

NIHILIZM (od łac. nihil – nic) – stanowisko filozoficzne negujące prawdę, dobro, a także byt jako fundament poznania, postępowania i istnienia.

DZIEJE TERMINU „NIHILIZM”. Termin „nihilizm” został użyty pod koniec XVIII w. w liście F. H. Jacobiego do J. G. Fichtego (1799), a pośrednio w tekście J. P. F. Richtera (Jeana Paula) w *Mowie wypowiedzianej przez umarłego Chrystusa ze szczytu kosmicznego gmachu o tym, że nie ma Boga* (tłum. pol. M. Żmigrodzka, Ogród 4 (1991) z. 2, 107–109). Jacobi pojmował n. jako proces desubstancjalizacji rzeczywistości, wywołany przez nowożytny racjonalizm. Uważał, że od B. Spinozy proces ten postępował w kierunku porzucenia pewności wiedzy spontanicznej przez zastąpienie jej abstrakcyjną konstrukcją spekulatywną, a kres swój znalazł w idealizmie. Idealizmowi przeciwstawił Jacobi realizm, wg którego rzeczy poznawane są bezpośrednio. W perspektywie realizmu wartości nabierają dowody bezpośrednie; rozum nie może ich odeprzeć. Taki charakter – jako pewność bezpośrednią – posiada np. wiara, która poprzedza wszelką inną pewność. Wyróżniając jako realną alternatywę realizm – idealizm, Jacobi zauważał, że filozofia „reprezentowana przez Kanta, która prowadziła wprost do odprzedmiotawiania i odrealniania poznania, stanowiła w istocie drogę ku niczemu” (*Fede e n. Lettera a Fichte*, Bre 2001, 14). Wg Jacobiego u źródeł n. leży niwelacja różnicy między tym, co stanowi przedstawienie rzeczywistości a samą rzeczywistością.

Wg opinii Richtera, zagadnienie „śmierci Boga” pojawiło się znacznie wcześniej niż w myśli F. W. Nietzschego. Nierozumny człowiek z *Wiedzy radosnej* (F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Chemnitz 1882; *Wiedza radosna*, Wwa 1907, 1911², Kr 2003) ogłasza, że Bóg umarł oraz że to my Go zabiliśmy, sami chcąc zdobyć miano morderców Boga. Richter „śmierć Boga” ukazał jako okrutne wydarzenie, które pojawia się podczas snu, a które znika wraz z przebudzeniem. Nie jest to wynik rozmyślnego czynu bogobójstwa, lecz położenie osoby, która utraciła ojca, czyli sytuacja, w której znajduje się sierota („Nikt nie jest tak samotny we Wszechświecie jak ten, kto odrzuca Boga, ten, kto straciwszy najlepszego Ojca, nosi żałobę. Z poczuciem osierocenia pozostaje przy zwłokach natury, które nie mogą już być ożywione ani zjednoczone z duszą świata, a które pozostaną w grobie” – Jean Paul, *Scritti sul n.*, tłum. A. Fabris, Bre 1997, 24).

Po tych pierwszych symptomach w Niemczech, gdzie n. kultywował M. Stirner w pracy *Der Einzige und sein Eigentum* (L 1844, 1882²; *Jedyny i jego*

własność, Wwa 1995), stanowiącej wyraz radykalizmu prawicy heglowskiej, termin ten – począwszy od ok. 1840, wraz z pojawieniem się powieści I. S. Turgieniewa *Ojcowie i dzieci* – obszernie wykorzystywany był w Rosji. W sposób niemal paradygmataczny używali go Nietzsche i F. M. Dostojewski, mimo że szli w kierunkach całkowicie różnych, czego wyrazem jest dzieło Nietzschego *Der Wille zur Macht* (L 1901; *Wola mocy*, Wwa 1910, Kr 2004; frg. tego dzieła powodują, że widzi się w Nietzschem inicjatora tego nurtu), oraz powieści Dostojewskiego: *Zbrodnia i kara*, *Biesy*, *Bracia Karamazow*.

W XX w. problem n. zajął poważne miejsce w debatach filozoficznych, w których podejmowano tematy takie jak: niewiara w racjonalność, która od Sokratesa do A. Comte'a stanowiła oś przewodnią myśli Zachodu; poczucie zagubienia i lęku w perspektywie upadku tysiącletnich tradycji i wartości; świadomość kryzysu, który uderzył w wiary religijne; poczucie wyobcowania w perspektywie pojawienia się wielkich ideologii historyczno-politycznych i związanych z nimi totalitaryzmów. N. występował również w obrębie awangardy literackiej i artystycznej (F. Kafka, H. Hesse, G. Benn, A. Camus, J.-P. Sartre) oraz w anarchistycznym i populistycznym odłamie kultury politycznej, głoszącej sceptycyzm i kryzys (M. Weber, O. Spengler). W jej obrębie proklamowano nadejście zmierzchu kultury Zachodu, na określenie którego w kręgu niemieckojęzycznym używano nazwy *Abendland* (dosł. wieczorna ziemia). Z n. bywa wiązany terroryzm polityczny i zagrożenie przemocą w ogóle. W myśli filozoficznej n. miał stać się podstawową zasadą wyjaśniającą bieg cywilizacji.

