

Kamil Barski

Szkoła Nauk o Języku i Literaturze  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
e-mail: [kamil.barski@o2.pl](mailto:kamil.barski@o2.pl)  
ORCID: 0000-0002-1971-5300

## Skaza wolności, piętno autokreacji. Nieludzki ciężar samostwarzania się podmiotu w antropologii romantycznej

Wraz z końcem XVIII wieku człowiek, przez tysiące lat głęboko zakorzeniony w świecie i zajmujący znane sobie miejsce w hierarchii uniwersum, został z niego wyrwany mocą Historii, a następnie upuszczony z ręki Boga<sup>1</sup> – ale już w całkowicie odmienione miejsce, w którym zdążyła się odbyć rewolucja polityczno-społeczna, industrialna oraz intelektualna. Wielu z romantyków, bezpośrednio nie uczestnicząc w wydarzeniach kluczowych dla otwarcia nowej epoki w dziejach ludzkości – wszak Wielka Rewolucja Francuska była dziełem myśli oświeceniowej – zostało niejako wrzuconych w historię *in medias res*. W tym niezrozumiałym, chaotycznym świecie nowym obowiązkiem podmiotu stał się także wymóg autokreacji – tak sprzeczny z dotychczasową antropologią, w której sens życia był dla niego znany i niezmienny, wynikał z miejsca, jakie zajmował w wielkim łańcuchu bytów stanowiącym metaforę wewnętrznych powiązań w strukturze uniwersum<sup>2</sup> – ustanowiony mocą indywidualistycznego przełomu romantycznego,

---

<sup>1</sup> Metaforę „upuszczenia z ręki Boga” przejmuję od Sorena Kierkegaarda – *Choroba na śmierć*, w: tegoż, *Bojaźń i drżenie; Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1972, s. 150.

<sup>2</sup> A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2003, s. 305–306. Wprawdzie już wcześniej, w świecie przednowoczesnym, ów łańcuch bytów niebezpiecznie trzeszczał przy takich wstrząsach historycznych, jak zagłada Lizbony, ale dopiero rewolucja francuska przerwała jego ogniwa na dobre.

zapowiadanego już w pismach Rousseau<sup>3</sup> i Kanta<sup>4</sup>. Okazał się on jednak mieczem obusiecznym – z jednej strony dawał niespotykaną dotąd szansę ekspresji własnego „ja”, z drugiej nakładał na jednostkę nieludzki ciężar, za dźwignięcie którego trzeba było zapłacić buntem i samotnością. Należy przy tym podkreślić, że romantyzmem oczywiście nie rządziła tylko taka antropologia. Istniał przecież jeszcze inny wariant, w którym następowało pojednanie podmiotu ze światem; jej najbardziej wyrazistym przykładem jest może *Preludium* Williama Wordswortha. Nas interesuje jednak ta druga, indywidualistyczna, tragiczna antropologia, w której wolność autokreacji stanowi nieznosne brzemię.

Zjawiskiem dostatecznie już opisanym jest prometejski bunt podmiotu wobec przeznaczenia, któremu sam „wydziera [...] to, co mu się należy” (również zbawienie), a także wobec Boga – niższego od wywyższonego tą drogą Lucyfera, ponieważ nieznanego kondycji ludzkiej<sup>5</sup>. Wydaje się, że w tym silnym podmiocie dostrzegamy podobieństwo do Nietzscheańskiego nadczłowieka – pytanie jednak, czy słusznie, pozostaje otwarte. Isaiah Berlin odpowiedziałby może twierdząco – zauważał przecież, że np. postaci Schillera, niechcące nauczyć się funkcjonować w społeczeństwie i dążące do jego zniszczenia, zapowiadają ideę *Übermensch*<sup>6</sup>. Romantycy w każdym razie kolejno odrzucili dawne punkty etycznego podparcia: „starą”, a więc ortodoksyjnie katolicką oraz oświeceniową moralność, i zaczęli na własną rękę poszukiwać Boga spoza wszelkich instytucji, a nawet uznali, że w imię ludzkiej wolności warto walczyć z samym Stwórcą<sup>7</sup>. A było to zadanie trudne i budzące lęk, szczególnie, że wymagało znalezienia sensownej alternatywy: co, jeśli nie Bóg? Słowami Alberta Camusa można by to skomentować następująco: gdy „tron Boga zostanie obalony, buntownik uzna, że sprawiedliwość, porządek i jedność, których szukał na próżno we własnym losie, musi stworzyć sam, aby w ten sposób usprawiedliwić upadek boski”<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyczne tematy egzystencji*, w: *Nasze pojedynki o romantyzm*, red. D. Siwicka, M. Bieńczyk, Warszawa 1995, s. 9–10.

<sup>4</sup> A. Napierała, *Funkcje cierpienia w antropologii romantycznej. Wizje i diagnozy Zygmunta Krawczyńskiego*, Poznań 2008, s. 85.

<sup>5</sup> Por. klasyczne opracowanie na ten temat: M. Janion, *Gorączka romantyczna*, Kraków 2000, s. 450–451, 453–455.

<sup>6</sup> I. Berlin, *Korzenie romantyzmu. Wykłady mellonowskie w zakresie sztuk pięknych wygłoszone w Narodowej Galerii Sztuki w Waszyngtonie*, przeł. A. Bartkiewicz, Poznań 2004, s. 130.

<sup>7</sup> M. Piwińska, *Bóg utracony i Bóg odnaleziony. Buntownicy i wyznawcy*, w: *Problemy polskiego romantyzmu*, ser. I, red. M. Żmigrodzka, Z. Lewinówna, Wrocław 1971, s. 256–257.

<sup>8</sup> A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Kraków 1991, s. 29–31.

Rzeczona samodzielność stanowiła jednak zarówno lekarstwo, jak i chorobę. Uznaje się bowiem z jednej strony, że podmiot romantyczny jest podmiotem mocnym, pewnym siebie, a pewności tej dodaje zastąpienie autorytetu zewnętrznego wewnętrznym, który pozwala snuć wizje samozbawienia. Ale tożsamość nigdy nie jest monolitem – w licznych miejscach owego „mocnego podmiotu” pojawiają się pęknięcia, a z protonietzscheańskim *mainstreamem* zaczynają spierać się „utajone nurty paradygmatu”. Wszelkich zjawisk zaczęto doświadczać za pośrednictwem konstrukcji wytwarzanych przez subiektywne „ja”, przez co traciły swoją jasność, pewność, uniwersalność, zaś konieczność polegania na wewnętrznym autorytecie wiązała się naturalnie z utratą metafizycznego oparcia<sup>9</sup>. Inspirując się uwagami Agaty Bielik-Robson, należy zakwestionować nawet ów romantyczny *mainstream*. Jak bowiem wskazuje badaczka, „recepja romantyzmu” utkwiła w „niezszytej kliszy”,

na trwałe kojarząc go z jednej strony z filozoficznym idealizmem, z drugiej zaś ze wszelką postacią *holy madness*: „gorączką romantyczną”, zapalem rewolucyjnym, byronicznym buntem etc. Tymczasem, jak się wydaje, zjawiska te należą raczej do klasy romantycznych epifenomenów: wprawdzie spektakularne i hałaśliwe, nie decydują jednak o samej istocie romantyczności<sup>10</sup>.

Na antypodach romantycznego prometeizmu są przecież jednostki słabe – dla nich konieczność samostwarzania okazuje się trudnością nie do pokonania, boleśnie odczuwają kondycję człowieka nowoczesnego, wyalienowanego i rozdartego wewnątrz, ulegającego dezintegracji i fragmentaryzacji<sup>11</sup>, o którego duchowości stanowiły lęk i poczucie bezdomności w zimnym, „odczarowanym” świecie<sup>12</sup>. Zadanie autokreacji było tym trudniejsze, że, podobnie jak w świecie rzeczywistym, dziewiętnastowieczni ludzie zgubili się także w świecie moralnym. Brak kryteriów orientowania się w nim

<sup>9</sup> M. Siwiec, *Romantyczny kryzys mocnego podmiotu. Pęknięcia i pozory*, „Ruch Literacki” 2015, nr 6, s. 559–561.

<sup>10</sup> A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2004, s. 12.

