

## Wprowadzenie. Romantyzm między „naiwną” aprobatą a filozoficznym (roz)rachunkiem

---

*Gdzie jesteś, piękny świecie? Wracaj, wskrześnij,  
Czasie rozkwitu natury zamierzchłej!  
Tylko w krainie wieszczek, złud i pieśni  
Twe utrwalone ślady dziś nie pierzchły!  
Smuci się pole zimniejsze od głazu,  
Bóstwo nie zjawia się choćby na mgnienie.  
Z pełnego życia, ciepłego obrazu  
Zostały tylko cienie<sup>1</sup>.*

– Friedrich Schiller

*Nielatwe to wszak zamierzenie w obecnej  
Naturze człowieka rozpoznać, co pierwotne, co  
sztuczne, i wyrobić sobie pogląd właściwy na  
stan, który już nie istnieje, który nigdy może nie  
istniał i nigdy prawdopodobnie istnieć nie  
będzie, o którym jednak musimy mieć pojęcie  
trafne, by trafnie osądzić nasz stan obecny<sup>2</sup>.*

Jean-Jacques Rousseau

Piąty tom serii „Nietzsche Seminarium” jest efektem spotkania naszej grupy seminaryjnej w maju 2011, spotkania, którego celem było skonfrontowanie różnych spojrzeń na romantyzm jako zarówno filozofię posiadającą własny rodowód historyczny, dynamikę rozwoju oraz program, jak i swoistą postawę egzystencjalną w warunkach tej epoki kulturowej, jaką zwykliśmy określać mianem nowoczesności. Na poniższych stronach zarysuję główne kierunki debat i sporów wynikłych w trakcie seminarium, tu zaś ujętych w pełne opracowania poszczególnych głosów i spróbuję pokazać, co nowego do trwającej w humanistyce dyskusji o intelektualnym i duchowym dziedzictwie romantyzmu prezentowany tom może wnieść.

---

<sup>1</sup> F. Schiller, *Bogowie Grecji*, przeł. W. Swobodnik, [w:] tenże, *Dzieła wybrane*, Warszawa 1985, s. 33.

<sup>2</sup> J.-J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 129.

## 1. Romantyzm chłodnym okiem filozofii

Podczas spotkania seminaryjnego dała o sobie znać interesująca różnica podejść, dzieląca – mogłoby się zdawać – nasze środowisko podług pewnej wyraźnie zarysowanej linii. Mianowicie, część komentatorów zwracała w swych wypowiedziach uwagę na konieczność historycznego i systemowego spojrzenia na romantyzm – tu, w związku z myślą Fryderyka Nietzschego, szczególnie wybijały się odniesienia do wczesnego romantyzmu niemieckiego, zwanego *jenajskim* (Schleglowie, Novalis, Wackenroder, Tieck, Schelling, Schleiermacher) oraz do głównych myślicieli okresu klasyki weimarskiej (1786-1805: Goethe, Schiller). Podejścia te rekonstruowały filozofię romantyzmu na podstawie rozpatrzenia jej deklarowanego programu, a następnie wykazywały, w jak wielkim stopniu program ten nie został, nie mógł zostać zrealizowany w warunkach pędzącej modernizacji, zdającej się bez reszty „odczarowywać świat”; pogrążyć go w pustce fragmentaryzacji i czynić miejscem, w którym indywiduum nie czuje się już „u siebie”, jak w domu, jak w ojczyźnie, lecz gdzie dostrzega jedynie kolejne, niwelujące je, mechanizmy alienacji i urzeczowienia.

W ten sposób filozofia romantyczna, wraz z całym jej konceptuariuszem i wizją świata oraz ludzkiej w nim egzystencji, odbierana była jako skazana od samego początku na klęskę reforma człowieczeństwa, o której przez chwilę zamarzyły idealistyczne, młode duchem jednostki, wierzące w zbawczą potęgę Poezji, będącej wszakże kluczem do romantyzmu, otwierającym drzwi do zrozumienia szeregu jego hermetycznych na pierwszy rzut oka pojęć. *Poesie*, filozofia *Bildung*, schległowska „mitologizacja” czy Novalisa „romantyzowanie” świata, nawet ironia romantyczna, jawiły się w ramach tej perspektywy jako zupełnie nieskuteczne *panacea*, niezdolne do naprawienia rzeczywistości społecznej, wulgaryzującej się za sprawą rosnącej hegemonii rozumu instrumentalnego, jak również do przeobrażenia sytuacji duchowej epoki gorzko rozczarowanej skalą przepaści, jaka oddziela jej ideały – choćby te deklarowane przez Rewolucję Francuską – od twardej rzeczywistości świata politycznie niestabilnego i od kultury pogrążającej się w anomii, egoizmie, utylitaryzmie i gnuśnym materializmie.

Na pytanie, czy romantyzm wciąż jeszcze dziś może być określany mianem „naszej naiwności”, *notre naïveté* – pytanie, które stawiali Philippe Lacoue-Labarthe i Jean-Luc Nancy w książce *L'Absolu littéraire*<sup>3</sup> – część autorów występujących w tym tomie (Norman, Kucner, Lewandowski, Pieniążek, Gogröf-Voorhees, del Caro) odpowiada zdecydowanie przecząco. Prowadzone przez nich szczegółowe analizy w pierwszym rzędzie zwracają uwagę na fakt, iż nietzscheańska wojna wydana romantyzmowi nie kończy się na odparciu poglądów Wagnera i Schopenhau-

<sup>3</sup> J.-L. Nancy, Ph. Lacoue-Labarthe, *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris 1978, s. 27.

era – autorytetów Nietzschego z czasów *Narodzin tragedii*, w późniejszym okresie energicznie przezeń zwalczanych za „psucie kultury niemieckiej”. Tym bardziej, istoty jego stosunku do romantyzmu nie oddaje twierdzenie, że u Nietzschego mamy do czynienia jedynie z krytyką późnego romantyzmu europejskiego jako objawiającej się w literaturze i sztuce kwintesencji modernistycznej *décadence*. Autorzy pierwszych sześciu studiów w tej książce stoją na stanowisku, że Nietzschego rozrachunek z romantyzmem polega raczej na próbie uchwycenia istoty szerszego fenomenu, jakim okazuje się romantyzm kulturowy, którego diagnozy posiadają w filozofii europejskiej, a szczególnie niemieckiej, tradycję sięgającą klasyki weimarskiej i którą to tradycję Nietzsche w swej krytyce „romantyki” kontynuuje i rozwija o nowe wątki i mocne argumenty.

