

Bertrand Marchal

Problem Boga : konteksty twórczości Stéphane'a Mallarmégo

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce
literatury polskiej 98/4, 73-84

2007

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

BERTRAND MARCHAL
(Université de Paris – Sorbonne (Paris IV))

PROBLEM BOGA
KONTEKSTY TWÓRCZOŚCI STÉPHANE'A MALLARMÉGO*

Jeśli w XIX w. idea religii wyzwala się coraz bardziej z modelu katolickiego, opartego na instytucjonalnym pośrednictwie między człowiekiem a Bogiem, i prowadzi czasami do modelu społecznego preferującego wartości jedynie humanistyczne, to dzieje się tak dlatego, że tradycyjna idea Boga staje się na nowo przedmiotem radykalnych poszukiwań.

Teologia romantyczna

Przede wszystkim należy raz jeszcze przyjrzeć się podstawom dyskursu romantycznego, choćby najbardziej religijnego. Jeśli założymy, iż teologia jest zawsze redukcją tego, co Boskie i co jest, być może, niewspółmierne do wątego i ciasnego umysłu ludzkiego, to Bóg romantyków stara się uniknąć wszelkiego determinizmu, definicji – będącej ograniczeniem, podczas gdy Bóg jest ze względu na swą naturę nieograniczony. Usiłuje również wyzwolić się z ram przedstawiania, by stać się tym, co niepojęte w dyskursie religijnym. Względem tego Boga, w odniesieniu do którego posiadamy tylko – na wzór nieskończoności – negatywną intuicję, zupełnie anachroniczny wydaje się tradycyjny obraz Boga historycznie objawionego, transcendentnego i wcielonego, uniwersalnego i osobowego, stwórcy i ojca, Boga przedstawionego w *Credo ne varietur*. Mimo twierdzenia Georges'a Gusdorfa, że „oswobodzony z pęt racjonalizmu, które czyniły z deistycznego Boga doby oświecenia zakładnika kategorii ludzkiego rozumienia, Bóg romantyków jest Bogiem w stanie czystym, jest niezmierny pomimo wiedzy, jaką możemy posiadać na Jego temat, to Bóg niezgłębiony, którego miejscem, z dala od kościołów, gdzie zniewolono Go na ołtarzach, jest *Ungrund*, Nicość Jakuba Boehme”¹ – jednak podkreślić trzeba, iż ta niepojęta figura Boga, będą-

* Tłumaczenie na podstawie: B. Marchal, *La Question de Dieu. W: La Religion de Mallarmé*. Paris 1988. W związku z tym, że trudno byłoby dotrzeć do wszystkich zamieszczonych w tekście cytatów w edycjach tłumaczonych na język polski, podaję te fragmenty we własnym przekładzie. [Przypis tłum.].

¹ G. Gusdorf, *Du Néant à Dieu dans le savoir romantique*. Paris 1983, s. 136.

ca formą nieobecności, zapewnia idealne przejście historyczne od tradycyjnego teizmu do najczystszej humanizmu, który zapowiada. To teologiczne przemilenie romantyzmu, choćby był on szczerze deistyczny, prowadzi do dostrzeżenia w „geniuszu religii” przede wszystkim geniuszu człowieka. Jego wyrazem, od momentu publikacji *La Légende des siècles* (1859) do *La Bible de l'Humanité* (1864), jest również próba napisania na nowo niewątpliwie providencjalistycznego *Discours sur l'Histoire universelle* w taki sposób, by przekształcić go w chwalebny antropodyceę. Zgodnie zresztą ze słynną formułą Jules'a Micheleta: „człowiek jest swym własnym Prometeuszem”².

Ten humanizm romantyczny odwołuje się, oczywiście, do chrześcijaństwa, choć w jego wersji zhumanizowanej, nastawionej na l u d z k i wymiar Chrystusa – chodzi zatem nie o Chrystusa wielkanocnego, ale o tego z Wielkiego Czwartku, któremu odmawia się Boskiej natury. Jezus-człowiek jest więc wcieleniem ludzkości tragicznej i staje się, na wzór mitologicznych herosów, w mniejszym stopniu oparciem dla prawdziwej religii niż dla chrześcijańskiego mitu, który wyłonił się z głębin nieobecności Boga lub z pustki niebios. Chrystus w Ogrodzie Oliwnym nieprawych synów Jean-Paula³ dźwiga nie tyle grzech świata, co melancholię pokolenia osieroconego przez dawnego Boga. Ten mit Chrystusa romantycznego, dręczący całe stulecie⁴, za sprawą historyków z Boga uczynił po raz drugi człowieka – choć tym razem bez możliwości powrotu, i osiągnął *apogeu*m w 1863 r. wraz z sukcesem *Żywotu Jezusa*, w którym Ernest Renan przedstawił miarę „boskości” Chrystusa:

Tę wzniosłą osobę, która każdego dnia kieruje przeznaczeniem świata, możemy nazwać Boską, choć nie w takim sensie, że Jezus pochłonął był to, co Boskie, lub utożsamiał się z tym, ale w znaczeniu, że Jezus jest jednostką, dzięki której Jemu podobni uczynili największy krok ku Boskości⁵.

Jeśli zaś chodzi o Boga, zarówno u Renana, jak i u Pascala, to jest to Bóg ukryty, ale „Bóg ukryty w głębi ludzkiej świadomości”⁶, i biograf Jezusa tak podsumowuje to humanistyczne *credo*:

Jezusa nic nie prześcignie. Jego kult będzie się odnawiał bez końca; Jego legenda nieustannie wywoływać będzie łzy; Jego cierpienia poruszą najlepsze serca; wszystkie wieki głosić będą, że pomiędzy synami ludzkości nie było większego niż Jezus⁷.

Syn Boga ponownie staje się synem człowieka, na wieki wieków.

² J. Michelet, *Histoire de France*. W: *Œuvres complètes*. Sous la direction de P. Viallaneix. T. 4. Paris 1974, s. 13.