<sup>11</sup> S. Stępień, *Romantyczna nuda i nowoczesna świadomość. Adam Mickiewicz – George Gordon Byron. Próba paraleli*, „Wiek XIX” 2015, t. 8, s. 237. Por. także: I. Bittner, *Romantyczna idea „odnajdywania siebie” i jej wyraz w korespondencji Zygmunta Krasińskiego*, Łódź 2002, s. 11 (o Mochackim); A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni*, s. 7 (o Novalisie: „»Jak może myśl rozdzielić to, co Bóg złączył?« – zapytuje [...], wyrażając typowo romantyczny lęk przed fragmentacją, ku jakiej nieuchronnie zmierza rozum nowoczesny, wchodząc na drogę weberowskiej intelektualizacji i specjalizacji”); A. Napierała, *Funkcje cierpienia w antropologii romantycznej*, s. 109–110 (o Krasińskim).

<sup>12</sup> A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność*, s. 305.

skutkował brakiem ram pojęciowych, a ten z kolei – jak mówi Charles Taylor – sprawił, że w istocie przestali wiedzieć, kim tak naprawdę są. Na wszystkie pytania dotyczące tożsamości musieli znaleźć odpowiedzi samodzielnie, często – zupełnie arbitralnie<sup>13</sup>. Ale dla podmiotu słabego, z jakim nierzadko mamy do czynienia wśród romantyków, nie jest to dobra wiadomość. Wręcz przeciwnie: możemy postawić tezę, że – podobnie jak wiek później dla Sartre’a – wolność stanowiła dla nich ciężar, ponieważ w świecie bez etycznych punktów odniesienia pozostawieni byli samym sobie, a także obarczeni odpowiedzialnością za wszystkie dokonane wybory<sup>14</sup>.

Wyzwanie autokreacji było tym większe, że diametralnie różniło się od procesu indywiduacji w przednowoczesnym świecie. Odrzucano wiarę w istnienia natury ludzkiej i możliwość jej pełnego poznania; człowiek zaczął się więc jawić jako zjawisko *in statu nascendi*: nie był, ale stawał się<sup>15</sup>. Nie chodziło więc już o odnalezienie – odwołujemy się tu do klasycznej koncepcji Arystotelesa – przypadkowego, akcydentalnego składnika odróżniającego podmiot od innych ludzi<sup>16</sup>. Nie wystarczały „nieistotne odmiany w ramach tej samej natury ludzkiej”<sup>17</sup> – by życie zyskało *telos*, utracony przez pęknięcie „wielkiego łańcucha bytów”, romantyk musiał stworzyć radykalnie nowy *modus* egzystencji<sup>18</sup>. Nie powinien zatem „mieć nadziei, że znajdzie jakieś wzorce na zewnątrz siebie” – rozwiązaniem jest tylko szukanie swojej ścieżki i „obowiązek [podkr. – K.B.] realizowania własnej oryginalności”<sup>19</sup>. By rozwiązać zagadkę, jaką stanowił ład świata, podmiot romantyczny musiał zacząć uczestniczyć w tym ładzie<sup>20</sup>.

U podstaw duchowości romantycznej tkwił zatem także obowiązek aktywności, dynamicznego działania, poszukiwań. Jest to zjawisko doskonale widoczne także w pismach polskich filozofów. Dla przykładu Karol Libelt „afirmował osobowe istnienie jednostki”, a Bronisław Trentowski twierdził wręcz, że moralnym obowiązkiem jest świadome kreowanie siebie i otacza-

<sup>13</sup> P. Piotrowski, *(Nie)obiektywna podmiotowość*, „Analiza i Egzystencja” 2006, nr 4, s. 118–119.

<sup>14</sup> D. Bajer, *Egzystencjalizm jako filozofia podmiotu*, „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2011, nr XXIII, s. 127.

<sup>15</sup> A. Napierała, *Funkcje cierpienia w antropologii romantycznej*, s. 86. Por. także s. 97: „w romantycznej antropologii człowiek był istotą poszukującą, znajdującą się w ciągłym napięciu i w konflikcie z samym sobą”.

<sup>16</sup> A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność*, s. 307.

<sup>17</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2012, s. 693.

<sup>18</sup> A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność*, s. 307.

<sup>19</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, s. 693–694.

<sup>20</sup> Tamże, s. 702–703.

jącego nas świata. Zaznaczał przy tym trzeźwo, że niewielu ludzi ma do tego wystarczająco silną wolę<sup>21</sup>. Także Bielik-Robson pisze, że „duchowość romantyczna jest kwestią osobistej woli i siły pragnienia”<sup>22</sup>. Dotkliwy brak tej siły można zauważyć u wielu bohaterów romantycznych; dla przykładu René mówi, że jest człowiekiem „bez siły i hartu”<sup>23</sup>, zaś wyznanie z *Ody do wolności* Juliusza Słowackiego: „Jestem panem życia!” to, paradoksalnie, nie okrzyk triumfu, lecz „okropne rozpacz słowa”<sup>24</sup>. Wśród postaci wykreowanych przez tego ostatniego odnajdziemy także innych bohaterów – choćby Kordiana czy Szczęsnego – dla których autokreacja jest niebezpiecznie bliska autodestrukcji. Należy przy tym pamiętać, że *Horsztyński* to także utwór, który zapowiada istotną przemianę w sposobie myślenia poety – usensownienie życia podmiotu i sposobu istnienia świata już wkrótce, w okresie genezyjskim, staną się możliwe<sup>25</sup>.

Najwięcej ofiar zebrał lęk przed byciem *nikim*<sup>26</sup> (lub *niczym*), odczuwany przez wielu twórców epoki. Adam Mickiewicz – najmniej neurotyczny wśród wieszczów – chociaż świadomy był swojej wrażliwości i talentu, przebywając w Kownie bał się, że nigdy nie uda mu się go spożytkować<sup>27</sup>. George Byron, poeta uznany w całej Europie, który wykrzyczał światu cierpienie i gniew całego pokolenia, choć przekonywał, że daleki jest od „skomlenia”, pisał w swoim dzienniku: „Nigdy nie będę kimś, a raczej zawsze pozostanę niczym”<sup>28</sup>. A przecież ten sam Byron kreuje postać Kaina, buntującego się przeciw Bogu, chcącego stworzyć nowy, ludzki świat i pewnego swo-

<sup>21</sup> I. Bittner, *Konceptualizacja człowieka-osoby w antropologii polskiego romantyzmu. Przekraczanie schematów heglizmu*, „Civitas Hominibus. Rocznik Filozoficzno-Społeczny” 2008, nr 3, s. 30, 33–34.

<sup>22</sup> A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność*, s. 304.

<sup>23</sup> M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyczne tematy egzystencji*, s. 15.

<sup>24</sup> J. Słowacki, *Oda do wolności*, cyt. za: Piwińska, *Bóg utracony i Bóg odnaleziony*, s. 293.

<sup>25</sup> M. Bizior-Dombrowska, *Romantyczna nuda. Wielka nostalgia za niczym*, Toruń 2016, s. 204.

<sup>26</sup> *Nikt* to oczywiście motyw, którego roli w literaturze romantycznej można by poświęcić znacznie więcej miejsca; jak pisał we wstępie do swojej książki – odnoszącej się do bohaterów twórczości Mickiewicza – Mikołaj Sokołowski: „Nikt stał się dla romantyków przede wszystkim i prawie bez wyjątku ucieleśnieniem określonej koncepcji podmiotu. Właśnie wtedy posłużono się tym motywem, aby scharakteryzować podmiotowość i wszelkie, czasem ukryte, ludzkie skłonności i pragnienia” [M. Sokołowski, *Nikt tylko Mickiewicz*, Gdańsk 2008, s. 27].

<sup>27</sup> S. Stępień, *Kształtowanie tożsamości romantycznej w epistolografii Adama Mickiewicza i George’a Gordona Byrona. Studium komparatystyczne* [niepublikowana praca doktorska], Warszawa 2016, s. 76.

<sup>28</sup> G.G. Byron, *Dziennik: 14 listopada 1813–19 kwietnia 1814*, przeł. H. Krzeczkowski, w: *Listy i pamiętniki*, Warszawa 1960, s. 435, cyt. za: M. Bizior-Dombrowska, *Romantyczna nuda. Wielka nostalgia za niczym*, s. 281.

jego zwyczajstwa<sup>29</sup>. Zygmunt Krasiński stanowi z kolei przykład może najbardziej wyraźny, ponieważ wiódł wybitnie romantyczny tryb życia, szczególnie intensywnie doświadczając wszystkich objawów „choroby wieku”, dzięki czemu w paradygmaticzny sposób ujawnia jej charakterystykę<sup>30</sup>. Ten skądinąd bardzo wierzący poeta uważał, że zasadą ludzkiego życia jest poczucie obcości, doznanie braku i niespełnienia. Człowiek był w jego antropologii wydziedziczony z wyższej egzystencji, oddzielony od Boga, jego życie zaś – pełne grzechu i rozczarowań. Integracja jednostki wydawała mu się – w trakcie ziemskiego życia – niemożliwa<sup>31</sup>. A przecież poeta miał podstawy, by czuć się choćby minimalnie spełniony. Zgoda, rzecz z Delfiną Potocką skończyła się fiaskiem, drżał ponadto w strachu przed rewolucją, ale z drugiej strony – nie musiał się martwić o środki do życia i był uznanym pisarzem.