Prym wiedzie wśród nich zarzut, że za romantyczną, idealistyczną wizją świata i człowieka kryje się nihilizm, którego problematyka *de facto* pojawia się w filozofii na długo przed dramatycznymi wypowiedziami o „śmierci Boga” z *Wiedzy radosnej*, albowiem już w H. Jacobiego sporze z J. G. Fichtem (za chwilę do tego wątku przyjdzie jeszcze wrócić). Konfrontując się z post-oświeceniowymi przemianami w kulturze i duchowości Europy, jakich dominantą było poczucie utraty źródeł sensu i orientacji tradycyjnie zakotwiczających jednostkę w strumieniu istnienia, twórcy romantyczni mieliby podejmować rozpaczliwy wysiłek przewyciężenia fundującego epokę nowoczesną dualizmu bytu i ludzkiej świadomości, który jako pierwszy zdiagnozował Jean-Jacques Rousseau a historiozoficznie sproblematyzował Friedrich Schiller. O dualizmie tym w następujący sposób pisał Michał Kruszelnicki:

Racjonalizując, demitologizując i sekularyzując egzystencję człowieka, Oświecenie zarazem ostatecznie przepoławia, rozdziera jego wewnętrzny świat na dwie antagonistyczne sfery, które już nigdy nie ulegną scaleniu. Pierwsza to sfera świadomości i tożsamości jednostki, jej refleksyjnego odbioru samej siebie jako osadzonego w planie historyczno-kulturowym podmiotu życia społecznego. Z drugiej sfery, kryjącej metafizyczne potrzeby i marzenia, zawierającej indywidualną (dzieciństwo), a kto wie, może także i zbiorową, pamięć o historycznym czasie dawnym i archaicznym, płynie niewygasłe, choć już utopijne w warunkach nowoczesnego świata, pragnienie odnalezienia utraconej pełni, bezpośredniości i „naiwności” doświadczenia bytu<sup>4</sup>.

W języku Rousseau można by powiedzieć, że człowiek utracił „siebie”: stracił kontakt ze swym wewnętrznym głosem na rzecz iluzorycznej wspólnoty, która uzależniła go od innych, od wizerunku i opinii, i w ten sposób rozmnożyła jego potrzeby, czyniąc go od siebie jeszcze bardziej zależnym, przeto bardziej wyobcowanym.

<sup>4</sup> M. Kruszelnicki, *Natura (nie)odzyskana*. O „Panie” Knuta Hamsuna. Artykuł niepublikowany, wyciągnięty z szuflady autora na potrzeby *Wprowadzenia*.

Po Rousseau i Schillerze ten kierunek myślenia o nowoczesności w kategoriach upadku i utraty przejmują w dużym stopniu ruch *Frühromantik*; jego przedstawiciele, w dziełach historiozoficznych nieraz poprzedzających nawet działalność *Athenaeum*<sup>5</sup>, stawiają podobnie dramatyczne diagnozy świata, który „wypadł z zawiąsów”. Jednocześnie próbują oni – a jest to rys bezwzględnie wartościowy w romantyzmie – znaleźć lek na nowoczesną alienację człowieka i uspokoić jego, obserwowane z coraz większym niepokojem, nienasycone dążenie, kontrapunktowane poczuciem egzystencjalnego zagubienia i osamotnienia, za pomocą formuły duchowej, jaką ostatecznie można by nazwać pełną wewnętrznego napięcia postawą „wytrwania w nowoczesności”. Cechuje ją zarówno niechęć wobec separujących człowieka od świata obiektywnego procesów modernizacji (na równi z ambivalentnym stosunkiem do sygnującego nowoczesność postępu autorefleksyjności, idącym w parze z zapatrzeniem w niedościgły poziom pełni człowieczeństwa, jakie osiągnęła – idealizowana przez romantyków, choć bynajmniej nie reakcyjnie waloryzowana „ponad” upadłą nowoczesnością – „naiwna” Grecja antyczna), jak i fascynacja nimi<sup>6</sup>, połączona z nadzieją na uratowanie w tym nieprzyjaznym duchowości romantycznej świecie wysychających źródeł sensu.

Zastanawiając się, gdzie w kontekście wyraźnej ciągłości filozoficznych dyskusji nad istotą europejskiego nihilizmu sytuuje się autor *Zaratustry*, Andrzej Kucner twierdzi, że „Myśl Nietzschego rozwija się jako historyczna kontynuacja romantycznego, egzystencjalnego zderzenia z nihilizmem”, z tą jednak różnicą, że „to, co dla Hölderlina, Tiecka czy Kleista było odpowiednio istotą problemów egzystencjalnych, zjawisk kulturowych oraz światopoglądowych, Nietzsche zradikalizował i uczynił kluczowym zjawiskiem współczesności”<sup>7</sup>. W ten sposób badaniu poddawać można „romantyczne antycypacje nihilizmu” – jak rzecz ujmuje Kucner w tytule swojego eseju – czyli diagnozy odczarowanego świata, stawiane przez romantyków. Są one naznaczone niepokojem, lękiem, rozpaczą i tęsknotą za trwale utraconą rzeczywistością sprzed nowoczesnego odczarowania: za światem aksjologicznie uporządkowanym, dającym człowiekowi poczucie orienta-

<sup>5</sup> Zob. F. Schlegel, *Über das Studium der Griechischen Poesie*, hrsg. E. Behler, Paderborn 1982. To pre-romantyczne dzieło Schlegla jest przedmiotem głębszej analizy w artykule Pawła Pieniążka, *Historia i nowoczesność. Nietzsche wobec historiozofii wczesnoromantycznej (F. Schlegel, Novalis)*, w tym tomie.

<sup>6</sup> „By mieć transcendentalny punkt widzenia na starożytność, trzeba być nowoczesnym do szpiku kości” – notuje Friedrich Schlegel („Fragmenty z *Athenaeum*”, § 271 [w:] F. Schlegel, *Fragmenty*, przeł. C. Bartl, wstęp i opracowanie M. P. Markowski, Kraków 2009), dając wyraz romantycznej świadomości, że fundamentem nowoczesności nie ma być antyk zrekonstruowany, lecz antyk dopełniony i zreinterpretowany przez historyczną i krytyczną samoświadomość – kolejną zdobycz i emblemat romantyzmu – której zadaniem nie jest jego naśladowanie, lecz synteza w ramach nowej epoki klasycyzmu i nowoczesności. Więcej na ten temat zob. P. Pieniążek, *Historia i nowoczesność...*, w tym tomie.

<sup>7</sup> A. Kucner, *Nietzsche i romantyczne antycypacje nihilizmu*, w tym tomie, s. 67.

cji i sensu istnienia. Pamiętać przy tym należy, że to Nietzsche *explicite* nazwał „nihilizmem” sytuację duchową epoki, w której „najwyższe wartości tracą wartość” [WM § 2] i jednocześnie to on atakował romantyków, zarzucając im nihilizm, a wraz z nim chorobę woli, reaktywność zamiast aktywności, cierpiętnicze trwanie w owym „nadaremnie!” – ewentualnie, by rzecz ująć pozytywniej, przedkładanie pustej *Sehnsucht* nad kulturotwórcze działanie.

