

Andrzej Kucner

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

GENEZA NIHILIZMU A WCZESNE SPORY O KLASYCZNY IDEALIZM NIEMIECKI NA PRZEŁOMIE XVIII I XIX WIEKU

The Origin of Nihilism and the Early Dispute on German Idealism at the Turn of the 18th and 19th Century

Słowa kluczowe: filozofia wiary, idealizm niemiecki, irracjonalizm, F. Jacobi, M. Mendelssohn, nihilizm, panteizm, B. Spinoza.

Key words: philosophy of faith, German idealism, irrationalism, F. Jacobi, M. Mendelssohn, nihilism, pantheism, B. Spinoza.

Streszczenie

W artykule zrekonstruowano i przeanalizowano wczesną fazę sporów o nihilizm. Podstawowym zagadnieniem jest w nim więź między rozwojem nihilizmu a wieloma odmianami niemieckiego idealizmu na przełomie XVIII i XIX wieku.

Pierwszą część poświęcono badaniom nad pochodzeniem pojęcia nihilizmu. Część druga dotyczy recepcji filozofii Immanuela Kanta i zwróconych przeciwko niej zarzutów nihilizmu. W trzeciej części autor podejmuje zagadnienie sporu o panteizm. Głównym inspiratorem toczących się wówczas dysput filozoficznych był przede wszystkim F. H. Jacobi. Wszelkim odmianom idealizmu i racjonalizmu usiłował on przeciwstawić własną filozofię wiary (*Glaubensphilosophie*). W historyczno-filozoficznych dociekaniach podjęto zagadnienie recepcji filozofii B. Spinozy w tradycji niemieckiego oświecenia.

Abstract

The article is reconstruction and analysis of the early phase of disputes about the nihilism. The essential problem in the paper constitutes the bond between the development of the nihilism and many varieties of the German idealism at the turn of the 18th and 19th century.

The first part of the article is devoted to the research on the genesis of comprehending the nihilism. The second part concerns the reception of Immanuel Kant and the accusations of the nihilism directed against it. In the third part the author takes the problem of the pantheism controversy. F. H. Jacobi was a chief initiator of many philosophical debates taking place then. His philosophy of the faith (*Glaubensphilosophie*) was returned against all idealism and the rationalism. A problem of the reception of philosophy of B. Spinoza in the tradition of

Panteizm Spinozy był ważnym źródłem sporów o ateizm i nihilizm.

German enlightening was taken in historical and philosophical inquiry. Pantheism of Spinoza was a an important source of atheism and nihilism controversies.

1. Nihilizm a niemiecki idealizm

Rozważając mnogość przypadków, w których pojęcie nihilizmu stawało się elementem lub z czasem przedmiotem dysput filozoficznych, trudno jednoznacznie wskazać na jego twórcę bądź twórców. Z tego względu w dotychczasowych badaniach zwykle analizuje się różnorodne okoliczności i sposoby użycia tego terminu. Istotne jest tu jeszcze jedno wstępne zastrzeżenie: dzieje czysto instrumentalnego zastosowania pojęcia nihilizmu w sporach filozoficznych nie są jeszcze historią samego nihilizmu jako odrębnej doktryny filozoficznej. Pierwotnie za pomocą tego pojęcia wyrażano przede wszystkim dezaprobatę komentowanego lub ocenianego stanowiska, wskazywano na jego konsekwencje, niekiedy używano go jako narzędzia krytyki. W rezultacie w żadnym przypadku nie było ono zasadniczym i samodzielnym celem dociekań. Z tym przekonaniem koresponduje opinia Ottona Pöggelera. Według niego pojęcie nihilizmu było pojęciem podstawowym w sporach o klasyczny niemiecki idealizm. Istotną rolę w tych dyskusjach odegrał Hegel, który kwestię spełnienia zachodniej metafizyki w samowiedzy absolutu połączył właśnie z dociekaniem nad nihilizmem. „Tym samym – dodaje Pöggeler – dyskusja o nihilizmie już w pierwszych początkach (*ersten Anfängen*) znalazła się w wymiarze, którego nie osiągnęła zwykła krytyka kultury. Zapomniane początki dyskusji o nihilizmie mają więc znaczenie właśnie dla filozoficznego roztrząsania problematyki nihilizmu”¹.

Ta uwaga Pöggelera jest wskazaniem właściwego punktu wyjścia do badań. Zgodnie z nią, osiągnięciem Hegla w odróżnieniu od jego poprzedników było ujęcie i osadzenie nihilizmu w perspektywie *stricte* filozoficznej, uczynienie zeń autonomicznego problemu filozoficznego. Trzeba zatem przyjąć, iż właściwej genezy pojęcia nihilizmu użytego w sensie filozoficznym należy szukać w osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych sporach, rozwijających się głównie wokół i w obrębie niemieckiego idealizmu. W takim kierunku idą również sugestie m.in. Alberta Camusa, który łącząc nihilizm z „buntem metafizycznym” przeciwko absurdowi (jakkolwiek pojmuje on to określenie), jego początki sytuuje właśnie w XVIII wieku².

