polityczny.

Wracając do Polski w roku 1998, wiozłam ze sobą niemal gotowy tom esejów, który zebrałam pod tytułem *Inna nowoczesność* (a więc właśnie nowoczesność romantyczna, bardziej ludzka, zbuntowana i idiosynkratyczna niż ta spod znaku racjonalistycznego oświecenia), oraz pomysł na kolejną książkę, bardziej ambitną teoretycznie, gdzie idea romantyzmu jako najbardziej zaawansowanego filozoficznie języka *modernitas* przybrała kształt komentarza do dzieł Harolda Blooma (książka ta wyszła jako *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia* w roku 2004). Kończący ten zbiór esejów tekst pt. *Powrót* opowiada o tym zamyśle od strony autobiograficznej, zarazem jednak stanowi próbę uogólnienia mojego doświadczenia i przełożenia go na kategorie „pokolenia powracających”, czyli tych, którzy zdecydowali się na powrót do kraju nie po to, by zaszyć się w pieleszach prywatności, ale jakoś przyłożyć się – ryzykując nieco górnolotną frazę – do modernizacji Polski. Nie rezygnując z resztek polsko-romantycznego patriotyzmu, „powracający” mieli mimo wszystko nadzieję na jego unowocześnienie. Kwestia ta, pomimo rozmaitych klęsk mojego pokolenia w dziedzinie politycznej (o ich przyczynach traktują dwa ostatnie eseje: *Straceni inaczej* oraz *Powrót*), gnębi mnie do dziś. Jeśli bowiem istotnie romantyzm mógł stać się gdzie indziej wehikułem „innej nowoczesności”, to może, zamiast odsyłać polską formację romantyczną do lamusa, należałoby się raczej zastanowić, czy nie dałoby się poddać jej zabiegowi odświeżającej rewizji? Skoro nasza *mental fight* zawiodła w prostej aktywności politycznej, może powinniśmy ją oddać na usługi i tak nieuchronnej „rewolucji kulturalnej”?

Ta nowoczesna rewizja romantyzmu napotyka jednak na kłopoty nie mniejsze niż wola politycznego zaangażowania. Pierwszy oczywisty problem to przyjęta przez polskie literaturoznawstwo periodyzacja, która oddziela romantyzm i modernizm wyrazistą cezurą, umieszczając między nimi pozytywizm. Ten nawyk periodyzacyjny ma swoje uzasadnienie lokalne (gdzie reakcją na klęskę romantycznych nadziei narodowo-wyzwoleńczych stała się przyziemna praca u podstaw), nie ma jednak żadnego poważnego wsparcia w rozwoju romantyzmu europejskiego. Tu fiasko romantycznych oczekiwań, krążących wokół Wielkiej Rewolucji Francuskiej i Napoleona, stworzyło jednocześnie społecz-

nie zorientowany realizm i typowo już modernistyczną *skepsis*. Harold Bloom w swoim bardzo ważnym eseju z roku 1968, *The Internalization of Quest Romance*, stawia tezę, że romantyzm przechodzi w modernizm w chwili, w której zmienia się natura dążenia romantycznych agonistów: a zatem w chwili, w której postawa prometejska, nastawiona na rewolucyjne działania na rzecz ludzkości, pod wpływem rozczarowania ulega internalizacji i wytwarza szczególną postać prometeizmu wewnętrznego i głęboko zindywidualizowanego.

Człowiek Prawdziwy, czyli Wyobraźnia – pisze Bloom za Blakiem – wyłania się wskutek potwornego kryzysu w samym środku romantycznej krucjaty, kiedy to twórca stopniowo porzuca rewolucyjny aktywizm, podobnie jak wszelką działalność polemiczną czy satyryczną – i koncentruje się na sobie, na wewnętrznej ambiwalencji własnej jaźni.⁷

Z romantycznego Prometeusza powstaje więc, jak to określi później W. B. Yeats, „człowiek antytetyczny”: poeta poszukujący swej wewnętrznej, ściśle jednostkowej istoty poza „maskami” narzucanymi mu przez byt społeczny. Nie mogąc zmienić świata, poeta w fazie kryzysu romantyczno-modernistycznego usiłuje zmienić samego siebie – wyzwolić swą wyobraźnię, ujawnić sedno swej indywidualności, rozchwiać społeczny system „masek” – a tym samym stworzyć wzór dla innych. Bloom twierdzi przy tym, że ów moment kryzysu – choć historycznie rzecz biorąc, nasila się on w drugiej połowie wieku XIX-ego i zostaje skodyfikowany dopiero przez Yeatsa, największego chyba modernistę języka angielskiego – występuje już u wszystkich ważniejszych romantyków, poczynając od tych najwcześniejszych, czyli od Williama Blake’a. Z pozoru tylko Blake, Shelley czy Wordsworth to prometejscy optymiści, wierzący w nieograniczone możliwości twórczo-rewolucyjne ludzkiego ducha. W istocie wszyscy oni w kluczowym momencie załamania swej wiary antycypują modernistów, którzy uwewnętrznili Blake’owską *contrariness* w postaci wysoce zindywidualizowanych, antytetycznych poszukiwań. Wniosek w odniesieniu do badań nad polskim romantyzmem nasuwa się sam: oddzielenie romantyzmu i modernizmu cezurą pozytywistyczną ma sens tylko wtedy, kiedy za reprezentację polskiej twórczości romantycznej uznamy tzw. romantyzm niski, czyli patriotyczno-użytkowy. Gdybyśmy jednak umieli odkryć u Mickiewicza, Słowackiego i Norwida bardziej sceptyczne elementy europejskiego

⁷ Harold Bloom, *The Internalization of Quest Romance*, w: tegoż, *The Ringers in the Tower...*, dz. cyt., s. 22.

romantyzmu wysokiego, ujawniłyby się także wyraźna ciągłość między nimi a ich modernistycznymi następcami, jak choćby Gombrowiczem (tak właśnie, a więc jako późnego wnuka romantyzmu i prawdziwego *antithetical man*, walczącego z dokszą francuskiego strukturalizmu, próbując przedstawić Gombrowicza w eseju *Mięsem w strukturę*).

Kolejny kłopot z modernizacją romantyzmu polskiego to względna nieobecność na gruncie naszych badań odniesień do romantyków brytyjskich. Polską scenę teoretyczno-literacką zdominował romantyzm niemiecki i francuski. Tymczasem tylko o romantyzmie brytyjskim można z czystym sumieniem powiedzieć, że jest naprawdę nowoczesny: nawet bowiem jeśli stawia on opór prymitywnemu oświeceniu, przeciwstawiając się Newtonowskiemu „odczarowaniu świata”, to bynajmniej nie w imię przednowoczesnych ideałów. Tezę o unikatowej nowoczesności romantyzmu brytyjskiego postawił u nas jako pierwszy Stanisław Brzozowski w *Głosach wśród nocy*, swym ostatnim dziele nieukończonym, w którym obiecuje zająć się Blakiem, Shelleyem i Keatsem.⁸ Brzozowski nie zdołał zrealizować swych obietnic, ponieważ pracę nad *Głosami* przerwała mu śmierć, ale i tak możemy z łatwością domyślić się, o co mu chodziło. W ujęciu Brzozowskiego romantyzm niemiecki i francuski jawi się na tle brytyjskiego jako zjawisko wtórne, sprzyjające wykształcaniu się postawy antynowoczesnej. Postawa ta może mieć charakter skrajnie konserwatywny – jak w przypadku Novalisa, który w eseju *Europa albo chrześcijaństwo* domagał się wprost przywrócenia porządku feudalnego. Albo też może przybrać formę skrajnie rewolucyjną – jak w przypadku Rousseau, którego nienawiść do nowoczesnego miasta popchnęła ku gloryfikacji stanu naturalnego, czy w przypadku młodego Marksa, który w *Rękopisach* uczynił ów Rousseauński motyw trwałym punktem oparcia ruchów utopijno-lewicowych. Są to, zdaniem Brzozowskiego, typowe „romantyzmy negacji”, w których tle rysuje się typowo przednowoczesny ideał wspólnotowy: czy to idyllicznej wspólnoty średniowiecznej, czy to utopijnej wspólnoty komunistycznej. W obu tych formach wymazaniu ulega *nowoczesny motyw indywiduacji*, któremu najbardziej wierny pozostaje romantyzm brytyjski (*vide* zamieszczone w tym tomie eseje poświęcone Brzozowskiemu, Marshallowi Bermanowi i Berlinowi).

⁸ Stanisław Brzozowski, *Głosy wśród nocy. Studya nad przesileniem romantyzmem kultury europejskiej*, red. Ostap Ortwin, Lwów 1912. Esej o Brzozowskim, jaki zamieszczam w tym tomie, jest skróconą wersją posłowie do wznowienia *Głosów*, jakiego podjęła się „Krytyka Polityczna”.

Aby zatem wydobyć z polskiego romantyzmu pierwiastek „wysoki”, należałoby odszukać w nim prób indywiduacji; zignorować permanentne deklaracje natury wspólnotowej (jednostka-za-miliony) i skupić się na tym, co rzeczywiście indywidualne, anarchizujące i antytetyczne. Jeśli wierzyć Brzozowskiemu (a jest to także zdanie takich znawców romantyzmu brytyjskiego, jak Harold Bloom czy Geoffrey Hartman), tylko brytyjscy romantycy naprawdę głęboko wierzą w ideał jednostkowego „silnego podmiotu”, który nie poddaje się niwelującym siłom tradycji i kultury i dzięki temu zdolny jest wybić się na swą anarchiczną niepodległość. W tym kontekście warto przypomnieć tezę René Girarda z jego książki pt. *Kłamstwo romantyczne, prawda powieściowa* o nieistnieniu romantyzmu francuskiego.⁹ Francuzi, dowodzi Girard, nigdy nie przyswoili sobie naczelnej idei romantycznej, jaką jest właśnie indywiduacja, ponieważ mieli zbyt silne poczucie uwikłania jednostki w sieć zależności towarzysko-społecznych. Podczas gdy brytyjczycy właściwie nie zaznali feudalizmu, Francja stała się wręcz synonimem kultury dworskiej, gdzie idea poetyckiego anachoretyzmu (tak bliska sercu Blake’a czy Wordswortha) nie miała żadnej racji bytu. Dlatego też „kłamstwo romantyczne”, promujące obraz jednostki autonomicznej, czerpiącej wyłącznie z głębin swej spontaniczności, zostało tam szybko zdezawuowane przez znacznie trzeźwiejszą „prawdę powieściową”: Stendhal, Flaubert i Proust, mówi Girard, ukazują podmiot złapany w sieć snobizmu i mody, powodowany pragnieniami, które nigdy nie są jego własne, lecz już należą do wielkiego Innego, zarządzającego światem społecznym. We Francji, zdaje się twierdzić Girard, od początku rządzi strukturalizm – a to najbardziej nieromantyczna ze wszystkich postaw teoretycznych (raz jeszcze odsyłam do mojego eseju o Gombrowiczu, który był dokładnie tego samego zdania). Stąd mój kolejny postulat, silnie w tej książce obecny, by udzielić więcej uwagi Brzozowskiemu, który pragnął „leczyć” polski romantyzm wpływami brytyjskimi.