Wspomnieć warto o jeszcze jednym filarze filozofii romantyzmu, paradoksalnie współodpowiedzialnym za aksjologiczny kryzys epoki, diagnozowany przez samych romantyków oraz przez Nietzschego. Wracając do sławnego listu *Jacobi an Fichte* (1799), przypomnijmy, iż to w nim pada argument, że fascynujący romantyków idealizm, czyniący świat czymś na kształt projekcji transcendentalnej jaźni, otwiera furtkę do całkowitego odrealnienia podmiotu: zamknięcia go w klatce własnej, puszczonej wolno wyobraźni, „aż do ostatecznej utraty możliwości wszelkiej komunikacji skutkującej solipsyzmem, do niebezpiecznego wyorania przepaści między *czynem* a *marzeniem*, między *spleenem* i *Idealem*”<sup>8</sup>. Nietzsche rozwija ten wątek krytyki romantyzmu, ukazując szereg strategii, po które sięga dusza romantyczna w celu wymknięcia się z wrogiego jej świata nowoczesnego w sferę różnorako rozumianego pozoru. Ostatecznie, rozwiązanie to jawi się jako gest desperacki i nihilistyczny, charakterystyczny dla jednostek, które istnienie „boli”, cierpiących na „zubożenie życia”, przygiętych ciężarem rozpacz, sceptycyzmu i pesymizmu, każącego im szukać ukojenia, jakiejś bezpiecznej przystani w fantastycznej obietnicy „heroicznej wolności i najradykałniejszej indywidualności spoczywającej w transcendentalnej władzy twórczej wyobraźni”<sup>9</sup>, w planach ponownego zbliżenia człowieka do bytu i do kultury poprzez ideę *Bildung*, diwinizację nieograniczonej twórczości – *Poesie* – marzenie o powołaniu nowej, autentycznej wspólnoty, albo wspomnianą już strategię romantyzowania świata, na siłę niejako próbującą dojrzeć w świecie mistyczny czar, który postęp nowoczesności dawno mu już odebrał.

Jak wynika z surowej oceny komentatorów, zgadzających się tu w pełni ze stanowiskiem Nietzschego, „tragedia egzystencji romantycznej rozpoczyna się w momencie coraz to dotkliwszego rozpoznawania w każdej z tych idei pozoru i złudzenia, marzycielskiej rekompensaty duchowej za nędzę realnego istnienia. Wiąże się to ze wzrastającą ambiwalencją i kwestionowaniem wartości nieskończenie wolnej refleksji i krytycyzmu [...], z coraz bardziej pesymistycznym pozbawianiem złudzeń co do tego, że dumna i autarkiczna osobowość jest czymś więcej niż tylko chorobliwą reakcją na niezdrowy i sztuczny świat, a twórczość czymkolwiek ponad sublimowaniem nędzy cywilizacyjnej w twórczych aktach ducha”<sup>10</sup>. Czujne

<sup>8</sup> A. Lewandowski, *Nietzsche i romantyczne niebezpieczeństwa nowoczesności*, w tym tomie, s. 75.

<sup>9</sup> Tamże, s. 80.

<sup>10</sup> Tamże, s. 81.

oko i wyostrzony zmysł krytyczny, jakim filozofowie posługują się w lekturze romantyków, każe im w pewnej chwili zawołać: „sprawdzam!” – jak w pokerowej rozgrywce. Wtedy to romantyczność, a może lepiej: dusza romantyczna, ujawnia całą swoją żalną słabość: chciałaby (zmienić, z czarować świat, zbudować go na nowo), ale się boi („skalania” swojego pięknego wnętrza kontaktem ze światem pełnym obcych jej, wrogich wpływów), marzy o życiu pełnym pięknej przygody i „kształtowania siebie”, ale najbezpieczniej czuje się spekulując lub „symfilozofując” o nadejściu nowej Poezji i nowej Sztuki „władnej czarodziejskim słowem zakląć ducha miłości, aby jej słuchał i wedle jej rozkazu, wedle jej wolnej, a koniecznej swobody, ożywał pięknie ukształcone rzeczy”<sup>11</sup>, a także nowej Mitologii będącej – jak marzył młody Schlegel – „hieroglificznym wyrazem otaczającej nas natury, rozświetlonej ową fantazją i miłością”<sup>12</sup>. Nic tylko nadzieje, słowa i manifesty, programy i projekty, niedokończone książki i niedokonane dzieła, rzucane w zimny i obojętny świat, przejęty wszakże zupełnie innymi problemami; rebelia zakończona smutną porażką, w miarę jak jej ideały degenerują się w kolejne formy „gorączki romantycznej”, w końcowym jej etapie widocznej w próbach „wyzwolenia się od siebie przez sztukę i poznanie lub też przez oszołomienie, spazm, ogłuszenie, obłąd” [WR(b), § 370]. „Odciągnijmy z liryki w dźwiękach i słowach sugestię tej gorączki wewnętrznej – pisze Nietzsche w notatkach z późnego okresu twórczości – i cóż pozostanie z liryki i muzyki?... *L'art pour l'art*, być może: wirtuozowski skrzek zimnokrwistych żab desperujących w swym błocie” [WM(b) § 364].

Romantyczność zostaje przez filozofów, mających w Nietzschem potężnego sojusznika, skarciona za swoje puste obietnice, za te wszystkie *great expectations*, których szybko objawiona naiwność – „wstręt do romantycznych ideałów i kłamstw” – skutkowałą rozczarowaniem istotnie łatwo oddającym pola nihilizmowi: poczuciu „braku celu; braku odpowiedzi na pytanie «dlaczego?»” [WM(b) § 1]. Filozofia nietzscheańska uczy nas, że naiwność nie tyle jest postawą bardzo niefilozoficzną i bardzo nienowoczesną (zbyt wysoką cenę się za nią płaci); jest ona w nowoczesności po prostu niemożliwa.

## 2. Romantyzm jako forma duchowości i postawa egzystencjalna. Aprecjacje (nie)nietzscheańskie

W naszych dyskusjach dała o sobie jednak znać również inna wizja romantyzmu, którą staraliśmy się zawrzeć w prezentowanym tomie na równych prawach. Zapewne jest ona mniej elokwentna niż roztrząsania nasycone duchem historyzmu, nakazującego dane idee rozpatrywać wyłącznie w przynależnym im kontekście

<sup>11</sup> F. Schlegel, *Przemowa o mitologii*, przeł. J. Ekiem, [w:] *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, wyb. i oprac. T. Namowicz, Wrocław – Warszawa – Kraków 2000, s. 150.

<sup>12</sup> Tamże, s. 155.

dziejowym (i dlatego też odtrącającego ewentualność „uniwersalnego” występowania zarysowanych w filozofii romantycznej postaw egzystencjalnych)<sup>13</sup>, a nawet jawić się może jako trochę „naiwna”, czego nauczyły mnie rozmowy z autorami tej książki oraz lektura ich tekstów. Scharakteryzuję ją tutaj w kilku rysach, by oddalić nieco te podejrzenia.