Ale jednak było inaczej. Krasiński postrzegał się jako osobę wybrakowaną, ułomną, niezdolną do zrealizowania przeznaczenia, jakie nadał mu Bóg. Stale żył w ultymatywnej sytuacji albo – albo: bycia *kimś* wielkim, wyjątkowym – albo *nikim*, człowiekiem żalonym, nieumiejącym spełnić własnych oczekiwań względem samego siebie, uwięzionym w życiu, którego nie ma siły ukształtować tak, by nabrało sensu<sup>32</sup>. Czuł, że „może być czymś, a jest niczym” i że „najwidoczniej będzie już niczym, póki nie przekroczy granic wieczności”<sup>33</sup>. Nie potrafi określić, czego tak naprawdę szuka i brak mu sił, żeby to odnaleźć. Widzi ponadto, że przecież innych ludzi takie życie zadawała: „Nie mam krzty nadziei i jej właśnie mi brak, toteż życie wydaje mi się piekłem, a ręce opadają bez siły. Ale wiesz, co ci powiem? To mi nie wystarcza, choć przecież wystarczać powinno”<sup>34</sup>.

By więc nie być niczym, człowiek romantyczny przywdziewa maski, próbując różnych ról w procesie formowania siebie – to zresztą dlatego tak istotna staje się wtedy tożsamość narracyjna, a bohaterowie mają potrzebę

<sup>29</sup> M. Piwińska, *Bóg utracony i Bóg odnaleziony*, s. 284.

<sup>30</sup> Z. Sudolski, *Zygmunt Krasiński jako człowiek*, w: *Zygmunt Krasiński – nowe spojrzenia*, red. G. Halkiewicz-Sojak, B. Burdziej, Toruń 2001, s. 12.

<sup>31</sup> A. Kubale, *Zygmunt Krasiński – człowiek i egzystencja*, w: *Zygmunt Krasiński – nowe spojrzenia*, s. 20–21, 26.

<sup>32</sup> M. Bizior-Dombrowska, *Romantyczna nuda. Wielka nostalgia za niczym*, s. 281–282.

<sup>33</sup> Z. Krasiński, list do Henryka Reeve’a z 28 maja 1831 r., w: *Listy do Henryka Reeve’a*, t. 1, przeł. A. Olędzka-Frybasowa, Warszawa 1980, s. 197, cyt. za: M. Bizior-Dombrowska, *Romantyczna nuda. Wielka nostalgia za niczym*, s. 282.

<sup>34</sup> Z. Krasiński, *Listy do Henryka Reeve’a*, s. 92, cyt. za: M. Janion, *Zło i fantazmaty*, Kraków 2001, s. 95.

opowiadania o tych poszukiwaniach<sup>35</sup>. Część z bohaterów romantycznych dochodzi wręcz do wniosku, który wiele lat później wypowie Witold Gombrowicz – że dotarcie do autentycznego „ja” nie jest możliwe. To przypadek Augusta Bonawentury i jego *Straży nocnych*, z których dowiemy się, że jedyne, co da się zrobić, to uświadomić sobie konieczność gry – a potem być skazanym na ciągłą demystyfikację, zdzieranie masek sobie i innym<sup>36</sup>.

W obrębie filozofii kwestię tę poruszył Søren Kierkegaard. W wielu sprawach duński filozof różnił się oczywiście od romantyków – daleki byłby np. od wywyższenia się ponad innych, choćby w formie Konradowego „cierpienia za Milijon”. Jeśli jednak chodzi o antropologię, to wychodził z podobnego założenia, co oni: „ja” Kierkegarda było bowiem „ja” bezdomnym, błędzącym w nieustającej ucieczce przed zastygnięciem w bezruchu, wciąż starającym się o poczucie sensu i konsolację<sup>37</sup>. Bóg zaś, od momentu stworzenia człowieka – i „upuszczenia” go ze swojej ręki – w zasadzie nie ingeruje w jego egzystencję<sup>38</sup>. Zdaniem Tadeusza Płużańskiego Stwórcą w filozofii Duńczyka jest wręcz okrutny i całkowicie dominuje nad ludźmi, milczy i pozostaje nieprzenikniony<sup>39</sup>. Mimo wszystko tylko on pozwala człowiekowi na uzyskanie tożsamości – wszystkie próby stawania się na własną rękę są wyłącznie wyrazem zagubienia i rozpacz<sup>40</sup>. Nie pozwalają więc na wyjście poza estetyczne stadium egzystencji, w którym człowiek w zasadzie pozostaje niczym (*Ingenting*), nie żyje naprawdę, ponieważ, wcielając się w kolejne role, nie może zakorzenić się w żadnej z nich. Życie w tym stadium jest niestabilne, stale narażone na utracenie wewnętrznego spokoju i poczucia równowagi, a zatem – na egzystencjalny lęk. By nie popaść w nudę, podmiot musi, zdaniem Kierkegarda, wymyślać coraz to nowsze przyjemności – każda z nich jednak okazuje się zbyt mała, by go nasycić, i pozostawia po sobie bezprzedmiotowy lęk<sup>41</sup>. W utwierdzeniu się we własnym istnieniu nie pomaga także rozpacz, stanowiąca organiczną, niezbywalną część kondycji człowieka; jest ona stanem, który „trwa

<sup>35</sup> M. Siwiec, *Romantyczny kryzys mocnego podmiotu*, s. 566–567.

<sup>36</sup> Taż, *Marionetki, maski i sny. Wokół romantycznej nicości*, „Ruch Literacki” 2013, nr 6, s. 618–619.

<sup>37</sup> E. Kasperski, *Jednostka, historia i etyka. Paralela Krasiński – Kierkegaard*, w: *Piekło miłości. W 140 rocznicę śmierci Zygmunta Krasińskiego*, red. J. Rohoziński, Pułtusk 2000, s. 62–63, 67.

<sup>38</sup> D. Aubrecht, *Dialektyka rozpacz*, przeł. M. Olszewski, „Tekstualia” 2012, nr 3, s. 105.

<sup>39</sup> T. Płużański, *Człowiek między ziemią a niebem*, Warszawa 1977, s. 123.

<sup>40</sup> D. Aubrecht, *Dialektyka rozpacz*, s. 109.

<sup>41</sup> A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sorena Kierkegarda*, Kęty 1999, s. 98–99, 101.

w jednostce przez całe życie, naznaczając ją wewnętrzną śmiercią” i dotyczy przede wszystkim zawieszenia podmiotu między tym, co wieczne, a tym, co czasowe<sup>42</sup>.

Każda z powyższych postaci zdaje się mierzyć z tym samym lękiem przed byciem niczym (nikim). Wolność, jaką dawała romantynom nowa, ekspresywistyczna koncepcja tożsamości, stanowiła dla słabszych jednostek nieznośny ciężar, obowiązek ponad siły. Apologia silnego podmiotu nakładała imperatyw wielkości, któremu tylko nieliczni (jeśli ktokolwiek!) byli w stanie sprostać. Inni, ludzie słabsi, introwertycy, „nerwowcy” mieli dokonać niemożliwego – naprawić świat, nie mając ku temu narzędzi; stworzyć dla niego wartości, nie mając ich w samych sobie.

Sprawa nie stawała się dużo łatwiejsza, gdy romantyk pragnął uzyskać w zadaniu autokreacji jakąś ponadludzką pomoc. Nadal cenił sobie niezależność, zatem gdy pragnął nawiązać na nowo relację z Bogiem i światem, to nie miała ona polegać na byciu im podporządkowanym, ale na stworzeniu Boga i uniwersum na nowo, tak, by w tym ostatnim pozostawić nieco „metafizycznego luzu” na aktywność jednostki, która dopełni go swoimi przeżyciami, swoim wnętrzem, sobą<sup>43</sup>. Bielik-Robson zaznacza jednak, że w nowoczesnym świecie ścieżki egzystencji i poszukiwania *sacrum* nie nakładają się na siebie tak, jak w przednowoczesnym. Przeciwnie – niekiedy przecinają się, płaczą lub wzajemnie wykluczają, tak że bohater popada w konflikt z tym, czego tak usilnie szukał. A nawet gdy to odnajdzie, i tak nie może mieć pewności, że oto posiadał „gotową receptę egzystencjalną”. Wśród rzeczy związanych z oświeceniem, które odrzucił romantyzm, nie znalazły się bowiem zwątpienie i skłonność do samopodważania (co podkreślał także Paul de Man)<sup>44</sup>.

