

Jacques Le Rider

Indywidualizm, samotność, tożsamość w kryzysie*

1. Indywidualizm: nowoczesna cnota czy choroba? Schopenhauer, Nietzsche, Simmel, Dilthey

Nowoczesność oparta na egzaltacji indywidualizmu i podmiotowości – to wizja znana z manifestów krytyka literackiego Hermanna Bahra. Stanowią one jednak tylko wariację na jeden z kluczowych tematów przełomu wieków: nieubłagany rozrost indywidualizmu (to, co oświeceni uznawali za warunek postępu, od początku romantyzmu stanowiło jeden z wiążących aspektów *Kulturkritik*). Nowoczesność „oświecona” była zbudowana pod znakiem wolności jednostki: w porządku społecznym własności ugruntowanej na prawie, w strukturze państwowej – przez żądanie równości politycznej, w sferze życia prywatnego – przez autonomię moralną oraz *Bildung*, wykształcenie jednostki zapośredniczone w zbiorowej *Kultur*. Duch jednostkowości i rozumu podał w wątpliwość formy życia legitymowane dotychczas przez religię czy tradycję. Proces emancypacji wkrótce jednak poczęto odczuwać jako niosący ryzyko wyobcowania, jako utratę sił gwarantujących integrację społeczną¹. Indywidualizm, zdobyc nowocześnieści, jawi się więc większości krytyków jako ambiwalentny: pozostaje wymogiem etycznym, logicznym, estetycznym, ale odczuwa się zarazem konieczność odróżnienia jego formy właściwej od możliwych zażeń i deformacji.

Aby wyjaśnić to, w jaki sposób człowiek wprowadził zło do świata, Schopenhauer pokazuje, że jest on uwikłany

* Tekst jest skróconą wersją rozdziału: J. Le Rider, „Individualisme, solitude, identité en crise”, w: *Modernité viennoise et crises de l'identité*, Paris 1990, p. 39-56.

¹ J. Habermas, *Der Eintritt in die Postmoderne*, „Merkur”, vol. 37, nr 7, październik 1983.

w *principium individuationis*, obstaje twardo przy ustanowionej przez to ostatnie całkowitej różnicy między własną osobą i wszystkimi innymi – dlatego szuka on tylko własnej pomyślności, obojętny zupełnie na pomyślność wszystkich innych, których istota jest mu zupełnie obca, oddzielona przepaścią od jego własnej, co więcej, patrzy na nich jak na maskę, która w ogóle realnie nie istnieje. [...] Owa wielka gwałtowność woli jest już sama przez się i bezpośrednio nieustannym źródłem cierpienia. Po pierwsze, ponieważ wszelkie pragnienie pochodzi jako takie z braku, czyli z cierpienia. [...] Po wtóre, ponieważ na skutek przyczynowego powiązania rzeczy większość pragnień musi pozostać niespełniona [...]².

Ludzka indywidualność odcina podmiot od wielkiego „porządku” świata, podsyca wizję egocentryzmu i indywidualizmu – zatruwających relacje międzyludzkie i społeczne – oraz rozdarcie podmiot–przedmiot, które skazuje jednostkę na nieszczęście. To wielka lekcja, którą pokolenie 1900 wyciąga z Schopenhauera – naznacza ona między innymi punkt kulminacyjny powieści Tomasza Manna *Buddenbrookowie* (1901). Tomasz Buddenbrook, zanurzony w lekturze *Świata jako woli i przedstawienia*, w jednym momencie odkrywa, że jego indywidualność to nic więcej jak przeszkoda „uciażliwa, wadliwa i nienawistna”, która uniemożliwia mu stanie się lepszym, to „więzienie, kajdany”³. U Schopenhauera to intuicja estetyczna pozwala na rozerwanie indywidualności i uzdrowienie jednostkowej woli.

Nietzsche rozwija ten temat w *Narodzinach tragedii*:

Swej subiektywności artysta zrzekł się już w procesie dionizyjskiej [krecji] [...]. Z otchłani bytu rozbrzmiewa więc „ja” liryka [...]. Na ile zaś subiektywność jest artystą, na tyle wybawiła się już od swej indywidualnej woli [...] albowiem tylko jako *zjawisko estetyczne* istnienie i świat są wieczyście *usprawiedliwione*⁴.

We wszystkich swych tekstach i fragmentach Nietzsche pogłębia fundamentalną różnicę między podłym indywidualizmem nowoczesnego społeczeństwa i szlachetnym indywidualizmem wywodzącym się z woli mocy. Z jednej strony odnotowuje „pozornie przeciwstawne dwie cechy, które charakteryzują współczesnych Europejczyków, to indywidualizm [*das Individualistische*] oraz domaganie się równych praw – właściwie

² A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I-II, przełożył, wstępem poprzedził i komentarzem opatrzył J. Garewicz, Warszawa 1994, t. I, s. 548-549.

³ Th. Mann, *Buddenbrookowie*, część dziesiąta, rozdział piąty.

⁴ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, zestawił, przeł. i wstępem opatrzył Grzegorz Sowinski, Kraków 2001, s. 104-108.

to rozumiem”⁵. „Opanowanie filozoficznego sposobu myślenia – píše w *Ludzkie, arcyłudzkie*⁶ – polega na tym, że uczestniczy się w poznawaniu życia i istoty wielu, jeśli się nie uważa samego siebie za zakrzepłe, stałe, jedno indywiduum”.

Z drugiej strony afirmacja jednostki jawi mu się jako wstępny warunek odnowienia kultury. Zniewolenie indywidualizmu jest, jego zdaniem, jednym z ostatnich przejawów chrześcijańskiej moralności. Każdy wydaje się dziś czerpać przyjemność z twierdzenia, że społeczeństwo winno dostosowywać jednostkę do potrzeb zbiorowości, a poczucie bycia użytecznym jej członkiem stanowi o szczęściu jednostki. W rzeczywistości, mówi Nietzsche, nie pragniemy niczego innego niż osłabienia i zniesienia jednostki⁷. Tyran i anarchista, każdy na swój sposób, uosabiają opór przeciwko tej niwelacji: „[...] gdy «upadają obyczaje», wynurzają się najpierw owe istoty, które się zwie tyranami: są to poprzednicy a zarazem wcześniej dojrzałe pierwociny indywiduów”⁸. W tym fragmencie z lat osiemdziesiątych Nietzsche definiuje indywidualizm jako „nieśmiałą i jeszcze niekwestionowaną formę woli mocy”. Z tej perspektywy „socjalizm jest niczym więcej niż sposobem poruszania indywidualizmu”, a „anarchizm z kolei jest tylko sposobem poruszenia socjalizmu”⁹.