ISTOTA NIHILIZMU. Przez n. rozumie się dziś zespół poglądów filozoficzno-kulturowych odznaczających się następującymi cechami (wszystkimi lub kilkoma): 1) odrzucenie wszelkich fundamentów (wołanie Nietzschego, że „Bóg umarł”, ma wyrażać upadek wszelkich fundamentów, wiedzy, wartości i sensu); 2) zanegowanie jakiegokolwiek celowości w człowieku i w kosmosie, gdzie rzeczywistość pojawia się jako pozbawiony sensu i podlegający nieustannej zmianie układ horyzontów: egzystencja nie ma swojego celu, energia życiowa zmierza ku niczemu, stawanie się nie ma swojego ostatecznego kresu; 3) redukcja podmiotu do czystej funkcjonalności; 4) jednakowe wartościowanie wszystkich sądów o wartościach, co równoznaczne jest twierdzeniu, że żaden sąd o wartości nie jest prawdziwy, tzn. wartość nie

ma żadnego związku z bytem, lecz wypływa z ciemnych głębin zw. wolnością podmiotu.

Istnieją różne postaci n.; ostatnia jego forma, n. moralny, góruje w obszarze kultury: zarówno w wersji „unowocześnionej i ucywilizowanej”, zgodnie z którą wartości moralne mają charakter subiektywny i są wybierane na podstawie własnych preferencji, jak i w wersji radykalnej, w obrębie której wyniszcza się przeciwstawność dobra i zła. N. moralny ujawnia tylko niektóre elementy potrzebne do określenia istoty n. jako takiego, a zatem nie byłby możliwy bez wcześniejszego założenia n. teoretycznego.

Diagnozę n. moralnego postawił K. Löwith (*Il n. europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea*, tłum. F. Ferraresi, R 1999). Nie znajdzie się rozwiązania problemu n., jeśli nie podejmie się ponownie centralnych pytań metafizyki.

Trzeba dotrzeć do konkretnej treści, jaką niesie ze sobą pojęcie „nihilizm”. Skrajna wieloznaczność tego terminu powoduje, że potencjalnie możliwa jest każda jego ocena, np. taka, że n. i chrześcijaństwo są od siebie odległe, jak i taka, że obydwa stanowią zjawiska niemal identyczne. Znajdujemy się w sytuacji podobnej do tej ujętej przez Sartre’a odnośnie do egzystencjalizmu, który po II wojnie światowej stał się terminem zużyтым i tak wieloznacznym, że w istocie nic już nie oznaczał (zob. J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, P 1946, 1996; *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Wwa 1998). N. przedstawia się jako zbiór rozbieżnych perspektyw i interpretacji na temat człowieka i świata.

Niekiedy głosi się, że nie ma potrzeby doszukiwania się właściwych cech n., gdyż do istoty zjawisk wszechobecnych należy to, że nie poddają się żadnej determinacji. Autorom takiej opinii chodzi o to, że n. są amorficzne i nie prezentują żadnego elementu negatywnego, czyli nie ma w ich obrębie – jak ujmował to E. Jünger w swoim dialogu z M. Heideggerem (zob. M. Heidegger, *Wegmarken*, F 1967, 1996³; *Znaki drogi*, Wwa 1995) – jakiejś choroby do wyleczenia. Jak można znaleźć terapię na chorobę, której przyczyny są nieznanne, a tym bardziej jeśli n. nie jest nawet chorobą? Mamy jednak wciąż ogromną potrzebę odpowiedzenia na pytanie: czym naprawdę jest n.? Uczynić to może filozofia bytu. Prawdę o niej przedstawiają słowa N. Gómeza Dávila: „Metafizykę pogrzebano tak wiele razy, że należy uznać ją za nieśmiertelną” (*In margine ad un testo implicito*, tłum. L. Sessa, Mi 2001, 41).

Pytanie „czym jest nihilizm?” jest kwestią filozoficzną. Tu pojawia się następne pytanie, czy kwestie filozoficzne mogą w ogóle uzyskać odpowiedź? Taka odpowiedź – przekraczająca płaszczyznę sprawozdania historycznego – jest możliwa. Jednak występujące historycznie tendencje są odmienne. Ulegając powszechnym skłonnościom sceptycznym i hołdując odrzuceniu wszelkich prób fundacjonalistycznych oraz powszechnemu zaakceptowaniu skończoności, które to elementy kształtują paradygmat dominujący w kulturze Zachodu, utrzymuje się, że na pytanie o istotę n. odpowiedzi dać nie sposób. Powiada się, że problemy filozoficzne posiadają historię, ale nie rozwiązania: można wyznaczyć historię pojęcia, prezentując w sposób uporządkowany różne odpowiedzi, jednak nic poza tym; na tym polegałaby w stopniu najwyższym przyczyna obecnego sceptycyzmu filozoficznego. Redukcja filozofii do historii filozofii wydaje się na powrót prowadzić do świadomej manifestacji n. teoretycznego, gdyż taka redukcja jest oznaką zmięczenia spekulacji. Stanowisko to wiąże się z Nietzscheańskim określeniem n. jako braku kresu oraz odpowiedzi na pytanie „dlaczego?”. Rezultatem takiego twierdzenia jest unicestwienie sensu, co w pewien sposób koresponduje z poglądem Nietzschego, że idee jedności, prawdy i celu nie mają już wartości i należy umieścić je na marginesie filozofii.

Uznanie, że w obrębie filozofii należy badać wyłącznie historię problemów, zaniechać natomiast dążenia do uzyskania ich rozstrzygnięć, znaczy, że filozofia nie implikuje żadnego postępu, a jedynie drepcze w miejscu. Doktryna „trzeciego żeglowania” o wyraźnym znaczeniu antynihilistycznym nie tylko utrzymuje możliwość postępu w filozofii, lecz także dała temu konkretny wyraz w *Seinsphilosophie*, jako nosicielce najgłębszej filozofii bytu (V. Possenti, *N. e metafisica*).