¹ O. Pöggeler, *Hegel i początki dyskusji o nihilizmie*, (w:) *Nihilizm. Dzieje, recepcja, prognozy*, wybór i oprac. S. Gromadzki i J. Niecikowski, WFiS UW, Warszawa 2001, s. 21.

² Por. A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, WWL Muza, Warszawa 2002, s. 39.

Rezultaty dotychczasowych badań niemieckich historyków filozofii rzucają pewne światło na dzieje i sensy pojęcia nihilizmu. H. Thimm łączy to pojęcie z twórczością Jacoba Hermana Obereita (1725-1798), zaś O. Pöggeler – z dociekaniem Daniela Jenischa (1762-1804), Friedricha Schlegla (1772-1829), szczególnie zaś Friedricha Heinricha Jacobiego (1743-1819)³. Warto jednak zastrzec, iż tego rodzaju wnioski nie są ostateczne, w żadnym bowiem przypadku samo pojawienie się pojęcia nihilizmu nie łączyło się wówczas ani z jego odrębną analizą, ani choćby z próbą wyjaśnienia istoty samego nihilizmu. Było ono używane przede wszystkim instrumentalnie, głównie jako wyraz negatywnej oceny zwróconej przeciwko krytykowanym stanowiskom filozoficznym, w większym więc stopniu odzwierciedlało sporny charakter poruszanych kwestii filozoficznych aniżeli dążenie do uchwycenia nihilizmu jako takiego. W rezultacie poniższe rozważania w większym stopniu rekonstruuja dzieje pojęcia nihilizmu, a nie jego doktryny, mają więc w części charakter historyczno-filologiczny, w części zaś – filozoficzny.

2. Daniel Jenisch i spór o Kanta

Prawie do lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia w rozmaitych historyczno-filozoficznych analizach niemal powszechnie przyjmowano, iż pojęcie nihilizmu po raz pierwszy pojawiło się w pismach Friedricha Jacobiego⁴. Tymczasem sądzenie o nihilizm – jak wskazuje Otto Pöggeler – występuje przed Jacobim u Daniela Jenischa, autora m.in. pierwszego pełnego niemieckiego przekładu *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa, w wydanej w Berlinie w 1796 r. pracy *Über Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Ästhetik*. Był to tekst, który Jenisch przygotował na konkurs ogłoszony przez Berlińską Akademię Nauk. Został w nim dostrzeżony i wyróżniony. Zasadniczym celem pracy Jenischa była analiza oraz popularyzacja zasad filozofii krytycznej Immanuela Kanta. Jak zauważa Steffen Dietzsch, był to „najbardziej godny uwagi wówczas komentarz do pism Kanta”⁵. Obok też pozytywnych znalazły się w nim także i zarzuty, były jednak skierowane nie przeciwko poglądom samego Kanta, lecz przeciw niektórym kierunkom

³ Prawdopodobnym źródłem – co sugeruje H. Timm - mogła być praca J. H. Obereita *Die Bedeutung der Spinozabriefe Jacobis für die Entwicklung der idealistischen Religionsphilosophie* (1787). Por. W. Müller-Lauter, W. Goerd, *Nihilizm*, (w:) *Nihilizm. Dzieje, recepcja, prognozy...*, s. 8; O. Pöggeler, *Hegel i początki dyskusji o nihilizmie*, (w:) *ibidem*, s. 33.

⁴ Zob. np. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, WN PWN, Warszawa 1999, s. 33.

⁵ S. Dietzsch, *Immanuel Kant. Biografia*, przeł. K. Krzemieniowa, WP, Warszawa 2005, s. 112.

ich recepcji. Owa krytyka kwestionowała wartość oraz zasadność skrajnego, „bezwarunkowego” idealizmu transcendentального uczniów i komentatorów oryginalnych pism królewieckiego filozofa. Zawarty w tej polemice zarzut nihilizmu odnosił się do wykładni idei „rzeczy samej w sobie”, która ograniczając poznanie do sfery fenomenalnej, rzekomo „anihiluje” (unicestwia) w poznaniu właściwą rzeczywistość⁶. Jenisch wykazywał przy tym, iż cały system krytyczny Kanta składa się wyłącznie z pojęć „wywiedlnych”, a więc takich, które odnoszą się do sfery zmysłowości (doświadczenia), nie mogą więc prowadzić do problematyzacji przekonania o istnieniu zewnętrznego świata⁷. Istotny i zasadny komentarz do wywodów Jenischa, potwierdzający wyłącznie instrumentalny sens pojęcia nihilizmu, formułuje Michael A. Gillespie. Według niego Jenisch, posługując się pojęciem nihilizmu, nie miał na myśli jakiegokolwiek rozwiniętej jego koncepcji, taka bowiem wówczas po prostu jeszcze nie istniała⁸. W swoich wywodach dążył więc raczej do wskazania i skutecznego obalenia błędnych kierunków recepcji filozofii Kanta niż do wyjaśnienia, czym jest nihilizm jako taki.