W większości teorii postnietzscheańskiej *Lebensphilosophie* przejawia się ta podwójna opozycja: jednostki naprzeciw społeczeństwu bądź (równie utopijna) wizja połączenia jednostki i społeczeństwa. I tak, refleksja nad nowoczesnym indywidualizmem znajduje się w centrum myśli socjologicznej Georga Simmla. Odróżnia on odziedziczony po XVIII wieku indywidualizm „ilościowy” od indywidualizmu „jakościowego”, charakterystycznego dla wieku XIX. Sposób, w jaki Simmel rozważa społeczność, nie podaje w wątpliwość współczesnego panowania indywidualizmu, a interakcję pomiędzy indywidualnym i kolektywnym przekształca w twórczą dynamikę. Nieprzewyciężone napięcie trwa jednak nadal, ponieważ subiektywna uczuciowość człowieka nowoczesnego wyłącza go z tradycyjnych relacji czy z krępujących więzów, zobowiązań sprzecznych

⁵ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* [dalej publikacja występuje pod skrótem KSA], (red.) A. Frisé, Reinbeck-Hamburg, 1978, t. XI, s. 642; *Fragments posthumes*, przeł. M. Haar i M.B. de Launay, *Œuvres philosophiques complètes* [dalej publikacja występuje pod skrótem OPC], t. XI, Paryż 1982, s. 378.

⁶ F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Kraków 2010, s. 289.

⁷ F. Nietzsche, KSA, t. III, s. 123; *Aurore*, przeł. J. Hervier, OPC, t. IV, Paryż 1980, s. 108 nn.

⁸ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa 1906-1907, s. 65.

⁹ F. Nietzsche, KSA, t. XII, s. 502; *Fragments posthumes*, przeł. P. Klossowski i H.-A. Baatsch, OPC, t. XIII, Paryż 1976, s. 147.

z jego upodobaniami i wrażliwością osobistą¹⁰. Jak konstatują historycy życia prywatnego, których konkluzje zbiegają się z obserwacjami Simmla, w XIX wieku nowoczesna jednostka stopniowo uczy się chronić przed wpływem społecznym własne tajemnice, intymność swej egzystencji. Prawo nie nadąża za faktami; coraz więcej ludzi buntuje się przeciw ograniczeniom społecznym i rodzinnym, domagając się wskutek tego własnego czasu i własnej przestrzeni¹¹. Indywidualizm jest siłą dezintegracji, którą społeczność może wykorzystać w przeciwnym kierunku jedynie w chwili, gdy dochodzi do desubiektywizacji jednostki¹².

U Wilhelma Diltheya spotykamy się z koncepcją biegu historii warunkowanego przez interakcję między jednostkami bliską Simmlowskiej. W ten sposób dochodzi on do idei oparcia pracy historyka na metodzie psychologicznej i uznania autobiografii za wzór pracy: „Autobiografia jest najbardziej rozwiniętą i najbardziej pouczającą formą, w której wyraża się nam zakres ludzkiego życia [...] W niej dotykamy śladów całej inteligencji historii”¹³. Także tu jednak jednostka przejmuje znaczenie „trans-subiektywne”: jedność, która przejawia się we wszystkich dziełach Oświecenia (*Aufklärung*) i romantyzmu opiera się na jednym i tym samym człowieku, jednej i tej samej duszy, która wyraża się w poezji, systemie filozoficznym czy muzyce¹⁴.

2. Blaski i cienie samotności

Pod wpływem Nietzschego koniec XIX i początek XX wieku oscyluje między dwiema skrajnymi ocenami zjawiska: pochwałą tego, co jednostkowe jako jedyne fundamentu autentycznej kultury oraz krytyką indywidualizmu i zdiagnozowaniem w nim choroby nowoczesnej kultury. Tymczasem poczucie *samotności* – dumnie podejmowanej, ale i boleśnie doświadczanej – jest formą egzystencji, która wydaje się iść w parze z owym indywidualizmem. Teksty Nietzschego ilustrują tę postawę:

¹⁰ Georg Simmel, *Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft*, Berlin-Leipzig 1917, s. 83.

¹¹ *Historia życia prywatnego*, (red.) Ph. Ariès i G. Duby, t. IV, Wrocław 2006.

¹² J. Freund, w: *Georg Simmel, la sociologie et l'expérience*, (red.) P. Watier, Paris 1986, s. 237.

¹³ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. VII, Leipzig-Berlin, 1927, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den geisteswissenschaften*, § III, *Plan der Fortsetzung...*, I, 4, *Die Selbstbiographie*, s. 199 nn.; por. H.-J. Lieber, *Geschichte und Gesellschaft im Denken Dilthey's*, w: *idem, Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur deutschen Philosophie der Jahrhundertwende*, Darmstadt 1974.

¹⁴ R. Aron, *La Philosophie critique de l'histoire*, Paris 1969, s. 74.

O samotności! O j c z y z n o ty moja, samotności! Za długom ja przebywał na głuchej obczyźnie, abym bez łez do ciebie miał powracać! [...] »Rzeczą inną jest opuszczenie, inną zaś samotność: to – pojąłeś wszak teraz! Oraz i to, że pomiędzy ludźmi coraz to bardziej głucho i obco czuć się będziesz: – głucho i obco i tam nawet jeszcze, gdzie cię kochają, gdyż przedewszystkiem chcą oni, aby ich o s z c z ę d z a n o !¹⁵.