³ Zob. na ten temat C. Pichois, *L'Image de Jean-Paul Richter dans les lettres françaises*. Paris 1963.

⁴ Zob. F. Bowman, *Le Christ romantique*. Genève 1973.

⁵ E. Renan, *Vie de Jésus*. W: *Œuvres complètes*. Edition définitive établie par H. Pichari. T. 4. Paris 1949, s. 371. [Zob. wyd. polskie: *Żywot Jezusa*. Przeł. A. Niemojewski. Łódź 1991 – przypis tłum.].

⁶ *Ibidem*, s. 83. To właśnie tego Boga Renan (*Œuvres complètes*, t. 7, s. 294) nazwał niegdyś „wielkim i jedynym dźwiękiem”, wywołanym przez wszystkie nasze „talenty wibrujące jednocześnie”.

⁷ Renan, *Vie de Jésus*, s. 371.

Krytyka filozoficzna

Dyskurs romantyczny odbiera słowo „Bóg”, mimo iż ono samo nadal jest używane, a przynajmniej wzywane – z wygody lub z przyzwyczajenia⁸, wszelką wyrażoną treść i przygotowuje, choćby mimowolnie, drogę dla ateistycznego humanizmu. Jednocześnie w sferze refleksji czysto filozoficznej – zwłaszcza w Niemczech, gdzie filozofia wiele zawdzięcza teologii – dostrzec można odmienną tendencję dążącą do odzyskania tego, co Boskie, przez to, co ludzkie. Tendencja owa, od Geорга Wilhelma Friedricha Hegla do Karola Marksa, poprzez Davida Friedricha Straussa i Ludwiga Feuerbacha, opiera się na rezygnacji z dualizmu religijnego.

Utożsamiając Boga z Duchem absolutnym i podkreślając swój szacunek dla chrześcijaństwa, Hegel wszakże nie tylko odrzucił ideę Boga osobowego, ale ograniczył przede wszystkim transcendencję Boga chrześcijańskiego do nieprzekraczalnej filozofii immanencji skierowanej ku przyszłości. Bóg, jeśli nadal tak właśnie trzeba Go nazywać, jest jedynie ostatecznym stadium rozwoju Ducha. Uczniom mniej zainteresowanym idealizmem filozofa z Jeny nie pozostawało nic więcej, jak tylko wyciągnąć konsekwencje materialistyczne z Heglowskiego immanentyzmu. To zwłaszcza przypadek Straussa, autora – jeszcze przed Renanem – demistyfikacyjnego *Das Leben Jesus* (1835), tłumaczonego na język francuski przez Émile’a Littrégo w r. 1839, i przede wszystkim Feuerbacha. Główną ideę najbardziej znanego dzieła tego ostatniego – *O istocie chrześcijaństwa*, młody Marks tak oto streścił w swych *Tezach o Feuerbachu*:

Feuerbach wychodzi z założenia, iż religia sprawia, że człowiek staje się obcy samemu sobie oraz że świat ulega podwojeniu: istnieje świat religijny, przedmiot reprezentacji, i świat rzeczywisty. Jego praca polega na sprowadzeniu świata religijnego do jego temporalnych podstaw⁹.

Bóg lub bogowie są tylko wymysłami wyobraźni religijnej, pasożytniczymi kopiami ludzkiego ducha. W książce, mającej na celu zbadanie „istoty religii, która dla niej samej pozostaje ukryta”¹⁰, Feuerbach rzeczywiście stara się wykazać, „że

⁸ Zob. Renan, *Œuvres complètes*, t. 7, s. 294–295: „Tym, którzy z punktu widzenia substancji pytają mnie: Ten Bóg jest czy też nie? – Och! Boże! odpowiem, tylko On jest, a cała reszta jedynie zdaje się być. Zakładając nawet, że dla nas, filozofów, użycie innego słowa byłoby odpowiedniejsze, słowa abstrakcyjne nie wyrażają bowiem jasno prawdziwej egzystencji, pojawiłaby się wówczas ogromna niedogodność pozbawiająca nas wszelkich poetyckich źródeł przeszłości oraz oddzielająca nas przez język od prostaczków, którzy żywią podziw w im właściwy sposób. Słowo »Bóg«, będące w poważaniu ludzkości, to słowo posiadające długą tradycję i używane w poezji; porzucenie go byłoby równe zniszczeniu wszystkich językowych przyzwyczajęń. Nakażcie prostaczkom żyć dla prawdy, piękna i moralnej czystości, a słowa te nie będą miały dla nich żadnego sensu. Kaźcie im kochać Boga, nie obrażać Go, a zrozumieją was doskonale. Bóg, Opatrzność, nieśmiertelność, wszystkie te dobre, stare słowa, może nieco zbyt ciężkie, filozofia interpretować będzie w sposób coraz bardziej wyrafinowany, ale nigdy nie zastąpi ich z korzyścią. W takiej czy innej postaci Bóg będzie zawsze synonimem naszych nadnaturalnych potrzeb, będzie kategorią ideału (tzn. formą, w jakiej postrzegamy ideał), jak przestrzeń i czas są kategoriami ciała”.

⁹ K. Marks, F. Engels, *Sur la religion*. Textes choisis, traduits et annotés par G. Badiou, P. Bange et E. Bottigelli. Paris 1972, s. 70. [Zob. wyd. polskie: *O religii*. Przeł. J. Malinowski (i in.). Warszawa 1962 – przypis tłum.].

