

VITTORIO POSSENTI*
Uniwersytet w Wenecji

PRÓBA DEFINICJI NIHILIZMU PRAKTYCZNEGO

W refleksji nad nihilizmem, o doniosłości której mówi raczej ilość istniejącej literatury niż jej precyzja, rzadko spotykamy podział na nihilizm **teoretyczny i praktyczny**, a jeśli tak, to najczęściej w odniesieniu do nihilizmu moralnego. Zazwyczaj na nihilizm patrzy się jako na całość, być może sugerując, że pomimo jego różnorodności można go analizować tylko w takim jednorodnym podejściu. Zasadniczo można się zgodzić na tego rodzaju metodologię, próbującą, ująć istotę nihilizmu, dodając jednak, że sama dynamika analizy prowadzi następnie do ważnych dookreśleń i rozróżnień niezbędnych dla zrozumienia źródeł, motywów i struktury nihilizmu.

Jeśli w człowieku dokonuje się coś, co dotyczy jego relacji do niego samego, do bytu i życia, to warto zapytać, w jakiej mierze przyczyniają się do tego poznanie, wola, miłość, pożądanie – element teoretyczny i praktyczny. W jednej z moich poprzednich prac („*Il nihilismo teoretico e la morte della metafisica*”, Armando, Roma 1995; pol. *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, tłum. J. Merecki SDS, PL-SITA, Lublin 1998) wskazałem na antyrealizm

* prof. Vittorio Possenti – profesor w Katedrze Filozofii Polityki na Uniwersytecie w Wenecji, członek Papieskiej Akademii Św. Tomasza z Akwinu.

jako na źródło nihilizmu teoretycznego, tj. na zerwanie bezpośredniego intencjonalnego związku intelektu z bytem, na ideę, że byt nie przemawia do intelektu i jest niejasny, zamknięty, nieprzenikniony. Związek ten został natomiast zachowany w filozofii bytu, którą – ontologicznie i epistemologicznie – można określić jako „intelektualizm egzystencjalny” – intelekt dociera w niej do samej egzystencji, do samego bytu ujętego w akcie poznawczym. W nihilizmie teoretycznym decydujący problem znajduje się po stronie poznania, gdzie w różny sposób zostaje utrudnione bądź unie możliwione intencjonalne wychylenie umysłu, ku temu, co inne.

Idea paralelizmu między ruchem intelektu i ruchem woli, a zatem między ewentualnym nihilizmem teoretycznym i praktycznym, wydaje się prawdopodobna. Można przyznać, że po stronie woli ma miejsce ruch intencjonalny podobny do tego, który ma miejsce po stronie poznania: ruch *voluntas*, ku temu, co chciane. Ruch ten w niektórych ze swoich licznych postaci może okazać się źródłem nihilizmu **praktycznego**. Wśród intencjonalnych ruchów różnych władz pojawia się coś bardziej pierwotnego i fundamentalnego: wewnętrznie intencjonalna struktura ducha jako takiego a zatem również jego władz. Tak jak intelekt jest bezpośrednim otwarciem i poznawczym wychyleniem ku przedmiotowi, tak wola jest bezpośrednim otwarciem i wychyleniem ku przedmiotowi, który chce się osiąść. Stawaniu się innym jako innym w poznaniu odpowiada ruch woli ku innemu. W ramach ogólnej intencjonalności ducha jest to jednak odpowiedniość tylko częściowa, ponieważ intelekt w sposób immanentny – nie wychodząc z siebie – świętuje swe zaślubiny z przedmiotem, natomiast w przypadku woli konieczny jest ruch transcendentny, wyjście poza siebie w celu osiągnięcia pożądanego „rzeczy”.

Owo wychylenie woli ku egzystencji można nazwać „woluntaryzmem egzystencjalnym”. Wyrażenie to, będące odpowiednikiem „intelektualizmu egzystencjalnego”, zawiera ideę skierowania woli ku bytowi i dobru (ontologicznemu) jako rzeczywistościom w najwyższym stopniu egzystencjalnym; mówi ono również, że w porządku praktycznym wola posiada pełną władzę nad sobą i nad innymi władzami, aż do – jak to jeszcze zobaczymy za chwilę – skłonienia intelektu do wydania sądu praktycznego, który nią, kieruje.

Władze duszy – intelekt i wola – są różne, chociaż mają wspólną podstawę w duszy. W tym miejscu należy być szczególnie ostrożnym, ponieważ analiza musi poruszać tu się między dwoma skrajnościami: całkowitym oddzieleniem intelektu i woli (co czyni racjonalizm, gdzie intelekt dotyka woli, ale wola nie dotyka intelektu) i wchłonięciem intelektu przez wolę. W tym drugim przypadku mamy do czynienia z pewną postacią, nihilizmu w tym sensie, że po unicestwieniu *perceptio* intelekt przeradza się w *appetitus*. Egzystencja, poddana władzy ducha utożsamionego z wolą staje się całkowicie praktyczna, skazana na decyzję, w której podmiot wyraża swoją właściwą istotę – swoją wolność. Egzystencja staje się stwarzaniem innego i siebie, a zatem ostatecznie autokonstytucją. Utożsamiony z wolą intelekt jest duchem w swym absolutnym działaniu: wolą wiedzy, u Hegla wolą, która zna to, co absolutne, u Nietzschego wolą mocy, której podstawą nie jest duch, lecz witalność cielesna.