To samotność WCZEŚNIEJ ZAMROŻONA, jak mówi Zaratustra w rozdziale zatytułowanym *Na górze oliwnej*: „Tem jest mej duszy swawola i dobra dla ludzi wola: że swej zimy i mroźnych swych zamieci *nie ukrywa*; nie ukrywa ona i odmrożeń swoich. / Samotność jednych, to ucieczka chorego, samotność innych jest ucieczką *przed* chorym¹⁶. Wkrótce triumfująco i prowokacyjnie podkreśli:

Czy mogę się ważyć na zaznaczenie ostatniego jeszcze rysu swej natury, jaki przy obcowaniu z ludźmi sprawia mi niemały kłopot? [...] Moje człowieczeństwo jest nieustannym samoprzewyciężaniem się. Potrzeba mi jednak samotności, to znaczy ozdrowienia, powrotu do siebie, tchnienia swobodnego, lekkiego, igrającego powietrza... Cały mój *Zaratustra* jest dytyrambem na cześć samotności lub, jeśli mnie nie zrozumiano, na cześć czystości¹⁷.

Samotność wydaje się ceną za afirmację indywidualizmu.

Nietzsche wprowadza do filozofii temat zapowiedziany w tradycji literackiej (w postaci „wyklętego geniusza” i „niezrozumianego wieszcz” romantyków)¹⁸ i wybiera sposób życia, który jego współcześni odbierali czasem jako komedię: „Był on o wiele mniej samotny, niż udawał”, stwierdza Franz Overbeck, „upodobał sobie w ten stan, chciał być samotnym¹⁹. Naprawdę jednak temat ten nie jest u Nietzschego jedynie anegdotą czy pozą. Determinuje on fizjonomię tej myśli, którą można by zakwalifikować jako monologiczną²⁰. Nieodwracalna samotność nowoczesnego człowieka jest bez wątpienia jedną z konsekwencji „śmierci Boga”.

Prawie wszyscy artyści i intelektualiści reprezentatywni dla nowoczesności około roku 1900 podejmowali temat samotności: jako prowokację i przekleństwo u Zaratury czy znak dystynktywny „bohatera życia nowo-

¹⁵ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Kraków 1912, s. 224.

¹⁶ *Ibidem*, s. 214.

¹⁷ F. Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. i wstępem opatrzył B. Baran, Kraków 1995, s. 31.

¹⁸ Por. E. Lämmert, *Nietzsches Apotheose der Einsamkeit*, „Nietzsche-Studien”, t. XVI, Berlin-New York 1987, s. 47-69. Por. H. Roeschl, *Nietzsche, poète de la solitude*, Paris 1960.

¹⁹ Cyt. za: G. Bianquis, *Nietzsche devant ses contemporains*, Monaco 1959, s. 221.

²⁰ Por. W. Hamacher, *Disaggregation of the Will: Nietzsche on the Individual and Individuality*, w: *Reconstructing Individualism*, (red.) Th. C. Heller, M. Sosna i D. Wellbery, Stanford, 1986, s. 128 nn.

czesnego” u Baudelairońskiego dandysa, flâneura odizolowanego wśród tłumu. We fragmentach Nietzschego datowanych na lata 1887-1888 odnajdujemy liczne cytaty o samotności zaczerpnięte u autora *Kwiatów złota*: „Geniusz chce zostać pojedynczy, więc samotny. / Sława to znaczy zostać w pojedynkę i prostytutuować się w ohydny sposób²¹”. W trakcie pobytu w Nicei jesienią i zimą 1887-1888 Nietzsche zapoznał się z wydaniem *Dzieł pośmiertnych i niepublikowanej korespondencji* (*Œuvres posthumes et correspondances inédites*) Baudelaire’a, opublikowanym przez E. Crépeta w 1887 roku²². U Baudelaire’a udaje się odnaleźć to, co Georges Blin nazywa „zabobnem różnorodności”: „Jego samotność jest pasjonująca²³”. Czytając Baudelaire’a, Nietzsche będzie zarazem zafascynowany, jak i przerażony tym „dekadenckim” uczuciem samotności, które osiąga punkt kulminacyjny w masochizmie *Heautontimoroumenos* oraz pogardą dla samego siebie. Czyż nie można by więc odnieść do Nietzschego myśli Sartre’a dotyczącej Baudelaire’a: „Wziął odpowiedzialność za swoją samotność, żeby przynajmniej uznać ją za swoją, żeby nie musieć jej biernie znosić²⁴”?

W swoim *Dzienniku florenetyńskim* Rilke mówi o „pragnieniu samotności”, które pobudza artystę w sformułowaniu z ducha nietzscheańskim²⁵, a Rudolf Kassner podsumowuje tę wizję egzystencji w 1928 roku: „Ta samotność oznacza dla osobowości nowoczesnej to samo, co reprezentowały złote nimby dawnych mistrzów²⁶”. Mimo to ta wychwalana samotność bywa równocześnie odbierana jako przekleństwo: Malte Laurids Brigge Rilkego opisuje przygniatającą go samotność „przypadkowych pokoi”:

Ostatnią moją nadzieją było potem tylko zawsze okno. Imaginowałem sobie, że na dworze może być jeszcze coś, co jest moje, nawet teraz, nawet w tym małym ubóstwie umierania. Ale zaledwie spojrzałem w tę stronę, a już pragnąłem, aby to okno było zatarasowane, zabite jak ściana. Bo wiedziałem, że tam w świat

²¹ F. Nietzsche, KSA, t. XIII, s. 84 nn.; *Fragments posthumes*, OPC, t. XIII, Paris, 1976, s. 273 (Nietzsche cytował Baudelaire’a po francusku). Charles Baudelaire, *Race*, w: *Sztuka romantyczna. Dzienniki poufne*, Warszawa 1971, s. 290.

²² Por. K. Pestalozzi, *Nietzsches Baudelaire-Rezeption*, „Nietzsche-Studien”, t. VII, Berlin-New York 1978, s. 158-188; M. Montinari, *Aufgaben der Nietzsche-Forschung heute: Nietzsches Auseinandersetzung mit der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts*, „Nietzsche-Studien”, t. XVIII, Berlin-New York 1989.

²³ G. Blin, *Baudelaire*, Paris 1939, s. 17 nn.; Por. J.E. Jackson, *Passions du sujet. Essais sur les rapports entre psychanalyse et écriture*, Paris 1990, rozdział *D’une solitude à l’autre* (o Rousseau, Baudelaire i Rimbaudzie), s. 171 nn.