RODZAJE NIHILIZMU. N., będąc wyznacznikiem kryzysu myśli, kryzysu człowieka, etyki, prawa i społeczeństwa, nie jest czymś, co zdarza się bytowi, jak gdyby byt miał zmierzać ku nicości, lecz jest czymś, co przydarza się człowiekowi, jego poznaniu, jego wartościom, jego wolności: błąd, zboczenie z właściwej drogi, na którą można jednak powrócić. Chodzi o zjawisko, którego skutki widoczne są we wszystkich kierunkach, a zatem dotyczy wszystkich dziedzin życia: myśli i działania. Można mówić o n.: teoretycznym, teologicznym, moralnym, prawnym, politycznym, technologicznym, w obrębie których coś istotnego zostało rozproszone i zapomniane. Skoro n. teoretyczny

rodzi się z „zapomnienia o bycie”, to n. moralno-praktyczny z zapomnienia tego, czym jest dobro (oraz agape), teologiczny zaś z zapomnienia o transcendencji oraz rozpaczy człowieka nad utratą własnego bytu, natomiast n. technologiczny wywodzić się będzie z przekreślenia istoty rzeczy (essenza).

N. teoretyczny (spekulatywny). Stanowi on element decydujący dla każdego innego n. Istotę n. i jego oddziaływanie można ująć, wychodząc od podstawowych pojęć metafizyki oraz od istoty poznania. N. jest stanowiskiem, w obrębie którego bardziej niż o dewaloryzację najwyższych wartości czy o ogłoszenie „śmierci Boga” chodzi o zapomnienie o bycie, kryzys idei prawdy, zatracenie tego, co niezmiennie, paraliż sensu. Skutki te mają przyczynę w zerwaniu bezpośredniego intencjonalnego związku między myślą i bytem oraz w zastąpieniu bytu reprezentacjami bytu. W dziejach metafizyki nowożytnej przejawia się to przez wprowadzenie tzw. podmiotu transcendentalnego oraz instrumentalno-obiektywizującej roli techniki: w ich obrębie na różne sposoby ujmuje się byt jako przedmiot urzeczowiony i jako całkowicie podporządkowany myśli. N. teoretyczny można ująć jako zjawisko poprzedzone taką epistemologią, która błędnie pojmuje intencjonalność oraz intuicję intelektualną.

N. nie może być ostatnim słowem filozofii, nie może być nawet ujmowany jako niedający się powstrzymać proces zmierzchu kulturowego dziedzictwa Greków. N. nie jest punktem docelowym, lecz jest błędem spekulatywnym oraz – jak to stwierdzali m.in. E. Husserl czy J. Maritain – zdradą czy przeinaczeniem pierwotnego znaczenia pojęcia logosu, bytu, prawdy. O ile ma ono charakter zjawiska, nie zaś miejsca przeznaczenia, o tyle jest szansa na ponowne wejście w kontakt z bytem i logosem. Nurt, dzięki któremu można uniknąć n., nosi nazwę realizmu.

Czy zatem w pełnym n. mielibyśmy do czynienia z całkowitym zasłonięciem bytu, a w konsekwencji, z zasłonięciem prawdy o bycie, tj. z opcją antyrealistyczną? Istnieje kilka argumentów za tym, by przyjąć prawomocność takiego twierdzenia. N. w swoich różnych przejawach może być ujmowany jako odrzucenie zasady realności, czyli jako pogląd głoszący, że w bycie nie ma racjonalności ani logosu, sam logos zaś uważany jest za produkt irracjonalności i przypadku.

Zadanie filozofii podejmowane już od czasów starożytnych polega na próbie odpowiedzenia na pytanie: czym jest byt? (dostrzegali to już Arystoteles,

choć później uznał, że kwestia ta odsyła do innej, a mianowicie do pytania: czym jest substancja?). W pytaniu o byt chodzi o znalezienie prawdy o nim, w tym sensie, że istota prawdy ma polegać na byciu czymś wewnętrznym względem samego bytu, a tym samym czymś manifestującym się przez ten byt. Termin „nihilizm” odsyła nas do pojęcia nicości, czy – dokładniej mówiąc – do „unicestwiania”. Co zostaje unicestwione w n. teoretycznym, jeśli nie prawda o bycie? N. spekulatywny znaczy zatem proces unicestwiania prawdy o bycie, co może osiągać różne stopnie, aż po poziom całkowitej negacji. N. wychodzi od „zapomnienia o bycie”, co ujawnia związek z porzuceniem realizmu teoriopoznawczego, czyli z paradygmatem antyrealistycznym. Rezultatem tego procesu jest kryzys koncepcji wiedzy oraz poznania, a także zastąpienie wolności skierowanej na kontemplację prawdy, której celem jest poznanie, „wołą mocy” i korzyści.

Realizm i antyrealizm to określenia myśli, nie zaś bytu, odnoszą się bowiem do umysłu w jego potrzebie osiągnięcia poznania tego, co rzeczywiste. Istnienie wobec bytu, stając się przezroczystym w trakcie jego poznawania – oto czym jest realizm; przeciwieństwem realizmu jest n. teoretyczny. Wypaczenie poznawcze rozpoczyna się zawsze wtedy, gdy chce się dotrzeć do bytu wychodząc od tego, co abstrakcyjne, logiczne, od form a priori. Dlatego terminowi „nihilizm” nadajemy nowe znaczenie, dalekie od tego stosowanego przez Nietzschego i Heideggera. Czy istota n. polega na tym, że byt zostaje w nim unicestwiony? Czy n. jest n. dlatego, że w jego obrębie chodzi o zrozumienie natury owej nicości? Czy może dlatego, że pozostawia się w nim bez odpowiedzi pytanie Leibniza „dlaczego jest raczej coś niż nic?”. Żadne z tych pytań, chociaż fundamentalne, nie wchodzi w grę w aspekcie rozważań nad n. teoretycznym. Takie znaczenie ma natomiast ontologiczno-epistemologiczny problem prawdy bytu oraz jej poznania przez człowieka. Dlatego n. spekulatywny będzie ujmowany w perspektywie negacji realizmu, innymi słowy – w zestawieniu tego, co patologiczne (n.) z tym, co normalne (realizm).