Wydaje się bowiem, że wpływ ten mógłby mieć istotnie charakter zbawienny – i to zbawienny w dosłownym sensie tego pojęcia. Dwa bowiem naczelne atrybuty romantyzmu brytyjskiego to: indywiduacja i metafizyka. Wspomniałam już o tym, że romantycy z Wysp podjęli złożoną walkę z oświeceniem, akceptując jego ideały emancypacyjne (stworzenie silnej, niezależnej jednostki) i odrzucając jego wizję skrajnej racjonalizacji świata (czemu odpowiada ponury obraz urizenowskiego „uniwersum śmierci” u Blake’a). Owocem tej skomplikowanej gry jest

⁹ René Girard, *Kłamstwo romantyczne, prawda powieściowa*, przeł. Karolina Kot, Spacja, Warszawa 2001.

sprywatyzowany system religijny, który wytwarza każdy szanujący się brytyjski romantyk i który John Keats nazwał *a private system of salvation*. Metafizyka nie ginie, lecz z powszechnego systemu kategorii staje się przedmiotem indywidualnej wizji. Romantyzm brytyjski jest więc od samego początku k r y p t o t e o l o g i c z n y: nie przyznając się wprost do żadnego „kapłaństwa”, dokonuje mimo to parafrazy dawnych systemów teologicznych, dzięki czemu tacy poeci, jak Blake czy Wordsworth, nie tylko brzmią jak prorocy, lecz rzeczywiście przekazują nowe i fundatorskie przesłania religijne. M. H. Abrams poświęcił tej kryptoteologii romantycznej całą książkę, którą zatytułował *Natural Supranaturalism* (*Naturalny Supernaturalizm*), sygnalizując w ten sposób istotę romantycznego *sacrum*: świętości już częściowo ściągniętej na ziemię, częściowo – po nowoczesnemu – sprofanowanej, wyzutej z bezpieczeństwa, jaką dawało teologiczne pojęcie transcendencji.¹⁰

Tu znów zresztą ujawnia się interesująca różnica między wysokim romantyzmem brytyjskim z jego dążeniami metafizycznymi a intuicją *sacrum*, jaka wyłania się w romantyzmie niemieckim i francuskim, tak jak ją opisują choćby Lacoue-Labarthe i Nancy w swojej słynnej książce *L'absolu littéraire*.¹¹ Podczas gdy dla Brytyjczyków iskra metafizyczna rozpala się na linii przecięcia poetyckiego Ja i natury, u Niemców z kręgu jenajskiego (tu zwłaszcza Fryderyk Schlegel) religijny entuzjazm ogarnia przede wszystkim język. Język w swej zaskakującej i twórczej „niezrozumiałości” sam powoli staje się Bogiem albo przynajmniej synonimem Jego kreatywnej siły: linia ta ciągnie się od Schlegla, przez Kleista, Nietzschego i Mallarmégo, po Paula de Mana. Bardziej szczegółowo o sporze tym pisałam w swoim *Duchu powierzchni*, tu jednak także jest on reprezentowany w kilku esejach, które zdają sprawę z konfliktu między romantyzmem a dzisiejszym wariantem owej „religii języka”, czyli dekonstrukcją. Pytanie, czy podmiotowość ma uzasadnienie metafizyczne, czy też jest tylko arbitralną językową autokreacją, staje się fundamentalną kwestią sporną w moich polemikach z Michałem Pawłem Markowskim, który na gruncie polskim wydaje się najsilniejszym wyrazicielem tej drugiej, nietzscheańsko-dekonstrukcyjnej opcji.

¹⁰ Por. M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature*, W. W. Norton & Company, New York–London 1973.

¹¹ Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Editions du Seuil, Paris 1978.

ROMANTYCZNY LIBERALIZM

Powiedziałam już, że romantyzm brytyjski jest liberalny z ducha. Nie znaczy to wcale, że jest wobec nowoczesności bezkrytyczny albo że nie zabarwia się raz rewolucyjno-progresywnie (jak u młodego Shelleya), innym znów razem konserwatywnie (jak u późnego Wordswortha czy Coleridge'a). To jednak tylko koloryt, gdzie tonem podstawowym pozostaje nawet jeśli nie w pełni ukształtowana idea liberalna, to z pewnością coś, co Lionel Trilling, amerykański spadkobierca brytyjskiej linii romantycznej, zwykł był nazywać *liberal sentiment*.¹² Pojęcie to nie daje się dobrze przetłumaczyć, podobnie jak *conservative disposition* Michaela Oakeshotta – należy ono bowiem do subtelnych słowników anglosaskiego psychologizmu (od Szekspira po Henry Jamesa i Jamesa Joyce'a), który wiele miejsca pozostawia stanom półaktywnym i półokreślonym, nie żądając zbyt natarczywie od jednostki, by ta w każdej chwili musiała się dokładnie zdefiniować i wyartykułować. Słownik ten sam jest już wyrazem szacunku i zaufania dla indywidualnego życia wewnętrznego, którego nie wyciąga się bez pardonu na publiczną agorę. Nie ma w nim nacisku na „społeczeństwo spektaklu” (co jest bez wątpienia francuską specjalnością), przeciwnie, dominują w nim półcienie liberalnej prywatności. *Liberal sentiment*, które można by przetłumaczyć opisowo jako „w zasadzie pozytywne nastawienie do wolności”, jest taką właśnie dyspozycją, pozostawianą ufnie w stanie częściowego zawieszenia. Ma ono skłonność, jak mówi Trilling, do „ulegania raczej takim ideom niż innym” (tamże, s. ix), jednocześnie jednak nie pozwala się żadnym ideom tyranizować – właśnie ze względu na zamiłowanie do wolności. Nie znosi wszelkiej ideologii i wiążących opinii politycznych; zawsze pozostawia sobie prawo do dystansu, do marginesu przekornej swobody. Taki jest właśnie romantyczny liberalizm – opcja, której z powodzeniem można bronić i dziś.

W swoim rozumieniu liberalizmu Trilling jest przeciwieństwem postawy reprezentowanej przez tak zwanych „liberałów strachu”, spod znaku Judith Shklar, Stevena Holmesa czy – w rodzimym kontekście – Andrzeja Szahaja (z którym polemizuję w jednym z esejów). „Liberalizm strachu” nie tylko nie opiera się na *liberal sentiment*, lecz wprost go neguje: powoduje nim ideologiczna chęć opisanego liberalizmu jako formacji, która bardziej wyklucza, niż przyjmuje i której hasło otwartości

¹² *The Liberal Imagination. Essays on Literature and Society*, Doubleday Anchor Books, New York 1957, s. ix.

na różnicę wypacza się w slogan bojowy: „nie ma tolerancji dla wrogów tolerancji”. W opozycji do tej dekadencjonalnej formuły liberalizmu Trilling pisze:

Od jakiegoś już czasu wydaje mi się, że krytyka, której leży na sercu obrona interesów liberalnych, mogłaby bardziej przydać się nie jako myśl popierająca liberalizm w jego ogólnej słuszności, lecz jako myśl prawdziwie krytyczna, każąca nam się zastanowić nad zasadnością liberalizmu w jego obecnym kształcie (tamże, s. viii).

Byłaby to zatem myśl swobodnie czerpiąca z zasobów krytycznych *liberal sentiment*; więcej jeszcze, czerpiąca także z anarchistycznej koncepcji *mental fight* Blake’a i Yeatsowskiej idei *antithetical man*, która w komentarzu Trillinga staje się pochwałą ożywczej „kultury sprzeciwu”, czyli *adversary culture*.

Dla Trillinga wzorem liberała jest John Stuart Mill, który nakłaniał innych liberałów, aby czytali Coleridge’a, nawet jeśli jego idee ich irytują – i prosił Boga, by „oświecił jego wrogów”, aby ich krytyki mogły być z pożytkiem dla rozwijającej się myśli liberalnej. Mill sprzeciwiał się purytynizacji i politycyzacji liberalizmu, słusznie obawiając się, że w tej spragmatyzowanej postaci nadmiernie wyjaławia on ludzką wyobraźnię i siłę uczuć. Opowiadał się za obecnością w myśli liberalnej dziedzictwa literackiego i za podniesieniem wrażliwości kulturowej do rangi kanonicznych cnót liberalnych. Bez tradycji literackiej, uwrażliwiającej na różnicę i idiosynkrazję, liberalizm nieuchronnie bowiem popada w doktrynerstwo, które w swej „czystej” ideologicznej postaci zaprzecza pierwotnej „wyobraźni liberalnej”: „Literatura – ciągnie Trilling – jest tą ludzką aktywnością, która najlepiej zdaje sprawę z różnorodności, złożoności i trudności” (tamże, xiii), jakie wiążą się z nowożytnym odkryciem jednostki. Trilling odkrycie to lokuje w twórczości Szekspira, którego Harold Bloom, poniekąd uczeń Trillinga, nazwał wprost *the inventor of the human*, „wynalazcą człowieka”.¹³ Ten nowoczesny „wynalazek” humanistyczny – wyraźnie inny od humanizmu klasycznego, albowiem ten nie przywiązywał wagi do życia wewnętrznego, raczej skupiając się na harmonii między jednostką i jej otoczeniem – znalazł swe potwierdzenie w tradycji romantycznej, która przywróciła blask świetności Szekspirowi, czyniąc wynalezioną przezeń kategorię *inwardness* naczelnym atrybutem nowoczesnego indywiduum. A jeszcze później „wynalazek”

¹³ Por. Harold Bloom, *Shakespeare. The Invention of the Human*, Riverhead Books, New York 1998.

ten przypieczętowała Freudowska psychoanaliza, kodyfikując literacką wiedzę romantyków.

Szekspir, romantycy i Freud – to trzy kamienie węgielne „liberalnej wyobraźni”, dla której centrum każdej działalności politycznej jest zawsze jednostka i jej idiosynkratyczne roszczenie do dobrego życia oraz szczęścia. Piszę o tym bardziej wyczerpująco w eseju *Człowiek, istota wybrakowana*. Romantyczny *liberal sentiment*, nadający jednostkowej wolności odcień przekornie anarchistyczny, patronuje także rozdziałowi *Interwencje*, gdzie próbuję odciąć się od wszystkich wyrazistych ideologii (od tradycyjnalizmu, przez rewolucyjny radykalizm, po feminizm), nie popadając przy tym w stan, jaki ludzie zaangażowani zwykle piętnują u rozmarzonych romantyków mianem „pięknoduchostwa”.

Bo też romantyzm, ów niedokończony projekt innej nowoczesności, nie ma nic wspólnego z bezsilną *Schwärmerei*. Przeciwnie, pojęty źródłowo i radykalnie, odślonia swoją polityczną skuteczność w anarchicznym demobilizowaniu każdej możliwej ideologii, która – bez względu na ziarenko słuszności, jakie zawiera – zawsze dąży do autorytarnej wyrazistości i unifikacji, gubiąc po drodze jednostkę. Romantyzm to nie eskapistyczne marzycielstwo, lecz, dokładnie odwrotnie: protest, mentalny bój, antyteza. To Blake’owska sztuka walki, której broń stanowią własne, zawsze tylko własne „strzały pragnienia”.

* * *

Wybór ten został podzielony na poszczególne części, jednakże eseje ułożone są w taki sposób, że stanowią pewne „sylwiczne” kontinuum. Postanowiłam nie porządkować ich chronologicznie – nie po to jednak, by ukryć zmiany, jakie nieuchronnie zachodzą w procesie mentalnego dojrzewania, ale niejako przeciwnie: po to, by eseje pisane na podobne tematy w różnym czasie zderzały się ze sobą i tym wyraziściej odsłaniały różnice. Bo te oczywiście są. Formacją spajającą wszystkie eseje jest romantyczny liberalizm, w którego duchu wychowała mnie „Res Publica Nowa” Marcina Króla, gdzie drukowałam swoje pierwsze teksty. Marcin Król, zapytany kiedyś w wywiadzie, ile w nim konserwatysty, a ile liberała, odpowiedział, że to zależy od okoliczności. Dokładnie ta sama reguła rądzi moimi esejami. Te pisane w Anglii i zaraz po powrocie do Polski są znacznie bardziej konserwatywne, ponieważ wypłynęły z potrzeby korekty wobec rzeczywistości, jaką ukazało mi moje brytyjskie doświadczenie: rzeczywistości nadmiernie zindywidualizowanej, pozbawionej „zmysłu wspólnego”, niebezpiecznie zbliżającej się do Hob-

besowskiego stanu natury. Mieszkając w Londynie, miałam wrażenie, że wobec ideologicznej walki wszystkich ze wszystkimi konieczna jest korekta nastająca na pewne minimalne uspołecznienie i *sensus communis*. Moje polskie doświadczenie natomiast, „doświadczenie powracającej”, przekonało mnie, że korekty tej mamy u nas więcej niż dostatek, czyli że – dla równowagi wobec duszącego ducha wspólnoty – trzeba raczej położyć nacisk na liberalną indywiduację, mobilizując w tym celu rozmaite rodzime zasoby (zwłaszcza polskich modernistów, czyli Gombrowicza i Brzozowskiego, choć niekoniecznie tak zwaną polską postmodernę). Tak czy tak, nad obiema fazami rozwoju unosi się duch przekory, którego korzenie nie tkwią ani w konserwatyzmie, ani w liberalizmie samym, lecz w krytycznym dystansie do nowoczesności, typowym dla europejskiego romantyzmu.