Tak właśnie jest z Bogiem u Kierkegaarda. Poznaliśmy już pierwszy z członów alternatywy albo – albo, czyli rozpacz, cierpienie, nudę. Należy jednak zauważyć, że owa rozpacz ma charakter Derridiańskiego farmakonu. Uświadomienie sobie swojej rozpacz (ale i grzeszności) wymusza odwagę, by umrzeć i „zostawić siebie za sobą”<sup>45</sup> albo, inaczej mówiąc, by „straciwszy siebie, zdobyć właśnie siebie”<sup>46</sup>. Świadomość ta jest warunkiem transformacji w „nowego siebie”, a tego rodzaju rys inicjacyjny dostrzegamy chociażby

<sup>42</sup> W. Kaftański, *Rozpacz jako życie w śmierci w myśli Sorena Kierkegaarda*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 2012, nr 9, s. 93–94.

<sup>43</sup> A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność*, s. 321, 324.

<sup>44</sup> Tamże, s. 307–308; też, *Duch powierzchni*, s. 20.

<sup>45</sup> D. Aubrecht, *Dialektyka rozpacz*, s. 107.

<sup>46</sup> S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, s. 213.

w *Fauście* Goethego<sup>47</sup>. Od nieszczęścia można zaś uciec tylko poprzez wybór absolutny, tj. wybranie radykalnie nowej formy życia duchowego – skok w wiarę<sup>48</sup>. Ma on „przeciąć” dialektykę rozpaczy między skończonością a nieskończonością. Finalnie jednak „skok do stadium religijnego jest daleki od zniwelowania dialektycznych przeciwieństw, wiara jest [...] ostatecznie zupełnie nieosiągalnym ideałem”<sup>49</sup>. Wewnętrzne rozdarcie trwa tak długo, dopóki żyje podmiot, a całkowite zerwanie ze „starym ja” i wewnętrzna konsolidacja nie są możliwe<sup>50</sup>. I dodatkowo: ta absolutna decyzja nadal wymaga wielkiej odwagi (do podjęcia ryzyka) ze strony człowieka. Pozostajemy w kręgu tego samego imperatywu; nawet słaby, by móc oddać się Bogu, potrzebuje siły. Człowiek Kierkegaarda zmuszony jest do egzystencjalnego *salto mortale* nad przepaścią – i na dodatek nie ma żadnej pewności, że Bóg złapie go tą ręką, z której go upuścił, i pozwoli mu na wewnętrzną integrację. Przypadek duńskiego filozofa potwierdza słowa Bielik-Robson. Rozchwiany podmiot dziewiętnastowieczny musi liczyć się z tym, że nawet gdy znajdzie swoje *sacrum*, może okazać się ono niewystarczające.

Nie pomagał więc Bóg – ale i nie pomagali ludzie. Samostwarzające się „ja” romantyków nie mogło się zrealizować w „kramarskim społeczeństwie”, zdomowić się i czuć się wolne<sup>51</sup>, ponieważ uświadomili oni sobie, jak wiele jest czynników determinujących ich los. René Girard uznawał przeto, że „romantyczny »indywidualizm« wyrasta w istocie z relacji wobec »innego«, a wizja w pełni suwerennej jaźni jest ułudą”<sup>52</sup>. Jeszcze dobitniej wyraził to Harold Bloom, którego zdanie Bielik-Robson referuje następującymi słowami:

o romantycznej świadomości można powiedzieć wszystko poza tym, że jest autonomicznym, niepowtarzalnym, wewnętrznym „ja”, źródłem suwerennej Wizji [...]. [...] Zamiast być tym, czym jest: jaźnią w pełni niezależną, jest teraz romantycznym kłamstwem, którego rola polega na tłumieniu niełatwej prawdy o zapóźnieniu i lęku przed wpływem zagrażającym autonomicznej pozycji „ja”<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> K. Szkaradnik, *Świat to za mało, czyli romantyczne odkrywanie „nieskończoności tego, co skończone” w świetle myśli Sorena Kierkegaarda*, w: *Granice romantyzmu. Romantyzm bez granic?*, red. M. Piechota, M. Kalarus, O. Kalarus, Katowice 2014, s. 50.

<sup>48</sup> A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, s. 107.

<sup>49</sup> D. Aubrecht, *Dialektyka rozpaczy*, s. 91.

<sup>50</sup> K. Szkaradnik, *Świat to za mało, czyli romantyczne odkrywanie „nieskończoności tego, co skończone” w świetle myśli Sorena Kierkegaarda*, s. 54.

<sup>51</sup> I. Bittner, *Romantyczna idea idea „odnajdywania siebie” i jej wyraz w korespondencji Zygmunta Krasieńskiego*, s. 12.

<sup>52</sup> M. Bąk, *Twórczy lęk Słowackiego. Antagonizm wieszczów po latach*, Katowice 2013, s. 41.

<sup>53</sup> A. Bielik-Robson, *The Saving Lie. Harold Bloom and Deconstruction*, Evanston 2011, s. 62, cyt. za: M. Bąk, *Twórczy lęk Słowackiego*, s. 42. Tłumaczenie własne M. Bąk.

## Z kolei w „dekonstrukcyjnym ujęciu de Mana”:

świadomość romantyczna jest więc zawsze odwrotnością tego, czym *chciałaby się wydawać*: jej żałośnie rozproszony, wydany licznym obcym wpływom byt jest dokładnie tym, co pragnęłaby ukryć romantyczna wola, stwarzając pozór autonomii i głębokiego, transcendentalnego panowania nad odczarowanym światem<sup>54</sup>.

W przypadku artystów rzecz była tym trudniejsza, że wymóg oryginalności i autentyczności powodował u nich, zdaniem Blooma, „lęk przed wpływem” poetyckich „ojców”. Wpływ bowiem „nieuchronnie zapośrednicza, prowadząc do bezpowrotnej utraty niewinności podmiotowej: wydane wpływom Ja nigdy nie czuje się naprawdę »swoje własne«”<sup>55</sup>. Nieodzowne wydaje się tu zaznaczenie, że koncepcje Girarda, Blooma i de Mana nie dają się ze sobą połączyć, jeśli chodzi o bardziej szczegółowe rozwiązania. Przywołując słowa tych badaczy chciałbym tylko zaakcentować, że mimo fundamentalnych różnic zgodni są co do tego, że silny, odporny na uderzenia losu podmiot romantyczny jest w większości przypadków złudzeniem.

Romantycy czuli się też rozdarci między wewnętrzną osobowością a rolą, jaką narzucało im społeczeństwo, i cierpieli, widząc, że rzeczywistość nie jest w stanie sprostać ich marzeniom<sup>56</sup>. A marzyli np. o społeczeństwie, w którym możliwa byłaby prawdziwa, nieiluzoryczna wspólnota<sup>57</sup>. Konfrontowali się jednak z takim, które w ikoniczny już sposób Werter widział jako „wiecznie połykającego, wiecznie przeżywającego potwora” – dodajmy, że przeżywającego życie bez głębokiego uzasadnienia, refleksji, wartości. Taka, zdaniem romantyków, była większość ludzkości – a oni za wszelką cenę nie chcieli stać się jej częścią. René Chateaubriand dostrzega więc, że aby czuć się szczęśliwym, trzeba być także nieświadomym. Nie znajdując żadnej wartości, która stanowiłaby drogowskaz, ani miejsca, w którym mógłby się zakorzenić, by nie stracić swojej tożsamości, bohater wybiera samotność. Zrywa więzi ze światem, ze społeczeństwem, staje się wreszcie samotny wobec Boga<sup>58</sup>. A zatem po raz kolejny podmiot romantyczny stoi w sytuacji albo – albo: albo życie w społeczeństwie, albo suwerenność. Wyobcowanie stanowiło konieczną cenę za jej zachowanie.

<sup>54</sup> A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni*, s. 17.

<sup>55</sup> Tamże, s. 21, 23.

<sup>56</sup> A. Napierała, *Funkcje cierpienia w antropologii romantycznej*, s. 101.