W ramach tej innej wizji romantyzmu (Bielik-Robson, W. Kruszelnicki, Rolka, Kleszcz, Kostyszak) łaskawszym okiem spogląda się na jego „naiwność” i nostalgiię za utraconą, integralną duchowością przednowoczesną; docenia się te postawy, wcale nie twierdząc, że są one z gruntu konserwatywne czy reakcyjne, jak zwykło się przyjmować w obiegowych krytykach romantyzmu, zaś momentami przeczuwa wręcz, iż romantyczność to poważny apel o prawo do naiwności, a wręcz prawo do iluzji w bezdusznym świecie, w którym – jak pisał John Keats w poemacie *Lamia* – *all charms fly at the mere touch of cold philosophy*. Sojuszni-kiem komentatorów broniących romantyczności z pozycji swoistej filozofii egzystencji, albowiem widzących w niej zespół strategii przetrwania w nowoczesnym, odczarowanym świecie, nie jest totalizujący swoją krytykę „romantyki” Nietzsche, lecz Maurice Blanchot, który w eseju zatytułowanym *Athenaeum*, przełożonym specjalnie na potrzeby tego tomu, odradzał patrzeć na romantyzm systemowo, a w zamian za to proponował akcentować pewne jego cechy, inne zaś pozostawić na marginesie. Czytamy:

Decydujemy, że pewne cechy romantyzmu uznamy za mniej ważne, inne zaś za jedynie autentyczne: predylekcję do religii za akcydentalną, zaś pragnienie rewolty za fundament; nostalgiię za przeszłością za coś epizodycznego, zaś świadomość bycia nowoczesnym, odrzucenie tradycji oraz dążenie do nowości za kluczowe; ciągoty nacjonalistyczne potraktujemy jako rzecz chwilową, zaś czystą subiektywność, która nie ma ojczyzny, za sprawę decydującą. I gdy wreszcie wszystkie te tropy zostaną uznane za jednakowo konieczne, choć przeciwstawione sobie nawzajem, wówczas dominującym tonem wypowiedzi stanie się nie ideologiczny sens każdego z nich branego pojedynczo, lecz właśnie ich opozycyjność: wymóg, by nawzajem sobie przeczyć: spór oraz stan rozczłonkowania, który Brentano nazywał *Geteilheit*. *W ten sposób romantyzm – charakteryzowany również jako potrzeba czy też doświadczenie przeciwieństw – potwierdza swoje powołanie do tworzenia nieładu, do bycia zagrożeniem dla jednych, obietnicą dla drugich, a dla innych jeszcze – pustą groźbą i obietnicą bez pokrycia*<sup>14</sup>.

Komentatorzy podobnie myślący o romantyzmie inaczej rozkładają w swych wypowiedziach akcenty. Dla nich, by tak rzec, liczy się to, że romantyzm niesie w sobie ową blanchotowską „obietnicę” – cóż z tego, że zazwyczaj w tak wielu

<sup>13</sup> Nie oznacza to jednocześnie, że charakteryzowane podejście po prostu ów kontekst historyczny ignoruje; chodzi jedynie o odwagę ożywiającego przeszłe idee reinterpretowania ich i testowania na potrzeby współczesności.

<sup>14</sup> M. Blanchot, *Athenaeum*, przeł. W. Kruszelnicki, w tym tomie, s. 296 [podkr. moje – W.K.].

jego inkarnacjach niespełnioną – obietnicę, że poczucie egzystencjalnej orientacji i sensu zostanie nam przywrócone, z tymże nie na modłę dawniejszej duchowości, na którą w modernizmie miejsca już nie ma, lecz – jak powie Agata Bielik-Robson w eseju *Romantyczne dopełnienie* – w „wizji przeobrażonej, poddanej nowoczesnej parafrazie”<sup>15</sup>. Będzie to również wizja mesjańska w znaczeniu, jakie słowu temu nadaje filozofka w zamieszczonym w tym tomie eseju (*Romantyczna sublimacja, czyli życie wyrwane naturze...*), gdzie mesjanizm definiowany jest jako „zbiór idei mających nadzieję na absolutną maksymalizację ludzkiego życia”. Język tej wizji-obietnicy autorka *Innej nowoczesności* rozjaśniała już wielokrotnie, dlatego też do kilku jej wypowiedzi chciałbym się teraz odwołać.

Jak wskazuje badaczka, romantyczność uznać można za „jedyną nowoczesną formę reakcji na ekscesy modernizmu. Wraz z zanikiem romantyzowania, zanika też ostatnia szansa oporu przed tym, co Walter Benjamin nazywa «zagładą postępu»”<sup>16</sup>. Ekscesy modernizmu to, rzecz jasna, owa fragmentaryzacja i alienacja bytu i człowieka, dyktowane oświeceniowym zapałem postępu cywilizacyjnego. Tymczasem romantyczność to tęsknota za totalnością: pragnienie bliskości, silnej więzi ze światem i ze wspólnotą. Pytanie nasze – na które, jak już wiemy, keatsowska *cold philosophy* odpowiada przecząco – brzmi tak: czy rzeczywiście romantyzowanie – jak sądzi Novalis – może na powrót uczynić z tego odczarowanego, obcego nam świata, naszą ojczyznę, w której ponownie poczujemy się jak w domu? I, przede wszystkim, jakimi *środkami* ma to być osiągnięte?

Nie dojrzymy w romantyzmie remedium na szkody duchowe dokonane przez modernizację, jeśli będziemy myśleć o nim jedynie w kategoriach systemowej filozofii – emanacji epoki, która resztką sił duchowych próbowała ratować świat przed „rozdarciem go na pół”, lecz która, wraz ze śmiercią Hegla w 1831, porzuciła te nadzieje, zrozumiała swoją porażkę i jęła pograżać się w rozpacz. („*Ach, teurer Leser, wenn du über jene Zerrissenheit klagen willst, so beklage lieber, daß die Welt selbst mitten entzwei gerissen ist*” – ogłaszał z rezygnacją Heinrich Heine w 1830<sup>17</sup>).

Wolimy przeto mówić o postawie romantycznej, albo o duchowości romantycznej. Tak, duchowości. Słowo to przynajmniej jest w stanie pomieścić w sobie i osłabić nieco sprzeczności romantyzmu. Dopiero bowiem tak pojęty, romantyzm ukazuje swoje „epifaniczne” – jak wiemy od Charlesa Taylora – oblicze<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> A. Bielik-Robson, *Romantyczne dopełnienie. Komentarz do epifanii nowoczesnej Charlesa Taylora*, [w:] tenże, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, s. 297.

<sup>16</sup> A. Bielik-Robson, *Romantyczne dopełnienie...*, dz. cyt., s. 297.