Otwierające zbiór rozważania ogólne, zatytułowane *Rewizje*, przechodzą w bardziej szczegółowe egzemplifikacje, powoli nabierając charakteru polemicznego, wymierzonego przede wszystkim w szkołę dekonstrukcyjno-nietzscheańską (*Agony*). Grupa esejów poświęconych pisarzom żydowskim także stanowi romantyczną wariację na temat mesjanizmu, witalizmu i wizji zbawienia (zgodnie z ideą Blooma i Hartmana, że romantyzm, zwłaszcza brytyjski, to bardzo silna, jeśli wręcz nie najsilniejsza, manifestacja „hebraizmu” w kulturze nowoczesnego Zachodu): tytuł *Aprecjacje*, kontrastujący z polemiczną częścią poprzednią, zawdzięcza ona znanej kolekcji esejów Waltera Patera, który wymyślił ten uprzejmy *genre* „krytyki doceniającej” (*Appreciations*). Z kolei ostatnia część (*Interwencje*) zawiera eseje, w których postawa romantyczna pojawia się w konkretnym krytycznym zastosowaniu, czyli przede wszystkim w walce z powszechną dziś ideologizacją myślenia; bronię tu pewnej wersji intelektualnego anarchizmu przeciw rozmaitym sztywnym formacjom myślowym z obu stron politycznej barykady, jak nowa lewica, reakcyjny konserwatyzm czy akademicki feminizm.

Większość prezentowanych tu esejów drukowana była na łamach takich pism, jak: „Res Publica Nowa”, „Czas Kultury”, „Znak”, „Przegląd Polityczny”, „Krytyka Polityczna”, „Teksty Drugie”, „Playboy” oraz „Europa”.

REWIZJE

Człowiek, istota wybrakowana: paradoksy antropologii romantycznej

Świadomość jest powierzchwnia...

Fryderyk Nietzsche,
Ecce homo – jak się staje, kim się jest

Nie sposób odpowiedzieć na pytanie, czy człowiek ma naturę. Nie chodzi przy tym o to, że człowiek jest bytem tajemniczym, choć z pewnością jest, a wszelkie spekulacje na jego temat pozostają jedynie domysłami. Problem raczej w tym, że samo pytanie jest źle postawione. W istocie należy ono do tego gatunku pytań, które z góry zakładają odpowiedź, na jaką z pozoru oczekują. Jeśli bowiem pytamy, czy człowiek ma naturę, to już *a priori* zakładamy, że ją posiada: pytanie dotyczy bowiem stanu posiadanych właściwości, które określają człowieka. Cokolwiek zatem człowiek „ma”, będzie to jego naturą. Kiedy przyjmujemy wobec człowieka perspektywę nastawioną na jego trwałe własności, pytanie zdąża do odpowiedzi pozytywnej samo przez się.

W kontekście tej analizy ciekawsza jest odpowiedź przecząca: Człowiek nie ma natury. Na pierwszy rzut oka jest to źle sformułowana odpowiedź na źle postawione pytanie: skoro bowiem pytanie – „Czy człowiek ma naturę?” – wymusza odpowiedź pozytywną, odpowiedź przecząca nie ma sensu. I rzeczywiście, póki pozostaje ona na poziomie banalnej negacji tradycyjnego pojęcia natury ludzkiej, jest ono tylko źródłem nieporozumień. Nieustanne, rytualne już dyskusje, jakie podzieliły humanistykę współczesną, rozdartą między obóz tradycjonalistów (z tradycją modernistyczną włącznie), broniący pojęcia natury, a obóz po-

nowoczesny, który chciałby porzucić przestarzały koncept człowieczeństwa, krąży wciąż wokół alternatywy: „ma” albo „nie ma”. Dla jednych człowiek jest zestawem własności skoncentrowanych wokół uchwytnej istoty – dla drugich jest bytem, jak to ujął już Robert Musil, *ohne Eigenschaft*, a więc bez właściwości, które określałyby jego stan posiadania. W pierwszym ujęciu człowiek, który ma naturę, jest także w posiadaniu samego siebie; to nie przypadek, że jedynie koncepcja silnie zdefiniowanej natury ludzkiej wytworzyła liberalną doktrynę *inalienable rights*, czyli praw posiadanych na mocy istoty człowieczeństwa. W drugim ujęciu, konstruktywistycznym, nadal pozostającym w perspektywie własnościowej, człowiek jawi się jako byt, który *n i e m a n i c* – dopóty, dopóki nie nabędzie właściwości w interakcji ze społeczeństwem.

W przeciwieństwie więc do „posesywnego indywidualizmu”, który podkreśla niewywłaszczalny charakter tej pierwotnej własności, jaką jest człowiek dla samego siebie, konstruktywizm czyni jednostkę własnością społeczeństwa. Polityczne konsekwencje obu przeciwstawnych rozwiązań wydają się równie niebezpieczne. Indywidualistyczny liberalizm prowadzi do skrajnej anomii, która podważa społeczny byt człowieka. Teza ta znalazła swój wyraz bez osłonek w słynnym powiedzeniu Margaret Thatcher, że „nie ma czegoś takiego, jak społeczeństwo: istnieją tylko jednostki i ich rodziny”. Z kolei nieuchronną wadą konstruktywizmu są wszelkiego rodzaju nadużycia kolektywistyczne. Skoro bowiem wszystko, co człowiek „ma”, pochodzi od społeczeństwa, to może ono do woli manipulować jednostką jako swoją własnością.

Dlatego w opisie antropologicznym lepiej jest zrezygnować z perspektywy „własnościowej” i uznać pytanie o to, czy człowiek *m a* naturę, za źle postawione. W tym kontekście odpowiedź negatywna – „człowiek nie ma natury” – nabiera sensu dopiero na poziomie metajęzykowym: jako teza o nietrafności samego pojęcia, jakim jest „natura ludzka”. W filozofii pierwszą próbę wyjścia poza język posesywny – akcentujący trwale właściwości człowieka bądź ich brak – podjął Martin Heidegger. Znane fragmenty z *Bycia i czasu*, a przede wszystkim słynny *List o humanizmie* przynoszą krytykę antropologii filozoficznej jako dziedziny, która na próżno usiłuje zrozumieć byt ludzki w kategoriach posiadanych przezeń własności. Tymczasem, twierdzi Heidegger, człowieka określa tylko „jedno małe słówko”: *być*. Nie chodzi tu jednak o trywialną interpretację egzystencjalistyczną, w myśl której, tak jak widział to Erich Fromm, przed człowiekiem zawsze staje fundamentalna kwestia: *m i e ć c z y b y ć*? W istocie, kwestia ta nigdy przed człowiekiem nie staje i nie ma on tutaj żadnego wyboru: czy tego chce, czy nie, określa go, jak

to ujmuję Heidegger, „stosunek do bycia”. Człowiek jest więc pustką, brakiem, nicością – ulubioną metaforą Heideggera jest tu *Lichtung*, czyli prześwit umożliwiający pojawienie się światła bycia – ale nie jest to brak, który definiowałyby stosunki własności. O człowieku można więc powiedzieć, że jest niczym – nie to jednak, że nie ma nic. Stąd też u Heideggera krytyka antropologii filozoficznej jako dziedziny, która fałszywie stawia swe naczelne pytanie, usiłując podejść do człowieka jak do każdego innego bytu: człowieka tymczasem determinuje nie stały zestaw właściwości, czyli tego, co posiadane, lecz żywa i zmienna relacja z byciem samym, które odsłania się w swej różnicy ontologicznej tylko człowiekowi. Tylko bowiem istota, która jest niczym, ale mimo wszystko jest i troszczy się o swoje istnienie, potrafi obcować z byciem jako czystym pierwotnym aktem, nie będącym jeszcze byciem konkretnego bytu. Różnica ontologiczna – między byciem a bytami – jest więc dostępna tylko człowiekowi i dlatego też człowiek może zostać określony tylko jednym mianem: jako pasterz bycia.

Radykalna krytyka antropologii filozoficznej dokonana przez Heideggera skutecznie powstrzymała rozwój tej dyscypliny, która rozkwitła w pierwszej połowie wieku dwudziestego zwłaszcza w Niemczech: nazwiska Ernsta Cassirera, Arnolda Gehlena, Maxa Schelera i Helmutha Plessnera wyznaczają złoty wiek filozoficznej refleksji nad istotą człowieczeństwa. Krytyka ta w części, w której godzi w naturalistyczne skłonności owej dziedziny, do dziś zachowuje swoją ważność. W tej części jednak, w której *explicite* zakazuje uprawiania jakiegokolwiek teoretycznej refleksji nad człowiekiem (w domyśle: w języku innym niż ten, który wypracował Heidegger), wykazuje niepotrzebny radykalizm. Nie jest bowiem powiedziane, że nie może wyłonić się antropologia filozoficzna, zdolna do tego, by uwzględnić konkluzje Heideggera. Jeżeli bowiem wyjście poza język posesywny, poruszający się w ramach dwóch opcji: obecności bądź braku natury, jest najważniejszym ze wskazań autora *Listu o „humanizmie”*, to bez wątpienia antropologia taka istnieje: dostarcza jej myśl Hansa Blumenberga.

DWA BIEGUNY

Hans Blumenberg, zmarły przed dekadą niemiecki myśliciel, należy do tych niewielu filozofów współczesnych, którzy nie ulegli Heideg-

gerowskiemu zakazowi teorii antropologicznej: uważając się za ucznia Cassirera, Plessnera i Gehlena, kontynuował on rozpoczętą przez nich filozofię człowieka, swoiście i pomysłowo adaptując ją do antyhumanistycznych tendencji późnej nowoczesności, które stały się jej stałym motywem krytycznym od czasów Heideggera. Blumenbergowski projekt antropologii filozoficznej jest wolny od naiwności swoich teorii prekursorskich: nie stawia wprost pytania o to, czy człowiek ma naturę, ale pragnie sięgnąć głębiej i dowiedzieć się, do czego człowiekowi potrzebne jest pojęcie natury ludzkiej i dlaczego „dyskurs natury” nieustannie się ponawia, pomimo licznych prób jego usunięcia.

W rozprawie pod znamienym tytułem *O użyteczności retoryki w kontekście antropologicznym* Blumenberg, analogicznie do Heideggera, wychodzi od krytyki języka posesywnego, wskazując na impas, do którego ten nieuchronnie prowadzi. Impas ten polega na tym, że ilekroć zadajemy pytanie o to, co ma człowiek, dochodzimy do ślepej alternatywy: odsłania się on jako byt albo z b y t u b o g i, albo z b y t b o g a t y. Albo jako istota źle uposażona biologicznie, bezradna i nieprzygotowana do konfrontacji ze światem – albo jako istota obdarzona wielką różnorodnością wrażeń, bogata w formy symboliczne, zdolna przekroczyć każdy zadany jej horyzont bytowy. Posesywny język natury oscyluje zawsze między tymi dwoma biegunami i, jak to pokazują współczesne dyskusje w humanistyce, nie może zatrzymać się na trwałe przy żadnym z nich. Inaczej jednak niż Heidegger, który w języku tym dostrzegł wadę immanentną, Blumenberg nie postuluje całkowitego odrzucenia idiomu natury ludzkiej. Przeciwnie, w charakterystycznej dlań oscylacji widzi pewną całościową prawdę dotyczącą człowieka, odsłaniającą się dopiero w ruchu między oboma biegunami: to, że człowiek jest istotą dynamiczną, która rozpoczyna od sytuacji b r a k u, dążąc do jego stopniowej k o m p e n s a c j i.