Warto też wspomnieć, iż nie był Jenisch wyłącznie obrońcą i popularyzatorem idei Immanuela Kanta. Po raz pierwszy obaj zetknęli się ze sobą na królewieckiej Albertynie, na której w latach 1780-1785 Jenisch studiował teologię i jako *amanuensis* Kanta dość blisko z nim współpracował. Od tego czasu początek bierze zarówno fascynacja osobą oraz twórczością Kanta, jak i stopniowe dążenie do ukształtowania własnego krytycznego stanowiska w stosunku do filozofii swego mistrza. Znamienne było, że z jednej strony Jenisch uznawał Kanta za największego niemieckiego filozofa, za – jak o nim mówił – „najgłębszy umysł stulecia”, z drugiej jednak to uznanie nie przeszkodziło mu w osobliwej próbie satyrycznego „zdyskredytowania” niektórych konsekwencji jego twórczości. Wskazywał tutaj m.in. na wątpliwą wartość pokrewieństwo emancypacyjnych dążeń ówczesnej żydowskiej elity intelektualnej i wolnościowego przesłania filozofii praktycznej Kanta⁹.

⁶ O. Pöggeler, *Hegel i początki dyskusji o nihilizmie*, (w:) *Nihilizm. Dzieje, recepcja, prognozy...*, s. 33. Pöggeler sceptycznie jednak zastrzega, że także Jenisch nie był pierwszym, który posłużył się pojęciem nihilizmu. Por. też W. Müller-Lauter, *Nihilizm jako konsekwencja idealizmu...*, s. 67-68. Na marginesie warto zauważyć, że różnorodna obecność nihilizmu w sporach filozoficznych schyłku oświecenia ma ścisły związek z pojęciami anihilacji czy unicestwienia, które wyrażają charakter jakiegoś szczególnego momentu zmiany, swoistość bycia czy poznania w odniesieniu (nawiązaniu) do nicości.

⁷ S. Dietzsch, op. cit., s. 113.

⁸ M.A. Gillespie, *Nihilism before Nietzsche*, The University of Chicago Press, Chicago London 1995, s. 65.

⁹ Znany i upowszechniany był napisany w 1795 roku pod pseudonimem Gottschalcka Neckera utwór D. Jenischa, zatytułowany *Berlin. Eine Satyre*, w którym autor usiłował ośmieszyć zainteresowanie filozofią kantowską ze strony berlińskich Żydów. W jednym z fragmentów pisał: „[...] Patrzcie! Dwie damulki żydowskie! / Słyszycie? Jak o Kantowskiej filozofii /

3. Friedrich Heinrich Jacobi i jego „Glaubensphilosophie”

Szczególne miejsce w upowszechnieniu pojęcia i problematyki nihilizmu przysługuje wspomnianemu już Friedrichowi Heinrichowi Jacobiemu. Jego głębokie zaangażowanie w liczne, osiemnastowieczne spory (m.in. o istotę panteizmu Barucha Spinozy i szerzej – o ogólną wymowę oraz znaczenie spinozizmu, o rzekomy panteizm Gottholda Ephraïma Lessinga, a ponadto o charakter filozofii teoretycznej i praktycznej Immanuela Kanta, o ostateczną wymowę i konsekwencje teorii poznania Johanna Gottfrieda Fichtego oraz o idealizm Friedricha Schellinga) pokazuje, w jak różnorodnych okolicznościach pojawiały się kolejne posądzenia o nihilizm, które z czasem nabrały charakteru „oręża” w walce z przeciwstawnymi poglądami¹⁰. Warto tu podkreślić, że choć Jacobi pojęcia nihilizmu nie wymyślił, a jedynie w szczególny sposób je upowszechnił, to jego postać oraz twórczość filozoficzna tworzą oś, wokół której rozwija się istotna część wczesnej historii pojęcia nihilizmu oraz dyskusji nad jego możliwymi znaczeniami¹¹. Z filologicznego punktu widzenia warto zauważyć, iż Jacobi używał nie tylko tego pojęcia, lecz zamiennie posługiwał się także terminem „ateizm”. W sporach z Fichtem pojawiało się także pojęcie „chimeryzmu” (*Chimärismus*). W każdym razie – jak zauważa Bruno Hillebrand – to właśnie Jacobi trwale splótł ze sobą pojęcia idealizmu, ateizmu oraz nihilizmu¹².

Zrozumienie fenomenu Jacobiego i jego szczególnej roli w sporach o niemiecki idealizm wymaga szerszego spojrzenia na jego postawę światopoglądową

jedna drugiej w małe uszka gdacze? / Och, pani siostrze, och, być filozofem / to przecież rzecz najmilsza w świecie. / On widzi wszystko inaczej. / Spójrz, jak chrześcijański ludek / do kościoła spieszy, bo nie wie, / że Bóg to tylko »idea«. / Nie wiedzą, że kościół, że kapłan, / a na dodatek oni sami / są tylko zjawiskami. / A dzięki krytyce rozumu / zmądrzeli tacy jak my...” [D. Jenisch], *Berlin. Eine Satyre*, „Berlinisches Archiv der Zeit und ihres Geschmacks” 1795, t. 1; cyt za: S. Dietzsch, op. cit., s. 110. Dietzsch podkreśla zarazem, iż ten berliński teolog i kaznodzieja, wzbudzający w swoich czasach liczne kontrowersje, stał się zarazem ważnym popularyzatorem idei jedności w odczytywaniu zasadniczego przesłania filozofii krytycznej swego mistrza.