<sup>17</sup> H. Heine, *Reisebilder: Die Bäder von Lucca*, [w:] tenże, *Gesammelte Werke*, hrsg. G. Karpeles, Bd. III, Berlin 1887, s. 269-270.

<sup>18</sup> W swoich monumentalnych *Źródłach podmiotowości* Taylor twierdzi, że „epifanię można urzeczywistnić jedynie w dziele sztuki”, ono bowiem „coś przedstawia – niespaczoną naturę czy też ludzkie uczucia – tak, aby ukazać pewną wyższą duchową rzeczywistość lub znaczenie, jakie przez nią prześwituje” – Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, przeł. Ł. Sommer i inni, Warszawa 2001, s. 772-773. Na potrzeby mojej argumentacji chcę jednak rozszerzyć pojęcie epifanii i „nawnie”



Epifania to po grecku: „ukazanie się”, „objawienie”. Objawienie czego? Otóż właśnie – objawienie, schillerowskie „wskrzeszenie” owego „pięknego świata” sprzed nowoczesnego odczarowania. Może nawet nie objawienie: raczej zamigotanie. Fragment nr 105 *Poetycyzmów*, mówiący o potrzebie „romantyzowania świata”<sup>19</sup>, nie może być rozumiany w tym sensie, że Novalis, a szerzej – romantycy – zupełnie serio myślą o ponownym *Verzauberung* świata. Kluczowym słowem w tej wypowiedzi jest „pozór”: romantyzować to rzeczom skończonym nadawać pozor nieskończoności. Ten, kto chce rozliczać tę strategię romantycznego oswojania nowoczesności podług praktycznego efektu, jaki ma ona przynieść, zapomina o elemencie ironicznym, jawnie obecnym w romantyzmie jenajskim<sup>20</sup>. „Jako tylko półskuteczne remedium – przypomina Agata Bielik-Robson – romantyczność skazana jest na wieczną melancholię i autoironię: nie mogąc (ale i nie chcąc) powstrzymać procesu emancypacji jednostki, zaspokaja jej pragnienie totalności tylko tymczasowo, nietrwale i zastępczo”<sup>21</sup>. Jest to fakt, który warto akcentować w działalności *Athenaeum*; zdaje się bowiem, że trzeźwość kręgu jenajskiego w warunkach oświeceniowej deziluzji siłą swą czerpała właśnie z rozwiniętego zmysłu (auto)ironii. To ona pozwalała im myśleć o prawdzie jako o „efekcie ciągłych reartykulacji i nowych syntez”<sup>22</sup>, a więc, ponownie – na sposób ironiczny: „Wszelkie najwyższe prawdy są na wskroś trywialne – mówił Schlegel – przez co nic pilniejszego, jak wyrażać je wciąż na nowo i coraz paradoksalniej, aby pamiętać, że jeszcze istnieją i że nie sposób dopowiedzieć ich do końca”<sup>23</sup>. Novalis zaś tak

---

twierdzić, że zwykły człowiek jest również w stanie urzeczywistnić epifanię, zależnie od siły jego wiary w sensowność novalisowego „romantyzowania świata”.

<sup>19</sup> „Świat musi być zromantyzowany. W ten sposób odnajdziemy pierwotny sens. Romantyzowanie to jakościowe potęgowanie. W działaniu tym niższe Ja utożsamia się z lepszym Ja. Tak jak my sami jesteśmy takim jakościowym spotęgowaniem. Nadając rzeczom pospolitym wyższy sens, zwykłym – tajemniczy wygląd, znanym – godność rzeczy nieznanym, skończonym – pozór nieskończoności, romantyzuję je” – Novalis, *Poetycyzmy* § 105, s. 202, [w:] tenże, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.

<sup>20</sup> Ironia w kontekście epistemologicznym jest jedną z kluczowych paralel między filozoficznym programem romantyzmu jenajskiego a myślą Nietzschego: „Pozór w moim pojęciu – pisze Nietzsche – jest rzeczywiście i jedyną realnością rzeczy [...]. Słowo nie wyraża niczego więcej, jak tylko swą nieprzystępność dla logicznych procedur. Nie ustanawiam zatem ‘pozoru’ jako przeciwieństwa ‘realności’, lecz traktuję – na odwrót – pozór jako realność przeciwstawiającą się przeobrażeniu w wyimaginowany ‘świat prawdy’” [N, s. 539]. Temat ten rozwija w swoim artykule Aleksander Gemel – zob.: *Pojęcie ironii romantycznej w filozofii Fryderyka Nietzschego, ze stałym odniesieniem do Sokratesa*, w tym tomie.

<sup>21</sup> A. Bielik-Robson, *Romantyczne dopełnienie...*, dz. cyt., s. 302.

<sup>22</sup> A. Bowie, *From Romanticism To Critical Theory: The Philosophy of German Literary Theory*, New York 1997, s. 85.

<sup>23</sup> F. Schlegel, *O niezrozumiałości*, przeł. J. Ekier, [w:] *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, wyb. i oprac. T. Namowicz, Wrocław – Warszawa – Kraków 2000, s. 196. O stosunku Nietzschego do ironii romantycznej oraz obecności jej figur w stylu pisarskim autora *Zaratustry* także pisze w swoim artykule Aleksander Gemel.

oto komentował postawę swojego przyjaciela: „To, co Fr. Schlegel charakteryzuje jako ironię, nie jest, moim zdaniem, niczym innym, jak skutkiem, cechą refleksji, prawdziwej przytomności ducha”<sup>24</sup>. W tak pojętej postawie ironicznej z pewnością nie potrafił wytrwać Heinrich Kleist, romantyk, którego – dosłownie – do samobójstwa przywiodła lektura dzieł Kanta i Fichtego, odbierająca mu metafizyczną pewność istnienia prawdy i Absolutu.

Ironia to pierwszy klucz do zrozumienia istoty postawy romantycznej oraz do aprecjacji romantyzowania jako remedium na duchowe szkody poczynione przez postęp nowoczesności. Należałoby teraz zapytać, dlaczego romantyk jest ironistą? Dlaczego musi być on ironistą i dlaczego ironia ta jest p o w a ż n a, do-prawdy odległa od cynizmu czy nieodpowiedzialnej, błazeńskiej gry? Przeczytajmy komentarz Bielik-Robson, wyjaśniający „poważną” ironiczną schleglow-ską triadę: satyra–elegia–idylla z 238 *Fragmentu* z „*Athenaeum*”:

Romantyk jest ironistą, ponieważ trwa przy odczarowanych tropach i upiera się przy ich użyciu [...]. Istotą ironii romantycznej jest więc uparte używanie poetyckich żetonów, które straciły na wartości: Schlegel nazywał ten etap twórczości romantycznej momentem satyry. Droga poety romantycznego do idylli jest długa, skomplikowana i wiedzie przez umiejętnie wykorzystanie ironii. Najpierw romantyk musi umieć wytrwać w świecie zrujnowanych obrazów, które straciły swój dotąd oczywisty, epifaniczny blask (moment bolesnej satyry); następnie musi skonfrontować się ze swoim resentymentem i dokonać „pracy żałoby” nad odczarowanym światem (moment elegii); a dopiero na samym końcu wykrzesać iskrę nadziei z pokładów głębszego, bardziej tajemniczego drugiego czaru, którego nie jest już w stanie naruszyć żadne „szkiełko i oko” (moment idylli)<sup>25</sup>.