U Blumenberga pojawia się sugestia dwóch możliwych języków opisu tego stanu: język k o n d y c j i ludzkiej, pesymistyczny, akcentujący nieokreśloność bytu ludzkiego, opisuje wyjściową sytuację braku – natomiast język n a t u r y ludzkiej, ujmujący człowieka z perspektywy jego dobrze zdefiniowanej istoty, należy do dopełniającej ów brak sfery kompensacji. Niewielu myślicieli uświadamia sobie różnicę między idiomem *conditio humana* a dyskursem n a t u r y: obok Blumenberga wymienić tu można Michela Montaigne’a, któremu zawdzięczamy nowożytny renesans tego pojęcia, a także Hannah Arendt, która naświetleniu tej różnicy poświęca pierwszy rozdział swej *Kondycji*

ludzkiej.¹ Język kondycyjny już przez samo swe główne pojęcie – *conditio* – sugeruje, że jego tematem jest zespół niedogodności związanych z faktem urodzenia się istotą ludzką: *conditio* znaczy bowiem także stan choroby przewlekłej i nieuleczalnej, na którą wprawdzie się nie umiera, ale która czyni życie trudnym do zniesienia. Kondycję, naznaczoną wiecznym cierpieniem, można co najwyżej znosić: nigdy nie stanowi ona podstawy do optymistycznych spekulacji na temat losów człowieczeństwa, w które obfituje język natury ludzkiej. Język kondycji doskonale zatem opisuje moment wyjściowy bytu ludzkiego: brak, nieprzygotowanie, bezradność, lęk w obliczu bezgranicznej władzy świata, którą Blumenberg nazywa „absolutyzmem rzeczywistości”.²

Język *conditio humana* kreśli obraz ludzkiej *psyche* jako wydanej losowi i kształtowanej przez jego chaotyczne wpływy. Doskonale pasuje doń Nietzscheański termin *schöpferische Zerstörung*, twórczej destrukcji, jakiej na *psyche* dokonuje czas i los. Język natury ludzkiej, odwrotnie, promuje obraz podmiotu jako autonomicznej całości, która opiera się zewnętrznym wpływom losu. Zakłada, że człowiek posiada pewne właściwości, które czynią go odpornym na przygodne oddziaływania świata: czy będzie to platońsko-augustyńska dusza, kartezjańskie *cogito*, podmiot transcendentalny niemieckich idealistów, czy oświeceniowy zestaw trwałych dyspozycji. Kondycja ludzka posługuje się w odniesieniu do *psyche* metaforą p o w i e r z c h n i, na której czas i los rysują swe wpływy – natura ludzka natomiast sugeruje metaforę g ł ę b i, która jest *a priori* uodporniona na powierzchniowe, przygodne turbulencje. Język kondycji ludzkiej akcentuje pewien nieuchronny fatalizm w relacji podmiotowość–świat, podczas gdy język natury ludzkiej jest triumfalistyczny, dąży bowiem do ustalenia tej relacji w taki sposób, by zniwelować wszelkie możliwe nierówności i dać człowiekowi szansę na zwycięstwo.³

Oba te języki są od siebie głęboko zależne: pierwszy sytuuje się po stronie pierwotnego braku – drugi stanowi retoryczne wzmocnienie procesu kompensacji. W istocie zatem sprawa jest daleko bardziej złożona, niżby się wydawało na początku: człowiek wprawdzie nie ma swo-

¹ Por. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. Anna Łagocka, Aletheia, Warszawa 2000, s. 11-26.

² Por. Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, s. 21.

³ Więcej na temat różnicy między naturą a kondycją znajdzie czytelnik w moim esej pt. *Dzieci czasu i losu. Ponowoczesne kontrowersje wokół natury ludzkiej*, zawartym w mojej książce *Inna nowoczesność. Pytania o formułę duchowości współczesnej*, Universitas, Kraków 2000.

jej natury, rodzi się bowiem jako „istota wybrakowana” – ale nie jest też tak, że przez całe swoje życie pozostaje na poziomie heideggerowskiej egzystencji czystej, określającej się wyłącznie przez swe ascetyczne „odniesienie do bycia”. Nie można też jednak powiedzieć, że w jakiś sposób n a b y w a właściwości, uzyskując solidny byt sugerowany przez dyskurs natury – ponieważ wszystkie jego „własności” posiadają li tylko słaby ontologicznie status kompensacji, a więc swojego rodzaju iluzji retorycznej.

Człowiek, twierdzi Blumenberg, wmawia sobie, że jest czymś, po to tylko, by móc przeżyć: retoryka silnej, mocno zdefiniowanej natury ludzkiej jest dlań niczym innym, jak tylko konieczną funkcją przeżycia. Gdyby bowiem nie kompensacyjna wiara w posiadane właściwości, pierwotny brak, który w istocie konstytuuje człowieka, uczyniłby jego byt niemożliwym. Dlatego oba języki są niezbędne jako perspektywy komplementarne. Dyskurs natury ludzkiej jawi się tu jako retoryczna kompensacja realnej słabości człowieka, którą trafnie ujmuje język kondycji ludzkiej: ten drugi umieszcza się po stronie źródłowego braku, ten pierwszy po stronie wtórnej rekompensaty. Blumenberg pisze:

Tematem antropologii jest „natura ludzka”, która nigdy „naturą” nie była i nigdy nią nie będzie. Że występuje w stroju alegorycznym – jako zwierzę i jako maszyna, jako nawarstwianie się i jako strumień świadomości, w opozycji do Boga i we współzawodnictwie z Bogiem – nie usprawiedliwia oczekiwania, że u kresu wszelkich religii i wszelkich moralistyk ukaże się nam bez osłonek. Człowiek pojmuje siebie tylko za pośrednictwem tego, czym nie jest. Nie tylko jego sytuacja, lecz zgoła jego konstytucja jest potencjalnie metaforyczna. „Najgorsze miejsce, jakie możemy wybrać, to w nas samych” – tak konkluduje Montaigne swoją antropologię, owoc osobistych doświadczeń i samowiedzy.⁴

ISTOTA WYBRAKOWANA

Co oznacza stwierdzenie: Człowiek pojmuje siebie tylko za pośrednictwem tego, czym nie jest? Ażeby

⁴ Hans Blumenberg, *O aktualności retoryki w wymiarze antropologicznym*, w: tegoż, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, przeł. Wanda Lipnik, Terminus 12, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997, s. 128.

zrozumieć zawiałość tej metafory, musimy sięgnąć do samych źródeł antropologii filozoficznej Hansa Blumenberga, czyli do Johanna Gottfrieda Herdera i jego wczesnoromantycznych refleksji na temat człowieka. Dla Herdera, którego myśl wpłynęła na wielu romantyków niemieckich, zwłaszcza na Goethego, człowiek to paradoksalna *Mangelwesen*: istota wybrakowana, której paradoks polega na tym, że jak żadna inna istota potrafi ową wadę obrócić w zaletę, pierwotny brak w potencjalne bogactwo. Klucz do tego szczególnego procesu kompensacji stanowi umiejętność stawania się tym, czym się nie jest – a więc silnego przyswajania obcych wpływów, które dzięki swoistej alchemii wewnętrznej wkrótce stają się rdzeniem tożsamości Ja. W języku zaproponowanym przez Herdera „przyswojenie” jest aktem z e s r o d k o w a n i a: wpływy formują się wokół pewnego centrum, które je przyciąga siłą swego wewnętrznego braku. Przyswojenie okazuje się tym bardziej gwałtowne, im bardziej dopiero co wyłaniająca się subiektywność potrzebuje bytu. Herder nazywa więc człowieka *eine Mitte der Dinge*: środkiem rzeczy – jednakże nie w sensie transcendentálnym, którego jeszcze nie antycypował, lecz w sensie, który później stanie się bliski Heideggerowi: na znak, że człowiek jest wrzucony, czy tego chce, czy nie, w sam środek intensywnych wpływów świata, przed którymi się broni, uciekając się do strategii asymilacyjnej.

W *Rozprawie o pochodzeniu języka*, w której Herder polemizuje z oświeceniowymi koncepcjami na temat genezy kompetencji językowej jako zdolności albo całkowicie wrodzonej (natywizm), albo całkowicie nabytej (empiryzm), pojawia się pierwsza wyrazista wizja człowieka jako *Mangelwesen*:

Człowiek – pisze Herder, porównując go do zwierzęcia – nie żyje w takim jednostajnym i ciasnym świecie, gdzie czeka na niego tylko jedna praca – otacza go świat zajęć i przeznaczeń. Jego zmysły i konstytucja nie są wyostrzone na jedno; rozumie wszystko i oczywiście wobec każdego szczegółu zmysły jego są słabsze i bardziej przytępione. Jego siły duchowe rozchodzą się po świecie – żaden kierunek jego wyobrażeń nie koncentruje się na jednym, zatem brak zręczności i instynktownego działania – i co się z tym bezpośrednio łączy – brak języka zwierząt.⁵

Zatem w odróżnieniu od zwierząt człowiek nie jest bytem wyspecjalizowanym: cechują go „rozproszone żądze, podzielna uwaga, węszące przy-

⁵ Johann Gottfried Herder, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, w: tegoż, *Wybór pism*, przeł. Tadeusz Namowicz, Biblioteka Narodowa, Warszawa 1987, s. 79.

tępione zmysły” (tamże). Oznacza to, że jego zmysłowość nie jest równie selektywna co u zwierząt, lecz brakuje jej apriorycznego mechanizmu koncentracji; w rezultacie człowieka nieustannie zalewa powódź bodźców, nadmiar informacji, które nie ograniczają się wyłącznie do jednej niszy. Człowiek nie ma swojej niszy biologicznej, jego korelatem w rzeczywistości zewnętrznej jest cały świat jako taki. Zwierzę ludzkie –

prawie nic nie czyni wyłącznie instynktownie, jak czyni to zwierzę. Wyjątek stanowi krzyk nowonarodzonego dziecka, jego wrażliwego organizmu; poza tym jest nieme; nie wyraża ani wyobrażeń, ani popędów głosami, jak przecież każde zwierzę na swój sposób; postawione między zwierzętami, jest najbardziej osieroconym dzieckiem natury, nagie i obnażone, słabe i nędzne, lękliwe i nieuzbrojone i – co stanowi sumę jego nieszczęścia – pozbawione wszystkiego, co kierowałoby nim w życiu. Urodzone z taką osłabioną rozproszoną zmysłowością, z takimi nieokreślonymi, drzemiącymi umiejętnościami, z podzielonymi i osłabionymi instynktami, widocznie zdane na tysiące potrzeb, przeznaczone do życia w szerokim kręgu – a przecież tak osierocone i opuszczone, że nawet nie wyposażone w język, którym mogłoby wyrazić swe braki (tamże, s. 79-80).

Herder pokłada jednak typowo romantyczną ufność w dobro natury, nie wyobraża więc sobie, by na tym miał się kończyć jej wkład w formację gatunku ludzkiego:

Nie – kontynuuje – taka sprzeczność nie jest zamiarem natury. Zamiast instynktów muszą drzemać w nim inne ukryte siły... Luki i braki nie mogą przecież stanowić charakteru gatunku ludzkiego; chyba że natura w stosunku do człowieka okazałaby się najsurowszą mачochą, gdy tymczasem w stosunku do każdego owada byłaby najżyczliwszą matką (tamże, s. 79-80; wyróżnienie moje – A. B.-R.).

Dlatego w owym braku Herder dostrzega przewrotny „dar natury” (s. 80) i „zarodek rekompensaty” (s. 81), z którego mogą rozwinąć się zdolności potęgą i wyrafinowaniem przekraczające wszystko to, czym dysponują zwierzęta: Herder nadaje im zbiorowe miano rozwagi, *die Besonnenheit*. Rozwaga, czyli nowa równowaga między zmysłowością a refleksyjnością, nie powstałaby, gdyby nie pierwotny brak cechujący istotę człowieka. Zaufanie do matki natury sprawia, że Herdera nie trapi jeszcze sama idea p s y c h o g e n e z y: rozwaga nie jest wprawdzie kompetencją wrodzoną człowiekowi, ale też nie jest stanem, do którego człowiek dochodzi całkiem sam. Retoryka „daru natury”, która obdarowuje istotę ludzką

inaczej – kompensując jej braki organiczne bogactwem refleksyjności – pozwala Herderowi prześlizgnąć się nad nowym i niepokojącym pytaniem o to, jak się owa kompensacja wytwarza. Gdyby bowiem proces kompensacyjny leżał wyłącznie w gestii człowieka, natura musiałaby przecież okazać się wobec niego „najsurowszą macochą”, a nie, jak ufnie zakłada Herder, „najżyczliwszą matką”.