¹⁰ L. Feuerbach, *L'Essence du christianisme*. Trad. J. P. Osière. Paris 1982, s. 131. [Zob. wyd. polskie: *O istocie chrześcijaństwa*. Przeł. A. Landman. Warszawa 1959 – przypis tłum.].

ateizm [...] jest tajemnicą religii, która w swej głębi, a nie na zewnątrz, nie w swych hasłach oraz wyobraźni, ale w swym sercu, w swej prawdziwej istocie, nie wierzy w nic innego, jak tylko w prawdę i boskość bytu ludzkiego”¹¹. To projekt, który ma charakter nie tylko krytyczny, ale i „terapeutyczny”¹², ponieważ jego celem jest przywrócenie człowiekowi świadomości tej prawdziwej istoty, poza którą nie może on wyjść. Środkiem do tego jest np. wykazanie, iż Bóg, Trójca Święta, Boskie Słowo „nie są tym, czym są w złudzeniu teologii, że nie są to obce nam tajemnice, ale tajemnice wewnętrzne, tajemnice ludzkiej natury”¹³; że Bóg, który fascynuje wierzącego, jest tylko „jego wyalienowanym Ja”¹⁴. Dzięki temu Feuerbach może upominać się o *gnōthi seauton* Sokratesa jako o prawdziwą egzergę i jedyny temat swej książki: „Bóg – jak pisze – nie jest bytem fizycznym ani kosmicznym, ale psychologicznym”¹⁵. Wynika z tego, że w sferze religii wszelki postęp jest „pogłębieniem wiedzy o sobie”¹⁶. Poszukiwanie istoty chrześcijaństwa miesza się zatem w przypadku Feuerbacha z antropologicznym nawróceniem teologii, co równa się stwierdzeniu, iż antropologia staje się wówczas jedyną możliwą teologią:

Zniżając teologię do poziomu antropologii, daleki jestem od nadawania tej drugiej pustego lub drugorzędnego znaczenia; wnoszę raczej antropologię do poziomu teologii, tak samo jak chrześcijaństwo przekształciło człowieka w Boga, zniżając Boga do poziomu człowieka¹⁷.

Ta odbudowana na fundamencie wszystkich religii antropologia doprowadza do końca – mniej przez empatię, a raczej z krytycznego punktu widzenia – romantyczne odrodzenie dyskursu religijnego. Odrzuca też model teologii obiektywnej, by powrócić do żywego źródła uczuć religijnych, którym jest ludzkie serce, i odnowić w ten sposób mistykę podmiotu. Od momentu, gdy uznaje się, co czynili romantyczni profeci, iż istota religii nie znajduje się w przedmiocie uczuć religijnych, który nazywamy Bogiem, ale w samych uczuciach religijnych, pozostaje tylko krok do stwierdzenia, że niosą one „w s o b i e swego Boga”¹⁸. Prowadzi to do odnalezienia w tej istocie religii, od zarania obiektywizowanej na zewnątrz i ubóstwianej pod postacią niezliczonych form teologicznych, fundamentalnej jedności człowieka.

Fryderyk Engels, omawiając w ponad 40 lat później wydarzenie, jakim stała się książka Feuerbacha, przedstawiał ją jako objawienie:

Ciągłość została zerwana; „system” został rozbity i usunięty w ką, sprzeczność rozwiązana, ponieważ istniała ona tylko w wyobraźni. Trzeba było doświadczyć na sobie wyzwolniczej siły tej książki, by mieć o niej pojęcie. Entuzjazm był ogólny; natychmiast wszyscy staliśmy się „feuerbachistami”¹⁹.

Wiadomo, iż po pierwszym zachwycie Marks starał się wyjść poza tego typu idealistyczny humanizm, który przedstawia człowieka jako istotę uniwersalną i abstrakcyjną. Dlatego u podstaw uczuć religijnych doszukiwał się człowieka społecznie wyalienowanego:

¹¹ *Ibidem*, s. 104.

¹² *Ibidem*, s. 93.

¹³ *Ibidem*, s. 107.

¹⁴ *Ibidem*, s. 149.

¹⁵ *Ibidem*, s. 448.

¹⁶ *Ibidem*, s. 130.

¹⁷ *Ibidem*, s. 107.

¹⁸ *Ibidem*, s. 127.

¹⁹ Marks, Engels, *op. cit.*, s. 221.

Ale człowiek – pisał w powszechnie znanym tekście – nie jest abstrakcyjnym bytem skulonym gdzieś poza światem. Człowiek to świat człowieka, Państwo, społeczeństwo. To Państwo, to społeczeństwo tworzą religię, odwróconą świadomość świata, ponieważ są one światem na opak. Religia [...] jest urojoną realizacją bytu ludzkiego, ponieważ byt ludzki nie posiada prawdziwej rzeczywistości. Walka przeciwko religii jest zatem walką przeciwko temu światu, w którym religia jest wonią duchową²⁰.

Krytyka religii musi więc koniecznie przekształcić się w krytykę społeczną, a filozofia powinna „demaskować, gdy tylko oznajmiona zostanie sakralna forma autoalienacji człowieka, autoalienację w swych niesakralnych formach”²¹. I tak aż do chwili, gdy społeczeństwo znajdzie się na właściwym miejscu, gdzie wszelki wyzysk będzie zniesiony, a funkcja religijna, to pasożytnicze odbicie, zniknie, ponieważ – zgodnie z formułą Engelsa – „nic więcej nie będzie już do odbicia”²². Między Feuerbachem a Marksem rodzi się zatem debata, polityczna i religijna zarazem, która zdominuje całe stulecie i dotyczyć będzie prymatu człowieka lub społeczeństwa. Tak jak Feuerbach przedłuża intuicję romantyczną Boga wewnętrznego, tworzącą humanizm, tak Marksowska krytyka *O istocie chrześcijaństwa*, która jest przede wszystkim krytyką humanizmu, prowadzi aż do ostateczności organiczny związek między tym, co społeczne, a tym, co religijne – nawet jeśli czyni to tylko po to, by odwrócić jego znaczenie. Jednak myśli Marksa przenikają do Francji dość późno, początkowo dotyczą też polityki, a nie religii, podczas gdy główne pisma Feuerbacha zostały przetłumaczone w 1850 r. przez Hermanna Ewerbecka w tomie 2 jego prezentacji szkoły neoheglowskiej (*Qu'est-ce que la religion, d'après la nouvelle philosophie allemande?*²³). W tym samym roku pojawia się, nieprzychylny zresztą, komentarz Renana²⁴; jeszcze większy oddźwięk zapewnia im w 1864 r. nowy przekład *O istocie chrześcijaństwa* pióra Josepha Roya – przyszłego tłumacza *Kapitału*.