Skoro n., zapomnienie o bycie oraz antyrealizm stanowią triadę, w której każdy termin pozostaje w nierozdzielalnym związku z pozostałymi, należy dookreślić, czym jest proces noetyczno-ontologiczny, w którym byt, będący najwyższym dobrem intelektu, zostaje uznany za coś niepoznawalnego. Wydaje się, że to ostatnie wiąże się z deformacją w sposobie rozumienia

poznania oraz relacji myśl – byt (zatem ostatecznie, miejscem prawdy), w obrębie którego nie pojmuje się intelektu jako skierowanego ku przedmiotowi, czyli tam, skąd się wywodzi, co przekłada się ostatecznie na zapomnienie o bycie. Wraz z odniesieniem do pojęcia prawdy dotykamy sedna n., gdyż jego wymiar wertykalny polega na utracie pojęcia prawdy jako zgodności myśli z rzeczą, a zatem na poglądzie, że nie istnieje żadna struktura rzeczy, która mogłaby kierować myślą, co jest skutkiem uznania rozziwu między myślą i bytem. Motyw ten był już wprowadzony przez Nietzschego, a powtórzony przez Heideggera. Obaj, chociaż na różne sposoby, są spadkobiercami dualizmu i reprezentacjonizmu nowożytnego – stanowisk przyjętych przez znaczną część filozofów nowożytnych i współczesnych.

Istota n. spekulatywnego polega (oraz ma swoje źródło) na niemożności osiągnięcia ejdetyczno-sądowego oglądu bytu. To łączy się z kryzysem metafizyki intelektu (*intellectus*, νοῦς [*noús*]), a więc z utratą intuicji intelektualnej, a w szczególności intuicji intelektualnej bytu, wyrażającej się w sądzie intelektualnym. Wg tego nurtu, intelekt stanowi najdoskonalszą sferę ludzkiego poznania (sferę wchodzącą w skład *ratio*), jest rozumiany jako władza poznania bytu i pierwszych zasad, czyli jako „zmysł ontologiczny”, radykalnie różny od kantowskiej władzy *a priori*, która nie ma charakteru percepcyjnego, lecz syntetyczno-konstruujący. Dotarliśmy więc do kolejnego określenia n. teoretycznego: wraz z przesłonięciem lub zerwaniem bezpośredniego intencjonalnego związku między myślą i bytem, w jego obrębie następuje oddalenie się od noetycznego ujęcia rzeczy, a co za tym idzie, nie ma już możliwości odpowiedzenia na pytanie „dlaczego?”, gdyż zostało odrzucone pojęcie intelektu jako sfery zdolnej do udzielenia takiej odpowiedzi.

N. spekulatywny da się zdefiniować jako zapomnienie bytu, antyrealizm, oddalenie się od pojęcia prawdy rozumianej jako zgodność między myślą i bytem.

Powyższa diagnoza odsłania coś fundamentalnego: u podstawy n. znajduje się rozziw między człowiekiem a rzeczywistością, której ostateczną i już najpoważniejszą konsekwencją jest antyrealizm. Wyraża się on w zwycięstwie nominalizmu nad realizmem, w czym H. Jonas (*The Gnostic Religion*, Bs 1958, 1963²; *Religia gnozy*, Kr 1994) upatruje – odwołując się do poważnej argumentacji – istotę n. Jego nastanie jest oznaką głębokiego

rozłamu między człowiekiem i światem, między myślą i bytem, człowiekiem i Bogiem, naturą i wolnością. W tym klimacie dojrzewa doświadczenie podmiotu w postaci mrocznego poczucia „wrzucenia w świat”, jakby jego (podmiotu) początek i koniec zasadzał się na niebycie. Doświadczenie „wrzucenia” stanowi rezultat procesu, przez który przeszła kultura europejska; proces ten przechodził następujące etapy: a) uznanie Boga za nieskończenie oddalonego, znajdującego się w ciemnych i bezkresnych przestworzach uniwersum, czyli jako nieobecnego, milczącego; b) uznanie Boga jako utraconego na zawsze, co stanowi jedną z eksplikacji hasła „Bóg umarł” (innym sensem jest uznanie, że „prawdziwy świat” idei, wartości nie emituje już żadnego światła ani nie posiada historyczno-egzystencjalnej siły oddziaływania); c) zniesienie kategorii wieczności na rzecz kategorii „stawania się” (co w stopniu najwyższym uwyrażnia kwestię bytu „wrzuconego w świat”).

Sytuacja rzucenia człowieka w świat niemy, pozbawiony objawienia Bożego, sprzyja duchowi antykontemplatywnemu oraz aktywizmowi wewnątrzświatowemu. W ich obrębie zmierza się do ustanowienia „właściwego” układu rzeczy, ale takiego, który nie będzie z powrotem odsyłał do samej rzeczy. Z cechą istotnej niewyraźności rzeczywistości łączy się inne ważne rozporządzenie, wg którego kategorie obiektywności poznawczej mają być zastąpione przez kategorie poznania intersubiektywnego, a ostatecznie antropocentrycznego. W ich perspektywie jednostkowy byt, znajdujący się w zamkniętym kręgu czasowości, dociera do tego, co jednostkowe, gdyż tylko to jest w obrębie jego kompetencji.