W twierdzeniu, że istnieją, specyficzne formy nihilizmu, zawarta jest idea, że poznanie nie zastępuje dynamizmu woli. Odsłonięta przez intelekt oczywistość bytu winna wejść w subtelny związek wola, związek istotny dla filozofii, która uznaje prymat istnienia. Najgłębszą częścią historii powszechnej są, – bardziej jeszcze niż dzieje intelektu – dzieje woli. Odwołując się do woli wychodzimy z ram czysto metafizycznych i poznawczych. Wyjście z wymiaru spekulatywnego dokonuje się nie tyle przez samo odniesienie do woli, ile przez sposób jej potraktowania. Na przykład, jeśli przyjmujemy centralne twierdzenie filozofii Schellinga, mówiące, że istotą bytu jest wola, to pozostalibyśmy w ramach filozofii pierwszej, tj. w doktrynie teoretycznej wezwanej do przedstawienia swoich racji. Nasz zamiar jest natomiast inny – chodzi nam o pytanie, czy można mówić o nihilizmie **praktycznym**, tj. nihilizmie związanym ze strukturą woli i dialektyką pragnienia, oraz czy można wskazać na jego cechy charakterystyczne. To, co mogłoby stanowić „drugą połowę nieba” (a być może więcej niż połowę), obejmuje zespół znaczeń i źródeł, któremu należy poświęcić choćby kilka uwag.

Na początek warto przypomnieć kryzys – niejednokrotnie głęboki – **rozumu praktycznego**, kryzys, który jest odpowiednikiem kryzysu rozumu teoretycznego: tak jak pod naporem antyrealizmu

intelekt oddala się od bytu, podobnie oddzielone od siebie zostają rozum praktyczny i działanie. Ponieważ rozum nie jest już miarą *praxis*, podmiot podejmuje swe decyzje nie pod kierunkiem rozumu, lecz pod wpływem połączonego nacisku pragnień płynących z własnej subiektywności oraz możliwości oferowanych przez system naukowo-techniczny. Miarą działania jest często pragnienie, którego realizacja została umożliwiona przez technologię. Rozkładowi rozumu praktycznego i zastąpieniu go przez rozum techniczny towarzyszy zanik cnót jako stałych dyspozycji podmiotu w porządku dobrego życia i słusznego działania. Dlatego nie jest przypadkiem, że nihilizm prowadzi do rozkładu cnót, a w końcu do rozkładu samej etyki. Rezultat wszelkiego konsekwentnego nihilizmu, tj. otwarte zaprzeczenie istnienia dobra i zła, ze wspaniałą prostotą wyraził w błyskotliwym aforyzmie Nietzsche: „Zjawisk moralnych nie ma wcale, istnieje tylko moralny wykład zjawisk”¹.

Potrzeba by tu było głębszych analiz, aby pokazać wewnętrzny związek między rozkładem etyki i wyzwoleniem woli mocy – której wybuch znajduje się często w centrum nihilizmu – związek, który między innymi rodzi się z idei „twórczej destrukcji”, wedle której z destrukcji z konieczności powstaje coś nowego². Słabszą i oswojoną – ale równie niebezpieczną – wersją nihilizmu moralnego jest relatywistyczny pluralizm, który w swej czystej formie sprządza się do twierdzenia, że wszelkie wartości są równe i żadna nie może przypisywać sobie większej ważności i lepszych racji.

DIALEKTYKA PRAGNIENIA

W intencjonalną naturę ducha wpisana jest idea dynamicznej nietożsamości między nim samym a rzeczywistością:

¹ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Nakład J. Mortkowicza, Warszawa 1907, s. 102.

² Zob. V. Possenti, *Terza navigazione. Nichilismo e metafisica* (w druku).

nietożsamości, która po stronie intelektu przekraczana jest w chwili, gdy przez **utworzenie** pojęcia intelekt dotyka rzeczy, a po stronie woli wówczas, gdy po przewyciężeniu swego stanu pierwotnego, tj. stanu braku, wola spoczywa w osiągniętym, posiadany przedmiocie. Całe intencjonalne życie ducha toczy się nieustannie w ramach dialektyki: (a) nietożsamość z przedmiotem, (b) jej przekroczenie, (c) nowa nietożsamość w cyklu czasowości i stawania się. Analogia między nihilizmem teoretycznym i nihilizmem praktycznym polega na tym, że oba dotyczą relacji istotnego ruchu władz człowieka ku ich przedmiotom. Oba przynależą zatem do klasy wydarzeń, a nie przeznaczenia.

Nasze pierwsze zadanie w analizie woli polega na ukazaniu dialektyki woli i jej poruszeń, z których podstawowym jest miłość i związane z nią nieodłącznie pożądanie (*appetitus, orexis*) – w swym pierwszym przebudzeniu wola jest miłością i pragnieniem, które zwraca się ku przedmiotowi. W dialektyce pragnienia elementem centralnym jest relacja między osobą i przedmiotem, którego osobie brak i ku któremu zwraca się intencja świadomego podmiotu jako czemuś mogącemu zaspokoić dążenie woli. Sedno tego procesu znajduje się w konnaturalnym ruchu woli ku dobru (przedmiotowi) i w dynamicznej nietożsamości woli i przedmiotu, którego woli brak – stąd przedmiot, przed jego ewentualnym zdobyciem jest przedmiotem „dalekim”.

Niezaprzeczalnym i „skandalicznym” paradoksem pragnienia, które powstaje w skończonym podmiocie i skończonej woli jest to, że nie zaspokaja go dobro skończone. Dlatego wiele z ograniczonych dóbr, których nam brak, jest dla nas przedmiotem pragnienia, ale zarazem przedmioty te nie są zdolne ostatecznie go zaspokoić. Po każdym osiągnięciu dobra skończonego, dialektyka pragnienia pojawia się na nowo; każde zdobycie dobra wypełnia przestrzeń między wolą a konkretnym dobrem, ale nie znosi nietożsamości woli z dobrem nieskończonym i dobrami skończonymi. Z bardzo głębokich – bo przynależących do istoty człowieczeństwa – powodów, człowiek jest bytem działającym i wolnym. Całość *praxis* rodzi się właśnie z impulsu wypełnienia dystansu między miłującą, i pragnącą wolą, a przedmiotem. Impuls ten

pojawia się ciągle na nowo, ponieważ dystans nigdy nie zostaje zniesiony z racji nieusuwalnej różnicy między tym, ku czemu kieruje się pragnienie, i tym, co faktycznie spotyka. Centralny element „prawdy pragnienia” polega na świadomości strukturalnej niemożności przekroczenia tej nietożsamości, niezależnie od tego, w jaki sposób podmiot odnosi się do samego siebie i do świata.