Rozwiązanie panteistyczne: buddyzm

Od Feuerbacha do Marksa Bóg był uprzywilejowaną figurą ludzkiej alienacji. Jednak religią, której radykalną krytykę podjęli dwaj niemieccy filozofowie, by odkryć w niej odpowiednio „sen ludzkiego ducha”²⁵ oraz „opium dla ludu”²⁶, było przede wszystkim chrześcijaństwo. Natomiast intelektualna ciekawość romantyzmu,

²⁰ *Ibidem*, s. 41–42.

²¹ *Ibidem*, s. 42.

²² *Ibidem*, s. 149.

²³ H. Ewerbeck w tomie 1 swego dzieła *Qu'est-ce que la Bible, d'après la nouvelle philosophie allemande* (Paris 1850) przedstawił teksty G. F. Daumera, F. W. Ghillany'ego, E. C. J. Lützelbergera i B. Bauera; tom 2 (ukazał się w tym samym roku, nakładem tego samego wydawcy) w całości poświęcony jest Feuerbachowi, z którego pism przełożone zostały następujące: *Wykłady o istocie religii, Wykłady o istocie wiary, Odpowiedź pewnemu teologowi, O istocie chrześcijaństwa, Myśli o śmierci i nieśmiertelności*. Trzeba jednak przyznać, iż Marks nie jest zupełnie nieobecny w tej panoramie – nie tylko dlatego, że Ewerbeck zamieścił w apendyksie do tomu 1 jego krytykę *Kwestii żydowskiej* B. Bauera, ale przede wszystkim dlatego, iż tłumacz pozwolił sobie dodać do *Wykładów o istocie religii* Feuerbacha słynny wstęp do *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa* (zob. s. 26–28).

²⁴ E. Renan, *M. Feuerbach et la nouvelle école hégélienne*. W: *Œuvres complètes*, t. 7.

²⁵ Feuerbach, *op. cit.*, s. 107 (s. 72 w książce Ewerbecka).

²⁶ Marks, Engels, *op. cit.*, s. 42 (s. 27 w książce Ewerbecka).

jego pragnienie połączenia – zgodnie z formułą Charles’a Leconte’a de Lisle’a – „zdolności ludzkiej inteligencji”²⁷ w powszechnej historii uczuć religijnych, jak też rodzące się religioznawstwo, które dzięki filologii poszerzyło pole zainteresowań mitologii porównawczej, dla świadomości religijnej stulecia odkryły nieznanne horyzonty i na nowo postawiły pytanie o boskość²⁸. Ruina tradycyjnego teologicznego modelu chrześcijaństwa pobudziła w ten sposób odrodzenie się innych modeli boskości – greckiego politeizmu, w którym odkrywa się, od Georga Friedricha Creuzera po Louisa Ménarda, utraconą prawdę symboliczną, zarazem kosmiczną i społeczną, przede wszystkim zaś wschodniego panteizmu, szybko wyzwolającego się z hermetycznych prac orientalistów, hinduistów i sinologów (Abla Rémusat, Eugène’a Burnoufa, Maxa Müllera, Stanisława Juliena), by wprowadzić do świata literatury w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych nową modę: „Buddyzm – notuje Renan – jest rzeczywiście odkryciem naszego wieku”²⁹. Wyliczając w artykule napisanym w r. 1852³⁰ pierwsze prace na temat buddyzmu, dawny seminarzysta Saint-Sulpice tak oto definiuje tę paradoksalną religię:

Ta doktryna, według której najwyższym celem ludzkiego życia jest nicość lub, jeśli ktoś woli, raj, gdzie człowiek zredukowany zostaje do stanu wysuszonego trupa; doktryna, która głosi, iż szczytem doskonałości jest unicestwienie kolejnych wcieleń; w której człowiek jest przedstawiany jako zwiędnięcie stworzenia; w której idea bytu wyższego pojawia się w dość późnej epoce; owa doktryna jest fenomenem tak niesamowitym, że nasz umysł tylko z wielką trudnością jest skłonny uznać jej możliwość. A jednak taka doktryna istnieje. [...] Kościół nihilizmu przetrwał aż do naszych czasów bez ważniejszej schizmy, to najbardziej zwarty gmach religijny Wschodu³¹.

W tym samym roku, w którym Renan zapisał te linie, by pochwalić rozwój orientalistyki, w roku będącym także rokiem śmierci Eugène’a Burnoufa, jej pioniera, pojawiła się pierwsza edycja *Poèmes antiques*, którą symbolicznie otwierają dwa wiersze hinduskie: *Sûryâ* oraz *Bhagavat*; do nich w kolejnych wydaniach tomu dojdzie jeszcze 5 innych. Nawet jeśli w tym zbiorze grecki politeizm okazuje się istotniejszy, to *Poèmes antiques* są pierwszą popularyzacją poetycką buddyzmu. Upowszechniają też, w inwokacji do „niewidzialnej Mai”³², „wieczne kłamstwo”, które „wyśniło świat”³³, religię nazwaną z niejakim sukcesem religią nicości oraz złudzenia³⁴.

Jeśli literacki buddyzm stał się na początku lat pięćdziesiątych modą intelektualną, to przede wszystkim dlatego, że natknął się na ogromny pesymizm, który rozkwitł z dnia na dzień po zamachu stanu³⁵ wśród wielu łudzących się – na wzór Leconte’a de Lisle’a – chimerami utopii. Popularna wersja buddyzmu dostarczyła

²⁷ Ch. Leconte de Lisle, *Articles – Préfaces, Discours. Textes recueillis, présentés et annotés* par E. Pich. Paris 1971, s. 114–115.