²⁴ J.-P. Sartre, *Baudelaire*, przeł. K. Jarosz, Kraków 2007, s. 17.

²⁵ R.M. Rilke, *Das Florenzer Tagebuch*, Frankfurt a. Main 1982, s. 29.

²⁶ R. Kassner, *Narciss. Oder Mythos und Einbildungskraft* (1928), w: R. Kassner, *Sämtliche Werke*, (red.) E. Zinnet, K.E. Bohnenkamp, t. IV, Pfullingen 1978.

ciągnęło się dalej wciąż równie bezlitośnie, że i tam na dworze nie było nic, jeno samotność moja. Ta samotność, którą ściągnąłem na siebie, a która tak wielka była, że do jej wielkości serce moje nie odnosiło się już w żadnym stosunku²⁷.

W literaturze epoki 1900 odnajdujemy bardzo liczne przykłady samotnych postaci, siedzących lub stojących w oknie: przedstawienie to spotyka się niemalże we wszystkich tekstach autorów wiedeńskich. „Samotny, siedzący w oknie” – to pierwsza notatka sceniczna Hofmannsthal, służąca przedstawieniu bohatera Claudia w lirycznej sztuce *Szalony i śmierć* (*Der Tor und der Tod*) z 1893 roku. W noweli *Umierać* (*Sterben*, 1892) Schnitzlera chory Feliks, który niebawem zostanie opuszczony przez wszystkich, ustawia swoje łóżko w pobliżu okna, przez które obserwuje żyjących; w *Śmierci Georga* (*Der Tod Georgs*, 1900) Richarda Beera-Hofmanna Paul, którego odejście tytułowego przyjaciela zanurza w samotności, ukazany jest już na początku opowiadania przy oknie: „Te kształty na ścianie, to był czarny cień okiennej ramy [...]. Niczym krata czarnych serc, franki z tiulu powiewały za oknem”²⁸. Szczytowy punkt tej tendencji osiąga Hofmannsthal w eseju o Swinburnie: izolacja artysty jest tu przedstawiona za pomocą zabitych okien:

Okna są przysłonięte gobelinami, za którymi można by spodziewać się ogrodu w stylu Watteau, z nimfami, wodotryskami lub złożonymi huśtawkami albo parku o zmierzchu, z ciemnym zagajnikiem topoli. W rzeczywistości jednak to hałaśliwe, rozkrzyczane, brutalne i bezkształtne życie toczy się na zewnątrz²⁹.

Ulrich, „człowiek bez właściwości”, naznaczony dziedzicznie wiedeńską moderną, po raz pierwszy zostanie ukazany, gdy czyta stojąc przed oknem, samotnie:

Stał on właśnie w jednym z okien, spoglądając przez delikatny zielony filtr ogrodowego powietrza na brunatną ulicę i od dziesięciu minut liczył z zegarkiem w rękę samochody, pojazdy, tramwaje i jakby wyblakłe z powodu odległości twarze pieszych przechodniów [...]³⁰.

²⁷ R. M. Rilke, *Malte: Pamiętniki Malte-Lauridsa-Brigge*, przeł. W. Hulewicz, Warszawa 1995, s. 120.

²⁸ R. Beer-Hofmann, *Der Tod Georgs* [publikacja dalej występuje pod skrótem TG], (red.) H. Scheible, Stuttgart, s. 10; *Gesammelte Werke* [publikacja dalej występuje pod skrótem BHGW], wstęp: M. Buber, Frankfurt am Main 1963, s. 144.

²⁹ H. von Hofmannsthal, *Reden und Aufsätze I, 1891-1913*, Frankfurt am Main 1979, s. 144.

³⁰ R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, przeł. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, t. II, Warszawa 2002, s. 12; por. R. Möhrmann, *Der vereinsamte Mensch. Studien zum Wandel des Einsam-*

W ostatnim rozdziale, który poprzedza w powieści nadejście „Tysiącletniego Królestwa”, Ulrich odczuwa jakby przesunięcie otaczającej go rzeczywistości:

„To już całkiem inna postawa; zmieniam się, a przez to zmienia się i wszystko, co ma ze mną łączność” – pomyślał Ulrich w przekonaniu, że umie dobrze siebie obserwować. Można by było też powiedzieć, że jego samotność – stan, który nie był tylko w nim, ale też go otaczał, łącząc jedno z drugim – można by więc było powiedzieć, i sam czuł to najlepiej, iż ta jego samotność coraz to gęstniała i rosła. Przenikała przez ściany i wsiąkała w miasto, a nie rozciągając się przy tym, wzrastała nawet w cały świat. „Ale jaki świat – myślał – przecież świata właściwie nie ma!” Pojęcie to pozornie utraciło wszelkie znaczenie³¹.

Fragment ten wydaje się kluczowy w kontekście proponowanej tu analizy, gdyż – jak postaram się to wykazać – kryzysowi tożsamości odciętego od świata „ja” towarzyszą symptomy utraty rzeczywistości przekładające się na podważenie samej Tożsamości podmiot/przedmiot.

Wśród pisarzy Młodego Wiednia poczucie samotności jest tak silnie, że wszystkie więzi międzyludzkie wydają się im sztuczne i iluzoryczne. „Jakie znaczenie ma dla nas to wszystko, i te wszystkie gry / dla nas tak wielce i wiecznie samotnych / którzy wędrują nigdy nie szukając celu”, pisze Hofmannsthal w swoim poemacie *Ballada o życiu zewnętrznym* (1895). Choć swoją *Kołysankę dla Miriam* (1897) Richard Beer-Hofmann poświęcił celebracji nowonarodzonego życia i szczęściu bycia ojcem, w wierszu znajdujemy następujący wers: „Ślepcy – tak idziemy samotni / i nikt tu na dole nie może być dla nikogo towarzyszem – / Śpij moje dziecko – moje dziecko – zaśnij”³².