¹⁰ Jeśli nawet na podstawie badań wskazuje się na konkretne postaci, to przy obecnym stanie wiedzy właściwie nie jest możliwe ostateczne rozstrzygnięcie kwestii genezy samego pojęcia nihilizmu. Można jedynie zasadnie przypuszczać – co sugeruje wspomniany już W. Müller-Lauter – że termin ten Jacobi przejął od Jenischa. Możliwe jest jednak, że miał on inne, starsze pochodzenie, np. francuski, rewolucyjny rodowód. Por. W. Müller-Lauter, *Nihilizm jako konsekwencja idealizmu...*, s. 68.

¹¹ Próbę wskazania zasadniczych sporów, w których Jacobi posługiwał się zarzutem nihilizmu, podejmuje m.in. protestancki teolog Theobald Süß w pracy, *Der Nihilismus bei F. H. Jacobi*, (w:) *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, hrsg. v. D. Arendt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974, s. 65-78.

¹² Por. B. Hillebrand, *Ästhetik des Nihilismus. Von der Romantik zum Modernismus*, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1991, s. 11.

i filozoficzną. W swojej twórczości unikał typowych dla niemieckiej filozofii drugiej połowy XVIII wieku wzorców akademickiego filozofowania. Jego przekonania ukształtowały idee m.in. Jean-Jacquesa Rousseau i Charlesa Bonneta. Swoją posiadłość w Pempelfort w okolicach Düsseldorfu uczynił ważnym forum wymiany myśli. Utrzymywał stałe kontakty z Goethem, Wielandem, braćmi Humboldtami czy francuskimi encyklopedystami¹³. Zaangażowanie w liczne spory światopoglądowe oświecenia oraz biegła znajomość dominujących w tym czasie poglądów nie przeszkodziło Jacobiemu w ukształtowaniu przeciwnego epoce własnego stanowiska „filozofii wiary” (*Glaubenphilosophie*). Działo się to w obliczu sporów o panteizm, o idealizm transcendentálny oraz o wszelką zracjonalizowaną, spekulatywną metafizykę. Jacobi konsekwentnie występował w nich jako zwolennik irracjonalnej filozofii życia i zarazem jako przeciwnik istotnych nurtów ówczesnego idealizmu i racjonalizmu (spinozjańskiego, kantowskiego, fichteńskiego czy schellingańskiego)¹⁴.

Ogólną przesłanką stanowiska Jacobiego było przekonanie, że zasadniczym źródłem pewnego i prawdziwego poznania jest wiara, zaś rozum – jako fundament dyskursywnego i spekulatywnego zarazem myślenia – zasadniczo fałszuje lub ogranicza jej przedmioty. Uważał on, że Bóg jest bytem, którego nadzmysłowa natura wymyka się możliwości czysto racjonalnego (logicznego) poznania. Każde filozoficzne usiłowanie wyjaśnienia jego istoty i wynikające z tego spekulatywne stanowiska są z gruntu fałszywe. W pierwszym rzędzie wynika to z powierzchowności poznania wyrażonego w pojęciach i przyjętego na podstawie logicznego dowodzenia. Nie jest ono w stanie uchwycić samej istoty bytu, lecz jedynie ją pośrednio przedstawia. W rezultacie, ograniczając racjonalnie (tzn. pojęciowo i formalnie) nieskończoną naturę Absolutu, wszelkie odmiany idealistycznej metafizyki wiodą do osobliwie pojętego ateizmu.

Wedle Jacobiego, „właściwe” użycie rozumu polega na tym, by niezależnie od autorytetów, formalnych pojęć oraz wszelkich teorii i postulatów spekulatywnego myślenia, jedynie w sferze własnych wewnętrznych przeżyć poszukiwać genezy prawdziwego poznania. Wiara jako całkowicie pozaracjonalne źródło warunkuje autentyczną wiedzę, której alternatywą jest czyste poznanie pojęcio-

¹³ Szerzej np. *Digitale Bibliothek. Philosophie von Platon bis Nietzsche*, Bd. 2, ausgewählt u. eingeleitet v. F.P. Hansen, Directmedia, Berlin 1998, s. 27485 i n.; zob. także K. Hammacher, K. Christ, *Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). Düsseldorf als Zentrum von Wirtschaftsreform, Literatur, und Philosophie im 18. Jahrhundert*, Droste Verlag, Düsseldorf 1985; J. Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006, s. 22-25.