W dogłębnym studium, z którego tutaj korzystaliśmy, C. Vigna zauważa, że filozofia współczesna w różny sposób podchodziła do tematu pragnienia i jego relacji do „przedmiotu”, zwłaszcza tego swoistego *objectum*, jakim jest *subiectum* inny (można tu przypomnieć Sartre’a, Levinasa i różne wersje filozofii komunikacji). Rzadko jednak przedmiotem analizy czyniono intencjonalny ruch pragnienia w całej jego rozciągłości³. Myśl współczesna zatrzymuje się wcześniej, usatysfakcjonowana dotknięciem tylko początkowych faz tego ruchu, obawiając się i nie chcąc podejmować fenomenologicznej analizy ruchu pragnienia. *I pour cause!* (i nie bez racji), ponieważ podjęcie takiej analizy naraża filozofie ograniczające się do skończoności na śmiertelne ryzyko: na konieczność wyjścia poza to, co skończone, tj. podważenie samych siebie, lub na sztuczne zawieszenie analizy, tj. zaprzeczenie sobie jako filozofii.

WSPÓŁZALEŻNOŚĆ WOLI I INTELEKTU

Do powyższych rozważań warto dołączyć jeszcze jedną nasuwającą się tu refleksję, którą w skrócie wyrazić można w sposób następujący. Jak powiedzieliśmy, intelekt i wola nie są władzami niezależnymi; są one złączone w duszy, która jest ich podłożem i nie mogą działać niezależnie do siebie – albo się wspierają albo przeszkadzają sobie nawzajem. Intelekt odsłania poszczególne

³ Zob. C. Vigna, *La veritr del desiderio come fondazione della norma morale*, w: E. Berti (red.), *Probierni dell’etica: fondazione, norma, orientamenti*, Gregoriana, Padova, s. 69–135.

horyzonty sensu, a ostatecznie przestrzeń sensu ostatecznego, natomiast wola sprawuje ostateczną władzę praktyczną nad sądem intelektualnym, który określa kształt jej działania (dla tego podstawowym zadaniem życiowym jest kierowanie woli ku prawdziwym celom życia ludzkiego, ku wymogom etyki i cnoty)⁴. Między intelektem a wolą istnieje zatem forma kooperacji, która nie jest jednak symetryczna, ponieważ (odwołując się do języka, który nieco wyszedł z użycia, ale jest przecież wciąż zrozumiały) intelekt działa w stosunku do woli w porządku przyczynowości formalnej, natomiast wola działa w stosunku do intelektu w porządku przyczynowości sprawczej. Nihilizm teoretyczny – pojęty radykalnie jako „brak celu i brak odpowiedzi na pytanie dlaczego” – uderza w centralny punkt współdziałania rozumu i woli, niszcząc wszelki horyzont sensu. W podmiocie, który doświadcza zaniku prawdy, wola porusza się na oślep i bez kompasu, gotowa skierować się w jakąkolwiek stronę, podczas gdy *zarazem* wzmaga się jej zdolność do wywierania despotycznego nacisku na rozum. Zamiast współdziałać we wzajemnej integracji, władze te przeszkadzają sobie i ranią się nawzajem, pogłębiając rozbitcie podmiotu.

Zważywszy, że wola posiada ostateczną władzę nad praktycznym sądem intelektu, nie możemy wykluczać tego, że wśród przyczyn nihilizmu teoretycznego znajduje się decyzja woli, zniekształcona relacją do istnienia płynącą z zawiedzionej miłości, nienawiści, z „nie” skierowanego do rzeczywistości, transcendencji i jej praw. Oprócz teoretycznego podważenia tego, co teoretyczne, może istnieć również jego moralne odrzucenie, i z nim najtrudniej jest sobie poradzić, gdyż nie da się go obalić wyłącznie teoretycznie.

Problemem do przemyślenia pozostaje pytanie, czy koncepcja bytu jako woli mocy nie płynie z wewnętrznego braku umiarkowania, z odrzucenia porządku i równowagi, z decyzji podmiotu,

⁴ „Indifferentia libertatis consistit in potestate dominativa voluntatis non solum super actuum suum, ad quem movet, sed etiam super iudicium, a quo movetur”, Jan od św. Tomasza, *Cursus philosophicus thomisticus*, vol. III, Marietti, Torino 1948, q. 12, a. 2, s. 387.

w którym kryje się być może „wola zepsuta”. W odpowiedzi na złożony problem, którego większość współczesnych nurtów filozoficznych woli unikać, z pomocą przychodzi nam idea, że intelekt nie działa w izolacji. Można zatem zrozumieć, że może on wejść na fałszywą drogę pod naciskiem pozbawionej miary woli, pod presją uczuć, takich jak pycha, nienawiść, pogarda, nieuporządkowana miłość, nie zapominając przy tym o nacisku podświadomości oraz subtelnym związku między błędem intelektualnym i winą moralną. Stawiając te pytania należy mieć świadomość, że zbliżamy się do hermeneutyki podejrzeń, gdzie jesteśmy świadkami zaskakującej zmiany ról, jako że filozof realistyczny przyjmuje sugestie mistrzów podejrzeń i odnosi je do nich samych, przedstawiając „genealogię genealogii”.