²⁸ Pisał E. Vacherot (*La Religion*. Paris 1868. Cyt. z: „L’Année Philosophique” 1869, s. 483): „Dla krytyki w tym stuleciu problem religii nie jest tak oczywisty, jak był dla uczuć ludzi wierzących lub dla rozumu encyklopedystów. Krytyka ta nie ulega tajemnicy Boskiego objawienia, ale nie wierzy też, by wszystko zostało załatwione wówczas, gdy umieszczono instytucje religijne pomiędzy przesadami nieuctwa lub majakami wyobraźni”.

²⁹ Renan, *Œuvres complètes*, t. 7, s. 747.

³⁰ Artykuł Renana został jednak opublikowany dopiero w 1884 r. w jego *Nouvelles études d’histoire religieuse*.

³¹ Renan, *Œuvres complètes*, t. 7, s. 746.

³² Ch. Leconte de Lisle, *Poèmes antiques*. W: *Œuvres*. T. 1. Paris 1977, s. 25.

³³ *Ibidem*, s. 36.

³⁴ Zob. *ibidem*, s. 61: „O Brahmo! wszystko jest snem snu”.

³⁵ Chodzi o wydarzenia z 2 XII 1851. [Przypis tłum.].

tym umysłem, jeszcze religijnym, ale już postchrześcijańskim, które nie czekały na Friedricha Nietzschego, by ogłosić śmierć Boga i upadek wiary, garść intelektualnych uroków negatywnej mistyki, czyniącej z nicości swój podstawowy dogmat, a ze złudzenia najwyższe bóstwo. Buddyzm to również pesymizm lat sześćdziesiątych – tak samo jak popularna wersja schopenhaueryzmu stanie się pesymizmem lat osiemdziesiątych. Właśnie dlatego, że główne tematy podobnie pojętego buddyzmu okazały się literackimi miejscami wspólnymi, Stéphane Mallarmé, przywołując swój duchowy dramat w r. 1866, mógł napisać do Henriego Cazalisa, konkurenta Leconte'a de Lisle'a i przyszłego piewcy hinduistyki, że odkrył nicość „bez znajomości buddyzmu”³⁶.

Jednak buddyzm tworzy tylko nową literacką mitologię. Ponieważ spośród wszystkich religii wydaje się on najbardziej filozoficzny, bardzo szybko łączy się z popularnymi wówczas spostrzeżeniami, które – zwłaszcza w Niemczech (wiadomo, co refleksja Arthura Schopenhauera od początku wieku zawdzięcza odkryciu *Upaniszad*) i nieco dyskretniej we Francji – nadają nowe znaczenie pojęciu Boga. Oryginalność buddyzmu polega głównie na tym, że, w przeciwieństwie do religii greckiej oraz, co bardziej oczywiste, do żydowskiej i chrześcijańskiej, uważa on Boga nie za osobę, ale za substancję albo, jak nazywa to Hippolyte Taine, za „moc”³⁷. W przeglądzie prac poświęconych religioznawstwu, który „L'Année Philosophique” z 1868 r. rezerwuje przede wszystkim dla buddyzmu, Fernand Pillon tak pisze o Hindusach:

Zamiast wyobrazić sobie poza i ponad światem pierwszą przyczynę, wolę, dostrzegają oni pod postacią zjawisk, form, przedmiotów i ludzi siłę, immanentną substancję, zasadę wszelkiego życia, niewidzialne i niezmiennie źródło wiecznego potoku rzeczy widzialnych³⁸.

Ta dusza lub substancja boska, poprzez którą każda jednostka uczestniczy w wielkiej Całości i która redukuje ideę Boga do rodzaju immanentnej zasady witalnej, sama jest tylko witalistyczną metaforą, wystarczająco nieprecyzyjną, by mogła zaakceptować współczesną wiedzę. Zamiast ustalonego raz na zawsze modelu stworzenia przez Boga osobowego i transcendentnego, który powołał do istnienia dualistyczny wszechświat, proponuje ona organiczną koncepcję świata w ciągłej ewolucji, szczęśliwie znajdującej swe naukowe potwierdzenie w nowej teorii ewolucji, ogłoszonej przez Charlesa Darwina w 1859 r. w traktacie *O powstawaniu gatunków* (francuski przekład z 1862 r.) oraz przez Herberta Spencera. Z tej filozoficzno-naukowej mgławicy buddyzmu narodzi się pod koniec lat sześćdziesiątych pierwsza prawdziwa teoria nieświadomości, którą przedstawi Eduard von Hartmann.

Od Boga do nieświadomości

W swej *Filozofii nieświadomego*, wydanej w r. 1869 – tłumaczenie francuskie pojawiło się w r. 1877³⁹, którą sam autor przedstawia jako odpowiedź na

³⁶ S. Mallarmé, *Correspondance I: 1862–1871*. Recueillie, classée et annotée par H. Mondor, avec la collaboration de J. P. Richard. Paris 1959, s. 208.

³⁷ H. Taine, *Le Bouddisme*. (Artykuł z marca 1864). W: *Nouveaux essais de critique et d'histoire*. Paris 1905, s. 261.

³⁸ „L'Année Philosophique” 1868, s. 254.