¹⁴ W tym miejscu konieczne wydaje się zastrzeżenie, iż swoistość postawy światopoglądowej Jacobiego wzbudzała kontrowersje wokół jej charakteru. Jak zauważa J. Piórczyński, nierzadkie były wątpliwości o w ogóle filozoficzną wymowę jego idei. Por. J. Piórczyński, op. cit., s. 10-12.

we, stanowiące zasadniczą przyczynę złudzeń, a w ich następstwie nihilizmu. Dzieje się tak, gdyż w abstrakcyjnym myśleniu, rządzącym się własnymi immanentnymi prawami, ulega unicestwieniu cały faktyczny, realny świat. Poznanie zamyka się wówczas wyłącznie w sferze swoich własnych wytworów i celów.

Z nastawieniem znamionnym dla filozofii życia zauważa Jacobi, iż autentyczny obraz świata jest tożsamy z sumą pozaracjonalnych (a ściślej przedracjonalnych), subiektywnych przedstawień, stanowiących zarazem jedyny świat człowieka. Temu właśnie światu przeciwstawiają się abstrakcyjne konstrukcje, będące wytworem apriorycznego myślenia. Ich opozycyjny charakter uzasadniał m.in. potrzebę oddzielenia filozofii teoretycznej od autentycznej wiary; czystego, spekulatywnego myślenia od autentycznych, pierwotnych aktów poznawczych. Kluczową wartość zawdzięczają one temu, iż są zwrócone ku zewnętrżności, ujmują więc realne, zmysłowe, bezpośrednie dane. Zarazem jednak w tych aktach człowiek zwraca się ostatecznie ku temu, co nadzmysłowe¹⁵. „Ponieważ – pisze Jacobi – wszystko to, co znajduje się poza związkiem rzeczy uwarunkowanych, zapośredniczonych w sposób naturalny, znajduje się także poza sferą naszego wyraźnego poznania i nie może być zrozumiane za pomocą pojęć, przeto tego, co nadnaturalne, nie możemy przyjąć w żaden inny sposób, jak tylko tak, jak nam jest dane, a mianowicie – jako fakt – to j e s t”¹⁶.

W autentycznych i zarazem bezpośrednich aktach poznawczych ujawnia się ich swoistość, tzn. naturalność, pierwotność, indywidualność, niepowtarzalność i nieredukowalność do jakichkolwiek innych form poznania. Tym samym prawdziwa wiedza zawiera się w jednostkowych, źródłowych, wewnętrznych przeżyciach, całkowicie wolnych od roszczeń spekulatywnego umysłu i wymogów myślenia systemowego.

Stanowisko Jacobiego już w wyjściowym założeniu było właściwie niezgadnialne z jakąkolwiek odmianą oświeceniowej metafizyki. Zmierzało do uprawomocnienia filozofii wolnej od formalno-racjonalnych przesłanek na rzecz świadomości znaczenia pierwotnej wiary, naturalnej intuicji poznawczej i bezpośredniości oraz prawdziwości takiego poznania. W konfrontacji z nimi uznanie rozumu za fundament poznania i jednocześnie ładu świata niosło ryzyko zakwestionowania autentycznej religii, wiary i wynikającego z nich porządku moralnego. Treścią swoich idei Jacobi głęboko się wpisał w nurt filozofii życia i pod pewnym względem antycypował poglądy m. in. Henri Bergsona

¹⁵ Por. T. Süß, op. cit., s. 67-68.

¹⁶ Cyt za: *Filozofia niemieckiego oświecenia*, wybór i wstęp T. Namowicz, K. Sauerland, M.J. Siemiek, PWN, Warszawa 1973, s. 133.

4. Nihilistyczne kontrowersje wokół sporu o panteizm

Pojęcie *Pantheismusstreit* stało się symbolem wielokierunkowych sporów i dyskusji, w jakie na przełomie XVIII i XIX wieku uwikłali się liczni niemieccy filozofowie. Zarzut nihilizmu, sformułowany w tzw. sporze o panteizm przez F. H. Jacobiego, zmierzał m.in. do zakwestionowania wartości rzekomo ateistycznej Spinozjańskiej metafizyki¹⁷. W toczącej się wówczas dyskusji, roznieconej i podtrzymywanej głównie przez Jacobiego, rozwijającej się z czasem zaskakująco żywo, zabrał głos Moses Mendelssohn (1729-1786). Pośmiertnie włączono w nią nawet Gottholda Ephraima Lessinga (1729-1781)¹⁸. Wzięli w niej także udział m.in. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854), Johann Gottfried Herder (1744-1803) i Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832). Ci dwaj ostatni zdecydowanie jednak odrzucili posądzenie o ateizm, skierowane przeciwko panteizmowi Barucha Spinozy¹⁹.

Zasadniczym głosem w dyskusji F. H. Jacobiego była praca *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*²⁰ (1785) oraz *Wieder Mendelssohns Beschuldigungen, betreffens die Briefe über die Lehre des Spinoza*²¹. Sam zaś Mendelssohn przedstawił swoje racje na temat spinozyzmu w powstałej w tym samym roku rozprawie *Morgenstunde, oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*²² oraz wydanej rok później *An die Freunde Lessings*²³.

¹⁷ W lakonicznym ujęciu swoje stanowisko m.in. w tej kwestii Jacobi wyraził następująco: „I. Spinozyzm jest ateizmem.