To, że próby chorego na sens romantyka, próby znalezienia sensu (w) całości, są zawsze tylko poszukiwaniem i fantazjowaniem – trwaniem w owej *Sehnsucht* nieposiadającej jasno określonego przedmiotu – a nie znajdowaniem konkretnych środków dla zrealizowania owych tajemniczych „pragnień życia”, nie musi być przesądzającym argumentem za reakcyjnością czy rozpaczliwością postawy romantycznej. Romantyzowanie świata ma być jedynie chwilowym ujrzeniem go inaczej, nie zaś jego zbawieniem. To walka o prawo do iluzji przeciw rzeczywistości. A cóż złego jest w iluzji, w naiwności, skoro stawką tej gry jest życie lepsze, życie wzmocnione? Powrócić do czasu, gdy naiwnie, z dziecięcą wrażliwością chłoniliśmy świat, chcielibyśmy wszyscy, ale jakże trudno jest być „naiwnym” w obliczu oceniającego wrażliwość romantyczną, kantowskiego imperatywu „wyjścia człowieka z jego samozawinionej niedojrzałości”. Tymczasem, w opinii owej przychylniejszej romantynom grupy komentatorów, w wytrwaniu w tej osobliwej postawie na styku krytycyzmu i „naiwności” pomaga im ich romantyczny

<sup>24</sup> Novalis, *Kwiatny pył*, § 29, s. 97, [w:] tenże, *Uczniowie z Sais...*, dz. cyt.

<sup>25</sup> A. Bielik-Robson, *Romantyczne dopełnienie...*, dz. cyt., s. 323.

płaszcz ochronny: „owa przedziwna wieczna przemienność entuzjazmu i ironii, żywa nawet w najdrobniejszych członach całości”<sup>26</sup>. Oto klucz do zrozumienia romantycznego spojrzenia na nowoczesność, w ramach którego nasze ograniczenie, bycie zdeterminowanym przez zastane warunki, kłóci się, owszem, z wymogiem nieograniczonej wolności, wraz z wolnością tworzenia *memorable fancies*, by użyć ładnego idiomu Williama Blake’a z *Zaślubin Nieba z Piekłem*, lecz wcale nie stanowi tytułu do rozpacz, skoro reakcją na nie jest trzeźwość ironii jako świadomości, że drzwi do pełnej, intymnej komunikacji ze światem są już przed nami zatrzęsnięte.

Istotnie, w odczarowanym, nowoczesnym świecie nie ma już co liczyć na samoistne epifanie. Rozerwanej całości nie da się ponownie scalić; świat wydany logice imperialnych żądań mechanicyzmu i materializmu nie przemówi już do nas językiem miejsc dawniej emanujących ciepłą magią czy językiem wspólnot tradycyjnie gwarantujących jednostce poczucie przynależności i zadomowienia. Dlatego istotnym jest zrozumienie, że to dusza romantyczna musi wykazać się aktywnością przywracającą – choćby na chwilę – poczucie sensu i przynależności do świata. To ona „musi przyjąć na siebie ciężar objawienia. W tym celu musi zdradzić sama siebie: oduczyć się zwykłych ludzkich odruchów metafizycznej słabości [...] i stać się sama twórczynią wszystkiego, co istotne, niejako zrodzić samą siebie od nowa [...], dając sobie poczucie sensu, tożsamości, zestrojenia z innymi i światem. Z biernej, przejętej lękiem i wyczekującej, musi stać się *one activity*, jedną wyteżoną aktywnością: będąc pierwotnie zwierciadłem, musi stać się lampą, własnym źródłem światła” – pisze Agata Bielik-Robson, grając tytułem oraz kluczową kategorią klasycznej książki M. H. Abramsa poświęconej romantyzmowi<sup>27</sup>.

Widzimy już, że romantyzm może być całkiem daleki od postawy eskapistycznej i – jak to ujmują komentarze w łonie postnietzscheańskiej *cold philosophy* – nihilistycznej. Czy istotnie można – jak Nietzsche i podążający za nim komentatorzy – mówić całościowo o nihilizmie romantyków, skoro zgadzamy się, że to oni właśnie – wielu z nich przynajmniej, nie tylko jenajczycy – próbowali własną siłą woli i własnym pragnieniem włożyć sens w świat? A to przecież jedna z zasad filozofii nietzscheańskiej. Sens nie jest już bezproblematicznie dany w ramach aksjologicznie doskonale uporządkowanej egzystencji przednowoczesnej. W warunkach nowoczesności sens objawia się jako efekt walki, zabiegania, poszukiwania go wyłącznie w ramach aktywności twórczej *self*, wykrzykującej swój sprzeciw wobec dyktatu czystego racjonalizmu, ale jednocześnie pogodzonej, co należy wyraźnie podkreślić, z zasadą nowoczesnej subiektywizacji bytu. Dlatego twierdzić można, iż romantyzm jest jednak ruchem antymetafizycznym. Wie

<sup>26</sup> F. Schlegel, *Przemowa o mitologii*, dz. cyt., s. 156.

<sup>27</sup> M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition*, Oxford 1953.

on, że przedustawnego ładu nie zwróci powołanie żadnego nowego, metafizycznego centrum, dzięki któremu świat kiedyś jawił się niczym „wielki zaczarowany ogród”, jak ujmował to Max Weber w *Socjologii religii*; wręcz wcale nie ma mowy o powrocie tej natury, tego świata sprzed odczarowania, skoro wiemy, że wraz z wystąpieniem Kanta erozji uległa przedkrytyczna wiara, że świat zewnętrzny – emanujący ku człowiekowi dobrotliwym, mistycznym czarem – oddziałuje na jego bierny umysł, a zastąpiło ją przekonanie, że to aktywność umysłu jest właściwym warunkiem poznania rzeczy w świecie.