Wiara żywiona w etykę, jako w dziedzinę, która ma przewyciężyć n., wydaje się przesadna, ponieważ etyka nie jest czymś w tym względzie adekwatnym. Oto jak Nietzsche przewidywał upadek moralności: „W chwili, gdy wola prawdy uświadamia się sobie jako problem, moralność ginie [...]: oto wielkie widowisko w stu aktach, zarezerwowane dla dwu najbliższych europejskich stuleci, najstraszliwsze, najproblematiczniesze i, być może, również najbardziej obiecujące ze wszystkich widowisk [...]” (*Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Kr 1997, 167).

Tylko myśląc powierzchownie można sądzić, że n. europejski rozpoczął się od kryzysu etyki, a ostre słowa B. Bauera należą do przesadnej krytyki: „Europa na zawsze została odcięta od metafizyki, ale jest także prawdą, że ta

ostatnia została przez krytykę zniesiona oraz że już nigdy więcej nie zostanie sformułowany taki system metafizyczny, który przejdzie do historii ludzkości” (*La Russia e il germanesimo*, w: *La sinistra hegeliana*, R 1982, 290). Zgodnie z tym poglądem historia kultury jest niedającym się powstrzymać procesem, zmierzającym ku przewyciężeniu oraz destrukcji metafizyki, z której pozostały już tylko resztki, elementy bezużyteczne i nieefektywne, oraz z której uczyniono jedną z dziedzin myśli religijnej, zresztą także przeznaczonej do powolnej, lecz nieuniknionej destrukcji.

N. naukowy i technologiczny (esencjalny). Siła oddziaływania n., której jądro stanowi zerwanie więzi między człowiekiem a rzeczywistością, antyrealizm, kryzys pojęcia prawdy, jest ogromna. Skutki tego dostrzegalne są w wielu kierunkach. Znalazły się wśród nich zagadnienie konieczności oraz zagadnienie istoty, którym tradycja filozoficzna przyznała szczególne miejsce w porządku zrozumienia całości oraz bytu. W uznaniu niepoznawalności czy nawet nieistnienia (w jakimkolwiek aspekcie) konieczności, pojmując ją jako coś, co nie może być różne od tego, czym jest, ma swoje źródło n. Swoje apogeum osiąga w woli mocy. Celem, który widoczny jest w określonych działach nauki oraz ideologii, jest doprowadzenie do zmiany natury (istoty) człowieka. N. (jednocześnie: teoretyczny, praktyczny i pojetyczny) jawi się tu jako zapomnienie istoty, w szczególności istoty człowieka pojętej jako realne indywiduum o charakterze intelektualnym czy duchowym.

Przekonanie to nazywamy n. esencjalnym. Ku niemu kieruje się ideologia (która sama przez się jest nihilistyczna) scjentyzmu technologicznego, która obecnie dominuje w sektorze biologiczno-genetycznym. Za źródło, z którego czerpie energię ta forma n., uznaje się przesadne akcentowanie „stawania się”. Pozostaje to w związku z aprioryczną negacją bytu oraz z twierdzeniem, że istoty rzeczy są konwencjami słownymi, czyli czymś, co całkowicie zależy od nieustannie zmieniających się wyborów człowieka. U podstaw n. technologicznego leży metafizyka aktywistyczna (*metafisica attivistica*): „[...] wiara w moc i w bezgraniczne rządy człowieka nad naturą” (C. Schmitt, *Le categorie del politico*, tłum. P. Schiera, Bol 1977, 181). Kresem antyrealizmu gnozeologiczno-ontologicznego jest tu antyrealizm czy też uznanie irrealności istoty. Negacja ta jest postulatem, a zatem pojawia się skutek arbitralnego wyboru, a tym samym jest czymś niebezpiecznym,

takie są bowiem rezultaty prób naruszania tego, co nienaruszalne. Ważne jest więc, by nie zamykać się na rzeczywistość, ale iść za nią, weryfikując w ten sposób możliwość rozumowego poznania istoty rzeczy. Z n. esencjalnym idzie w parze atak na pojęcie substancji, co dzieje się w próbach pojmowania jej jako funkcji, podjętych np. przez E. Cassirera czy H. Kelsena. To wewnętrzna konieczność wiąże n. teoretyczny jako zapomnienie o bycie z utraceniem pojęcia substancji, ponieważ substancja jest fundamentalną koncepcją bytu realnego, zgodnie z którą istnieją tylko indywidua i indywidualne substancje.

Przemiana natury ludzkiej (w sensie ontologicznym, nie zaś moralnym) jest czymś niemożliwym, gdyż istoty-natury są czymś wiecznym i niezmiennym. Istoty stanowią tę część aspektu koniecznościowego – co pojawia się już w filozofii techniki Arystotelesa – która została usunięta z poziomu pierwszych zasad i przeniesiona do poziomu wytwórczości technicznej. Filozofia bytu oraz teologia chrześcijańska przejmują ten motyw, podkreślając jednak, że w objawieniu judeochrześcijańskim nie jest zawarta żadna apologia techniki, zmierzająca do przekształcenia wszystkiego.