II. Filozofia kabalistyczna jako filozofia nie jest niczym innym, jak nierozwiniętym lub na nowo zagmatwanym spinozyzmem [...].

IV. Każda droga dowodzenia (Demonstration) wiedzie ku fatalizmowi. [...]

VI. Częścią wszelkiego ludzkiego poznania i działalności jest wiara”.

Zob. *Jacobis Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik*, hrsg. v. Fritz Mauthner, Georg Müller, München 1912, s. 170-171.

¹⁸ Stanowisko Lessinga, który niemal do śmierci publicznie nie wypowiadał się o swojej przychylności dla poglądów Spinozy, rozpowszechnił sam Jacobi. Por. *Filozofia niemieckiego oświecenia...*, s. 132.

¹⁹ Por. m.in. M. Heinz, *Herdera z Jacobim spór o Sinozę*, (w:) *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, pod red. M. Heinz, M. Potępy, Z. Zwolińskiego, Wyd. Genensis, Warszawa 2004, s. 25 i n.

²⁰ *Jacobis Spinoza-Büchlein...*, s. 52-190.

²¹ Wydana w Lipsku w 1786 r. jako odpowiedź na stanowisko Mendelssohna. Por. *Jacobis Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik...*, s. 247-320.

²² Pierwsze wydanie: Berlin 1785 (Christian Friedrich Voß). Planowana początkowo druga część wykładów nigdy jednak nie powstała. Zob. M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. In Gemeinschaft mit F. Bamberger, H. Borodianski, S. Rawidowicz, B. Strauss, L. Strauss herausgegeben von I. Elbogen, J. Guttmann, E. Mittwoch*, Fortgesetzt von Alexander Altmann, Bd. 3.2, Akademie-Verlag, Berlin 1929 [od 1974: Stuttgart – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog)].

²³ Berlin 1786. Wydane pośmiertnie przez Johanna Jakoba Engela. Por. *Jacobis Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik...*, s. 191-246 (pol. wyd.: Aureus, Kraków 2006).

Spór o panteizm (spinozizm) nie był wyłącznie następstwem inicjatywy Jacobiego. Warto pamiętać, że dyskusje nad ateistyczną czy – jak w tym przypadku z czasem sądzono – nihilistyczną wymową doktryny spinozizmu są właściwie tak stare, jak ona sama. Nie sposób przedstawić w tym miejscu historii wszystkich kontrowersji wokół spinozizmu, ale warto podkreślić, iż w dziejach jego niemieckiej recepcji dominowało wyraziste, krytyczne nastawienie.

Wśród postaci, które istotnie przybliżyły Spinozę niemieckiej filozofii oświeceniowej, należy wymienić teologa Gottfrieda Arnolda (1666-1707), autora pracy *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie von Anfang des Neuen Testament bis 1688* (Frankfurt am Main 1729)²⁴. W utworze tym Arnold nie tylko rekonstruował stanowisko Spinozy, lecz rozważał również formułowane w stosunku do niego zarzuty ateizmu oraz analizował wartość metody, jaka legła u podstaw panteistycznego monizmu. Wielkim zwolennikiem spinozizmu a zarazem twórczości G. Arnolda był Johann Christian Edelmann (1698-1767), autor dialogu *Moses mit aufgedecktem Angesichte, von vorigen beiden Brüdern betrachtet*, wydanego w 1740 r.²⁵

Kwestia spinozizmu elektryzowała niemieckich filozofów przez następne dwadzieścia lat. Przykładem była twórczość Johanna Gottfrieda Herdera, który co najmniej od lat sześćdziesiątych XVIII wieku sukcesywnie wypracowywał własne stanowisko na temat filozofii Spinozy. Zainicjowana przez Jacobiego publiczna dyskusja jedynie przysłużyła się ostatecznemu sformułowaniu i upowszechnieniu poglądu Herdera. Został on wyłożony w dialogu *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System* (1787). Stanowisko Herdera – jak już wspomniano – było generalnie przychylne Spinozie, którego pogląd stał się nawet ważną inspiracją Herderowskiej koncepcji Boga z okresu weimarskiego. Zgodnie z nią, Bóg jest wprawdzie bytem transcendentnym (to wbrew Spinozie), objawiającym się jednak przez człowieka stanowiącego integralną część natury. Kluczem do zrozumienia tego złożonego związku jest idea jedności ludzkości i natury, będącej rezultatem istnienia Boga jako jednego i najwyższego bytu. Trzeba podkreślić, że celem Herdera było nie tyle uprawomocnienie czy obrona samego panteizmu, co raczej zniesienie zasadniczej opozycji między klasycznym teizmem a panteizmem²⁶. W większym stopniu dążył on do uzasadnienia własnej odmiany monizmu i koncepcji „religii człowieczeństwa” niż tylko do obrony Spinozy. Przy okazji jednak przeciwstawiał się identyfikowaniu panteizmu z ateizmem i otwarcie sprzeciwiał się stanowisku Jacobiego²⁷.