<sup>57</sup> I. Bittner, *Romantyczna idea idea „odnajdywania siebie” i jej wyraz w korespondencji Zygmunta Kraszińskiego*, s. 12–14.

<sup>58</sup> M. Bizior-Dombrowska, *Romantyczna nuda. Wielka nostalgia za niczym*, s. 118, 128–129.

Romantycy pragnęli więc tego samego zarówno w Boskiej strukturze uniwersum, jak i w społeczeństwie ludzkim: miejsca na indywidualność jednostki (ale bez przymusu „mocnego” jej wyrażania) oraz niebycia zdominowanym przez nadrzędne wobec niej siły. Pogodzenie się z tym, jak bardzo było to trudne, nie przychodziło im łatwo. I to dlatego kreowali bohaterów byronicznych, którzy z jednej strony współczuli innym, ponieważ znali ich kondycję, a z drugiej – gardzili nimi, ocierając się o nienawiść do świata i mizantropię, nie akceptując tego, że im ta życiowa miałość wystarcza<sup>59</sup>.

Wszystko to pozwala dostrzec, jak tragiczna była sytuacja podmiotu romantycznego. Postawiony on został przed koniecznością samostworzenia się od podstaw. Ten prometejski czyn był niemal nie do zrealizowania, wymagał niekiedy konfliktu z Bogiem, ale nawet jeśli już się powiódł – stanowił pyrusowe zwycięstwo, okupione izolacją, (samo)alienacją, opuszczeniem. Pokazuje to wielką słabość pozornie „mocnego” podmiotu, którego działania są często aktami czysto negatywnymi. Tożsamość oparta wyłącznie na negacji nie ma prawa być trwała. Brak pozytywnych wartości i kreowanie się tylko w kontrze do innych to droga do samozniszczenia, ogień, który musi się wypalić, jeśli nie będzie się dorzucać do niego kolejnych polan gniewu, rozczarowań, klęsk. Taki bunt to siła, która jest słabością, i słabość, która jest siłą; z zasady musi być on aporetyczny. Wymierzona w Boga i świat agresja nie jest pokazem możliwości „silnego” podmiotu, tylko rozpaczliwym (świadomym lub nie) wołaniem tego, kto nie ma dość siły, by przyznać się do słabości. Pozwala czuć się z jednej strony małym, słabym, zranionym, a z drugiej – silnym i samowystarczalnym. Albo inaczej – furia ta jest jedyną znaną takiemu podmiotowi drogą, by wyrazić swoją autonomiczność, niezależność. Jak potwornie trudno byłoby przetrwać taką samotność, gdyby nie ta nienawiść, pogarda, gdyby nie ta ostatnia deska ratunku przed słabością?

Trafnie pisze o tym – w nawiązaniu do kozaka Nebaby – Ryszard Przybylski: „romantyczny bunt jest tylko wyjątkowo efektowną formą autozagłady człowieka”<sup>60</sup>. I dalej:

W istocie rzeczy buntownicze szaleństwa mają tylko jeden cel: umożliwiają losowi podporządkowanie poszczególnych jednostek nieubłaganemu prawu skazującemu człowieka na niezасłużone cierpienie. Bunt jest formą skazania i autozagłady indywidualności. Świat romantyków był równie mechanicystyczny,

<sup>59</sup> M. Piwińska, *Bóg utracony i Bóg odnaleziony*, s. 296.

<sup>60</sup> R. Przybylski, *Świat jako maszyna piekielna (O „Zamku kaniowskim” Seweryna Goszczyńskiego)*, w: *Studia z teorii i historii poezji*, red. M. Głowiński, Wrocław 1970, s. 129.

co uniwersum klasyków. Nie miejmy złudzeń. Nie wierzy w te wszystkie opowieści o intuicyjnym przenikaniu istoty bytu. Świat romantyków to również wykoncypowana machineria. U klasyków była to wszak maszyna puszczona w ruch przez dobry rozum. Oczywiście był to twór wyimaginowany, ale za to jakże ludzki. Maszyna romantyków była również dziełem umysłu, ale jakże zgębnionego, jak zrozpaczonego, jak przestraszonego, jak upodłonego. Była to zaiste piekielna maszyna<sup>61</sup>.

Nietrudno ze słów Przybylskiego wysnuć następujący wniosek: romantyczny bunt w swej ekstremalnej, byronicznej formie – pozornie zdumiewający straszliwą siłą i zdecydowaniem – w istocie wynika z upodlenia przez świat i zwykłego, zupełnie nie nadludzkiego lęku. Zjawiska takie podobnie interpretuje również psychologia – zauważa się np., że agresja społeczna i lęk są „dwoma stronami tego samego zjawiska [...]: jeżeli strona lękliwa jest na zewnątrz, agresja skierowuje się do wewnątrz, jeżeli natomiast agresja znajdzie się na wierzchu, wewnątrz z pewnością będzie można odnaleźć lękliwość”<sup>62</sup>. Znamienne, że Byron tworzy nadludzkich bohaterów w swoich utworach, ale prywatnie uważa, że człowiek nie ma żadnego wpływu na własne życie, a wszystko zależy od Losu<sup>63</sup>. Ową dwuwartościowość podmiotu, raz silnego, raz słabego, widzimy także w publicystyce Maurycyego Mochnackiego, w której „fragmenty pełne antydespotycznych gróźb przeplatają się ze zdaniem, w których można wyczytać chęć ucieczki od świata lub przerażenie marnością ludzkiego życia (*O krytyce i sielstwie*)”<sup>64</sup>.

Przybylski zauważa nadto, że autor romantyczny z „przedziwną lubością” wrzuca swojego bohatera do piekielnej maszyny świata<sup>65</sup>. Powiedziałbym nawet, że z pewną perwersją, w której dopatrywać się można Freudowskiego masochizmu moralnego (pojęcie wprowadzone w *Ekonomicznym problemie masochizmu*). Rodzi się on ze stłumionego popędu – także seksualnego, ale w pierwszym rzędzie tego związanego z agresją – który następnie zostaje zwrócony ku podmiotowi. Żyje on z potrzebą bycia ukaranym

<sup>61</sup> Tamże, s. 132.

<sup>62</sup> J. Ranschburg, *Lęk, gniew, agresja*, przeł. M. Schweinitz-Kulisiewicz, Warszawa 1980, s. 114, cyt. za: M. Farnicka, H. Liberska, D. Niewiedział, *Psychologia agresji. Wybrane problemy*, Warszawa 2016, s. 41.

<sup>63</sup> „Podobnie jak Sulla, wierzyłem zawsze, że wszystko zależy od Losu, a nie od nas samych. Nie przypominam sobie żadnej myśli ani żadnego czynu, które zasługiwałyby na miano dobrych dla mnie czy dla innych, a których nie należałoby przypisać dobremu bóstwu, losowi” – Byron, *Listy i pamiętniki*, s. 577, cyt. za: S. Stępień, *Kształtowanie tożsamości...*, s. 73.

<sup>64</sup> R. Przybylski, *Wstęp*, w: A. Malczewski, *Maria. Powieść ukraińska*, oprac. R. Przybylski, Warszawa 1976, s. 22.

<sup>65</sup> R. Przybylski, *Świat jako maszyna piekielna...*, s. 142.

i, co istotne, nie ma znaczenia, czy krzywdę wyrządzi sobie sam, czy uczyni to ktoś inny, czy wreszcie zrobią to jakieś wyższe potęgi albo sytuacje bezosobowe – „prawdziwy masochista zawsze nadstawia policzek, gdy tylko ma nadzieję, że zostanie spoliczkowany”. Co istotne, owo bycie ofiarą odbywa się bez uzyskania przyjemności seksualnej<sup>66</sup>.

Postawmy ryzykowną może tezę – podmiot romantyczny rodzi się w procesie wielostronnego sprzeciwu. Obiektem agresji lub pewnego etycznego przekroczenia jest zarówno Bóg, jak i społeczeństwo, a nawet struktura uniwersum lub Historia w ogóle. Przeciwwstawienie się im wymaga siły, której brak może być źródłem frustracji – tym większej, gdy nad głową „wisi” imperatyw samostwarzania, konieczności bycia „jakims”, indywidualizmu, z udogodnienia stającego się obsesją. Ale agresja ta nie wyzwała się na zewnątrz, jako że zabrania tego kultura oraz religia – niewielu było wśród romantyków ateistów; część badaczy kwestionuje nawet ateizm może najśłynniejszego w epoce kontestatora religii, Shelleya, sugerując, że w tytule rozprawy *The Necessity of Atheism* powinno jednak znajdować się słowo *agnosticism*<sup>67</sup>. Istnienie Boga, złego czy dobrego, stanowiło zatem dla większości romantyków rzecz niepodważalną. Co innego więc kazać porwać się na Boga swojemu bohaterowi, a co innego zrobić to samemu. Jak zresztą powiada Freud w pracy *Kultura jako źródło cierpień*, wyrzeczenie się jakiejś aktywności nie prowadzi do zniknięcia popędu. Przed *superego* nie da się tego popędu ukryć, co sprawia, że uwewnętrzniony lęk przechodzi w wyrzuty sumienia<sup>68</sup>.