Co jednak dzieje się w sytuacji, w której natura jest mimo wszystko złą macochą? W miarę jak rozwija się myśl romantyczna, naiwna *frühromantisch*, wiara w dobroć natury ustępuje bardziej skomplikowanej relacji rodzicielskiej, w której coraz większą rolę odgrywa bolesna świadomość odczarowania. Człowiek postrzegany jest coraz bardziej jako byt obcy światu przyrody, wręcz antynaturalistyczny w swej istocie; naturalne wybrakowanie, świadczące o macoszym stosunku przyrody do człowieka, wkrótce stanie się synonimem ludzkiej kondycji. Herderowskie „rozproszone żądze”, kompensowane przez naturę łagodnością i rozumą, powrócą w bardziej drapieżnej postaci jako Freudowskie *libido*: niedookreślone, pozbawione naturalnego odniesienia, zmuszone „opierać się” na popędach samozachowawczych, skazane na wieczne niespełnienie, niespokojne i osierocone – tam bowiem, gdzie nie ma *arche*, tam nie ma też *telosu*. „Podzielna uwaga”, wyrażająca brak koncentracji na bodźcach płynących z konkretnej niszy, u Herdera naturalnie kompensowana ciekawością, powróci w Heideggerowskim obrazie człowieka przytłoczonego świadomością świata jako *Weltlichkeit*, wielkiego ogółu bytu, z którą na trwałe zwiążą się takie kategorie egzystencjalnego pesymizmu, jak lęk, wrzucenie i bezdomność. W końcu zaś motyw „węższych przytępionych zmysłów”, dla których dobra natura Herderowska znalazła rekompensatę w postaci dystansu umożliwiającego refleksyjność, powróci w Blumenbergowskiej formule istoty ontologicznie ubogiej i bezradnej, przytłoczonej „absolutyzmem rzeczywistości”.

Także kompensacje wypracowane przez ludzką subiektywność nie okażą się równie solidne jak w przypadku Herderowskich „darów natury”. Język, którego pochodzeniu Herder poświęcił swój słynny esej, odsłoni się mniej jako wyraz myśli logicznej, a bardziej jako praktyka retoryczna, improwizująca w świecie pozbawionym bezpośredniej pewności i prawdy (Blumenberg). Podmiotowość sama będzie bardziej fantazyjnym wyobrażeniem, wciąż bardziej nieosiągalnym mirażem pełnej autonomii niż mocnym bytem, pewnym swego statusu ontologicznego (Heideggerowskie *Dasein*). Także rozważa, *die Besonnenheit*, kreśląca harmonię między sferą zmysłowości i racjonalnej refleksji, okaże się wobec analiz Freudowskich utopią; psychoanaliza teoretyczna z pew-

nością dedukcji transcendentalnej wykaże konieczność konfliktu między bazą pierwotnie niezdeterminowanych, wybrakowanych co do celu popędów, a nadbudową kontrolnych mechanizmów kompensujących.

To przesunięcie z naturalistycznego optymizmu, cechującego *Frühromantik*, w stronę późnoromantycznego, już modernistycznego pesymizmu, w którym wyraźnie dominuje Schopenhauerowska nieufność wobec „macochy natury”, nie zmienia jednak samej istoty Herderowskiego odkrycia. Człowiek nadal pozostaje *Mangelwesen*, a zarazem *Mitte der Dinge*: brakiem wrzuconym w sam środek rzeczy, których chaotycznemu wpływowi podlega. Zmienia się tylko – a raczej w ogóle się pojawia – p r o b l e m kompensacji. Proces kompensacyjny, daleki od spontaniczności Herderowskiego „daru natury”, staje się tu tożsamy z psychogenezą, czyli z wyłanianiem się tego szczególnego bytu, jaki Freud nazwał „rzeczywistością psychiczną”.

„MAŁE I MOCNE”

Proces ten nie zachodzi jednak *ex nihilo*, potrzebuje budulca, którego dostarczają mu wpływy; przyswajanie wpływów natomiast polega na nieustannej konwersji tego, co obce, w to, co moje. Podstawowa transakcja między człowiekiem a światem, w której świat dostarcza mu materialnego jądra jego tożsamości, zachodzi więc na samej p o w i e r z c h n i. Nie w tajemnych głębiach nieświadomości archetypalnej, i nie w sanktuarium Ja transcendentalnego – lecz na powierzchni, czyli tam, gdzie *psyche* mierzy się z wpływami świata zewnętrznego. To dlatego właśnie Nietzsche, przekonany, iż człowiek jest po prostu tym, co mu się wydarza, mógł powiedzieć, że „świadomość jest powierzchnią”⁶. Nie miał przy tym na myśli nic pejoratywnego, żadnego ukrytego porównania z bardziej autentyczną częścią ludzkiej duszy, wolną od dystrakcji ślepych wpływów. Przeciwnie, mówiąc o świadomości jako powierzchni, wskazał na właściwe miejsce kształtowania się jej bytu i tożsamości.

Podobną intuicję znajdujemy u samego Herdera. Nic w tym dziwnego, ponieważ idea *Mangelwesen* musi pociągać za sobą szczególną koncepcję w r a ż l i w o ś c i jako powierzchniowego wyczulenia na wpływy,

⁶ Fryderyk Nietzsche, *Ecce homo – jak się staje, kim się jest*, przeł. Leopold Staff, Nakład Jakuba Morkowicza, 1910, s. 44.

dla których nie istnieją aprioryczne formy recepcji. W dwóch drobnych szkicach w roku 1769 – *O zmysle czucia* (*Zum Sinn des Gefühls*) oraz *Jeśszcze o kunszcie odczuwania* (*Noch zur fühlbaren Kunst*) – natrafiamy na niezwykle analizę zmysłu dotyku jako wzorca ludzkiej zmysłowości. To dotyk, twierdzi Herder, a nie, jak się powszechnie uważa, wzrok stanowi podstawę ludzkiego trybu odczuwania:

Wybornym przedsięwzięciem byłoby zbadanie – pisze – jak daleko zaszlibyśmy opierając się na samym czuciu; ono bowiem jest czymś najsolidniejszym i najgłębszym, pierwszym narzędziem duszy. Oko ukazuje nam jedynie złudzenie i powierzchnię rzeczy.⁷

Wzrok wydaje się wtórny wobec tego, co stanowi o istocie *das Gefühl*, ponieważ przedstawia rzeczy już ukonstytuowane w swej przedmiotowości, zdystansowane i zapośredniczone przez horyzont percepcji. Dotyk natomiast przekazuje najczystsze, najbardziej bezpośrednie wrażenie samego w p ł y w u. Herder usiłuje więc wyobrazić sobie świat człowieka niewidomego jako świat, wbrew powszechnemu przekonaniu, bogaty i zmysłowy, z którego pojęcia wyłaniałyby się bardziej spontanicznie, na bazie samych doznań:

Język, jaki wymyśliłby niewidomy: jakież piękny temat do rozmyślań! Z pewnością nie byłby to język francuski! – pisze Herder, jak zwykle na przekór salonom francuskiego oświecenia. – (...) Świat człowieka czującego jest samym tylko światem bezpośredniej obecności; człowiek ten nie ma oczu, a zatem nie zna oddalenia jako takiego; a zatem nie zna powierzchni, barw, wyobraźni, wrażliwości jej właściwej; wszystko obecne jest w naszych nerwach, bezpośrednio w nas. Cóż za świat dla filozofa! Mały, ale mocny! Idealizm! Cóż za świat dla poety! Mały, ale mocny! Nie masz malowideł wyobraźni, ale jest uczucie i doznawanie, silne, długie, głębokie doznawanie zmysłowe we właściwym rozumieniu tego słowa (tamże, s. 202; wyróżnienia moje – A. B.-R.).

Czy nie jest to projekt alternatywnej fenomenologii? Fenomenologii, która uwolniłaby się od „metafory optycznej”, by zejść rzeczywiście ku samym podstawom: ku materialnym p r a i m p r e s j o m, z których

⁷ Johann Gottfried Herder, *Jeśszcze o kunszcie odczuwania*, przeł. Jerzy Prokopiuk, w: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, red. Tadeusz Namowicz, PWN, Warszawa 1973, s. 204 (przekład lekko zmieniony: zamiast „uczucie” używam bardziej sensualistycznego terminu „czucie”, który bliższy jest intencji oryginału).

dopiero wyłaniają się przedmioty percepcji wzrokowej? Herderowska fenomenologia wpływu ukazuje nam powierzchnię, na jakiej wpływ po raz pierwszy rysuje swój wyraźny ślad; to z tego „małego, ale mocnego” świata wpływów tworzy się świat rzeczywistości psychicznej. Dotyk w analizie Herdera jest czymś więcej niż tylko jednym z pięciu zmysłów: stanowi podstawową strukturę odczuwania, pierwotny mechanizm recepcji. To czuła powierzchnia, która przyjmuje wpływy, ulegając ich bezpośredniej mocy: nie tylko ich nie unika, ale się im oddaje, zamieniając się w czującą, wrażliwą membranę. Ten rodzaj receptywności, będącej przeciwieństwem neurotycznego uniku, gotowej na roztopienie się w małym i mocnym świecie czystego odczuwania, jest niezbędny dla powodzenia procesu przyswajania wpływów. Proces stawania się rzeczywistości psychicznej wymaga także szczególnej wrażliwości na to, co dane. Wrażliwość ta jest tym większa, im bardziej nagie istnienie bytu czującego. Antycypując Kanta, Herder mógłby więc sparafrazować jego słynną definicję transcendentальной apercepcji i powiedzieć, że w akcie czystego odczuwania Ja nie jest świadome siebie takim, jakim jest, ale tylko takim, *z e j e s t*.⁸ „Czuję siebie! Jestem!” – pisze Herder, stawiając między tymi dwoma stanami znak równości (tamże, s. 202).

WŁASNE, CZYLI BLISKIE

Szkic Herdera na temat zmysłu dotyku nie został podjęty przez filozofów okresu, którym jego osobliwy, mistyczny empiryzm musiał wydawać się nie do przyjęcia; jedynym wyjątkiem, zresztą natury literackiej, jest *Faust*, którego słynny okrzyk – „Gefühl ist alles!” – wywodzi się wprost z nauk Herdera, bliskiego przyjaciela Goethego.