Według A. MacIntyre’a ewentualna genealogia filozofii bytu w odniesieniu do filozofii Nietzschego powinna rozpocząć się „od tego, co św. Tomasz mówi o źródle ślepoty intelektualnej w błędzie moralnym, od fałszywego ukierunkowania intelektu przez wolę i od zepsucia woli wywołanego pychą, która wyraża się zarówno w nieuporządkowanym pragnieniu bycia kimś najwyższym, jak i w pogardzie Boga. Podczas gdy Nietzsche wolę jednostki uznawał za złudzenie, tomista – na podstawie tego, co mówi mu *Summa* – wolę mocy może uznać za intelektualną fikcję, która ukrywa zepsucie woli... Samo przedsięwzięcie genealogicznej demaskacji z punktu widzenia tomisty musi być pojęte jako przykrywką pychy”⁵. Ten, kto ulega pysze, traci miarę, a siłą napędową woli mocy czyni kłamstwo o bycie i sobie samym. Pomiedzy sentencjami Nietzschego znajduje się jedna, która swym przenikliwym tonem wydaje się czynić aluzję do nie-umiarkowanego chcenia, które kieruje myśleniem, a nie odwrotnie: „Patrę czasami na mą rękę, myśląc, że trzymam w niej przeznaczenie ludzkości; niewidzialnie przelamuję je na dwie części: przede mną i po mnie...”⁶.

⁵ A. MacIntyre, *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione*, Massimo, Milano 1993, s. 209n.

⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, vol. VIII, t. III, s. 409.

Warto uważniej zastanowić się nad pytaniem: czy człowiek pragnie więcej mocy, czy pełniejszego urzeczywistnienia istnienia? Pomieszczenie tych dwu aspektów byłoby katastrofą, gdyż w pragnieniu pełniejszego bycia nie szuka się powiększenia mocy, ale urzeczywistnienia pragnienia istnienia zgodnie z najdoskonalszym spełnieniem własnej istoty. „Bycie w akcji w całym istnieniu możliwym dla własnej istoty”, do tego zdania F. Balbo nie trzeba nic dodawać⁷.

Problem nihilizmu nabrałby głębszego znaczenia, gdyby okazało się że u jego źródeł znajduje się wspólne oddziaływanie intelektualnego antyrealizmu i mniej lub bardziej wyraźnego nieuporządkowania czy nieumiarkowania woli. Czy w nihilizmie możemy odnaleźć to, co F. Balbo nazywał właściwą postawą egzystencjalną, która uzdalnia do poznania prawdy i dobra? Adekwatne podjęcie tego problemu wymagałoby rozwinięcia etyki intelektu, medytacji o klimacie duchowym, w którym może kwitnąć poznanie – w taki sposób, aby akt myślenia został powiązany z właściwą, postawą w stosunku do filozofowania. Przede wszystkim zaś należałoby rozwinąć filozofię **miłości** jako wolnego aktu oddania się bytowi. Filozofia bytu może i powinna obejmować filozofię miłości: jako pragnienia (*eros*) i jako oddania się (*agape*). Może się okazać, że na ten właśnie temat wiele nurtów myśli nowożytnej nie ma nic do powiedzenia. Jeśli z tego punktu widzenia będziemy czytali niektórych autorów, to wydaje się prawdopodobne, że na stronicach Nietzschego, Gentilego czy Heideggera nie znajdziemy filozofii miłości. Brakuje filozofii miłości, ponieważ zniknął jej podmiot, osoba. Możemy zatem zaryzykować następujące twierdzenie: jeśli filozofia nowożytna rzadko bywała filozofią bytu, jeśli nawet jest tak – jak twierdzi Pareyson – że jej nie dokończonym zadaniem jest filozofia wolności, to czy nie jest również oczywiste, że nowożytny racjonalizm odrzucił filozofię miłości? Czyż nie jest to wielkie zadanie na przyszłość? Poznanie i miłość stanowią dwie

⁷ F. Balbo, *Idee per una filosofia dello sviluppo umano*, w: Tenże, *Opere*, Boringhieri, Torino 1966, s. 442n.

wielkie siły człowieka i filozofii i żadna z nich nie może osiągnąć swojej pełni bez drugiej.

PRÓBA DEFINICJI NIHILIZMU PRAKTYCZNEGO

Po tym wstępnym przebadaniu terenu możemy teraz podjąć próbę określenia terminu „nihilizm praktyczny”, umieszczając go w kontekście kulturowych ram epoki i patrząc nań w świetle intencjonalnego ruchu woli (pragnienia) widzianego w całym jego wymiarze. Mamy tu do czynienia z problemem szczególnie delikatnym, jeśli prawdą jest, że poruszenia woli są bogatsze, bardziej złożone, trudniejsze do odczytania niż poruszenia umysłu. Któż mógłby je wyliczyć? Problemy dotyczące pragnienia, uczuć, działania nie są trudniejsze w sensie absolutnym; są one bardziej złożone niż problemy teoretyczne. W pewnym sensie oznaką tego jest częste odwoływanie się do nihilizmu moralnego, któremu odpowiada różnorodność diagnoz: kryzys wartości, utrata wartości wyższych, pesymizm, relatywizm – nie zapominając przy tym o niektórych społecznych aspektach tego fenomenu, spośród których wymieńmy fenomenologię człowieka masowego. W tych ramach, które pozwalają na różne sposoby podejścia do nihilizmu praktycznego, wydaje się, że możemy zaproponować następujące określenie: ostatecznie nihilistyczne jest wszelkie zatrzymanie lub redukcja dialektyki pragnienia i przedmiotu, która (nieraz świadomie) usuwa w cień nietożsamość między nieskończonością pragnienia i skończonością przedmiotu. To nie pytanie o skończoność i refleksja nad nią są nihilistyczne, lecz filozofie, które z najwyższym wysiłkiem woli postanawiają zadowolić się skończonością, usiłując nie zauważać strukturalnego dystansu między pragnieniem i przedmiotem lub też sugerując, że dystans ten można wypełnić pozostając w ramach tego świata, jak to czyniły z uporem ideologie XIX i XX wieku.

W zamkniętym w powtarzalnej czasowości podmiocie, którego troska o codzienny byt oraz gwar rozmów odcinają się od jego głębi,

podmiocie, który żyje w cieniu nihilizmu, mają miejsce logicznie powiązane ze sobą zdarzenia (choć nie zawsze wszystkie obecne są w konkretnych okolicznościach), które płyną, z dezorientacji woli w relacji do dobra oraz z okaleczenia pragnienia. Zaryzykujemy sklasyfikowanie ich w trzech kategoriach:

Przemiana form miłości z przewagą *eros* nad *agape*; następnie zaś przewaga niższych form *erosa* nad wyższymi.