Sądzę więc, że bunt ten, a w rzeczywistości niedająca się wyzwolić agresja, przekierowuje się do wnętrza podmiotu romantycznego i jest źródłem pesymistycznej antropologii. Transdyscyplinarnie można wyniki tej refleksji porównać z sądami psychologów. Przed pięćdziesięcioma laty Antoni Kępiński pisał o buntowniczej postaci młodzieńczej depresji:

Wyładowanie agresji na zewnątrz zazwyczaj dokonuje się w formie impulsywnych reakcji agresywnych, które z reguły zaostrzają istniejący konflikt, lub w postaci „cichej” agresji, tj. przyjmowania postawy biernego oporu, cichego robienia na złość, upartego przeciwstawiania się naciskom otoczenia. Najczęściej jednak

<sup>66</sup> A. Wojakowska-Skiba, *Nieświadome poczucie winy – powrót do Freuda?*, tekst referatu na sympozjum grupy psychoanalizy lacanowskiej Sinthome udostępniony przez autorkę on-line: [http://sinthome.pl/pic/StronaPL/insomnia/AWS\\_NPW.pdf](http://sinthome.pl/pic/StronaPL/insomnia/AWS_NPW.pdf), s. 6 [dostęp 26.05.2021]. Za Wojakowską-Skibą cytuję następujący tekst Freuda: *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2009, s. 276.

<sup>67</sup> C. Baker, *Shelley's major poetry*, Princeton 1948, s. 29.

<sup>68</sup> A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni*, 68–69.

agresja nie może być w całości wyładowana na zewnątrz i część jej wyładowuje się do wewnątrz; w tym wypadku agresja zmienia się w autoagresję. Ta ostatnia też może przybierać formy rozmaite: gwałtowne, jak próby samobójstwa czy samookaleczania, „łagodne”, jak niszczenie własnej kariery życiowej, alkoholizm, używanie narkotyków, lekceważenie obowiązków społecznych, prowadzące stopniowo do społecznej degradacji itp. [...] Jest to walka chaotyczna, nieprowadząca do celu; pod powierzchnią młodzieńczego buntu kryją się zwykle smutek, poczucie bezsensu życia, brak wiary we własne siły, różnego rodzaju kompleksy niższości<sup>69</sup>.

Przytoczywszy te słowa, należy poczynić dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, nie chodzi tu o stawianie diagnoz medycznych, ale o zauważenie pewnych punktów wspólnych, które pozwoliłyby oświetlić podmiotowość romantyczną od nieco innej strony, zrozumieć ją lepiej dzięki zastosowaniu innych kategorii. Po drugie, pomyłką byłoby sądzić, że z trudami autokreacji mierzyli się jedynie twórcy (i ich postaci) w młodym wieku. Nie da się jednak ukryć, że istotnym źródłem romantyzmu była opisywana przez Marię Janion rewolucja młodości, a charakterystyczna dla tego okresu „amplitudowa” i zarazem labilna (chwiejna) emocjonalność stała się udziałem zarówno wielu twórców, jak i wykreowanych przez nich bohaterów.

Kępiński dochodzi więc ostatecznie do wniosku, który w sentencjonalnej i przytoczonej już tu formie – jeśli chodzi o romantyczny bunt – sformułował Przybylski, a który rozwinęto na kartach artykułu. Do listy autoagresywnych reakcji zaproponowanej przez psychiatrę można by dopisać kolejne, romantyczne już stanowisko: autorów wrzucających bohaterów do paszczy świata-potwora i patrzących z lubością na ich pożeranie. A byłaby to forma autoagresji (której akty czynione są także za pomocą wyrzutów sumienia) służąca wyładowania gniewu na nigdy nieodpuszczający świat, na okrutnego Boga, wreszcie – ukarania siebie za niesprostanie ich oczekiwaniom. Znęcanie się nad bohaterem to znęcanie się nad sobą – a to z kolei kompensacja gniewu wobec podmiotów zewnętrznych i samokaranie się za odczuwanie tego gniewu, niemieszczącego się w kulturowo-religijnych ramach. Czyżby romantycy, jak później moderniści, a jak wcześniej nazwał to Pascal, myśleli o swoim „ja” jako *le moi haïssable*? „Ja sam sobie nienawistny, odrzucany, przykry, a nawet wstrętny”?<sup>70</sup> Być może – a jeśli tak, to byłaby to konsekwencja trudów autokreacji.

<sup>69</sup> A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1985, s. 29–30.

<sup>70</sup> W. Bolecki, *Od „postmodernizmu” do „modernizmu”* (Wat – inne doświadczenie), „Teksty Drugie” 2001, nr 2, s. 38.

Zawodzą więc kolejno Bóg i społeczeństwo. Nadzieją mogłaby okazać się „jedna wielka myśl”, co „pali żarem”, ale tu także zderzają się dwie postawy. Zdaniem Magdaleny Siwiec jedną z silniejszych antynomii w podmiocie romantycznym jest chęć zachowania autonomii przy potrzebie poświęcenia się większej idei, która może dotyczyć nie tylko narodu, ale też np. Absolutu. W tym ostatnim przypadku pragnienie nirwanicznego rozplynięcia się w kosmicznym ładzie walczy z potrzebą zachowania indywidualności. Tego pierwszego bał się Krasiński, jako że Bóg w jego świecie to „gwarant form i znaczeń. Perspektywa panteistycznego roztopienia się budzi w nim grozę”, ponieważ świat rozumiany „jako otchłań przemian [...] przestaje być gwarantem nieśmiertelności indywiduum, będącego tą właśnie, a nie inną jednostką”<sup>71</sup>. A zatem znowu – albo jedno, albo drugie. Ostatecznie trud tej sytuacji doprowadzał niektórych bohaterów do autodestrukcji w imię idei, co było równoznaczne z utraceniem swojego „ja”<sup>72</sup>.

Z drugiej strony, nie można było się na owo „ja” zdać. Gdy podmiot staje się jedynym punktem odniesienia, owa samowystarczalność zaczyna być przytłaczająca. Romantycy uciekali wobec tego do światów wyimaginowanych, ale i to kończyło się nieraz klęską – dotyczyło to wielu twórców polskich, ale i zagranicznych, np. Byrona czy Shelleya. Byli przecież dobrze świadomi iluzoryczności tych światów<sup>73</sup>. Ucieczka przybierała niekiedy drastyczniejsze jeszcze formy – gdy Krasiński wycofuje się do świata wewnętrznego, wcale nie zaznaje ukojenia, przeciwnie – widzi to jako karlenie, wrastanie wewnątrz siebie, ciągłe malenie<sup>74</sup>. Także bohater *Hyperiona* Friedricha Hölderlina czuje się zamknięty we własnym „ja”; powiada on:

Kiedy wniknę w sens życia, cóż ostatecznie z niego pozostaje? Nic. Kiedy wznoszę się duchem, cóż jest wyższe ponad wszystko? Nic. [...] [Jesteśmy] na wskroś opętani przez Nicość, która nami rządzi, [...] urodziliśmy się dla tej Nicości, [...] Nicość kochamy, wierzymy w nią i zapracowujemy się dla niej, by powoli przejść w Nicość<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> M. Janion, *Zło i fantazmaty*, s. 103.

<sup>72</sup> M. Siwiec, *Romantyczny kryzys mocnego podmiotu*, s. 563–564.

<sup>73</sup> Tamże, s. 565.

<sup>74</sup> M. Bieńczyk, *Czarny człowiek. Krasiński wobec śmierci*, Warszawa 1990, s. 301.

<sup>75</sup> F. Hölderlin, *Hyperion albo Eremita w Grecji*, przeł. W. Markowska, w: *Pod brzemieniem mego losu. Listy – Hyperion*, tłum. i oprac. A. Miłska, W. Markowska, Warszawa 1976, s. 326, cyt. za: J. Wasiewicz, *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wrocław 2010, s. 70–71.