Aby zrozumieć, jak jest naprawdę, należy wezwać przed trybunał takie dziedziny, jak antropologia i filozofia. Im bardziej nauki są rozwinięte, tym bardziej niezbędna staje się filozofia, obecnie zwł. ta filozofia, która daleka jest od dominującego (i w filozofii, i w nauce) beztroskiego antyesencjalizmu (co zauważa Jonas: „Antyesencjalizm nurtu dominującego, który bada *de facto* tylko skutki w obrębie przyczynowości ewolucyjnej, a nie bada żadnej istoty, która mogłaby je usankcjonować, powierza nasz byt bezgranicznej wolności” – *Tecnica, medicina ed etica*, tłum. P. Becchi, A. Benussi, Tn 1997, 26). Rozpowszechnione obecnie aprioryczne odrzucenie istoty rzeczy stanowi antyesencjalizm, który jest niczym innym, jak formą n. Zachodzi zatem szczególna potrzeba przywrócenia badań nad naturą człowieka oraz jego miejscem we wszechświecie.

N. teologiczny. Skoro ideologia scjentyzmu technologicznego prowadzi do n. esencjalnego jako próby unicestwienia istoty, trzeba zadać sobie pytanie, czy technika jest – jak obecnie się przyjmuje – najbardziej wyrazistą formą n. Na pytanie to należy odpowiedzieć negatywnie, uznając, że skrajną formą n. jest n. teologiczny. Również on kierowany jest skłonnościami głęboko antyrealistycznymi, które podsycają uczucia antyreligijne. Ta forma n. jawi się jako kombinacja kilku następujących elementów: 1) ograniczenie

dialektyki woli przez kierowanie jej wyłącznie ku skończoności, pomijając nieskończoność; 2) daremny zamiar „zabicia Boga” oraz związana z nim problematyka śmierci Boga; 3) problem samobójstwa oraz celu ostatecznego w filozofii antykreacjonistycznej; 4) uznanie możliwości stworzenia zamkniętego w sobie systemu odnoszącego się do przyczyn fizycznych, a unikającego przyczynowości transcendentnej. Ostatni postulat nie bierze pod uwagę złożoności i obszerności problemu wolności, a wraz z nim momentu fundamentalnego w dziejach człowieka w postaci zetknięcia się czy zderzenia ze sobą skończonej wolności ludzkiej i niestworzonej wolności Boskiej. Wynika z tego, że ujawniająca się w technice wola mocy nie jest jej formą najwyższą. Wyraża się ona natomiast w zderzeniu wolności ludzkiej z Boską, co wiąże się z pragnieniem „uśmiercenia” Boga.

Do zrozumienia tego, co nazwane zostało „filozofią antykreacjonistyczną”, ważna jest myśl Dostojewskiego, który w swoim n. poszedł dalej niż inni, gdyż oparł się na wymiarze teologicznym. Antykreacjonizm swój ostateczny kształt osiągnął w postaci Kirilowa. Stwierdzenie wolności własnego ja przeciwko Bogu czyni argumentem przemawiającym za uznaniem możliwości wybawienia siebie od siebie samego, czyli możliwości popełnienia samobójstwa – oto przejaw nowej wolności nihilistycznej. Nie mogąc tworzyć, ponieważ to przysługuje wyłącznie Bogu, nihilista niszcząc, naśladuje Absolut przez destrukcję tego, co stworzone, oraz na płaszczyźnie jeszcze bardziej radykalnej – przez unicestwienie siebie samego.

N. praktyczny. Określenie n. praktycznego – analogicznie do teoretycznego – jest przedsięwzięciem złożonym; ma się tu zasadniczo do czynienia z dezorientacją woli w stosunku do dobra. Ważne miejsce należy przyznać upadkowi idei rozumu praktycznego, do czego na ogół n. prowadzi. N. praktyczny przejawia się w następujących obszarach:

1. Relacja dobro – zło. W n. występuje zniesienie opozycji dobro – zło; zostaje ona przeniesiona z poziomu fundamentalnego i pierwszorzędowego do poziomu wtórnego i drugoplanowego. Mogą do tego doprowadzić dwie drogi: po pierwsze, rozwiązując problematyczną rzeczywistość zła moralnego przez uznanie jej za formę nieprzystosowania psychologicznego i społecznego; po drugie, uznając antytezę dobro – zło za zależną od wolnego wyboru, w ten sposób, że moralność polegałaby wyłącznie na wolności, nie zaś na

wartościach, które służyć mają za miarę. W aspekcie drugim, akt wolności jest wyniesiony do poziomu absolutnego początku, czyli jest pozbawiony fundamentu, w tym sensie, że jest ustanowiony tylko na samym sobie, nigdy zaś na przedmiotach etycznych w postaci dobra i zła, rozumiane jako niezależnych od wolności oraz od niej wcześniejsze. Powszechne rozumienie wolności jako dziedziny dobra i zła zakłada, że wolność jest względem nich wtórna. Warto zastanowić się nad tym, czy wolność pierwotna i przez nic nieograniczona, pragnąca tylko siebie samej i sytuująca się ponad dobrem i złem, nie prowadzi w sposób nieunikniony wyłącznie do woli mocy, czyli całkowitej wolności dominacji i transformacji, w czym ujawniałyby się słaba strona n. Na skutek tego, w n. praktycznym – wychodząc od koncepcji liberalizmu radykalnego – zmierza się ku niwelacji antytezy dobro – zło, czyli ku niwelacji momentu krytycznego czy egzystencjalnego w każdym akcie moralnym.

Nawet tylko częściowe zniesienie rozróżnienia dobro – zło prowadzi do relatywizmu. U K. R. Poppera czytamy: „[...] największa choroba filozoficzna naszych czasów swoją przyczynę ma w relatywizmie intelektualnym oraz moralnym, z których drugi swój fundament znajduje – przynajmniej częściowo – w pierwszym” (*La società aperta*, tłum. wł., R 1974, II 467).