Przekraczając próg woli byt ludzki wychodzi ze świata zwierzęcego i wkracza w świat dobra i celu. Miłość pojmując on jako najbardziej pierwotną siłę, która utrzymuje byty w jedności i której brak może prowadzić do rozpadu. Jeśli nawet ograniczamy spojrzenie do miłości pojętej jako *eros* (a zatem jako pragnienia), to według Platona stanowi ona spoiwo, wewnętrzne prawo rzeczy, pierwotną siłę, która utrzymuje jedność bytu⁸. Wskazanie na *eros* nie powinno być absolutyzowane, tak aby nie zapomnieć o innej wielkiej formie miłości – miłości jako *agape*, której najwyższy i **najczystszy** wyraz znajdujemy w Księdze Ksiąg, a zwłaszcza w zdaniach, które wyrażają istotę Objawienia: „*Deus caritas est* – Bóg jest miłością”. Warto by się bliżej zastanowić, czy nihilizm praktyczny nie płynie z odrzucenia miłości jako *agape* i przemiany dotykającej miłości pojętej jako *eros* (pragnienie), która – po rezygnacji z pragnienia wiecznego posiadania Piękna (dobra) – rozprasza się na tysiące przedmiotów, przez co natura miłości narażona zostaje na nieodwracalne zafalszowanie. Jeśli zdarzy się coś takiego, powracają dawne bożki: nad człowiekiem panują siły nieosobowe – namiętność, rozum, wola mocy; miłość nie jest w stanie budować. Pojęcia nie są niczymi słowami, są abstrakcjami, dlatego twarze znikają.

Wraz z naruszeniem dialektyki miłości przez nihilizm praktyczny w kulturze pojawia się czynnik destrukcyjny, ponieważ pośród różnych form życia miłość stanowi siłę najbardziej radykalną i wpływową, i nie może być po prostu zastąpiona ideą potrzeby. *Logos* i *eros* stanowią dwie pierwotne aktywności ducha. Nihilizm

⁸ Zob. Platon, *Uczta*, 202 e 6–7.

bez przymiotnika można określić jako jednoczesny kryzys *logosu* i *erosa*: *logosu* jako jego porzucenia, czyli redukcji do czystego logicyzmu; *erosa* jako jego zniszczenia, czyli redukcji do erotyzmu. Nie istnieją racje wprowadzania koniecznego rozdzwiewku między *logosem* i *erosem*, co równałoby się podziałowi tego, co stanowi jedność. Chodzi raczej o zrozumienie wzajemnej przynależności *logosu* i *erosa*, odnajdując w myśli Zachodu ich jedność, która w świetle idei „miłości, która buduje” (1 Kor 8, 2) sprzeciwia się ich nihilistycznemu rozdzieleniu. Wprowadzenie antyhumanistycznej filozofii tego, co neutralne (nijakie), która na zasadzie cyrkularnej relacji przyczyny i skutku prowadzi do uniemożliwienia komunikacji. Jeśli podmiot nie widzi drugiego jako drugiego, to nie jest on dla niego kimś („ty”), lecz czymś. Nie istnieje, ale jest dany – stąd relacja ludzka przekształca się w relację instrumentalną. Kiedy pierwotnym ruchem uzewnętrznienia woli jest wola mocy, to nie może ona nie patrzeć na rzeczywistość, w której działa, jako na coś neutralnego, jako na czysty przedmiot, który został pozbawiony formy „ty” – podmiot zamyka się w samym sobie, a inni są mu obojętni. Natomiast możliwość tego, aby osobowe „ty” stało się elementem, ku któremu zwraca się wola, pozostaje otwarta, gdy pierwszym poruszeniem woli jest miłość. Nihilizm praktyczny okazuje się zatem całkowitym antypersonalizmem, który uniemożliwia komunikację, gdyż nie pozostaje ani nic do przekazania, ani nie istnieją podmioty komunikacji. Naprawdę ludzie komunikują się poza sferą gwaru i „się mówi” na podstawie bytu i jego transcendentálnych własności: jeśli tak jest, wówczas izolacja podmiotów zostaje przełamana, powstaje między nimi most, różne „ja” wychodzą ze swej samotności i mogą się wzajemnie uznać.

Możliwość, że w całym intencjonalnym życiu podmiotu **ruch pośredni** zyska **pierwszeństwo nad ruchem bezpośrednim**, to, co zapośredniczone, nad tym, co bezpośrednio, co może nawet prowadzić do zniszczenia ukierunkowania otwartego i afirmatywnego. W dziedzinie moralności postawa ta może prowadzić do radykalnej krytyki etyki i wartości przez odwołanie się do ontologicznego i chronologicznego pierwszeństwa resentymetu

(*ressentiment*) i przez nieufność do bezpośredniego postrzegania wartości, a nawet przez twierdzenie, że to, co pozytywne, jest tylko ukrytą projekcją resentymentu.

Nie wydaje się, aby twierdzenie Nietzschego, że ruch bezpośredni rozwijający się w życiu silnych i dobrze urodzonych jest zdrowszy niż ruch pośredni (zob. pierwsza rozprawa *Z genealogii moralności*), było dostateczną racją wykluczenia przypuszczenia, że on sam nie stał się ofiarą silnego resentymentu w stosunku do „świata prawdziwego” platonizmu i chrześcijaństwa. Według znanego twierdzenia Nietzschego, moralność miłości i miłosierdzia jest zwieńczeniem głębokiej i przenikliwej nienawiści⁹.