Na tym oto tle głębszego znaczenia nabierają słowa Charlesa Taylora, który w *Źródłach podmiotowości* pisał, że „jedynie epifania rzuca światło na rzeczywistość duchową, kryjącą się poza naturą oraz niezepsutym uczuciem ludzkim”<sup>28</sup>. Zauważmy, że sztuka romantyczna próbuje opisywać tę prześwitującą, inną rzeczywistość. Nietzsche pomstuje, że „sztuka romantyczna jest tylko ostatecznym ośrodkiem pomocy dla nieudanej «rzeczywistości»” [WM(b) § 67], ale w perspektywie nieco życzliwszej nie jest to jej niedostatek, lecz największa zaleta. Bo też trzeba pamiętać, za Taylorem, że sztuka – a zaliczamy ją wszak do romantycznych strategii osławiania czy „zaczarowywania” świata na nowo – „jest kreacją, która coś odsłania, lub też objawieniem, które jednocześnie określa i uzupełnia to, co ujawnia”<sup>29</sup>. I oczywiście: „horyzont tylko poszukiwany nie może nigdy osiągnąć trwałości horyzontu odziedziczonych. Romantyk wie, że jego próby są znacznie bardziej ulotne [...] od solidnych, choć dziś już nierealnych, ofert tradycji. Dlatego nie ma on innego wyjścia, jak nauczyć się żyć ze swą niezaspokojoną potrzebą, którą odąd nazwie, po kierkegaardowsku, *chorobą na sens*”<sup>30</sup>. Czyż w jakimś stopniu wszyscy tak nie żyjemy?

Tak oto rysują się główne argumenty obu stron naszego sporu o romantyzm, który na seminarium nietzscheańskim w roku 2011 wyodrębnił, jak to widzę, dwa zantagonizowane stanowiska. Pierwsze z nich – *stricte* historyczne i filozoficzne – potępia romantyzm jako filozofię podminowaną nihilizmem. Wynika to najpewniej z takiego oglądu romantyzmu, który dokonuje subsumpcji wszystkich deklaracji i zabiegów tej bogatej formacji kulturowej i intelektualnej pod rzeczony już schemat historiozoficzny, w ramach którego od czasu Rousseau konstatuje się fundujący epokę *modernitas* dualizm całości bytu i świadomości. Z kolei Nietzsche w *Niewczesnych rozważaniach* mówi o „rozpadzie dotychczasowego porządku życia na dwie oddalające się od siebie, odseparowane sfery: zewnętrzną („roztropna praktyka egoizmu”) – czyli oderwaną od świata, pozbawioną racji duchowych sferę nakierowanej na zysk i pożytek aktywności merkantylno-utilitytarnej – i wewnętrzną, czyli sferę niemotywuujących już aktywności zewnętrznej

<sup>28</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, przeł. Ł. Sommer, Warszawa, 2001, s. 839.

<sup>29</sup> Tamże, s. 772 [podkr. moje – W. K.].

<sup>30</sup> A. Bielik-Robson, *Romantyczne dopełnienie...*, dz. cyt., s. 305.

psychiczno-duchowych przeżyć, zamkniętych w neurotycznej immanencji przekraczającego się, bezsilnego stawania się duchowego”<sup>31</sup>. W obrębie tego schematu prawomocne wydają się twierdzenia, iż nihilistyczne, w gruncie rzeczy, jest romantyczne upojenie wolnością, sprowadzającą się, w swej nieograniczonej poetyzacji i estetyzacji egzystencji, do anarchicznego rozkiełznania wyobraźni „szybującej” ponad rzeczywistością pośród uśmierzających ból istnienia, solipsystycznych fantazmatów.

Drugie stanowisko próbuje bronić romantyzmu i odpiesa zarzut nihilizmu na podstawie rozpatrzenia jego poszczególnych, duchowych strategii nakładania „nowego czaru” na świat, aby widzieć go bardziej, intensywniej... lepiej. Wskazuje się tu na bliski związek romantycznej aktywności sensotwórczej z nietzscheańskim projektem „odzyskiwania sztuki życia” poprzez troskę o indywidualizm odniesiony do całości bytu oraz twórczą wyobraźnię, powołującą do istnienia wielość punktów widzenia. Rozwijając w swoim komentarzu obecny u romantyków i u Nietzschego topos filozofa-artysty w stronę projektu „filozofa-kusiciela”, Malwina Rolka przypomina, że obie frakcje łączy próba „ukazania filozofii przez pryzmat afirmatywnego aktu twórczego, postrzeganego dotychczas jako domena sztuki. Filozof powinien posiadać właściwą artyście świadomość bycia twórcą. W kusicielu drzemie potencjał życiowej pełni, pozwalający na tworzenie i przeżywanie nieskończenie wielu możliwości odnoszenia się do świata”<sup>32</sup>. Cytowana wypowiedź – akcentująca wagę, jaką zarówno romantycy, jak i Nietzsche przywiązywali do zbliżenia do siebie filozofii i sztuki, filozofii i poezji tak, by pisanie było powoływaniem do życia dzieła sztuki – czegoś absolutnie nowego<sup>33</sup> – dostarcza komentarza do słów Schlegla pytającego: „Czemuż nie miałyby na nowo powstać coś, co już kiedyś istniało? Powstać, rzecz jasna, w inny sposób; a czemuż by nie w piękniejszy, wspanialszy?”<sup>34</sup>. Słowa te, rzecz jasna, również należy rozumieć jako ekspresję marzenia o „zromantyzowaniu” świata, czyli przywróceniu mu jego utraconego czaru poprzez zobaczenie go na nowo. Pamiętać jednak należy, że akt ten ma się odbyć pod postacią jednostkowej wizji. Wraz z nią idzie „właściwa epifania sensu, poczucia zestrojenia i przynależności do planu istnienia”, będąca – pamiętajmy – „dopełnieniem widzenia świata takim, jakim on jest. Dokładnie tak samo, jak novalisowe zromantyzowanie miało być dopełnieniem świata odczarowanego przez fizykę newtonowską. Nie opisem alternatywnym i nie

<sup>31</sup> P. Pieniążek, *Nietzsche i Kruszenie nowoczesności*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2010, nr 2, s. 390.

<sup>32</sup> M. Rolka, *Romantyczność i tragiczność. O przygodach sztuki w filozofii Fryderyka Nietzschego*, w tym tomie, s. 193-194.

<sup>33</sup> „Tworzyć poezję to tworzyć nowe życie. Każde dzieło poetyckie musi być żywym indywiduum” – Novalis, *Poetyczmy*, s. 187, [w:] tenże, *Uczniowie z Sais...*, dz. cyt.

<sup>34</sup> F. Schlegel, *Przemowa o mitologii*, dz. cyt., s. 151.

czczym bredzeniem rozbudzonej fantazji, ale właśnie, w pełnym znaczeniu tego słowa, *dopełnieniem*<sup>35</sup>.

### 3. Nietzsche a romantycy: opowieści o związkach i zerwaniach

Oddajemy w ręce badaczy myśli Nietzschego, a także humanistów śledzących kolejne krajowe i zagraniczne odsłony debaty o aktualności romantyzmu, książkę skomponowaną z dogłębnych analiz związków i zerwań Nietzschego z tradycją romantyczną. Czytelnik znajdzie tu przegląd niemal wszystkich wątków i korytarzy sporu niemieckiego filozofa z romantyzmem, na równi z inspiracjami, jakie ten z niego czerpał, nieraz trudnymi do uchwycenia.