Intuicje Herdera najwyraźniej dochodzą do głosu w pismach Heideggera, którym towarzyszą bez względu na wszystkie kolejne zwroty: od wczesnego *Sein und Zeit* aż po końcowe *Die Besinnung*. Przez całą ewolucję myślową Heideggera przewija się bowiem ten sam motyw, zgodnie z którym tym, co *najbardziej własne Dasein* oraz wszystkich jego późniejszych awatarów, jest to, co *najbliższe*: co znajduje się w najbardziej bezpośrednim kręgu jego odczuwania. Tożsamość człowieka nigdy nie jest więc dana *a priori*: tworzy się jako *bricolage* w pro-

⁸ Por. Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. I, s. 266 (B 157).

cesie przyswajania, *appropriatio*, gdzie słowo to wywodzi się jednocześnie z *proprius*, czyli „własny”, i *prope*, czyli „bliski”. Moglibyśmy wspomnieć tu o innej, niezwykle żywotnej metaforze wypracowanej przez Freuda, czyli o *anaclysis*, którą po angielsku tłumaczy się właśnie jako *propping*, „opieranie się na”; podobnie jak *libido*, pierwotnie puste i nieokreślone, opiera się na najbliższych mu popędach samozachowawczych, by w ten sposób uzyskać treść, *Dasein* opiera się na małym i mocnym świecie bezpośrednich doznań, reagujących na to, co mu najbliższe, by stamtąd zaczerpnąć intuicję własnej tożsamości. W *Dasein* nic nie jest po prostu *mein*; wszystko, co moje w *Dasein*, pochodzi od tego, co najbliższe i co zostaje otoczone kręgiem uwagi przez *die Sorge*; jej funkcją jest zagarniać i chronić tożsamość *Dasein*, która nigdy nie będzie absolutnie jego własną, a zawsze tylko bliską. Dlatego też tylko śmierć, egzystencjalna możliwość nieistnienia, może być jedyną, naprawdę własną potencjalnością *Dasein*: wszystko inne, od samego bycia począwszy, nie należy doń w sensie ścisłym, a tylko na zasadzie przyswojenia. Tożsamość człowieka leży więc na zewnątrz niego: w tym wszystkim, co zdołał przyswoić sobie z małego i mocnego świata bezpośredniej, najbliższej mu receptywności i co obejmuje jego Troska, *die Sorge*. Kiedy więc Heidegger w *Liście o „humanizmie”* powiada, że „Człowiek to sąsiad bycia [*Nachbar des Seins*]”⁹, to wykracza on stanowczo poza posesywny język natury ludzkiej, charakterystyczny dla metafizyki zachodniej, dla której podstawą dla tożsamości jest to, co własne w sensie tego, co posiadane. Sąsiadowanie nigdy nie stanie się rękojmnią silnej własności; przeciwnie, sygnalizuje receptywne wyczulenie na bliską obecność czegoś, co zaledwie używa człowiekowi pozoru pełni.¹⁰

⁹ Martin Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. Józef Tischner, w: tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, red. Krzysztof Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 104.

¹⁰ Jedynym znanym nam komentarzem, w którym zwraca się uwagę na znaczenie metafory bezpośredniej, niemal w dotykanej bliskości w myśli Heideggera (choć już nie na jej herderowskie źródła), jest znakomity tekst wczesnego Derridy, zatytułowany *Kres człowieka*. Wprawdzie celem Derridy jest – by użyć świetnej formuły Blumenberga – doprowadzenie do końca mitu człowieczeństwa jako motywu trwale związanego z metafizyką zachodnią: jego wymowa jest więc otwarciem antyantropologiczna. Nie zmienia to jednak faktu, że to właśnie Derrida najtrafniej określa esencję Heideggerowskiej wizji człowieka jako pustego centrum, które ma gnetyzuje to, co mu najbliższe, wciągając je w intensywny proces odczuwania i przyswajania: „Bliski jest własny, własny jest najbliższy [*prope, proprius*]”, pisze Derrida, *Pismo filozofii*, przeł. Paweł Pieniążek, inter esse, Kraków 1992, s. 156.

Wróćmy do Blumenberga i jego dwóch języków opisujących odpowiednio ubóstwo i bogactwo człowieczeństwa, stan braku i stan kompensacji: język *conditio humana* oraz język natury ludzkiej. Wzięty z osobna, żaden z nich nie jest prawdziwy; dopiero razem składają się one na dynamiczny obraz „istoty wybrakowanej”, która przechodzi od stanu czystego bycia i czystej wrażliwości do stanu tożsamości warunkowej, stanowiącej chwiejną kompensację braku pierwotnego. Tożsamość używana i przyswojona – jak widzi to Herder, a za nim Heidegger – nie jest i nigdy nie stanie się równie trwała i solidna co tożsamość oparta na posiadanych właściwościach; między tym, c z y m człowiek jest, a jego biegunem braku, w którym przejawia się jego czyste bycie, czyli to, że jest, zawsze wytwarza się napięcie, a wraz z nim margines wolności i niedookreślenia. Żadna tożsamość nie jest więc ostateczna; każdy horyzont historyczny, dostarczający człowiekowi swoistego materiału do procesu *Bildung*, może – i powinien – ulec przekroczeniu. Nie znaczy to jednak, że wszystko jest tu dozwolone: wyraźną granicą kompensacyjnych wysiłków człowieka, dzięki którym kreuje on swe właściwości, okazuje się granica przeżycia. Człowiek jest przede wszystkim istotą zagrożoną: zadanie przeżycia, przetrwania w konfrontacji z Zasadą Rzeczywistości, stanowi dlań wyzwanie podstawowe. Język natury ludzkiej broni się więc jako r e t o r y c z n e w z m o c n i e n i e procesu przejścia, który jest zarazem warunkiem przetrwania nieszczęsnej *Mangelwesen*: jest fałszywy jako opis bytu ludzkiego, posiada jednak swoistą wartość pragmatyczną jako silna p e r s w a z j a, dzięki której człowiek potrafi skutecznie upewnić się w swej – wiecznie kruchej i niepewnej – tożsamości.

POZA ZASADĄ POLITYKI

Jakie są konsekwencje polityczne takiego podejścia? Albo inaczej: czy istnieje dziś opcja polityczna zdolna oddać sprawiedliwość komplikacji, jaką podejście to zakłada? Wydaje się, że nie: wszelkie podziały we współczesnym *spectrum* politycznym odzwierciedlają zaledwie ułamki tego dynamicznego obrazu. Podziały te przebiegają krzyżowo, wzdłuż dwóch osi: jedną wyznacza różnica między językiem kondycji i językiem natury; drugą – różnica między stanem braku a stanem kompensacji.

Językiem *conditio humana* przemawiają zwykle wszystkie opcje konserwatywne: te, które powołują się na dziedzictwo Hobbesa i które jako

podstawowe składowe *human nature* wymieniają lęk i bezradność człowieka wobec okrutnej rzeczywistości¹¹ – jak i te, które, jak choćby konserwatyzm Michaela Oakeshotta, wyrastają z pnia sceptycznego i akcentują zależność człowieka od zwyczajów i tradycyjnie ugruntowanych norm, nadających kształt jego amorficznej egzystencji. Ze specyficznie pojętej kondycji ludzkiej wpływa także fundamentalizm religijny, stanowiący pewien wariant konserwatyzmu: przyrodzony brak istoty ludzkiej, zwany w tej tradycji zwykle grzechem pierworodnym, wypełnia dopiero boskie przykazanie, które przychodzi z zewnątrz w postaci objawienia. Z kolei język natury ludzkiej wydaje się naturalnym wyborem bardziej optymistycznych opcji progresywnych, które stawiają na autonomię i samosteroowność jednostki, powierzając jej prawo wyboru właściwej drogi życiowej: wolność wyboru obejmuje tu nie tylko formę własnej egzystencji, ale także całe społeczeństwo jako takie, które staje się wówczas przedmiotem śmiałych projektów.

Podział ten ulega dalszej komplikacji w skrzyżowaniu z drugą osią. Konserwatyzm, który wychodzi od antropologii braku, przypisuje przeważającą rolę potędze instytucji, których zadaniem jest brak ów kompensować: dobrym przykładem jest tu skrajny tradycjonalizm Arnolda Gehlena, w którym zostaje niewiele miejsca na inicjatywę indywidualną. Z kolei konserwatyzm, operujący już na poziomie „instytucji kompensującej”, czyli języka natury, przesadną ufność pokłada we wsobności jednostki, której społeczeństwo potrzebne jest tylko do obsługi jej dobrze określonych interesów: linią tą idzie konserwatywny indywidualizm anglosaski. Oś ta wprowadza również mnóstwo napięć w szeregi progresistów. Progresywizm inspirowany ideą pierwotnego wybrakowania człowieka jest anarchiczny: akcentuje energetyczny aspekt niedookreślenia ludzkich popędów i opowiada się za wolnością amorficznego *id* – przykładem lewica freudowska (Herbert Marcuse) i popularny dziś anarchizm *à la* Gilles Deleuze. Utopijnym ideałem tak sformatowanej lewicy jest swobodny przepływ pragnienia, które nie napotyka żadnych przeszkód w postaci ograniczających je norm: te bowiem, jak słusznie – choć zarazem afirmatywnie – stwierdził Freud, stanowią jedynie „źródło cierpień”. Swoistość tego podejścia polega na wydobyciu jasnej strony antropologii braku, który w ten sposób odsłania swój aspekt otwarty, twórczy i energetyczny: jego słabością jest jednak pewna lekomyślność egzystencjalna, która nie bierze pod uwagę faktu, że by

¹¹ W tradycji anglosaskiej nie funkcjonuje podział na kondycję i naturę; w istocie jednak to, co zwolennicy Hobbesa nazywają „naturą ludzką”, należy do pesymistycznej wiedzy kondycyjnej.

obdarzony czystą energią popędową jest w istocie niezdolny do życia. Z kolei progresywizm odwołujący się do wrodzonej rozumności i dobroci człowieka nawiązuje wprost do tradycji klasycznego oświecenia: wierzy w postęp nie tylko naukowo-technologiczny, ale także postęp w dziedzinie humanistyki. Jest przekonany, że z biegiem czasu wszystko, co złe w ludzkiej egzystencji, da się naprawić, ponieważ ma to charakter wyłącznie akcydentalny, zaś języki, które wskazują na kondycyjny, czyli niezmienny charakter ludzkiego wybrakowania, uważa za reakcyjne. Szczęśliwie ta najbardziej naiwna ze wszystkich opcji, a zarazem w swej naiwności najbardziej niebezpieczna, dziś odsłania się jako coraz bardziej archaiczna.

Z perspektywy antropologii dynamicznej wszystkie te wybory polityczne są jednak pozbawione sensu. Dynamizm każe spojrzeć na tworzące je przeciwieństwa – wolności i instytucji, energii i formy, braku i kompensacji – jak na momenty jednego procesu, którego nie sposób unieruchomić i podzielić na wygodne, binarne opozycje. Skomplikowane wizje antropologiczne, jakie przyniosła filozofia współczesna – Freuda, Heideggera, Blumenberga – otwarcie sprzeciwiają się prostocie wyborów, do jakich popycha nas Schmitteańska logika polityki współczesnej, rządząca się wszechobecną zasadą podziału: wróg – przyjaciel. Wojna hobbesowskich konserwatystów z marcusowskimi progresistami – najbardziej charakterystyczny spór naszych czasów – ma więc tyle samo sensu co wojna partii *superego* z partią *id*, choć doskonale skądinąd wiadomo, że obie te instancje nie mogą istnieć od siebie niezależnie. Polityka, zagarniając coraz szersze kręgi naszej egzystencji, urastając już niemal do rangi zaangażowania religijnego, okazuje się jednocześnie prostacka: staje w wyraźnej sprzeczności z wyrafinowaną wiedzą na temat człowieka, jaką zgromadziła filozofia.

„Res Publica Nowa” 2004, nr 5

Życie i cała reszta: Marshalla Bermana marksizm romantyczny¹

(...) *ten kunsztownie uporządkowany zamęt, ta podniecająca symetria sprzeczności, to cudowne, wieczne następstwo entuzjazmu i ironii* (...).

Fryderyk Schlegel, *Mowa o mitologii*

*Najgorzej, gdy przez feler mały
Czujemy niedostatek chwały.*

Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*

Powiem od razu, że bardzo lubię tę książkę i doskonale się stało, że pojawia się ona właśnie w serii Horyzontów Nowoczesności, ponieważ trudno sobie wyobrazić inne dzieło, które lepiej wprowadzałoby w trudne rejony *modernitas* pojmowanej nie jako zjawisko społeczne, polityczne, ani nawet czysto literackie, lecz przede wszystkim jako zjawisko natury egzystencjalnej. Jest coś, pewne *je-ne-sais-quoi*, co odróżnia książkę Bermana od wszystkich innych interpretacji *modernitas* i czyni ją naprawdę wyjątkową: niezwykle rzadka zdolność sięgnięcia do tego, co stanowi wspólny mianownik tak rozmaitych fenomenów nowoczesnych, jak modernistyczna literatura awangardowa z jednej strony, a teoria maszynizacji fabryk w Ameryce lat 50. XX w. z drugiej. Przy

¹ Przedmowa do: Marshall Berman, *Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu*, przeł. Marcin Szuster, Universitas, Kraków 2006. Wszystkie nieoznaczone cytaty odnoszą się do tego wydania.

czym ten wspólny mianownik nie ma u Bermiana prostej wykładni redukcyjnej: inaczej niż u wielu innych marksistów, którzy przyzwyczaili nas do sosunkowo prostej wizji historii, nie da się go wcale sprowadzić do ekonomii politycznej. Tu Marshall Berman, skądinąd jawnie deklarujący swoje przywiązanie do marksistowskiej lewicy, wyraźnie nas zaskakuje: ten wspólny mianownik można bowiem określić wyłącznie w kategoriach doświadczenia duchowego. Opisując – wręcz entuzjastycznie opiewając – *ducha nowocześnieści*, Berman zostawia daleko w tyle nie tylko redukcyjnie myślących marksistów, ale nawet samego Maxa Webera, który przeszedł do historii jako głosiciel prymatu wartości nad bytem.