Felix Salten, blisko związany z grupą Młodego Wiednia, we wspomnieniach literackich przywołuje powściąganą serdeczność relacji między młodymi pisarzami, sprawiającą wrażenie obojętności, a nawet chłodu. Arthur Schnitzler, wedle Saltena, nie znosił jakiegokolwiek kontaktu fizycznego i reagował opryskliwie wówczas, gdy przyjacielsko kładziono dłoń na jego ramieniu. Beer-Hofmann wydawał się cały czas zachowywać nieprzewyciężony dla wielu dystans. Na temat grupy Młody Wiedeń miał wyjawić Saltenowi: „Przyjaciele? W gruncie rzeczy nie byliśmy przyjaciół-

keitmotivs im Roman von Raabe bis Musil, Bonn 1974; G. Mattenklott, *Der subjektive Faktor in Musils Törlöß*, w: *Robert Musil*, (red.) E. von Heydebrand, Darmstadt 1982, s. 250-280.

³¹ R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, t. II, s. 504-505.

³² H. von Hofmannsthal, *Gedichte, Dramen I*, 1891-1898, Frankfurt am Main 1979, s. 23; R. Beer-Hofmann, *GW*, przypis 30, s. 354.

mi – zwyczajnie nie znosiliśmy się wzajemnie”³³. Hofmannsthal wyznaje w dzienniku intymnym: „Samotność. – Pisząc do Rudolfa Borchardta, zdecydowałem się powiedzieć mu o samotności, która, czuję, otacza mnie i moje dzieła. Mogłoby to wydawać się hipokryzją, w tym samym czasie robię jednak rachunek, który zlicza naprawdę przeróżne rodzaje samotności, i to nawet przy każdym z przyjaciół. To jakby nowa samotność, której ciemne wody oświeśla on jedynie, jak latarnia”³⁴. Owo poczucie samotności u Hofmannsthala idzie w parze z odmową przyporządkowania przez krytykę literacką do jakiegokolwiek ruchu; już od 1898 roku wyrzuca Hermannowi Bahrowi stałe podporządkowywanie sobie poszczególnych tendencji, podczas gdy, jak mówi Hofmannsthal, „ważnym pozostaje to, kim jest jednostka i co robi; jednostka twórcza”³⁵.

3. Pisanie intymne, eros oddalenia

Jednym ze śladów wiedeńskiego modernizmu literackiego jest w istocie brak manifestów, zbiorowych programów, z wyjątkiem napisanych przez Hermanna Bahra (zawsze tymczasowych i przeznaczonych do „przekroczenia”). Wiedeńczyków fascynuje forma dziennika intymnego: poszczególne indywidualności literatury wolą pogłębiać swoją wyjątkowość, własny geniusz, w niezależności czy też intymności. Jak wykazały to publikacje ostatnich lat, Schnitzler prowadził swój dziennik z doprawdy imponującą starannością i regularnością³⁶. Równie systematycznie zapisuje swoje prywatne notatki Hofmannsthal, a w 1891 wydaje entuzjastyczny komentarz do *Dziennika Amiela*³⁷.

Nieuleczalna samotność jednostki prowadzi do zwątpienia w przydatność języka jako narzędzia komunikacji. Ten głęboki sceptycyzm przedłuża jeden z aspektów „kryzysu języka”, tak często przywoływanego jako zjawisko charakterystyczne dla kryzysu nowoczesności około 1900 roku. W *Przyczynkach do krytyki języka* (*Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, pierwsze wydanie 1901), Fritz Mauthner – którego myśl była głęboko

³³ Cyt. za: M. Diersch, *Vereinsamung und Selbstentfremdung als Lebenserfahrung Wiener Dichter um 1900*, w: V. Žmegač (red.), *Deutsche Literatur der Jahrhundertwende*, Königstein im Taunus 1981, s. 85.

³⁴ *Ibidem*, s. 86.

³⁵ *Ibidem*, s. 88.

³⁶ Dziennik został opublikowany przez Austriacką Akademię Nauk: 1879-1892 (Wien 1987), 1909-1912 (Wien 1981), 1913-1916 (Wien 1983) i 1917-1919 (Wien 1985).

³⁷ J. Le Rider zapowiada tu wątek rozwinięty w swoich dalszych pracach, w szczególności w monografii wiedeńskich dzienników osobistych: *idem, Journaux intimes viennois*, Paris 2000 (przyp. red.).

naznaczona Nietzsche³⁸ – zatytułował jeden z paragrafów „Samotność”, by wyjaśnić:

Według pewnej wiecznie przeżywanego koncepcji, celebryje się więzi, które język wytwarza między jednostkami. Nie pamiętano jednak jak dotąd, by ubolewać nad tym, że całe nieszczęście samotności wyrasta również z języka [...] Niczym ocean, który rozciąga się między kontynentami, tak język przepływa między ludźmi. Ocean łączy kraje, mówimy, ponieważ od czasu do czasu jakiś statek wyrusza i wypływa na szerokie morze, i zarzuca kotwicę, o ile nie utonął wcześniej. Woda rozdziela, i jedynie fale, wzburzone przez nieznanne siły, uderzają to tu, to tam, o obce brzegi, oraz kładą się na wodorostach i skałach. Podobnie język nie przynosi od jednego do drugiego nic prócz nikczemności. Po środku, w sztormie i burzy, w próżnej pianie opryskującej niebo, daleko od zamieszkałego lądu, poezja i morze sąsiadują³⁹.

Teatr symboliczny, idąc w ślady Maeterlincka, ulokuję ciszę w sercu dramaturgii i uczyni wszechobecnymi tematykę nieadekwatności języka do wyrażenia podmiotowości, nadmiaru i niedopowiedzenia, które tłumia relacje międzyludzkie.