Jesteśmy zgodni co do jednej z pewnością, podstawowej kwestii: o ile stosunek Nietzschego do „romantyki” scharakteryzować można jako raczej negatywny, o tyle związki jego myśli z tą formacją są różnorodne i często nabierają wręcz formy lineażu. Komentatorzy występujący w tym tomie dyskutują, choć nie zawsze zgodnie, możliwość szczególnego pokrewieństwa intelektualnego między Nietzschem a kręgiem jenajskim (do którego nie chciał się on nigdy przyznać), w zakresie wspólnej im historiozofii, a także – o czym piszą w swoich artykułach Malwina Rolka i Judith Norman – głębokiego sceptycyzmu łączącej ich „negatywnej epistemologii” wraz z elementem ironii w myśleniu o idei prawdy, a także programowej „fragmentaryczności” wypowiedzi obu frakcji. Chociaż odniesienie do romantyzmu niemieckiego i jenajskiego wydaje się tu dominować – nawet w pozornie „nie-romantycznym” tekście Michała Kruszelnickiego (*Jungowska (mis)interpretacja i diagnoza Nietzschego*), który naświetla takie inspirujące dla naszej tematyki kwestie, jak związek myśli Nietzschego z romantycznym ruchem *volkistycznym*, najpewniej nieuświadomiony przez Nietzschego wpływ fascynującej romantyków mitologii germańskiej na niektóre fragmenty *Zaratustry*, rola niemieckich mitologów XIX-wiecznych, Creuzera i Bachofena, w ożywieniu romantycznych zainteresowań ideą i symbolem Wiecznego Powrotu, czy wpisywanie się Nietzschego w romantyczny topos oczekiwania na „nadchodzącego Boga” (*der kommende Gott*) – to istotnie ważne miejsce w książce zajmuje też romantyzm angielski (agon między Williamem Blake’em i Nietzschem według Agaty Bielik-Robson, fatyczna funkcja mowy, którą u Shelleya, Keatsa, Coleridge’a, Blake’a i Nietzschego naświetla Maria Kostyszak) i amerykański (związki między filozofią Nietzschego a myślą Ralpha Waldo Emersona w artykule Leszka Kleszcza) wraz z szeregiem nawiązań do późnego romantyzmu oraz do dzieł romantyków-dekadentów w tekstach Arтура Lewandowskiego czy Andrzeja Kucnera.

<sup>35</sup> A. Bielik-Robson, *Romantyczne dopełnienie...*, dz. cyt., s. 315.

Jeśli chodzi o Nietzschego zerwania z tradycją romantyzmu, książka ta śledzi je z niemniejszą uwagą. Wśród rzeszy pomniejszych różnic, dominuje tu wskazanie na definitywną wrogość Nietzschego wobec duchowości romantycznej. Nietzsche pozostał głównym rzecznikiem hasła rzuconego niegdyś przez Goethego: „romantyzm to rodzaj choroby” i na nim, zdaje się, zbudował swój argument czyniący z romantyzmu formę „zubożenia życia”, braku woli, ostro przeciwstawioną dionizyjskiej pełni życia. Polem walki z duchowością romantyczną stała się dla Nietzschego filozofia sztuki, do której odnoszą się niemal wszyscy autorzy tego tomu.

Warto podkreślić agoniczny wymiar prezentowanej książki. Zgromadzone teksty – w pełni i na serio angażujące się w wybrane tropy, próbujące przy tym ogarnąć stan recepcji danej kwestii w literaturze przedmiotu – wyraźnie ze sobą rozmawiają, prowadzą własny spór, spektakularnie rozświetlając całą, przebogatą literacko, artystycznie i kulturowo epokę romantyzmu w dziejach filozofii europejskiej.

#### 4. Maurice Blanchot o Nietzschem i o romantycznych początkach literatury, która „staje się swoim własnym pytaniem”

W sekcji „Przekłady” zamieszczono trzy eseje Maurice’a Blanchota, wyraźnie związane z tematyką romantyzmu. Dopowiadają one do naszych opowieści o Nietzschem i romantykach kilka kwestii, których autorzy tomu nie podnosili. Na uwagę zasługuje fakt, że w olbrzymim dziele Blanchota składającym się z niezwykle oryginalnych wypowiedzi krytyczno-literackich, istotne miejsce zajmuje jego wkład w badania nad wczesnym romantyzmem niemieckim.

W kontekście dookreślania pewnych ukrytych związków Nietzschego z romantyzmem ważne było dla nas przywołanie głosu Blanchota w sprawie rewolucji w myśleniu o literaturze, jakiej dokonali romantycy. W ich rękach, argumentuje autor w eseju *Athenaeum*, przestaje ona być przestrzenią reprezentacji i *mimesis* i staje się bytem suwerennym, przestrzenią wskazującą na samą siebie, nie zaś na to, co istnieje na zewnątrz niej. Otwiera się tu pole dla porównań romantycznej filozofii literatury z nietzscheańskim akcentowaniem roli języka, stylu, głosu, tropu retorycznego oraz idei uobecniania się autora w dziele, jako nie tylko mechanizmów podkopujących roszczenia filozofii do reprezentacyjnej obiektywności jej dyskursu, lecz również jako strategii samego tworzenia filozofii przekształcającej się w sztukę, w literaturę.

Drugi przełożony tekst, zatytułowany *Po stronie Nietzschego*, to wykład blanchotowskiej wizji dzieła Nietzschego: zawsze pokawałkowanego, pełnego nierozwiązywalnych sprzeczności, dlatego też podobnego dziełom romantyków, tak samo opartych i czerpiących swą siłę z „imperatywu czy doświadczenia przeciwieństw”,

jak rzecz ujmuje Blanchot. Jest to także próba rozważenia istoty nietzscheańskiego ateizmu jako postawy dalekiej od trywialnej konstatacji: „Boga nie ma”.

I wreszcie, trzeci przekład zamieszczony w tym tomie i ważny wkład w polską recepcję zarówno myśli Nietzschego, jak i całej *French Theory*: tekst *Nietzsche i pismo fragmentaryczne*. Blanchot wyodrębnia w nim dwa rodzaje mowy: pierwszy z nich stanowi dyskurs integralny, spójny język filozofii, drugi zaś to mowa fragmentaryczna, jej nie-dialektyczne doświadczenie, w ramach którego ogłaszane jest zniknięcie człowieka. Czyniąc mowę fragmentaryczną centrum swoich odniesień, Blanchot tworzy własny komentarz do kilku książek podejmujących tematy nietzscheańskie: Foucaulta *Słów i rzeczy*, Deleuze’a *Nietzsche i filozofia*, Eugene’a Finka *La Philosophie de Nietzsche* i *Le jeu comme symbole du monde*, J. Graniera *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* oraz kilku esejów Jacques’a Derridy zebranych w tomie *Pismo i różnica*.