²⁴ Zob. G. Arnold, *Dzieje kościoła i kacerzy bezstronnie opisane* (fragm.), (w:) *Filozofia niemieckiego oświecenia...*, s. 235 i n.

²⁵ Por. ibidem, s. 64 i n.

²⁶ Szerzej np. T. Namowicz, *Johann Gottfried Herder. Z zagadnień przelomu oświecenia w Niemczech w drugiej połowie XVIII wieku*, OBN im. W. Kętrzyńskiego, Olsztyn 1995, s. 86-87.

²⁷ Por. J. G. Herder, *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System*, (w:) *Herders Werke. Nach den besten Quellen revidierte Ausgabe*, Hrsg. und mit Anmerkungen begleitet von H. Düntzer, G. Hempel, Berlin [b.r.w.], s. 33-34, 84-85.

Rozwijający się w latach osiemdziesiątych XVIII wieku „spór o Spinozę” był zarazem częścią szerszej i toczącej się właściwie przez całe oświecenie filozoficznej dyskusji nad relacją między Bogiem a człowiekiem oraz nad metafizycznie rozważanymi zasadami ładu świata. Jednym z istotnych wątków sporu o panteizm była wspomniana polemika wokół ostatecznego kształtu poglądów Gottholda Ephraima Lessinga (1729-1781). W przekonaniu F. H. Jacobiego, wyrażonym w *Über die Lehre des Spinoza...*, Lessing opowiedział się właśnie za ateistycznym w swej wymowie spinozjańskim panteizmem²⁸. Warto dodać, że stanowisko G. E. Lessinga w sprawie panteizmu było znane z kilku źródeł, m.in. z rękopisów nieukończonej pracy *Das Christentum der Vernunft* (pisanej ok. 1753 i wydanej w 1784 r.); ponadto ze skierowanej do M. Mendelssohna *Über die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott* (1763, wyd. w 1795 r.) oraz z relacji samego Jacobiego z rozmów, jakie prowadził z Lessingiem niedługo przed jego śmiercią. To ostatnie źródło stało się zasadniczym powodem publicznego sporu o panteizm, jaki rozgorzał w latach osiemdziesiątych XVIII wieku.

Dla zrozumienia stosunku samego Jacobiego do spinozizmu reprezentatywna wydaje się jego wypowiedź w *Über die Lehre des Spinoza...*: „Oglądać Boga może tylko ten, ku któremu Bóg zwróci swe oblicze; ten natomiast, od kogo Bóg odwróci swą twarz, neguje go i musi go zanegować. Tak stało się ze Spinozą. Jego wszechświat jest taki sam dzisiaj, wczoraj i zawsze. Ten w samej swej podstawie bezsensowny wszechświat sam jest tumanem, mgłą pełną istot, które nie istnieją; każda z nich, a zatem ich całość, jest jedynie zmieniającą się nicością. Dlatego też można by powiedzieć, że spinozizm zaprzecza nie tyle istnieniu jakiegoś Boga, ile raczej istnieniu rzeczywistego i prawdziwego świata.

[...] Rozum [...] jako postrzeżenie i założenie Boga, zna to, co najwyższe w człowieku. Jeśli chce wyjść ponad to, to popada w logiczny emanatyzm, to jest dochodzi do nicości, która wszystko zmienia w nicość. To stało się dla mnie jasne, jak również to, że dlatego właśnie spinozizm jest ateizmem”²⁹.

W filozofii Spinozy widział Jacobi nieuprawnioną spekulację, która wiodła do zakwestionowania najwyższego bytu (Boga, Absolutu) w następstwie jego redukcji do zamkniętego cyklu przemian bez początku i końca, uwarunkowanego immanentnie i pozbawionego jakiegokolwiek elementu stwarzania. Bóg Spinozy – jak uważał Jacobi – to sama natura, która podlega nieustannym zmianom na mocy własnych immanentnych praw. Pozbawiona jest zarówno absolutnego początku i końca (przyczyn sprawczych i celowych), jak również jakiegokolwiek transcendentnego wymiaru swojego istnienia. Z formalnego punktu widzenia, cała koncepcja była wytworem spekulatywnego myślenia, w którym całkowicie

²⁸ *Jacobis Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik...*, s. 54 i n.

²⁹ Cyt za: *Filozofia niemieckiego oświecenia...*, s. 135-136; por także s. 125, 132. Zob. *Jacobis Spinoza-Büchlein...*, s. 170-171.

zanikał również transcendentny oraz indywidualny sens ludzkiego bycia. Zamiast tego ludzką egzystencję ujęto w ramy fatalizmu i ateizmu. Fatalistyczny charakter istnienia wyrażał się w przekonaniu o całkowitej przynależności człowieka do przyczynowo-skutkowego porządku istnienia, ateizm zaś stanowił sedno wizji Boga-Natury (*Deus sive natura*).