Mamy tu do czynienia z dwoma istotnymi elementami, które charakteryzują nihilizm moralny i jego związek z nihilizmem teoretycznym: a) ideę, że istnieje między przeciwieństwami tego rodzaju relacja, że jedno (to, co pozytywne) powstaje z drugiego (tego, co negatywne); b) pierwszeństwo ruchu pośredniego (resentyment) nad pośrednim w tworzeniu wartości pozytywnych (miłości, miłosierdzia, braterstwa, przebaczenia). Te dwa elementy są sobie bliskie, ale nie są tożsame: do pierwszeństwa negatywności w dialektycznym związku z pozytywnością dołącza się zasada maskowania, zgodnie z którą to, co pozytywne, w rzeczywistości powstaje z tego, co negatywne, ukrywając to, co pozytywne, jest zwykłą maską tego co negatywne.

Mówi się wówczas – dobro powstaje ze zła, miłość z nienawiści. Konsekwencja ta okazuje się nieunikniona, jeśli zostanie zniesiona opozycja posiadanie-brak między dobrem a złem i wzajemne przeciwieństwo między miłością a nienawiścią, tak że przeciwieństwa wchodzą we wzajemny związek i rodzą się jedno

⁹ „A właśnie takie to było wydarzenie: z pnia owego drzewa zemsty i nienawiści, żydowskiej nienawiści... wyrosło coś podobnie niezrównanego, nowa miłość, najgłębszy i najsztubtelniejszy rodzaj miłości... Nie sądzicie jednak, że wyrosła jako negacja owego Pragnienia zemsty, jako przeciwieństwo żydowskiej nienawiści! Nie, prawda jest akurat odwrotna! Miłość ta wyrosła z żydowskiej nienawiści, jako jej korona...”, F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1998, s. 43.

z drugiego. Możliwy staje się stan poza dobrem i złem, podczas gdy wszelka wiedza o przeciwieństwach zanika. Teoretyczna teza głosząca, że nie istnieją przedmioty, przedmioty (rzeczy) są tylko projekcjami podmiotu – przekształca się w tezę etyczną mówiącą, że nie istnieją wartości moralne pozytywne i negatywne, lecz rodzaj *continuum*, w którym pierwsze znajdują się w drugich i z nich powstają. Ponieważ przedmioty zewnętrzne wobec woli mocy, która pragnie siebie samej i swego wzrostu, ostatecznie nie są realne, porządek przedmiotowy i istotowy zanika i wszystko staje się wszystkim. Potwierdzona zostaje w ten sposób ogólna „teza o projekcji” również w odniesieniu do wartości, rozumianych jako decyzje podmiotu podejmowane z punktu widzenia tego, co użyteczne.

Twierdzenie o resentymentcie jako ukrytym, lecz rzeczywistym źródle moralności i hierarchii wartości, okazuje się otwarciem nihilistyczne w tym sensie, że bezpośredni intencjonalny ruch miłości ku przedmiotowi i temu co inne, zostaje uznany za maskę czegoś innego. Fakt, że bunt niewolników na polu moralności – który rozpoczyna się resentymentem i rozwija się pod fałszywymi szatami języka miłości, miłosierdzia, przebaczenia, stosowanego w celu złapania silnych w pułapkę – staje się nihilistyczną hermeneutyką, dynamiką miłości i jej aktów, pokazuje nowy aspekt nihilizmu, w którym broń podejrzania okazuje się należeć do istoty nihilizmu¹⁰. W ten sposób dwa oblicza nihilizmu: teoretyczne i praktyczne poniekąd się zlewają, ponieważ tam, gdzie myśl nie dociera do realnego istnienia, oświecając wolę przez poznanie prawdy, niespokojna moc woli jest bardziej narażona na zagubienie drogi i samozatrucie.

¹⁰ Bunt niewolników na polu moralności, którego dzieje liczą już dwa tysiące lat, swój początek ma u Żydów, a szczyt w triumfie ideałów ascetycznych jako obrony życia zdegenerowanego. Bunt ten „zaczyna się tym, że sam resentyment staje się siłą twórczą i płodzi wartości: resentyment istot, które są niezdolne do właściwej reakcji, reakcji w formie czynu, i odbijają sobie krzywdę jedynie dzięki wymagowanej zemście”, Tamże, s. 45.

Tylko z racji biograficznych Kierkegaard nie mógł znać podjętego przez Nietzschego ataku na całą dziedzinę moralności. Nie było mu jednak trudno przeczuć, że w cywilizacji chrześcijańskiej pozbawionej chrześcijaństwa rozkładająca siła krytyki działa w stopniu najwyższym. Starał się nie zostawić inicjatywy w rękach innych. Napisanie *Aktów miłości* (1847), które stanowią część *Rozważań budujących i są czasowo bliskie Rozważaniom chrześcijańskim* można pojmować jako podjętą w wielkim stylu tego rodzaju próbę, gdzie na pięciuset stronach w sposób błyskotliwy rozwijana jest idea, iż tylko miłość buduje. Kierkegaard nie kryje przy tym, że przeciwstawia się tu idei Hegla, wedle której filozofia powinna strzec się przed byciem budującą (zob. *Fenomenologia ducha*). Jak pisze Kierkegaard: „Tylko prawda, która buduje, jest prawda dla ciebie”. Prymat tego, co pozytywne, a wraz z nim prymat Boga jako „kategorii bezpośredniej”, poprzez którą, przechodzi wszelka prawdziwa miłość i komunikacja, oddzielenie od siły tego, co negatywne, pośrednie, od resentymentu – wszystko to pozwala nam wiedzieć w Kierkegaardzie anty-Nietzschego *ante litteram*, kogoś, kto utrzymuje przeciwieństwa w oddzieleniu, a u początku stawia Boga, który nie ma przeciwieństwa. Nawet jeśli głównym tematem *Rozważań budujących i Aktów miłości* jest stawanie się chrześcijaninem, to z pewnością nie wykluczają, one tematu stawania się człowiekiem – co jest prawie równie trudne.