³⁹ L. A. Joseph w swej książce *Henri Cazalis, sa vie, son œuvre, son amitié avec Mallarmé*

darwinizm, uznany za zbyt mechaniczny i w niewystarczający sposób spirytualistyczny, Hartmann, uczeń Schopenhauera i zwolennik hinduistyki – podobny w tym do swego mistrza, zaproponował definicję nieświadomości, wiele zawdzięczającą zarówno buddyzmowi, jak i substancji w rozumieniu Barucha Spinozy. Ta nieświadomość nie jest nieświadomością jednostki, taka stanie się dopiero u Sigmunda Freuda, ale unikatową substancją, w której uczestniczy wszystko, co istnieje. Trzeba wyobrazić sobie świat jako „wprawiony w ruch przez nieświadomą duszę, której obecność oraz inteligentne działanie dawałyby się równocześnie odczuć wszystkim organizmom i atomom”⁴⁰. Ta nieświadomość, nazywana przez Hartmanna Wszeczną, jest więc miejscem „substancjalnego związku wszystkich jednostek fizycznych i duchowych”⁴¹, które ze swej strony są tylko fenomenami. Tak samo rzecz ma się z prawdziwym Bogiem⁴². W kluczowym rozdziale, zatytułowanym *Nieświadomość i Bóg teizmu*⁴³, Hartmann usiłuje wykazać, iż Wszeczność jest skończoną formą tego, co boskie, jak idealna droga środka między osobową opatrnością a ślepym mechanizmem:

Doktryna nieświadomego zajmuje miejsce [...] między teizmem, który przekształca ideał człowieka aż do jego unicestwienia, pragnąc podnieść go do absolutnej doskonałości, a naturalizmem, który czyni z umysłu [...] i wiecznej konieczności praw natury czysty wynik przypadku i ślepych mocy [...], tam właśnie znajduje się droga środka między świadomą skończonością, użyczaną naturze przez analogię do sztuki ludzkiej, a mechanizmem odrzucającym jakąkolwiek skończoność w naturze. Ta pośrednia doktryna uznaje naturalną skończoność, ale bez odwoływania się do świadomej aktywności sztuki ludzkiej i naszej dyskursywnej refleksji. Dostrzega w niej raczej immanentną skończoność nieświadomej intuicyjnej inteligencji oraz nieświadomą siebie samej, która oddziałuje na rzeczy i jednostki poprzez rodzaj nieustannego stwarzania bądź przechowywania [...], w którym rozpoznaliśmy rzeczywiste zjawisko Wszeczności⁴⁴.

Nieświadomość jest więc według Hartmanna doskonalsza od świadomości, będącej jedynie względną doskonałością związaną z odrębnością zawsze ograniczonej ludzkiej inteligencji. Jeśli to prawda, że wszelka świadomość – choćby była świadomością siebie – jest dualistyczna, ponieważ zakłada odrębność podmiotu i przedmiotu, to Absolut monizmu Hartmanna może być tylko nieświadomo-

(Paris 1972, s. 159) zaznacza, iż C a z a l i s, autor *Livre du néant*, opublikował w „La Vie Littéraire” z 12 IV 1877 artykuł poświęcony temu dziełu, które ukazało się nieco wcześniej.

⁴⁰ E. v o n H a r t m a n n, *Philosophie de l'inconscient*. Traduit de l'allemand et précédé d'une introduction par D. N o l e n. Édition revue par l'auteur et précédée d'une préface écrite pour cette édition. T. 1: *Phénoménologie de l'inconscient*; t. 2: *Métaphysique de l'inconscient*. Paris 1877; cyt. z: t. 2, s. 195. [Zob. niekompletne wyd. polskie: *Filozofia nieświadomego*. Przeł. B. Markiewicz. Warszawa 1982 – przypis tłum.].

⁴¹ *Ibidem*, t. 2, s. 196.

⁴² Uprzywilejowany świadek życia intelektualnego w Niemczech, J. L a f o r g u e, zanotował na ten temat (*Inédits posthumes*. „Revue Blanche” 1895, t. 9, s. 293): „Istnieje dziedzina, która – o czym wiadomo – wprowadziła naukę w dziewicze lasy życia, to dziedzina tajemnego nastroju, nieświadomość. Ten świat zachował dla stworzenia wyzwolonego od bogów wcielonych, świadomych i doskonałych, których nie potrafiły jednak okłamać stulecia jego nieustannej adoracji, ostatnie bóstwo, mistyczną zasadę wszechświata, odkrytą w *Filozofii nieświadomego* przez Hartmanna, jedyne bóstwo wszędzie obecne i czuwające, niepokonane – dzięki swej nieświadomości, prawdziwie i w sposób pogodny nieskończone, jedyne, nie stworzone przez człowieka na jego podobieństwo. A istota Prawa pochodzi tylko z dziedziny nieświadomości”.

⁴³ V o n H a r t m a n n, *op. cit.*, t. 2, s. 215 n.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 216.

my. Jednak ten nieświadomy bóg nie jest ślepy. Wprost przeciwnie, posiada on, jak duch heglowski, wszechogarniającą inteligencję, profetyczną nieomylność, które czynią zeń wspólny podmiot wszystkich indywidualnych świadomości, mogących się w nim odbijać. W taki sam sposób, w jaki „forma nieskończona odpowiada nieobecności wszelkiej formy”, „świadomość absolutna, którą przyznaje się Bogu, jest tożsamością z nieświadomością absolutną”⁴⁵. Z tej heglowsko-buddyjskiej metafizyki nieświadomości, tak popularnej w ostatniej ćwierci XIX stulecia, wynika, że nieświadomość jest rodzajem ukrytego Boga, choć nie na zewnątrz, ale w najgłębszej intymności każdego – Hartmann mówi o skarbie, o „złocie ukrytym w głębiach”⁴⁶ – i że jednostka może „zrealizować” (w podwójnym sensie słowa francuskiego i angielskiego⁴⁷) swą boskość tylko dzięki bezpośredniemu przyłączeniu się do absolutu, co jest właśnie ową mistyczną pełnią, w której Hartmann dostrzega „istotny cel każdej religii”⁴⁸. Wszchedność (jedność w wielości i wielość w jednym) jest wszak formułą wszystkich mistyków, którzy zawsze poszukują jedności absolutu i człowieka; choć zaznaczyć trzeba, iż w tym przypadku jedność jest tylko i wyłącznie jednością nieświadomości oraz świadomości.