NOWOCZESNE WYZNANIE WIARY

Berman przelicytowuje Webera, ponieważ odsłania dzieła ducha tam, gdzie sam Weber, kulturowo raczej konserwatywny, dawno skapitulował, odkrywając w *modernitas* jedynie bezdusność, hedonizm i sybarytyzm. Przywykliśmy do tego, że o duchu rozprawiają nam przeważnie autorzy nowocześnieści niechętni, melancholijnie wspominający lepsze czasy, kiedy to sfera wartości jawniej kształtowała egzystencję jednostek – jak Weber, T. S. Eliot, Ortega y Gasset czy Hannah Arendt – tak samo jak przywykliśmy do tego, że piewcy nowocześnieści – jak choćby Habermas czy Gellner – rytualnie wygłaszają pochwałę odczarowania, pouczając nas, że dzięki oświeceniu pozbyliśmy się wszelkich duchowych idoli. Dlatego też propozycja Bermiana jest tak osobliwa i odświeżająca: pokazuje, że „utrata aureoli”, która spadła Baudelaire’owi z głowy w paryskie błoto, nie jest ostateczna, ale że, przeciwnie, stanowi część przewrotnego duchowego planu nowocześnieści. *Modernitas* nie tylko bowiem odczarowuje i profanuje, ale ma także swoje *sacrum*, choć jest to świętość mocno umorusana. Momentem założycielskim nowocześnieści duchowej jest bowiem moment, w którym Goetheański Faust dokonuje korekty w Piśmie i zamienia odwieczne *Na początku było Słowo* w *Na początku był Czyn*. Bóg nowoczesny nie jest więc Bogiem kontemplacji, tworzącym całkiem z niczego, lecz Bogiem kreacji pojmowanej jako wysiłek i mozół, któremu pierwotna materia stawia bierny opór: to Bóg, mówi Berman, który przy tworzeniu ubrudził sobie ręce i którego chwała zawiera odtąd mały, lecz

nieprzeoczalny feler. A my, ludzie nowocześni, idziemy nieuchronnie jego śladem:

Istnieje takie fundamentalne doświadczenie – doświadczenie czasu i przestrzeni, samego siebie i innych, możliwości i zagrożeń, jakie niesie życie – które wspólne jest milionom ludzi żyjących dziś na całym świecie. Będę nazywał to złożone doświadczenie „nowoczesnością”. Być nowoczesnym to znaleźć się w otoczeniu, które obiecuje nam przygodę, siłę, radość, rozwój, przemianę nas samych i świata – ale równocześnie grozi zniszczeniem wszystkiego, co mamy; wszystkiego, co wiemy; wszystkiego, czym jesteśmy. Nowoczesne środowiska i doświadczenia nie znają geograficznych, etnicznych, klasowych, narodowych, religijnych, ani ideologicznych barier – i w tym sensie nowoczesność jednoczy całą ludzkość. Jest to wszakże jedność paradoksalna, jedność w braku jedności; nowoczesność wciąga nas bowiem w wir nieustannego rozpadu i ponownych narodzin, sprzeczności i walki, udręki i niepewności. Być nowoczesnym to należeć do świata, w którym, jak powiedział Marks, „ulatnia się wszystko, co stałe”.

W ujęciu Bermana nowoczesność to nowy sposób bycia, odczuwania, myślenia; to nowa formuła egzystencji pojmowanej jako całość, integralnie utkana z polityki, sztuki, literatury; to nowe, osobliwe doświadczenie czasu, całkowicie zmieniające naszą postawę wobec świata i historii. W nowoczesności czas rzeczywiście przyspiesza, jednocześnie kusząc obietnicą tego, co jest jeszcze do zrobienia – i porywając w wir niekontrolowanych zmian. Jednocześnie obiecuje upodmiotowienie jednostki ludzkiej, która odtąd ma szansę stać się autorem swego losu – i grozi uprzedmiotowieniem, unosząc ją, niczym Verlaine’owski „martwy liść” z wiatrem rozpędzonej historii. Dwuznaczność tę znakomicie oddają Marks i Nietzsche, dwaj myśliciele *par excellence* nowocześni, dla których czas to zarazem nadzieja i przekleństwo:

To, czym odznacza się wspólny głos Marksa i Nietzschego – i co czyni ów głos niezwykłym – to nie tylko zawrotne tempo, pulsująca energia, bogactwo wyobraźni, ale także szybkie, drastyczne zmiany tonu i modulacji, gotowość do zaprzeczania samemu sobie, podważania lub negowania wszystkiego, co się powiedziało, przeobrażania się w wielki chór harmonijnych lub dysonansowych głosów, przekraczania własnych ograniczeń – a wszystko po to, by wyrazić i uchwycić świat, w którym każda rzecz jest brzemienne w swoje przeciwieństwo i „wszystko, co stałe, rozpływa się w powietrzu”. W tym głosie rozbrzmiewają obok siebie samopoznanie i autoironia, samozachwyt i zwątpienie we własne siły. Jest to głos, który poznał ból i przerażenie, ale ufa, że zdoła je przezwyciężyć. I nawet najgłębsze rany nie powstrzymają

przepływu jego kipiącej energii, mimo że poważne niebezpieczeństwa czają się na każdym kroku. Ten głos – pełen ironii i sprzeczności, polifoniczny i dialektyczny – oskarża nowoczesne życie w imię wartości, które nowoczesność sama stworzyła, albowiem żywi nadzieję – często wbrew nadziei – że nowoczesność jutra i następnych dni uleczy rany wyniszczające nowoczesnych mężczyzn i nowoczesne kobiety dzisiaj.

Modernitas zatem to osobliwy kosmos, w którym ogłusza nas dysharmonia sfer: to wszechświat, w którym „wszystko jest brzemiennie 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 wewnętrznie 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. Jego dusza staje się siedliskiem nieznanej dotąd komplikacji, w którym – jak to ujął Blake w *Zaślubinach Nieba i Piekła*, jednym z najbardziej wizjonerskich poematów dopiero co rodzącej się *modernitas* – „przeciwieństwa wiodą ze sobą bój”. Dramat nowoczesności jest więc nade wszystko dramatem wewnętrznym i duchowym, o czym chyba najlepiej wiedzieli romantycy, od Blake’a, przez Goethego, po Baudelaire’a.

Tymczasem przesunięcie uwagi z życia wewnętrznego jednostki na zjawiska zewnętrzne zachodzące w historycznej makroskali – ruch charakterystyczny dla późniejszej nowoczesności, poczęty wraz z „unaukowieniem” marksizmu jako doktryny badającej odtąd nieubłagane prawa dziejowe – okazało się, twierdzi Berman, dla nowoczesności ciosem zabójczym. Za sprawą tej korekty *modernitas*, przedtem żywiołowy stan ducha, stała się abstrakcyjnym procesem natury historycznej, na tle którego jednostka nie liczy się już jako pojedynczy, sprawczy podmiot. W chwili, w której następuje *d e r o m a n t y z a c j a n o w o c z e s n o ś c i* (Berman nie używa tego pojęcia, ale wszystkie jego intuicje wiodą w tym kierunku), *modernitas* wytraca swą wspaniałe złożoną dynamikę. Coś się w niej bezpowrotnie gubi. Przestaje być żywym wyznaniem wiary człowieka nowoczesnego. Staje się obcą, alienującą go na każdym kroku przestrzenią, którą rządzą jej własne, abstrakcyjne, obiektywne prawa. Dlatego najważniejszym zadaniem, jakie stawia sobie Berman

w swojej książce, jest ponowne upodmiotowienie jednostki w świecie wyalienowanej nowoczesności:

We *Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu* mianem modernizmu określiam wszelkie wysiłki nowoczesnych kobiet i mężczyzn, którzy próbują stać się nie tylko przedmiotami, ale i podmiotami modernizacji; zapanować nad nowoczesnym światem i zdomować się w nim. Takie ujęcie modernizmu jest szersze i pojemniejsze niż większość koncepcji, jakie spotyka się w literaturze naukowej (...) Jeśli potraktujemy modernizm jako walkę o zdomowanie się w nieustannie zmieniającym się świecie, to zrozumimy, że żadna forma modernizmu nie może być ostateczna. Nasze najbardziej twórcze konstrukcje i dokonania muszą przeobrazić się w klatki i pobielane grobowce, z których my – lub nasze dzieci – będziemy musieli uciec, lub które będziemy musieli przeobrazić, jeśli życie ma się toczyć dalej.

Bo też o to właśnie chodzi: by życie toczyło się dalej. Berman nigdy nie ujmie tego *explicit* – ale też nie musi, bardziej jest bowiem poetą niż teoretykiem nowoczesności – nie ulega jednak wątpliwości, że w jego ujęciu *modernitas* to epoka, która w pewnym sensie odkryła fenomen życia. Odkryła życie, o jakim już Hegel mówił, że jest „syntezą przeciwieństw”: syntezą niełatwą, niespokojną, z napięcia między nimi czerpiącą całą swoją dynamikę. Ten kunsztownie uporządkowany zamęt, ta podniecająca symetria sprzeczności, to cudowne, wieczne następstwo entuzjazmu i ironii, jakie decydują o jedynej w swoim rodzaju jakości życia, danego wyłącznie istotom niedoskonałym i śmiertelnym – stanowią ciągle, nieustający temat na przemian zachwyty i zwątpienia wszystkich poetów nowoczesności (do których Berman zalicza także Marksa, Nietzschego, Freuda i samego siebie). Jeśli więc *modernitas* ma pozostać wierna samej sobie, to nie może zdusić energii życia, nawet jeśli z punktu widzenia zatroskanej socjotechniki oznacza to wyłącznie przyrost nieporządku i niepokoju. Żadna forma modernizacji nie może więc pozostać ostateczna, każda, prędzej czy później, musi ulec transgresji, ponieważ istotą życia nowoczesnego – czy też, po prostu, życia w swej postaci oswobodzonej – jest, jak to kiedyś ujął Kafka w swych *Dziennikach*, „atak na ostateczną granicę”. Odkrywszy życie, uwalniając je do jego czystej postaci, nowoczesność wydała więc tym samym wyrok – sama o tym do końca nie wiedząc – na wszelką formę ładu, tak psychicznego, jak społecznego. Od kiedy życie króluje, czas, kosmos, społeczeństwo – wszystko jest *out of joint*.²

² Podobnie transgresyjną wizję nowoczesności, której również w dużej mierze patronuje Baudelaire, przedstawia Michel Foucault w eseju *Czym jest Oświecenie?*,

Kiedy więc zastanawiamy się, czy nie mamy aby już dość nowoczesnego eksperymentu, musimy zdawać sobie jasno sprawę, co jest stawką w tej grze, a co zwykle umyka naszej uwadze: „Żyjemy dziś bowiem w epoce nowoczesnej, która utraciła kontakt z korzeniami własnej nowoczesności.” Tymczasem stawką tą 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 uładowana forma istnienia przypomina jedynie „pobieleny grobowiec”, czyli śmierć. Dla kogoś zatem, kto raz zdecydował się na nowoczesne wyznanie, alternatywy w istocie nie ma, ponieważ sprowadza się ona do wyboru między życiem a śmiercią. Dlatego intencją Bermana jest odsłonić kulisy tej osobliwej „denominacji”, która jest dlań prawdziwym „korzeniem nowoczesności”, i postawić ją jawnie przed oczami wszelkiego rodzaju wąpiących i niedowiarków, deklarujących swą niechęć do modernizmu: rzuć w nią kamieniem, mówi, jeśli potrafisz. Otwarcie powiedz, że wyrzekasz się tego rodzaju życia, jakie oferuje ci jedyna taka epoka w dziejach. A potem sam zdecydujesz, czy nadal chcesz być naukowym marksistą, przednowoczesnym tomistą czy innym jeszcze zwolennikiem przedustawnego ładu. Nie znaczy to, oczywiście, że wszystkich argument ten musi powalić. Znajdą się i tacy, w których życie uwolnione nie obudzi zaciekawienia, a jedynie lęk: nie niepokój będący ostrą przyprawą „modernizmu przygody”, lecz potężny, paraliżujący strach przed anarchią tej permanentnej, egzystencjalnej awantury. Ważne jest jednak, by wiedzieli, co tak naprawdę odrzucają, odrzucając nowoczesność. Z drugiej zaś strony – ci, którzy nowoczesności bronią, winni wreszcie ludzkości uczciwość w informowaniu jej o ryzykach, jakie pomyśl ten za sobą pociąga.