Późniejsza analiza Schelera w dziele *Resentyment a moralność* (1915), poruszając się na terenie etyczno-antropologicznym i psychologicznym, obala zarzut Nietzschego posługując się inną metodą. Za pomocą oryginalnych analiz fenomenologicznych Scheler odrzucił tezę Nietzschego, zaprzeczając jakoby etyka chrześcijańska rozkwitła na gruncie resentymentu¹¹. Rozróżniając między pojęciem miłości, którym posługiwali się Grecy – uważanej za uczucie, które nie przystoi bytowi doskonałemu (Bóg, który kocha, byłby dotknięty niedoskonałością) a miłością

¹¹ M. Scheler, *Resentyment a moralność*, tłum. J. Carewicz, Warszawa 1977, s. 87–129.

chrześcijańską, gdzie Bóg z istoty jest miłością Scheler podkreśla przeciwstawność *erosa* i *agape*, co później zostanie częściowo podjęte przez Nygrena w jego *Eros i agape*. Dystansując się od tezy Kanta, wedle której miłość jest „patologicznym uczuciem zmysłowym”, Scheler pojmuje miłość jako intencjonalny akt duchowy, zdolny do zniesienia wszelkich norm spontanicznego życia naturalnego (między innymi nienawiści do nieprzyjaciół), nie dotknięty resentymentem, a u swych podstaw mający gest Boga stwarzającego z miłości, Boga, który nieustannym aktem miłości *agape* podtrzymuje w istnieniu stworzenie.

Scheler widział, że istotny moment *agape* w porównaniu z miłością rozumianą, jako *eros* polega na **różnicy kierunku i przedmiotu**. Podczas gdy *eros* rodzi się z braku i potrzeby i wyraża się w dążeniu z tego, co niższe, ku temu, co wyższe, z tego, co mniej doskonałe, ku temu, co bardziej doskonałe, „biednego” ku „bogatemu”, brzydkiego ku pięknemu – stąd Arystotelesowski Bóg pociąga ku sobie wszystko w taki właśnie sposób w jaki miłowany pociąga miłującego – w miłości jako *agape* to, co jest wyższe, zwraca się ku temu, co biedne, bezkształtne, chore, nieszlachetne po to, aby go uzdrowić, wypełnić i pociągnąć ku sobie. Podmiot tego zstępującego ruchu nie doświadcza przy tym obawy przed pomniejszeniem siebie, poniżeniem się czy **zagubieniem**. Mamy tu zatem ruch całkowicie wolny od niechęci, resentymentu, maski, ukrytych celów, ruch, który w swej szczytowej formie pochodzi z pełni Boga.

Według niemieckiego fenomenologa, jeśli przyjmiemy, że pierwszeństwo przypada temu, co negatywne czy też pośredniemu ruchowi resentymentu, wówczas fundamentalnym impulsem życiowym nie będzie samozachowanie, poszukiwanie tego, co użyteczne, selekcja i zachowanie najlepiej przystosowanych, wzrost i rozkwit życia, lecz właśnie „ruch ukośny”, który różni się bardzo zarówno od bezpośredniego ruchu poświęcenia, jak i od dążenia do samozachowania. Wprowadzałoby to w podmiot poczucie końca, zmierzchu życia duchowego; byłoby to życie ubogie, jałowe, zamknięte, a nie pełne i kwitnące, ku któremu intensywnie zdażała filozofia Schelera. Życie jest w niej rozwojem, wzrostem, afirmacją,

wiecznym kosmicznym nurtem, który wyraża się w nieskończonych odgałęzieniach. Resentymment – zdaniem Schelera – miałby natomiast miejsce w altruizmie, w filantropii, pojętych jako pojęcia polemiczne i jako surogat miłości. Akt filantropijny jest w pewnym sensie pośredni: zwraca się on ku słabemu, w celu przyniesienia mu pomocy, poruszony nie przez bezpośrednie uczucie skierowane ku jego sytuacji, lecz raczej przez resentymment w stosunku do silnych, bogatych¹². Później niemiecki fenomenolog znacznie osłabi oskarżenie filantropii o ukrywanie silnych nurtów resentymmentu. Badając uczuciowe przeżycia ducha Scheler odszedł od naturalizacji umysłu i woli oraz od obiektywizujących tez typowych dla epoki powstawania psychologii empirycznej.

Być może jednak za bardzo daliśmy się prowadzić Schelerowi? Być może wraz z nim kładliśmy zbyt wielki nacisk na żywotność, autonomię, blask tego co pozytywne, na życie pełne, obfite, bogate. Napotyamy tu istotne dla człowieka pragnienie, nieustannie i zaskakująco powracające po każdym ciosie życiowym, pragnienie, z którego nihilizm czerpał pełnymi rękami. Nadczłowiek jest właśnie kimś, kto z całych sił poszukuje afirmacji siebie w pełni życia. Można zapytać: czy aby uniknąć trudności, którą stanowi miłość jako maska resentymmentu, należy przyjąć ideę, że źródłem miłości jest siła i samowystarczalność, że miłość chrześcijańska karmi się poczuciem pełni i bezpieczeństwa? Wedle Schelera, u podstaw miłości chrześcijanina miałyby się znajdować „mocne poczucie własnego bezpieczeństwa, solidnych podstaw, najgłębszej pewności, że zawsze można zdać się na własne siły... Tutaj miłość, ofiara, pomoc, skłonienie się ku mniejszemu i słabszemu jest spontanicznym kipieniem nadmiaru sił, któremu towarzyszy szczęście i spokój wewnętrzny”¹³.

¹² „...samo jądro etyki chrześcijańskiej nie powstało na podłożu resentymmentu. Sądźmy natomiast, z drugiej strony, że jądro moralności burżuazyjnej, która poczynając od XIII wieku coraz bardziej wypierała moralność chrześcijańską, by osiągnąć swój punkt szczytowy w rewolucji francuskiej, ma swe źródło w resentymencie”, Tamże, s. 86.

¹³ Tamże, s. 95.