Poza czysto osobistymi spekulacjami Hartmanna, których najlepszą literacką ilustrację zaproponował Maurice Barrès w swym *Jardin de Bérénice* i które pozwoliły autorowi *Filozofii nieświadomego* upomnieć się o miano proroka nowej religii, ta promocja nieświadomości, chronologicznie korespondująca z pojawieniem się we Francji idei Schopenhauera – przynajmniej jako pesymistycznego moralisty, zwanego przez Paula-Armanda Challemela-Lacoura „współczesnym buddystą”⁴⁹ – poprawiła to, co w królującym jeszcze pozytywizmie było nazbyt mechaniczne. Taine, poruszając problem wiary w ostatnim tomie *Les Origines de la France contemporaine*, poświęconym religii, obok zewnętrznych uwarunkowań rasy, środowiska i czasu, wspominał również tę nową psychologię głębi, co poświadcza ów zapis: „Od 20 lat, dzięki badaniom psychologów i fizjologów, zaczynamy poznawać podziemne regiony duszy oraz powolną pracę, która jest w nich wykonywana”⁵⁰. W rzeczy samej od jakichś 20 lat rozwój psychologii, z pracami Théodule’a Ribota (skądinąd komentatora Schopenhauera), nadaje nową konsystencję wszelkim filozofiom nieświadomości. Także rozkwit, nieco świeższej daty, psychiatrii na nowo oświetlił zagadnienie postawy religijnej, która nie mogła się już wymknąć badaniom neurologicznym (w 1892 r. powstała *La Foi qui guérit* Jeana Martina Charcota, będąca przedmiotem zainteresowania Émile’a Zoli w *Lourdes*⁵¹, gdzie cuda przypisywane są emocjonalnym szokom). Psychiatria zaoferowała też antyklerykalnej literaturze nowy słownik („nerwica”, „halucynacja”, „histeria”, „alienacja”), który wpłynął na degradację religii do rangi choroby

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*, t. 1, s. 2.

⁴⁷ Francuski czasownik „réaliser” oraz angielski „realize” oznaczają nie tylko ‘ureczywistnienie’, ‘zrealizowanie’ (jak czasownik polski), ale również ‘uświadomienie sobie czegoś’. [Przypis tłum.].

⁴⁸ Von Hartmann, *op. cit.*, t. 1, s. 402.

⁴⁹ Cyt. za: R. Pouilliant, *Le Romantisme III. 1869–1896. Littérature française*. T. 14. Paris 1968, s. 58–59.

⁵⁰ H. Taine, *Les Origines de la France contemporaine*. T. 11. Paris 1894, s. 115.

⁵¹ Tekst Charcota rozpoczyna się zresztą od aluzji do pobytu Zoli w Lourdes.

psychicznej. Tego typu diagnoza psychiatryczna pojawia się u Maxa Nordaua, który dostrzegł w różnych postaciach współczesnego mu mistycyzmu symptomy degeneracji, najdalej posuniętą formę pamfletu *fin de siècle*⁵².

Jednak promocja nieświadomości oraz odkrycie uprzywilejowanej roli, jaką odgrywa ona w tworzeniu wyobrażeń zbiorowych, zwłaszcza religii, zaferują przede wszystkim nauce u schyłku wieku nowy przedmiot badań, ten sam, dla którego druga połowa stulecia poświęciła przywileje polityczne, społeczne, religijne: tłum.

Nieświadomość i religia: tłum

W roku 1895, tym samym, w którym Émile Durkheim ze swymi *Zasadami metody socjologicznej* położył fundamenty pod współczesną socjologię, Gustave Le Bon, napisawszy już wcześniej przytłaczającą syntezę *L'Homme et les sociétés, leurs origines et leur histoire*, gdzie w duchu darwinowskim⁵³ poddał analizie rozwój wierzeń religijnych, opublikował *Psychologię tłumów*.

Tłum jest w przekonaniu Le Bona uprzywilejowanym katalizatorem nieświadomych sił, których kluczowe znaczenie dla ludzkich zachowań odkryła współczesna psychologia. Uznaje on również rezygnację z rozumu indywidualnego za istotną zasadę historii: „Nieświadome zachowanie tłumów zastępujące świadomą aktywność jednostek jest jedną z głównych cech obecnych czasów” – głosi wstęp⁵⁴, a Le Bon dalej prorokuje:

Podczas gdy wszystkie nasze dawne wierzenia chwieją się i zanikają, gdy wiekowe podpory społeczeństw kolejno upadają, potęga tłumów jest jedyną siłą, której nic nie zagraża, jej prestiż nieustannie wzrasta. Rozpoczynamy wiek będący prawdziwą ERĄ tłumów⁵⁵.

Temu nowemu podmiotowi, pojawiającemu się w historii i nie stanowiącemu prostej sumy jednostek, ale posiadającemu swój własny charakter⁵⁶, który jest prawem „mentalnej jedności tłumów”, Le Bon przypisuje zbiorową duszę, będącą jego nieświadomą pamięcią oraz mogącą się poddać analizie zgodnie z prawami

⁵² Chodzi o książkę M. Nordaua *Dégénérescence* (Traduit de l'allemand par A. Dietrich. Paris 1894). [Przypis tłum.].

⁵³ Zob. G. Le Bon, *L'Homme et les sociétés, leurs origines et leur histoire*. Paris 1881, s. 318–319: „Mimo iż religioznawstwo jest nauką zupełnie nową i zaledwie ukonstytuowaną, możliwe stało się już wykazanie, że wierzenia religijne również podlegają prawom ewolucji oraz przekształcają się tak samo jak instytucje polityczne w zależności od potrzeb społeczeństw, które żyją zgodnie ze swymi prawami; że religia danej rasy jest zawsze w styczności z jej konstrukcją duchową, a rasa ta może zmienić religię, tak samo jak język, ale – co obserwujemy w przypadku języka – przyjęta religia wkrótce ulegnie również całkowitemu przekształceniu”. Le Bon notuje jeszcze (s. 319), iż „współczesna nauka ustaliła, że wszystkie religie, od nieokrzesanego fetyszyzmu aż po wierzenia najbardziej idealistyczne, są tylko czystymi złudzeniami”.