Miłość również utraciła swą moc zbliżania jednostek. Ludwig Klages w swoim traktacie na temat *Erosa kosmicznego* treści w 1922 roku tę jej koncepcję, którą nasycona była estetyka 1900 roku. Jej wspaniałą analizę odnaleźć można również w *Dziennikach* Roberta Musila⁴⁰. Uniesienie erotyczne, jak podkreśla Klages, nie wytwarza sympatii: dokonuje się wręcz za cenę dystansu pomiędzy partnerami. To, czego doświadcza kochanek, nie jest adresowane do drugiej osoby, lecz do jego *podobizny* [image] uchwyconej w przepływie świata [prise dans le flux du monde]. „W najwyższej z celebrycji, eros pozostaje *erosem oddalenia*. Jednostka w swoim uniesieniu ogląda partnera jako Innego o niezgłębialnej głębi, Innego który nigdy nie zbliży się doń, Innego niczym oko wielkiej Całości, które spogląda nań z dna purpurowej nocy”⁴¹. Zdaniem Klagesa, ludzka miłość skrywa więcej „sekretów świata” niż ujawnia. Lou Andreas-Salomé w *Rozważaniach na temat problemu miłości* (1900) zauważyła, że jedynie człowieka wsobnego można trwale ukochać, ponieważ tylko on może w oczach innych

³⁸ Por. F. Mauthner, *Sprache und Leben. Ausgewählte Texte aus dem philosophischen Werk*, (red.) G. Weiler, Salzburg-Wien 1986, t. XI, *Nietzsche*, s. 52-54; E. Bredeck, *Fritz Mauthners Nachlese zu Nietzsches Sprachkritik*, „Nietzsche-Studien“, vol. 13, Berlin-New York, 1984, s. 587-599.

³⁹ Por. F. Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Frankfurt am Main-Berlin-Wien 1982, t. I, s. 39 nn.

⁴⁰ R. Musil, *Tagebücher*, (red.) A. Frisé, Reinbeck/Hamburg, 1976, zeszyt 21, 1920-1926, s. 615-623; *Journaux*, przeł. Ph. Jaccottet, Paryż 1981, t. II, s. 107-117.

⁴¹ L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, München 1922, s. 69 i 72.

symbolizować siłę Życia: poprzez swą organiczną samowystarczalność. „Każdy powinien zapuszczać korzenie w swej własnej glebie, aby stać się Światem w oczach kochającej osoby”⁴². W 1910 w traktacie *Erotyzm* wyjawiała „oszustwa miłości”, cytując Schopenhauera, i sugerowała, że aby kochać, lepiej nie znać się zbyt dobrze i pozostawać dla drugiej osoby nieznanym⁴³. Podobnie pisał też Rilke: „Miłość obejmuje jedynie życie, nie jest tak długotrwała jak samotność, samotność zawsze bardziej intensywna i głęboka. Kochać nie znaczy oddać się, zjednoczyć z drugą osobą [...] To jedyna okazja, by dojrzeć, zyskać kształt, stać się światem dla swej miłości”⁴⁴. Miłość u Rilkego jawi się często jako bliska „erosowi kosmogonicznemu”, w którym ja, wyzwolone od jarzma świadomości podmiotowej, jest już tylko duszą, gotową do natychmiastowego zjednoczenia z „obrazem”. Jednakże sam ukochany, przez swą zbyt głośną obecność, staje tu na przeszkodzie:

Kochankowie, gdy ten drugi im wzroku
nie zmaci, są tego bliscy, zdumieni...
Jakby z przeoczenia objawia im się
przestrzeń za drugim... Lecz dalej za niego
żadne nie przejdzie, i każde ma znów swój świat⁴⁵.

4. *Monolog i dialog: Weininger, Ebner*

Z emfazą, która ożywia *Płeć i charakter* (1903), Otto Weininger wyraża swą metafizyczną formułę samotności:

Człowiek jest sam we wszechświecie, w wieczystej, potwornej samotności. Nie ma on żadnego celu poza sobą, dla niczego innego nie żyje – [wysoko wyniósł się ponad stan, w którym chciał, mógł i musiał być niewolnikiem]; daleko pod nim znika cała ludzka społeczność i etyka społeczna; jest on sam, sam. [...] Nie ma ponad nim i jednym i jedynym, wszechjedynym nic wyższego. Ale nieubłaganemu, żadnych targów ze sobą niedopuszczającemu, tj. kategorycznemu nakazowi w sobie musi on być posłuszny. Wybawienia! woła on, wytchnienia, wytchnienia raz wreszcie od wroga; pokoju, miast tych zapasów bez końca

⁴² L. Andreas-Salomé, *Gedanken über das Liebesproblem*, *Neue Deutsche Rundschau*, XII, 1900, w: *Die Erotik. Vier Aufsätze*, (red.) Ernst Pfeiffer, München 1979, s. 69; *Éros*, przeł. H. Plard, Paris 1984, s. 62 nn.

⁴³ L. Andreas Salomé, *Die Erotik*, s. 102 nn.; *Éros*, s. 90 nn.

⁴⁴ R.M. Rilke, *Briefe an einen jungen Dichter*, Frankfurt am Main 1979, s. 35 nn.; *Lettres à un jeune poète*, w: *Œuvres*, I, przeł. M. Betz, przypis 29, s. 335.

⁴⁵ R.M. Rilke, *Elegia ósma*, w: *idem, Elegie Duinejskie. Sonety do Orfeusza*, przeł. A. Lam, Warszawa 2011, s. 34.

[...]. Po co? pyta on, woła w przestwór [– i rumieni się! właśnie bowiem pragnął znów szczęścia, nagrody walki, kogoś, któryby go nagroził, kogoś innego. Najbardziej samotny człowiek Kanta nie śmieje się i nie tańczy, nie wrzeszczy i nie wykrzykuje z radości: nie czuje on potrzeby krzyku, bo przestwór świata zbyt głęboko milczy. Nie bezsensowność świata przypadkowości jest mu obowiązkiem, ale jego obowiązek jest dlań sensem wszechświata]. Przynajmniej jej samotności jest „djonizejskim” pierwiastkiem Kanta; to dopiero jest moralnością⁴⁶.