Przywoływana tu nicość jest o tyle istotna, że – zdaniem Dietera Arendta – „pojęcie nihilizmu wyrażało wczesnoromantyczną świadomość”<sup>76</sup>. Andrzej Kucner dowodzi, że życie bohatera romantycznego da się interpretować właśnie jako zmaganie się z różnego rodzaju nicością. Jednym z jej źródeł była np. myśl Fichtego o całkowitej autonomii „ja”. Takie rozumienie nihilizmu wyrażało się w utworach przez ukazanie ludzkiej skłonności do zła, amoralizmu, uznania nietrwałości każdego z celów istnienia, a także zwątpieniem w ład świata<sup>77</sup>. W istocie więc romantyzm, choć często protonietzscheański, rzadko był pronihilistyczny – bo i ten nihilizm jest inny od tego, który proponuje Nietzsche; brak w nim miejsca na wykuwanie własnych wartości. Towarzyszy mu tylko klęska w różnych postaciach. Ci bohaterowie w poszukiwaniu autonomii docierają do konieczności popełnienia zbrodni albo gubią się w nicości. Pustka nie stanowiła dla romantyków szansy, ale przerażała ich. To w obawie przed nią Friedrich Heinrich Jacobi tak żarliwie polemizował z Fichtem, przekonując, że zdanie się przez podmiot na swoją autonomię i wyrzeczenie się Boga rodzi koszarne, niedające się zaakceptować uniwersum. Jean Paul potępił z kolei Schlegla i Novalisa, uznawszy, że „anarchiczna samowola” w ich „poetyckim nihilizmie” sprawia, że jej dysponenci w imię własnego egotyzmu byliby w stanie zniszczyć świat<sup>78</sup>. Z kolei bohatera wykreowanego przez innego członka kręgu jenajskiego, Ludwiga Tiecka, nazywa się „pierwszym europejskim nihilistą”. Chodzi tu oczywiście o Williama Lovella<sup>79</sup>, do którego duchowych krewnych zalicza się wspomnianego już Hyperiona, Karla Godwiego Clemensa Brentano (*Godwi oder Das steinerne Bild der Mutter*), Don Juana Byrona, bohaterów Stendhala, Puszkina, Lermontowa...<sup>80</sup>

Jestem przekonany, że biografię Lovella – „źle wychowanego” romantyka, u którego „utrata poczucia sensu istnienia bierze się z narzucenia temu istnieniu fałszywych, bo »wymarzonych« kategorii, którym ono nie może już apriorycznie sprostać”<sup>81</sup> – warto rozpatrzeć w perspektywie myśli Sade’a, co pomoże odsłonić niektóre lęki związane z uczynieniem „ja” najważniejszym punktem odniesienia. Był to bowiem twórca istotny dla europejskiego

<sup>76</sup> A. Kucner, *Nietzsche i romantyczne antycypacje nihilizmu*, w: *Nietzsche i romantyzm*, red. M. Kruszelnicki, W. Kruszelnicki, Wrocław 2013, s. 52.

<sup>77</sup> Tamże.

<sup>78</sup> M. Siwiec, *Maski, marionetki, sny*, s. 610–612, 623.

<sup>79</sup> A. Kucner, *Nietzsche i romantyczne antycypacje nihilizmu*, s. 53.

<sup>80</sup> Tamże, s. 57.

<sup>81</sup> M. Werner, *O nihilizmie europejskim i źródłach ponowoczesności*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1997, nr 24, s. 132.

nihilizmu – wykreował postaci, które także musiały poradzić sobie z metafizyczną pustką po „śmierci Boga”. Podobnie Lovell w dążeniu do odkrycia „prawdziwego Ja” nie wahał się odrzucić rodziny i przyjaciół, wykorzystał wiejską dziewczynę i zabił jej narzeczonego, uwiódł siostrę przyjaciela, a jego samego próbował otruć. Kolejne zbrodnie oraz akty hedonizmu wydają się narkotycznym poszukiwaniem coraz większych wrażeń. W istocie jednak bohater próbuje „wykonać swoją nieskończoną wolę”, dąży do absolutnej wolności, totalnej realizacji swojego „Ja”, dla którego cały świat zewnętrzny jest tylko „Nie-Ja”, pochodną „podświadomej i nieskończonej woli Ja absolutnego”<sup>82</sup>. Podąża tym samym drogą Sadycznych libertynów, którzy wobec „śmierci Boga” – z jednej strony – dokonują hipertrofizacji woli. Przykładem może być tu Dalville z *Niedoli cnoty*, ostatni i najbrutalniejszy oprawca Justyny, kierujący się właśnie wyłącznie swoją wolą, nieodnoszący się do żadnych wartości zewnętrznych<sup>83</sup>. Z drugiej strony, wobec braku transcendentnego punktu odniesienia, drogowskazem staje się dla nich erotyzm. Ale i tu czyha pułapka: im bardziej wyuzdanych i niemoralnych czynów się dopuszczają, tym bardziej czują ich niewystarczalność; stale towarzyszy im niemożność zaspokojenia. Dotyczy to zresztą także sprzężenia seksualności z destrukcją: „Ach! Gdybym mogła podpalić uniwersum, przeklinałabym jeszcze naturę, że oferuje mym rozpętany pożądaniom jedynie wszechświat!”<sup>84</sup>. Na obu tych płaszczyznach nieprzerwana transgresja czyni bohaterów Sade’a potworami. Wróćmy więc do Lovella, który łączy obie wskazane wyżej ścieżki. Wiąże go z libertynami to, że jego działania to „dążenie do tego, by stać się bogiem”, co, rzecz jasna, nie może się udać. Wobec tego staje się – używając słów Michaela Allena Gillespiego – bestią, a w zasadzie „bogiem-bestią”<sup>85</sup>. Związek dążenia do absolutnej wolności, hipertrofizacja „Ja” nawet na drodze zbrodni i nadanie tym kwestiom libertyńskiego tła dają solidne podstawy do myślenia o Lovellu w kontekście myśli „boskiego Markiza”. Ta krótka kontekstowa interpretacja dowodzi, że także wśród romantyków oparcie się na „ja” mającym zastąpić Transcendencję mogło budzić niepokój. Obawiano się, że może to doprowadzić do moralnego zepsucia, utraty kontroli nad własnymi popędami i w konsekwencji powtórnego zagubienia się na drodze do stworzenia własnej tożsamości.

<sup>82</sup> J. Wasiewicz, *Oblicza nicości*, s. 68–69.

<sup>83</sup> Uwagi o *Niedolach cnoty* zawdzięczam zajęciom z literatury dawnej prowadzonych na studiach magisterskich przez prof. UAM dr. hab. Macieja Parkitnego.

<sup>84</sup> D.A.F. de Sade, *Julietta*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 99.

<sup>85</sup> J. Wasiewicz, *Oblicza nicości*, s. 69.

Moje rozważania o złudnej sile romantycznego buntownika oraz nihilizmu w odmianie typowej dla tej epoki najlepiej podsumowują – i zarazem łączą w jeden wątek – słowa Mateusza Wernera, w których znamienne często z cierpieniem podmiotu jest powiązana jego domniemana autonomia:

Nihilizm romantyczny i jego późniejsze wcielenia postrzegany jest jako gorzki owoc *experimentum medietatis*, lucyferyczno-prometejskiego, nie trzeba dodawać, że bluźnierczego, projektu samozbawienia człowieka i jego autodeifikacji. Nihilizm jest tu syzyfowo-tantalową męką samokonstytuującego się podmiotu, który odwracając się od transcendencji, chce sam sobie dać istnienie, tworzyć normy, działać w świecie i – ponosi klęskę. Nihilizm jest tu zawsze produktem faustowskiego rozczarowania, resentymentem pychy, upadkiem nadczłowieka [wszystkie podkreślenia – K.B.]<sup>86</sup>.

Uznanie, że tak tu zarysowana, „ciemna” antropologia jest jedyną charakterystyczną dla romantyzmu, stanowiłoby nadużycie. Romantycy na różne sposoby starali się wypełnić egzystencję sensem, nawiązać więź z Bogiem i drugim człowiekiem, szukać wartości i idei, którym można zaufać. I przecież nie zawsze „spalali się”, walcząc o swoją autentyczność, i nie zawsze stali nad przepaścią. Ale to, jakie to były sposoby, jakie obierali strategię walki z tymi lękami – to już temat na inną rozprawę. Co również istotne, taka antropologia ujawniała się we „frenetycznych obrazach bólu i choroby, nastrojach grozy, rewolucji i wojny, tematach śmierci i samobójstwa”<sup>87</sup>. To najlepszy dowód na to, jak silnie estetyka dziewiętnastowiecznych artystów wiązała się z koszmarami egzystencji, z jakimi przyszło im się mierzyć.