2. Dialektyka miłości. N. praktyczny łączy się z wywyższeniem takiej formy miłości, w której miłość-eros bierze górę nad miłością-agape, a następnie ze zdominowaniem wyższych form erosu przez formy niższe.

Dzięki woli człowiek wychodzi ze świata zwierząt, wchodząc do królestwa dobra i celowości. Pojmuje on miłość jako najbardziej pierwotną siłę jednoczącą byty, której brak może prowadzić do ich degradacji. Może się to dziać również przez ograniczenie pojęcia miłości do erosu, który oznaczał dla Platona związek, prawo wewnętrzne rzeczy, siłę pierwotną, utrzymującą byt w chaosie. Zredukowanie miłości-erosu do jego postaci najniższych stanowi narzędzie społeczeństwa represyjnego, w obrębie którego dokonał się ponadto proces liberalizacji seksualnej, która nierzadko stanowi narzędzie wpływów na sytuację społeczną jednostek.

Odniesienie do erosu nie może być absolutyzowane do stopnia, w którym zapominałoby się o innej formie miłości, a mianowicie miłości-agape Boga i bliźniego. Głos tej miłości-agape rozbrzmiewa w Piśmie Świętym niemal wszędzie, zwł. zaś w tych miejscach, które dotyczą istoty objawienia Bożego:

„Deus caritas est” (Bóg jest miłością). Pierwotnym nośnikiem znaczenia terminu „miłość Boga” jest dopełniacz odpodmiotowy (genetivus subiectivus): miłość, która wychodzi od Boga i w której wyraża się siebie samego. Pośród wszystkich idei biblijnych i nowotestamentowych ta została najbardziej zubożona przez deizm i racjonalizm: „Deus proprie loquendo neminem amat” – napisał Spinoza (*Ethica*, wyd. G. Gentile, Bari 1933², lib. V, 17). Dopiero w drugiej kolejności wspomniane pojęcie odnosi się do dopełniacza odprzedmiotowego (genetivus obiectivus): miłość człowieka do Boga, czyli dialektyka miłości między Bogiem i człowiekiem, swoją pełnię prawdy ma wprawdzie w „miłości Boga” w sensie dopełniacza odpodmiotowego, a wtórnie – w sensie dopełniacza odprzedmiotowego. Mimo że eros i agape różnią się między sobą i źródła ich poruszenia są odmienne (piękno w sobie w przypadku erosu oraz piękno i dobro w przypadku agape), nie mogą być całkowicie sobie przeciwstawiane – da się rozciągnąć w pewien sposób miłość-agape na wyższe formy miłości-eros.

3. Filozofia „bezpodmiotowego” (Filosofia del Neutro). W obrębie n. praktycznego na bazie antyhumanizmu rozwija się filozofia „bezpodmiotowego”, w której rozum, ja-transcendentalne, kosmos stanowią cel, natomiast ja-indywidualne – środek. Na podstawie zasady przyczynowości skutkiem filozofii „bezpodmiotowego” jest zablokowanie komunikacji międzyludzkiej. Jeśli podmiot nie poznaje innych w ich istocie, znaczy to, że nie będą oni dla niego pewnym „ty”, lecz jakimś „ono”, które nie tyle istnieje, co się poddaje. Relacje międzyludzkie schodzą do poziomu instrumentalnych. W sytuacji, gdy elementem pierwotnym woli jest wola mocy, nie da się rozważać rzeczywistości inaczej, niż jako takiej, w której doświadcza się „bezpodmiotowego”, czyli przedmiotu w sensie czegoś urzeczowionego, któremu forma „ty” jest obca: podmiot zamyka się w sobie samym, a każdy inny staje się mu obojętny. Sytuację odwrotną stanowi ta, w której pierwszym bodźcem woli jest miłość, wówczas osobowe „ty” stanowi element, ku któremu kieruje się wola („Znaczenie i dostojeństwo miłości, pojętej jako uczucie, wynika stąd, że ona popycha nas do rozpoznania siebie w innych, realnie i w całym naszym jestestwie, tzn. do rozpoznania tej samej głównej i absolutnej wartości, którą – na mocy egoizmu – przypisujemy tylko samym sobie” – V. Solovev, *Il significato dell'amore*, tłum. A. Dell'Asta, Mi 1988, 72).

N. praktyczny zatem to całkowity antypersonalizm, który blokuje porozumiewanie się, ponieważ nie pozostawia nic do przekazania, a podmiotowi nie pozostawia mocy komunikatywnej. Poza sferą „gadania” oraz sferą „mówi się”, porozumiewanie się polega na wychodzeniu ku bytowi i jego własnościom transcendentnym (prawda, dobro, piękno); gdy ma to miejsce, izolacja podmiotu zostaje przełamana, między podmiotami tworzy się most, poszczególne „ja” unikają samotności.

N. prawny oraz polityczny. Dotkliwie wydarzenia XX w.: naruszanie ustaw prawnych i nieposzanowanie praw człowieka, co działo się zwł. za sprawą totalitaryzmów, a podsycane było przez absolutny pozytywizm prawny, prowadzą do wyodrębnienia nowych form n.: prawnego i politycznego.