Jeśli życie jest z istoty rozwojem, wzrostem, pełnią, to skąd bierze się zło? Na to dojmujące pytanie Nietzsche nie udziela odpowiedzi; usiłuje je raczej usunąć, próbując pozbyć się samej idei dobra i zła. Czy jest w tym deklaracja miłości zdradzonej, rozczarowania, nieustannego cierpienia? Jest to prawdopodobne. Krytyka Schelera nie dotyczy tego pytania, a zatem nie zbadany pozostaje – czasami straszliwy – trud, śmiertelne zmęczenie miłości, do którego z nieźrównaną intuicją czyni aluzję werseł hymnu *Dies irae*: „*quaerens me, sedisti lassus* – szukając mnie, usiadłeś znudzony”. Poszukiwanie umiłowanego przez miłującego musi być przygotowane na trud, wysiłek, cierpienia ducha, rozczarowanie. Słabość, niespełnione pragnienie miłości stanowią znaczącą część ludzkiego cierpienia, miejsce, w którym podmiot w sposób przeszywający doświadcza ograniczoności kondycji ludzkiej.

Jeśli nie chcemy uprościć tematu, to roztropnym będzie nie zaniedbać tego wątku i wyciągnąć z niego naukę. Nihilizm praktyczny nie będzie więc dla nas tylko złożonym doświadczeniem duchowym, w którym fundamentalne ukierunkowanie pragnienia jest ograniczone wyłącznie do skończoności. Do tej diagnozy trzeba dodać ideę, że tego rodzaju nihilizm unika pytania o zło, gdyż – jeśli go nie usuwa całkowicie – odnosi go do nieprzystosowania społecznego, nierównoważenia psychicznego, uznaje je za element usuwalny czy nawet drugorzędny. Wszystko to prowadzi do wniosku, że nihilizm praktyczny usiłuje ominąć pytanie o zło, aby wraz z nim uniknąć pytania o odpowiedzialność. Ten, kto nie jest odpowiedzialny, nie jest wolny; jest niewolnikiem kogoś lub czegoś. Być może bunt niewolników na polu moralności istnieje, ale jego źródło i cele są inne niż chciały tego metoda genealogiczna: jest to może bunt przeciw samym sobie tych, którzy wolność i odpowiedzialność odczuwają jako ciężar nie do zniesienia i chcą się go pozbyć za wszelką cenę. Potrzebują oni, aby nadcześnik, „wielki inkwizytor” stanął na ich czele, wskazując im, co należy czynić i odciążając ich od ryzyka wyboru.

Zapytajmy jeszcze: dlaczego w nihilizmie praktycznym ma miejsce ucieczka od odpowiedzialności i od „powinieneś”? Tam, gdzie istnieje odpowiedzialność, istnieje odpowiedź na apel, zaproszenie, zobowiązanie, być może głos, który mówi: „powinieneś”.

Przywołuje to drugi kres opozycji, gdzie miejsce powinności zajmuje wola. „Powinieneś” czy „chcę”? Tej przeciwstawności nie można znieść; między tymi dwoma biegunami nie istnieje realne zapośredniczenie, opowiedzenie się za jednym wyklucza drugi. Przywołując „powinieneś” i „chcę” powracamy do Nietzschego i Kierkegaarda, gdyż są oni wcieleniami tych dwu przeciwstawnych opcji. Co więcej, Kierkegaard odnosząc powinność moralną do Absolutu, *primum ethicum* odnosi do *primum theologicum*. „Cała epoka nowożytna zagubiła, zwłaszcza w polityce, ideę „powinieneś”... Oto stąd bierze się zło. Nie trzeba być prorokiem, aby widzieć, jak trudno będzie zmienić ten stan rzeczy”¹⁴.

Odpowiedzialność wymaga wolności i ją zakłada; przede wszystkim wymaga, aby podmiot próbował „stać się wolnym”. Czy jest to możliwe inaczej niż przez związanie się z najwyższym prawem odpowiedzialności, miłości, powinności, a nie chcenia? Etyka „powinieneś”, dużo bardziej wymagająca od etyki zatrzymującej się na „nie powinieneś”, niesie ze sobą coś szczególnego, pomimo siły nakazu: umożliwia taka komunikacje, egzystencji, do której nihilizm nie jest zdolny; odsłania drogę, po której od filozofii neutralności można iść ku filozofii dialogu i komunikacji.

tłum. Jarosław Merecki SDS

DETERMINATION OF PRACTICAL NIHILISM

Summary

In considerations about nihilism one rarely finds passages advert-ing to the distinction between speculative and practical nihilism. The relevant literature refers to the phenomenon of nihilism in its entirety,

¹⁴ S. Kierkegaard, *Diario 1847–1848*, red. C. Febro, Morcelliana, Brescia 1980, t. IV, s. 104.

presumably assuming that it can be understood only from that comprehensive point of view, respecting its complexity. In general, that is an acceptable methodology, since it wants to reach the essential core of nihilism, while emphasizing that by following properly the dynamics of the enterprise we will be forced to take into account important determinations and distinctions, providing us with an appropriate understanding of the origins, aims and structure of nihilism.

If nihilism is something that takes place in human beings in respect to themselves (their existence and life), it will not be pointless to ask to what extent consciousness, will, love, desire, theirs speculative and practical parts are involved in its “production”. In one of my earlier works the question of speculative nihilism was discussed and its roots were found in antirealism: in breaking the direct relationship between intellect and being, in accordance with the assumption that being does not speak to the intellect but is dark, closed and impenetrable. On the other hand this relationship is sustained in the philosophy of being, which may be described as “existential intellectualism”: intellect is conceived there as reaching existence in itself, or being construed as a decisive epistemic factor. In speculative nihilism the central point is located in the intellect, where it is determined in various ways.

The thought about a certain parallelism between the act of intellect and the act of will, and thus between theoretical and practical nihilism, seems to be plausible and acceptable. One may maintain that a similar process to what happens in respect to knowledge takes place in respect to will and desire: from *voluntas* to that what will wants. And that process, in some complex cases, may turn out to be the source of practical nihilism.

Translated by T. Szubka