## Bibliografia

- Aubreht Dejan (2012), *Dialektyka rozpaczy*, przeł. Maciej Olszewski, „Tekstualia”, nr 3, s. 89–119.
- Bajer Dorota (2011), *Egzystencjalizm jako filozofia podmiotu*, „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych”, nr 23, s. 115–134.
- Baker Carlos (1948), *Shelley's major poetry*, Princeton: Princeton University Press.
- Bąk Magdalena (2013), *Twórczy lęk Słowackiego. Antagonizm wieszczów po latach*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Berlin Isaiah (2004), *Korzenie romantyzmu. Wykłady mellonowskie w zakresie sztuk pięknych wygłoszone w Narodowej Galerii Sztuki w Waszyngtonie*, przeł. A. Bartkiewicz, Poznań: Zysk i S-ka.

<sup>86</sup> M. Werner, „Albo-albo”, czyli nihilizm, „Teksty Drugie” 1996, nr 6, s. 103.

<sup>87</sup> A. Napierała, *Funkcje cierpienia w antropologii romantycznej*, s. 102.

- Bielik-Robson Agata (2003), *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków: Universitas.
- Bielik-Robson Agata (2004), *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofii*. Kraków: Universitas.
- Bieńczyk Marek (1990), *Czarny człowiek. Krasiński wobec śmierci*, Warszawa: IBL PAN.
- Bittner Ireneusz (2002), *Romantyczna idea „odnajdywania siebie” i jej wyraz w korespondencji Zygmunta Krasińskiego*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Bittner Ireneusz (2008), *Konceptualizacja człowieka-osoby w antropologii polskiego romantyzmu. Przekraczanie schematów heglizmu*, „Civitas Hominibus. Rocznik Filozoficzno-Społeczny”, nr 3, s. 25–36.
- Bizior-Dombrowska Magdalena (2016), *Romantyczna nuda. Wielka nostalgia za niczym*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Bolecki Włodzimierz (2001), *Od „postmodernizmu” do „modernizmu” (Wat – inne doświadczenie)*, „Teksty Drugie”, nr 2, s. 29–39.
- Camus Albert (1991), *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Kraków: Oficyna Literacka Res Publica.
- Farnicka Marzanna, Liberska Hanna, Niewiedział Dorota (2016), *Psychologia agresji. Wybrane problemy*, Warszawa: PWN.
- Giddens Anthony (2007), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: PWN.
- Janion Maria, Żmigrodzka Maria (1995), *Romantyczne tematy egzystencji*, w: *Nasze pojedynki o romantyzm*, red. D. Siwicka, M. Bieńczyk, Warszawa: IBL PAN, s. 9–25.
- Janion Maria (2000), *Gorączka romantyczna*, Kraków: Universitas.
- Janion Maria (2001), *Zło i fantazmaty*, Kraków: Universitas.
- Kaftański Wojciech (2012), *Rozpacz jako życie w śmierci w myśli Sorena Kierkegaarda*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein”, nr 9, s. 81–95.
- Kasperski Edward (2000), *Jednostka, historia i etyka. Paralela Krasiński – Kierkegaard*, w: *Pieśń miłości. W 140 rocznicę śmierci Zygmunta Krasińskiego*, red. J. Rohoziński. Pułtusk: Wyższa Szkoła Humanistyczna, s. 51–88.
- Kępiński Antoni (1985), *Melancholia*. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.
- Kierkegaard Søren (1972), *Choroba na śmierć*, w: S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie; Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa: PWN, s. 139–292.
- Kubale Anna (2001), *Zygmunt Krasiński – człowiek i egzystencja*, w: *Zygmunt Krasiński – nowe spojrzenia*, red. G. Halkiewicz-Sojak, B. Burdziej, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Kucner Andrzej (2013), *Nietzsche i romantyczne antycypacje nihilizmu*, w: *Nietzsche i romantyzm*, red. M. Kruszelnicki, W. Kruszelnicki, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, s. 50–68.
- Napierała Anita (2008), *Funkcje cierpienia w antropologii romantycznej. Wizje i diagnozy Zygmunta Krasińskiego*, Poznań: Instytut Historii UAM.

- Piotrowski Piotr (2006), *(Nie)obiektywna podmiotowość*, „Analiza i Egzystencja”, nr 4, s. 113–131.
- Piwińska Marta (1971), *Bóg utracony i Bóg odnaleziony. Buntownicy i wyznawcy*, w: *Problemy polskiego romantyzmu*, ser. I, red. M. Żmigrodzka, Z. Lewinówna, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 251–301.
- Piwińska Marta (2005), *Złe wychowanie*, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Plużański Tadeusz (1977), *Człowiek między ziemią a niebem*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Przybylski Ryszard (1970), *Świat jako maszyna piekielna (O „Zamku kaniowskim” Seweryna Goszczyńskiego)*, w: *Studia z teorii i historii poezji*, red. M. Głowiński, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 167–198.
- Przybylski Ryszard (1976), *Wstęp*, w: A. Malczewski, *Maria. Powieść ukraińska*, oprac. R. Przybylski, Warszawa: PIW.
- Sade Donatien Alphonse François de (1997), *Julietta*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa: Spacja.
- Siwiec Magdalena (2013), *Marionetki, maski i sny. Wokół romantycznej nicości*, „Ruch Literacki”, nr 6, s. 607–624.
- Siwiec Magdalena (2015), *Romantyczny kryzys mocnego podmiotu. Pęknięcia i pozory*, „Ruch Literacki”, nr 6, s. 559–570.
- Stępień Sylwia (2015), *Romantyczna nuda i nowoczesna świadomość. Adam Mickiewicz – George Gordon Byron. Próba paraleli*, „Wiek XIX”, t. 8, s. 237–250.
- Stępień Sylwia (2016), *Kształtowanie tożsamości romantycznej w epistolografii Adama Mickiewicza i George’a Gordona Byrona. Studium komparatystyczne* [niepublikowana praca doktorska], Warszawa: UW.
- Sudolski Zbigniew (2001), *Zygmunt Krasiński jako człowiek*, w: *Zygmunt Krasiński – nowe spojrzenia*, red. G. Halkiewicz-Sojak, B. Burdziej, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Szkaradnik Katarzyna (2014), *Świat to za mało, czyli romantyczne odkrywanie „nieskończoności tego, co skończone” w świetle myśli Sorena Kierkegaarda*, w: *Granice romantyzmu. Romantyzm bez granic?*, red. M. Piechota, M. Kalarus, O. Kalarus, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 43–56.
- Szwed Antoni (1999), *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sorena Kierkegaarda*, Kęty: Antyk.
- Taylor Charles (2012), *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., Warszawa: PWN.
- Wasiewicz Jan (2010), *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wrocław: Wydawnictwo UWr.
- Werner Mateusz (1996), *„Albo-albo”, czyli nihilizm*, „Teksty Drugie”, nr 6, s. 99–114.
- Werner Mateusz (1997), *O nihilizmie europejskim i źródłach ponowoczesności*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 4, s. 123–135.
- Wojakowska-Skiba Anna (2009), *Nieświadome poczucie winy – powrót do Freuda?*, tekst referatu na sympozjum grupy psychoanalizy lacanowskiej Sinthome udostępniony przez autorkę on-line: [http://sinthome.pl/pic/StronaPL/insomnia/AWS\\_NPW.pdf](http://sinthome.pl/pic/StronaPL/insomnia/AWS_NPW.pdf) [dostęp 26.05.2021].

## Flaw of Freedom, Stigma of Autocreation: Inhuman Burden of Self-fashioning Subject in Romantic Anthropology

### Abstract

The tragic Romantic anthropology entailed a rebellious conflict with the world, other people and even with the self. Its integral part is a mental wound of Romantics, whose anthropological and philosophical contexts are presented in the article. The author attempts to establish a set of factors which led to the ethical, social, religious and psychological anxieties of the French post-revolution generations. To that end the author uses various approaches that encompass psychological aspects of different kinds of aggression aimed at God, the world and the self, psychoanalysis as well as philosophy (especially Kierkegaard's thought). The strong Romantic subject appears to be a lie, and its tragedy resides in the demand for authenticity, which in itself posed too big a challenge for homeless newcomers in a completely transferred reality.

**Keywords:** Romantic subject, freedom, self-fashioning, melancholy, aggression