Pierwszy z nich ma następujące cechy: 1) całkowite oddzielenie problemów prawnych od problemu sprawiedliwości; 2) traktowanie prawa wyłącznie jako wyrazu woli mocy; 3) utożsamianie prawa jako takiego z prawem stanowionym; 4) zanegowanie istnienia prawa naturalnego, czyli istnienia czegoś słusznego i czegoś niesłusznego z natury; 5) uznanie, że prawo i ustawy prawne nie stanowią aktu porządkującego, znajdującego się na poziomie ratio, lecz są wyłącznie z poziomu woli; 6) uznanie, że prawa nie przynależą człowiekowi z natury, lecz są dekretemi tolerancji, które zawsze można odwołać: władza je zatwierdza, władza też może je znieść. W tej perspektywie absolutny pozytywizm prawny jest manifestacją n. – w tym sensie, że większość jego założeń filozoficznych (ontologicznych, epistemologicznych, moralnych) ma charakter nihilistyczny. Podobnie jest z jego rezultatami. Czysty normatywizm pozytywizmu prawnego cechuje abstrakcyjność, co jest skutkiem powtórnego odsunięcia na bok „normy norm” (Grundnorm Kelsena). Wyklucza się zatem ostatecznie istnienie jakiegokolwiek normy czystej, ma istnieć wyłącznie wola mocy; pozytywizm prawny jest hybrydalną mieszaniną normatywizmu i decyzyjonizmu.

N. polityczny i prawny wiążą się z zapomnieniem pojęcia sprawiedliwości (ius i iustitia), z zapomnieniem prawa naturalnego oraz z bezgranicznym wyniesieniem woli, która pragnie tylko siebie samej. Całe prawo ma charakter pozytywny, czyli jest ustanawiane przez wolę, czego skutkiem jest to, że nie istnieje ani praworządność, ani niesprawiedliwość. Nietzsche wyraził to w sposób drastyczny: „Najważniejszym jednak

posunięciem, którym władza zwierzchnia przeciwdziała przemocy uczuć reaktywnych – przeciwdziała zawsze, gdy tylko takim czy innym sposobem osiągnie dostateczną potęgę – jest ustanowienie *prawa*, imperatywna deklaracja, która stwierdza, co w oczach władzy zwierzchniej będzie uchodzić za dozwolone, za prawne, co natomiast za zakazane, za nieprawne [...]. »Prawo« i »bezprawie« istnieją zatem dopiero od chwili ustanowienia prawa [...]. *Mówienie o prawie samym w sobie i bezprawiu samym w sobie* nie ma żadnego sensu [...]. Porządek prawny, suwerennie i uniwersalnie pojmowany nie jako środek w walce pomiędzy konglomeratami mocy, lecz [...] jako środek *przeciwko* wszelkiej walce, byłby zasadą wrogą życiu, zniszczeniem i usunięciem człowieka, zamachem na jego przyszłość, oznaką zmęczenia, ukrytą drogą do nicości” (*Z genealogii moralności*, rozprawa druga, 81–82).

N. polityczny prowadzi do zapomnienia idei dobra wspólnego oraz do skupienia się woli na ustanawianiu i na władzy (decyzjonizm polityczny). N. polityczny i prawny nie miałby miejsca w historii Europy, gdyby wcześniej nie nastąpił n. teologiczny: zapomnienie transcendencji, które pozostawia człowieka sibi commissus, czyli skupionego wyłącznie na używaniu własnej woli. Związek teologiczno-polityczny jest w pewnym stopniu analogiczny do tego opracowanego przez C. Schmitta w aspekcie władzy. Wg niego, ustanowienia polityczne i prawne wytwarzane są pod wpływem pędu do władzy, wraz z którym ujawnia się wewnętrzna racjonalność produkcji („*potestas non veritas fecit legem*”). Aby uniknąć takiej sytuacji, potrzebny jest akt rozumu, czyli akt porządkujący, nie zaś wyłącznie wolitywny.

Powierzając się decyzjom woli, polityka i prawo swoją skuteczność czerpią z siły techniki oraz z jej nacisku na produkcję. Tak jak polityka jest tworzona na mocy decyzji męża stanu, tak prawa są tworzone w warsztatach legislacyjno-parlamentarnych. Istnieją więc warsztaty, które produkują samochody, i te, które tworzą normy: w obu przypadkach pozostaje się w obrębie ducha techniki i produkcji.

F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, L 1887, 1894³ (*Z genealogii moralności*, Wwa 1906, 1913³, Kr 2003); M. Weber, *Politik als Beruf*, Mn 1919, B 1993¹⁰; J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, P 1943, 1950²⁹, 1999 (frg. w tłum. pol. w: tenże, *Problem bytu i nicości*, Wwa 2001, 33–113); M. Heidegger, *Holzwege*, F 1950, 1994⁷ (*Drogi lasu*, Wwa 1997); E. Jünger, *Über die Linie*, F

1950, 1958⁵; M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, F 1956, 1977⁴; M. Heidegger, *Nietzsche*, I–II, Pfullingen 1961, 1998⁶ (*Nietzsche*, I–II, Wwa 1998–1999); H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*, F 1985, 1996⁴; G. Vattimo, *La fine della modernità. N. ed ermeneutica nella cultura postmoderna*, Mi 1985, 1987²; A. Bloom, *The Closing of the American Mind*, NY 1987 (*Umysł zamknięty*, Pz 1997); L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, T 1993; V. Possenti, *Il n. teoretico e la „morte della metafisica”*, R 1995 (*N. teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, Lb 1998); F. Volpi, *Il nichilismo*, R 1996, 1997³; Jean Paul, *Scritti sul n.* (red. A. Fabris), Bre 1997; V. Possenti, *Terza navigazione. N. e metafisica*, R 1998 (pt. *N. e metafisica. Terza navigazione*, R 2004²); tenże, *Filosofia e rivelazione*, R 1999, 2000² (*Filozofia i wiara*, Kr 2004); tenże, *La filosofia dopo il n.*, Soveria Mannelli 2001 (*Filozofia po n.*, Lb 2003).

Vittorio Possenti (tłum. Anna Fligel-Piotrowska)