⁵⁴ G. Le Bon, *Psychologie des foules*. Paris 1895, s. I. [Zob. wyd. polskie: *Psychologia tłumów*. Przeł. B. Kaprocki. Kęty 2004 – przypis tłum.].

⁵⁵ *Ibidem*, s. 3.

⁵⁶ W tym samym czasie É. Durkheim (*Les Règles de la méthode sociologique*. Paris 1968, s. 102–103) głosi podobną zasadę odnośnie do społeczeństwa: „społeczeństwo nie jest prostą sumą jednostek, a system stworzony przez ich połączenie jest specyficzną rzeczywistością, która ma swój własny charakter. [...] z poszczególnych dusz rodzi się byt, fizyczny – jeśli chcemy, tworzący jednak psychiczną jednostkę zupełnie nowego rodzaju”. [Zob. wyd. polskie: *Zasady metody socjologicznej*. Przeł. J. Szacki. Warszawa 2000 – przypis tłum.].

psychologii. Mierząc w Taine'a, któremu zarzuca brak zrozumienia Rewolucji z powodu nieznamości roli tłumów, Le Bon deklaruje, iż istnieją „zjawiska społeczne, które trzeba badać dużo bardziej z pozycji psychologa niż naturalisty”⁵⁷. Pomędzy tymi zjawiskami społecznymi, do których kluczem jest psychologia tłumy, religie są, oczywiście, jednym z wielu problemów – w zależności od tego, czy przekonania tłumy pozostają w istocie religijne. Le Bon precyzuje:

Religijnym jest się nie tylko wtedy, gdy czci się jakieś bóstwo, ale gdy wykorzystuje się wszelkie zasoby umysłu, posłuszeństwo woli oraz entuzjazm fanatyzmu w służbie jednej rzeczy lub jednemu bytowi, stającemu się celem i przewodnikiem myśli oraz działań⁵⁸.

Wszystkie tradycyjne wierzenia aż po współczesną „religię” socjalizmu są chimerami, tymi „córkami nieświadomości”⁵⁹, które prowadzą tłumy, a odradzające się nieustannie złudzenie jest nieustraszoną żywicielką wciąż nowych religii.

W ciągu zaledwie 14 lat w. XIX, które odpowiadają dojrzałemu okresowi twórczości Mallarmégo, problem religii stał się niemal zupełnie niezależny, przynajmniej w świecie intelektualistów, od problemu Boga. Zanik, oznajmiany przez głosy różnorodne, ale zbieżne (jak ateizm w postaci czystej i prostej lub ateizm humanistyczny, nominalistyczny deizm oraz panteistyczny witalizm), odwiecznej hipotezy Boga osobowego i zewnętrznego, zrujnowanej przez dyskurs pozytywistyczny, który uznał ją za antropomorficzną iluzję minionych wieków, wyzwolił paradoksalnie refleksję religijną, przenosząc punkt jej zainteresowania z Boga na ludzi, z nieba na ziemię. Horyzontalny lub społeczny wymiar zdarzenia religijnego nałożył się na jego wymiar wertykalny oraz wymógł ponowne przemyślenie, zwłaszcza po r. 1870, problemu narodu i społeczeństwa – tego podwójnego równania, którego nie rozwiązała Republika zrodzona z dramatycznej porażki i zgniecenia Komuny⁶⁰. Jeśli, dzięki Fustelowi de Coulanges, współczesna republika odkryła cnoty republiki antycznej, to przede wszystkim w postaci podstawowej religii społeczeństwa, religii objaśnionej przez jej przypuszczalną etymologię, która odsyła do rzeczownika „więź” („*religare*” = ‘wiązać’). Nie chodzi już jednak o więź między Bogiem a człowiekiem, lecz między ludźmi. Nie jest więc zaskakujące, że w stuleciu, w którym ogłoszono śmierć Boga, stworzono bądź próbowano stworzyć tak liczne religie.

Dla większej części populacji, na co uwagę zwraca się w konkordacie, katolicyzm, który od tak dawna zapładnia umysły, nie przestaje być religią w pełnym tego słowa znaczeniu i służy wszelkim utopiom jako model lub negatywny punkt odniesienia. Myślenie o zdarzeniu religijnym we współczesnej Francji jest zatem przede wszystkim i nieodmiennie myśleniem o katolicyzmie, katolicyzmie o wielu twarzach: teologicznej lub dogmatycznej, ale i duchowej, społecznej, politycznej, narodowej.

Z francuskiego przełożył
Piotr Śniedziewski

⁵⁷ Le Bon, *op. cit.*, s. 65.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 61.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 103.

⁶⁰ Chodzi, oczywiście, o Komunę Paryską z 1871 r. oraz o powstałą na jej zgliszczach Trzecią Republikę. [Przypis tłum.].

Abstract

BERTRAND MARCHAL
(University of Paris – Sorbonne (Paris IV))

THE PROBLEM OF GOD.
THE CONTEXTS OF STÉPHANE MALLARMÉ'S WRITING

Bertrand Marchal attempts to settle the changes of the discourse on God and religion in the second part of 19th century. His considerations lead from romantic theology searching a human dimension of Christ, through the criticism of religion advocated by German philosophers and fascination with Buddhism in French literary circles to psychological and sociological views which define God as a figment of human imagination. Due to such approach the spiritual dilemmas of a man of the end of the century and his struggles to see in God the image oneself (being a reversion of the religious order and results of the advances in anthropology). Such rich background allows not only for a better understanding of the logic of the changes in philosophical discourse, but also their consequences for the development of writing creativity and metaphysical conceptions of one of the most appraised poets of European modernism – Stéphane Mallarmé.