W powyższym fragmencie Weininger stara się przydać „nadludzkiego” heroizmu Nietzscheańskiego Zaratustry indywidualizmowi i samotności, właściwym kondycji nowoczesnej. Podobnie jak wszyscy wiedeńscy moderniści sam Weininger (jak świadczy o tym jego samobójstwo w wieku lat dwudziestu trzech, w 1903 roku) doświadczył samotności zarazem pożądanej, jak i doświadczanej jako prawdziwie chroniczna choroba. Choroby, która przejawiała się zarówno w sensie „metafizycznym” w znaczeniu Kierkegaardowskim, jak to w postaci zaburzeń psychicznych. Filozof Ferdinand Ebner, w swojej książce *Słowo i rzeczywistości spirytualne* (wydanej w 1921) przedstawił najdobitniejszą interpretację tego „egzystencjalistycznego” aspektu Weiningera, ukazując, że *Płeć i charakter* wyznacza jeden z symptomów najbardziej frapującej współczesnego człowieka *Icheinsamkeit* (samotności ja), która dotyka egzystencji nowoczesnego człowieka i która, zdaniem Ebnera, może zostać uleczona jedynie przez dostępne w słowie doświadczenie Drugiego, doświadczenie Ty⁴⁷. Dialog z bliźnim, który dokonuje się poprzez dialog z Bogiem, przeciwstawia się poetyckiemu czy filozoficznemu monologowi geniusza skupionego na własnej podmiotowości.

5. Depersonalizacja i nerwowość

Podmiotowość, na której opiera się jednostka, wydaje się podstawą kruchą i zagrożoną. „Autor asystuje rozszczepieniu samego siebie” deklaruje Hofmannsthal *à propos* Amiela i podsumowuje swoją recenzję słowami genewskiego autora: „przysłanie, tęsknota ciała i umysłu...

⁴⁶ O. Weininger, *Płeć i charakter. Rozbiór zasadniczy*, przeł. O. Ortwin, Warszawa 1935, s. 277-278.

⁴⁷ F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Frankfurt am Main 1980, s. 154 nn.; por. D. Eckert, *Der gespiegelte Spiegel. Sexualität und Subjekttheorie bei Otto Weininger und Ferdinand Ebner*, w: *Gegen den Traum vom Geist*, (red.) W. Methlagl, P. Kampits i in., Salzburg 1985, s. 182-190; a także spostrzeżenia M. Benedikta, D. Eckerta i P. Kampitsa, w: J. Le Rider i N. Leser (red.), *Otto Weininger, Werk und Wirkung*, Wien 1984.

Jakże trudno żyć, moje zmęczone serce”⁴⁸. W kontekście dzieła młodego Hofmannsthal’a rozprawiano o „schizofrenii jako strukturze poetyckiej” i „syndromie depersonalizacji”⁴⁹. To podejście badawcze stara się nie popaść w psychopatologię stosowaną do literatury i sztuki, tak częstą u zarania ubiegłego stulecia, na przykład u Maxa Nordau w *Degeneracji* (*Entartung*, 1892-1893). Wszystkie środki diagnozy psychiatrycznej, od prostej neurastenii po histerię i psychozę, wykorzystywano do analizy, a w przypadku Nordaua także do potępienia, modernizmu literackiego.

Wiedeńscy moderniści na określenie stanów swoich dusz chętnie używali sugestywnego, choć niejasnego terminu „nerwowość”. *Eseje o psychologii współczesnej* Paula Bourgeta (autora dobrze znanego wiedeńskiemu, któremu Bahr i Hofmannsthal poświęcili pokaźne artykuły w 1891 roku⁵⁰) przyczyniły się do spopularyzowania tej formuły. Bourget wyjaśniał *taedium vitae*, które manifestowało się w modernizmie:

Powszechnie obrzydzenie przed niedoskonałościami tego świata wypełnia serca Słowian, Germanów i Latynów. Przejawia się po pierwsze przez nihilizm, po drugie – przez pesymizm, u nas także przez samotności i dziwną nerwowość⁵¹.

W 1891 roku Richard Beer-Hofmann skarży się w liście do Schnitzlera, że cierpi na nerwowość, która utrudnia mu sen i uniemożliwia pracę⁵²; w 1899 sam Schnitzler wyrażał w swoim dzienniku zaniepokojenie własną nerwowością⁵³. W sierpniu 1897 roku Hofmannsthal radzi Leopoldowi von Andrianowi dla uleczenia jego „neurastenii” udać się po poradę

⁴⁸ H. von Hofmannsthal, *Das Tagebuch eines Willenskranken* (1891), *Reden und Aufsätze I*, 1891-1913, Frankfurt am Main 1980.

⁴⁹ Por. G. Wunberg, *Der frühe Hofmannsthal, Schizophrenie als dichterische Struktur*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1965. Także Wolfram Mauser stawia „problem tożsamości” oraz „kryzys dorastania” w centrum swojej książki *Hugo von Hofmannsthal. Konfliktbewältigung und Werkstruktur. Eine psychosoziale Interpretation*, München 1977. (J. Le Rider zapowiada tutaj wątki współczesnych analiz poezji Hofmannsthal’a i jego nagłego zamilknięcia, związane m.in. z homoseksualnymi skłonnościami poety. Zob. J.-Y. Masson, *Hofmannsthal. Renoncement et métamorphose: essai*, Paris 2006, przyp. red.).

⁵⁰ H. Bahr, *Die Krisis des Naturalismus*, w: (red.) Gotthart Wunberg, *Das Junge Wien. Österreichische Literatur- und Kunstkritik, 1887-1902*, Tübingen 1976, t. I, s. 145-149 (por. aluzje Hermanna Bahra do Paula Bourgeta poczynawszy od 1889, w: *ibidem, passim*); H. von Hofmannsthal, *Zur Physiologie der modernen Liebe*, w: *Reden und Aufsätze I*, 1891-1913, s. 93-98.

⁵¹ P. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, t. I (1883), wydanie pełne, Paris 1901, s. 13.

⁵² Pisma cytowane w: R. Hank, *Mortifikation und Beschwörung. Zur Veränderung ästhetischer Wahrnehmung in der Moderne am Beispiel des Frühwerkes Richard Beer-Hofmanns*, Frankfurt am Main.-Brno-New York 1984, s. 38.

⁵³ *Ibidem*, s. 59.

do doktora Arthura Schnitzlera⁵⁴. W swym dzienniku z roku 1889 Hugo von Hofmannsthal (wówczas piętnastoletni!) zapisuje: „Nerwowe rozluźnienie [...] Niebezpieczna gra, której ryzykiem jest nadmierne podekscytowanie intelektualne (zakup książek Lombroso, Kraffta-Eibinga, sprawa dla psychiatry)”⁵⁵. W 1896 roku Peter Altenberg wspomina kobietę cierpiącą na „hipertrofię ja”: „To choroba nerwowa, czy raczej coś, co zaraża nerwy”⁵⁶.