Komentując tę krytykę, trzeba podkreślić, iż Jacobi zmierzał do wykazania ujawniającej się na rozmaite sposoby jednostronności i „systemowości” Spinozjańskiego sposobu myślenia. Polegał on na racjonalnym (spekulatywnym) i zarazem redukcjonistycznym ujmowaniu kwestii istoty Absolutu oraz złożoności świata i człowieka, na konsekwentnym dążeniu do sprowadzenia różnorodności form poznania oraz doświadczenia ludzkiej egzystencji do tych, które spełniały roszczenia spekulatywnie zorientowanego umysłu. W rezultacie Jacobi widział w twórczości Spinozy wszelkie skrajne następstwa całkowicie fałszywego – jak sądził – przekonania o autonomiczności rozumu. Nie dążył wprawdzie do ostatecznego zakwestionowania jego znaczenia, lecz w swojej krytyce ukazywał problematyczne konsekwencje jego samouprawnienia. Spinozjański panteizm był znamienym przykładem tego, jak Kartezjańską ideę autonomii myślenia doprowadza się do ateistycznej i nihilistycznej skrajności. Z czasem stanowisko Spinozy stało się dla Jacobiego osobliwym probierzem wartości i konsekwencji innych poglądów (np. Fichtego, Kanta czy Schellinga)³⁰.

Jeszcze jeden znamieny rys poglądów Jacobiego zasługuje tutaj na omówienie. W przypadku krytyki tych filozofii, którym zarzuca ateizm czy z czasem nihilizm, Jacobi wielokrotnie i wyraźnie oddziela przesłanie twórczości filozoficznej Spinozy, Kanta, Fichtego czy Schellinga od ich osobistej postawy światopoglądowej. Wychodzi tu z założenia znamiennego dla filozofii życia, iż między teoretycznym sensem myślenia a jego praktycznym wymiarem nie powinny istnieć żadne istotne różnice. Tymczasem w przypadku każdego z wymienionych myślicieli istnieje radykalna opozycja między tezami ich filozofii a autentyczną, indywidualną postawą życiową. Znamienne dla stanowisk filozoficznych rozstrzygnięcia są następstwem immanentnych dla nich, przyjętych *a priori* zasad, w jednostkowych przekonaniach wyraża się zaś zasadniczo różny od czystej filozofii, złożony, autentycznie przeżywany duchowy stosunek człowieka do świata³¹. Z takiego punktu widzenia nihilistyczny charakter ujawnia właściwie wszelka filozofia pojęta jako forma dyskursywnego, abstrakcyjnego i systemowego zarazem myślenia, w niej bowiem całkowicie się zaciera niepowtarzalność zjawisk świata i sposobów jego przeżywania. Szczególna rola spinozjańskiego panteizmu wyraża się w tym, że przedmiotem systemowej wykładni stał się nie

³⁰ Por. W. Müller-Lauter, *Nihilizm jako konsekwencja idealizmu...*, s. 75-76.

³¹ Zob. *ibidem*, s. 77.

tylko człowiek czy świat, w jakim żyje, lecz również Bóg wraz z jego możliwymi ekstensjami istnienia.

*

Rozważanie genezy nihilizmu w związku ze sporem o panteizm wydaje się istotne nie tylko z powodów historyczno-filozoficznych. Jeżeli nawet osobliwość stanowiska Jacobiego ujawnia się głównie na tle filozofii i umysłowości przełomu XVIII i XIX wieku, to jednak ukierunkowuje i warunkuje późniejsze charakterystyczne rozstrzygnięcia filozofii życia. Mam tu na myśli np. wyrazistą analogię między przekonaniem Jacobiego o fundamentalności poznania bezpośrednio a późniejszym krytycznym nastawieniem rozmaitych odmian filozofii życia do rozumu analitycznego, sformalizowanej wiedzy i sztywno, metodologicznie uwarunkowanej nauki.

Spory, które zostały tu przeanalizowane, inicjują właściwą historię nihilizmu. Niewątpliwie odrębnej uwagi wymagają wspomniane dyskusje nad idealizmem Fichtego czy Schellinga, w których po raz kolejny ujawnia się szczególnie inicjatywa Jacobiego. W każdym przypadku posądzenia o nihilizm z jednej strony ujawniały konsekwentne stanowisko autora *Woldemara*, z drugiej zaś – jego krytyczny dystans do wszelkich odmian filozoficznego idealizmu i aprioryzmu.

Wśród wielu dysput, jakie zainicjował Jacobi, warto dostrzegać ich historyczny charakter. W tym przypadku dokumentują one stopniowe „wrastanie” zapytania o nihilizm we właściwy dyskurs filozoficzny. Te same spory – widziane jednak w szerszej perspektywie – uzmysławiają całkowicie relacjonistyczny charakter owych prób zgłębienia istoty nihilizmu.

Jeszcze jeden wątek wymaga zaakcentowania. Pierwsza faza sporów o nihilizm ujawnia trwałą więź samego nihilizmu jako symbolu pewnej postawy filozoficznej oraz anihilacji jako szczególnego aktu, w którym na rozmaite sposoby i w różnorodnych kontekstach dokonuje się zasadnicza problematyzacja niemal dowolnego przedmiotu myślenia. W dłuższej perspektywie ów związek przesądzi o wielości odmian i złożoności nihilizmu.