Berman – najuczciwszy piewca nowoczesności, jakiego znam – jest przekonany, że to właśnie nowoczesny wtalizm stanowi o wygranej na rzecz *modernitas* nawet u tak niezdecydowanych i gniewnych pisarzy jak Baudelaire czy Nietzsche. Bez względu na to, jak bardzo nie cierpieliby oni otaczającej ich, upadłej i wulgarnej, rzeczywistości, argument na rzecz życia przeważa szalę i wtedy okazuje się, że nie ma już powrotu. Nietzsche jako pierwszy umieścił życie jako kategorię filozoficzną na mapie myśli nowoczesnej, pisząc esej *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*; Baudelaire, tworząc *Malarza życia nowoczesnego*, jako pierwszy umieścił życie wśród podstawowych tematów

poezji i sztuki.³ Obu życie nowoczesne jawiło się, za Blakiem, jako niełatwe zaślubiny nieba i piekła: jako zagrożona ciągłą sprzecznością mediacja między pamięcią a zapomnieniem (Nietzsche) i jako nieustanne poszukiwanie stałego w tym, co przemijające (Baudelaire). Dla Bermana to właśnie ci dwaj myśliciele są kluczowi dla zrozumienia nowoczesnej ambiwalencji: stanu permanentnego napięcia i mobilizacji wewnętrznej, w którym „wszystko brzemiennie jest w swoje przeciwieństwo”.

UCZNIOWIE CZARNOKSIĘŻNIKA

Ten osobliwy ton witalistyczny, wyróżniający dziełko Bermana wśród innych znanych prac na temat *modernitas*, sprawia, że *All That Is Solid Melts Into Air* jest od wielu lat książką niezwykle popularną, przerabianą obowiązkowo na wszystkich kursach *cultural studies*, których Marshall Berman sam jest wykładowcą. Wykształcony na Columbi, Harvardzie i Oxfordzie, Berman wykłada dziś w The City University of New York (tak zwane CUNY, bardziej ludowy i ubogi rywal SUNY, The State University of New York) na wydziale nauk politycznych, niedaleko miejsca, w którym sam się urodził (czyli w Bronksie).

³ Wierny życiu jako najistotniejszej tematyce nowoczesnej sztuki, Berman odnosi się nieufnie do awangardowych osiągnięć Wysokiego Modernizmu, który uciekł od komplikacji egzystencjalnej w sferę chłodnej abstrakcji: „Jednym z zasadniczych problemów dwudziestowiecznego modernizmu – pisze – jest utrata kontaktu z codziennym ludzkim życiem. Nie jest to oczywiście prawda uniwersalna – *Ulysses* Joyce’a stanowi tu może najbardziej chlubny wyjątek – ale dostatecznie prawdziwa, by dostrzegł ją każdy, kogo obchodzi nowoczesne życie i sztuka. Tak czy owak, dla Baudelaire’a sztuka, która nie jest *épouse* z życiem mężczyzn i kobiet w tłumie, nie zasługuje na miano sztuki prawdziwie nowoczesnej.” Po czym przytacza pełne zachwyty zdanie z Baudelaire’a, wychwalające przyziemny geniusz Balzaka: „bohaterowie Iliady nie sięgają wam do pięt, Vautrin, Rastignac, Birotteau (...) i do twoich, Honoriuszu Balzac, najbardziej bohaterski, najbardziej niezwykły, najbardziej romantyczny i poetycki ze wszystkich postaci, jakie wyszły na świat z twego łona!” Balzac, który jednym tchem wymienia alchemiczne sekrety absolutu i detalicznie opisane koszty jego poszukiwania, jest więc dla Bermana znacznie cenniejszym wzorcem literatury modernistycznej od takiego choćby Stefana Mallarmé, szczególnie zamkniętego w swej poetyckiej świątyni, do której wulgarność życia nie ma wstępu. Dla Bermana prawdziwy artysta nowoczesny to taki, który „pobrudził sobie ręce” – nigdy zaś kapłan artystycznego kultu czystości.

Wszystko, co stałe, ulatnia się: oto istota Marksowskiego przesłania, które Berman podejmuje sto pięćdziesiąt lat później.⁴ *Manifest komunistyczny* Karola Marksa, skąd przesłanie to pochodzi – jak mówi Berman: „jego wielki hit”⁵ – to w istocie pean na cześć rewolucyjnych mocy, uwolnionych przez nowoczesną burżuazję. Pochwała ta jest jednak od samego początku ambiwalentna. Z jednej strony Marks pieje z zachwyty nad gigantyczną energią sił wytwórczych, jaką wytwarza kapitalizm, gwałtownie zmieniając oblicze ziemi – z drugiej strony jednak energia ta napotyka przeszkodę w samej formacji mieszczańskiej, przerażonej siłami, jakie sama powołała do istnienia. Marks wycofuje więc swą pochwałę w momencie, w którym dostrzega lękowe zachowanie burżuazji, „podobnej czarnoksiężnikowi, który nie może już opanować wywołanych przez siebie potęg podziemnych”, i z niepokojem usiłuje powstrzymać „rewolucyjny ruch”, jaki uprzednio wyzwolił. Z jednej więc strony nowoczesna burżuazja –

nie może istnieć bez nieustannego rewolucjonizowania narzędzi produkcji, a więc stosunków produkcji, a więc całokształtu stosunków społecznych (...)

⁴ Słynna teza Marksa z *Manifestu komunistycznego* znakomicie brzmi po angielsku, gdzie posiada zwartość sloganu; gorzej już brzmi w oryginale (*Alles Stehende und Ständische verdampft*), a zdecydowanie najgorzej w kanonicznej wersji polskiej. Zdanie „Wszystko, co stanowe i zakrzepłe, znika” do niczego się nie nadaje i konia z rzędem temu, kto zdołałby dopatrzeć się w nim poetyckiej aury, na jakiej Bermanowi, piszącemu swój ekstatyczny poemat o nowoczesności, szczególnie zależy. Dlatego zdanie to pojawia się w książce w dwójakiej formie: kiedy jest to cytat z Marksa, Marcin Szuster tłumaczy je neutralnie, jako „wszystko, co stałe, ulatnia się” – kiedy zaś jest to fraza tytułowa, wówczas rozpisuje ją bardziej poetycko jako „wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu”.

⁵ W wywiadzie udzielonym Cezaremu Michalskiemu oraz mnie dla tygodnika „Europa” (*Jak pozostać romantycznym marksistą w Ameryce Busha*, nr 47, 23.02.2005) Berman powiedział: „Uwielbiam wprost *Manifest komunistyczny*, który jest wielkim hitem Marksa. Hans Morgenthau, niemiecki teoretyk *Realpolitik*, raz opowiedział mi historię o swoim ojcu, który był lekarzem rodzinnym w małej robotniczej miejscinie niedaleko Stuttgartu; kiedy miał jakieś dwanaście lat, ojciec zaczął zabierać go na swój obchód. Widział wtedy wielu ludzi umierających na gruźlicę. Działo się to na początku ubiegłego wieku, zanim jeszcze zaczął się komunizm, jednakże już wtedy wielu z tych umierających robotników życzyło sobie być pochowanym z *Manifestem komunistycznym* zamiast Biblii. Mały Hans Morgenthau miał za zadanie dopilnować, by w czasie obrzędów pogrzebowych nie zakradł się ksiądz i nie podłożył Biblii; to była jego pierwsza poważna praca, pomimo że był jeszcze dzieckiem. Kiedy więc moi studenci mają kłopoty ze zrozumieniem *Manifestu*, zawsze przypominam im o tych nieszczęsnych robotnikach, którzy kochali go dostatecznie silnie, by brać go ze sobą do grobu.”

Ustawiczne przewroty w produkcji, bezustanne wstrząsy ogarniające całość życia społecznego, wieczna niepewność i wieczny ruch [*die ewige Unsicherheit und Bewegung*] odróżniają epokę burżuazyjną od wszystkich poprzednich (...) Wszystko, co stanowe i zakrzepłe, znika, wszystko, co święte, ulega sprofanowaniu i ludzie muszą wreszcie spojrzeć t r z e z w y m okiem na swoją pozycję życiową, na swoje wzajemne stosunki.⁶

Z drugiej jednak strony burżuazja wydaje się niezdolna do udźwignięcia egzystencjalnego ciężaru owej „wiecznej niepewności”, która przeradza się w silny, zachowawczy, czysto odruchowy lęk przed zmianą: magiczny strach wywołany uruchomieniem *die unterirdische Gewalten*, które wymknęły się spod kontroli, owych podziemnych soków życiowych, z których Faust, archetypowy człowiek nowoczesny, uczy się korzystać tylko dzięki diabolicznej pomocy. W rezultacie więc mieszczaństwo, początkowy podmiot tego wielkiego ruchu, nie dorasta do „trzeźwego” spojrzenia na pozycję życiową człowieka nowoczesnego, którą coraz jaśniej określa skrajne odczarowanie:

Burżuazja – Marks opisuje ambiwalentnie, choć z wyraźną przewagą afirmacji proces nowoczesnej *Entzauberung* – tam, gdzie doszła do władzy, zburzyła wszystkie feudalne, patriarchalne, idylliczne stosunki. Pozrywała bezlitośnie wielorakie więzy feudalne, które przykuwały człowieka do jego „naturalnego zwierchnika”, i nie pozostawiła między ludźmi żadnej innej więzi oprócz nagiego interesu, prócz wyczerpanej z wszelkiego sentymentu „zapłaty gotówką”. Świątobliwie dreszcze pobożnej egzaltacji, rycerskiego zapалу, drobnomieszczańskiej rzewności zatopiła w lodowatej wodzie egoistycznego wyrachowania (...) Słowem, wyzysk osłonięty złudzeniami religijnymi i politycznymi zastąpiła wyzyskiem jawnym, bezwstydnym, bezpośrednim, nagim (tamże, s. 345).

Burżuazja zatem „zdarła aureolę świętości” ze wszystkiego, co przedtem otaczało halo sakralnej tajemnicy i niedopowiedzenia; ujawniła, że za „świętobliwym dreszczem” nie stoi w istocie żadne *tremendum* godne bożej bojaźni. Odczarowując świat, odebrała człowiekowi – nagiemu, zredukowanemu do swych trzeźwych interesów, do czystego procesu życiowego – wszelkie powody do lęku. Albo inaczej: świątobliwe *tremendum*, lęk metafizyczny, zastąpiła bardziej ziemską „wieczną niepewnością”, wywołaną wirem coraz szybszych, coraz bardziej niekontrolowanych przemian i ich, jak to ujął Max Weber, „niechcianych następstw”.

⁶ Karol Marks, *Manifest komunistyczny*, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła wybrane*, t. I, Książka i Wiedza, Warszawa 1981, s. 346.