To Nietzsche jako jeden z pierwszych (jego lekturę *Esejów o psychologii współczesnej* datuje się na rok 1883⁵⁷) uznał „nowoczesność” i „nerwowość” jako pojęcia niemal synonimiczne. W *Ludzkiem, arcyłudzkiem* pisał:

W sąsiedztwie obłądu. – Suma uczuć, wiadomości, doświadczeń, czyli cały ciężar kultury, wzrósł tak niepomierne, że przedrażnienie sił nerwowych i myślowych jest niebezpieczeństwem powszechnym, że nawet klasy wykształcone w krajach europejskich do gruntu są neuropatyczne i prawie każda z większych rodzin w osobie jednego z członków sąsiaduje z obłądem⁵⁸.

We fragmencie tym odnaleźć można jeden z głównych tematów u Nietzschego: analizę dekadencji. „Nerwowość” staje się chorobą *par excellence* nowoczesną, etapem nieuniknionym, który może doprowadzić do odrodzenia.

Z naiwnością i właściwą sobie przesadą Hermann Bahr umieszcza „nerwowość” w centrum swojego manifestu *Przekroczenie naturalizmu* (*Die Überwindung des Naturalismus*, 1891). Można by wręcz uznać, że uczynił z niej zwornik nowej sztuki poetyckiej:

Nowy idealizm wyraża nowe człowieczeństwo. Jest ono stworzone z nerwów; reszta jest martwa, zwiędła, wysuszona. Żyje tylko nerwami, reaguje tylko w zależności od nerwów. Wszystko to, co doń dociera, to sprawa nerwów, wszystko zdobywa za pomocą nerwów. Jednakże słowa są jedynie racjonalne lub uczuciowe; toteż może ich użyć jedynie tak jak mowy kwiatów: jego językiem są zawsze parabola i symbol. Może ono je często przemieniać, ponieważ pozostają wiecznie przybliżone, nieograniczone; i wszystko to w gruncie rzeczy nie jest

⁵⁴ H. von Hofmannsthal/L. von Andrian, *Briefwechsel*, (red.) W. H. Perl, Frankfurt am Main 1968, s. 86.

⁵⁵ H. von Hofmannsthal, *Aufzeichnungen aus dem Nachlaß, 1889, Reden und Aufsätze III, 1925-1929, Aufzeichnungen*, Frankfurt a. Main 1980, s. 313.

⁵⁶ P. Altenberg, *Wie ich es ehe* (1896), Berlin 1904, s. 226; *Esquisses viennoises*, przeł. M. Couffon, Aix-en-Provence 1982, s. 224.

⁵⁷ Na temat relacji Nietzsche-Bourget zob. pozycja cytowana w przypisie 24.

⁵⁸ F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 1908, s. 245.

niczym innym jak przebraniem. Treścią nowego idealizmu są nerwy, nerwy, nerwy – i kostium: dekadencja podejmuje dzieło rokoka czy gotyckiej maskarady⁵⁹.

Śmieszność tych deklaracji rzuca się w oczy i Karl Krauss, w swoim pamflecie *Literatura zdemolowana* (*Die demolierte Literatur*, 1899) używa sobie do woli, wyśmiewając owych „nowych nerwowców”, spotykających się w kawiarni Griensteidl.

W swoim artykule z 1908 roku zatytułowanym *Cywilizowana moralność seksualna i nowoczesne choroby nerwowe* Zygmunt Freud zaczyna od podsumowania teorii Wilhelma H. Erba (autora książki *Narastająca nerwica naszych czasów*, 1895), Binswängera oraz Kraffta-Ebinga, następnie wprowadza kilka udoskonaleń, które zapowiadają już pracę *Kultura jako źródło cierpień*. Podkreśla, że większość współczesnych teorii na temat nerwicy pomija najważniejszy z czynników ujawniających się w etiologii tych zaburzeń. Jeśli pominąć niektóre niejasne rodzaje stanów „nerwowych”, powiada Freud, i jeśli wziąć pod uwagę właściwe choroby nerwowe, zgubny wpływ cywilizacji ogranicza się głównie do szkodliwego tłumienia życia seksualnego (zwłaszcza w niektórych warstwach społecznych) w imię „ucywilizowanej” moralności⁶⁰. W kontekście epoki idea powiązania nerwowości i seksualności nie ma więc w sobie nic oryginalnego. Jak zauważył już Peter Gay, wszyscy powieściopisarze i psychologowie widzieli związek między rozwiązłością i nerwicą: Freud jest pierwszym, który odwraca perspektywę, by właśnie we wzmożonej represji seksualności dostrzec przyczynę chorób nerwowych⁶¹.

Jak łatwo dostrzec, na przełomie wieku wszyscy mówią o „nerwowości”. Owa obsesyjna figura dyskursu modernistów wiedeńskich zapowiada w ten sposób poczucie kryzysu kultury, które Carl E. Schorske określił jako nadejście „podmiotowości psychicznej”: niestabilnej, niespokojnej, wyłaniającej się na ruinach „liberalnego ja”, ustrukturuwanego przez racjonalizm klasycznej *Bildung*⁶². W chwili nadejścia „sztuki nerwów” Hermann Bahr odwraca w figurę pozytywną nowoczesnej świadomości to, co większość wiedeńskich twórców odbierało lub analizowało jako stan nieustannej niepewności nowoczesnej. Jednostka postawiona jest przed

⁵⁹ H. Bahr, *Die Überwindung des Naturalismus* (1891), w: G. Wunberg (red.), *Das Junge Wien*, Tübingen 1976, t. I, s. 158; *Le dépassement du naturalisme*, w: *Histoire du Monsieur de Linz racontée par lui-même*, red. i przekł. J. Launay, Paris 1986, s. 102.

⁶⁰ S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, oprac. R. Reszke, Warszawa 1998.

⁶¹ Por. P. Gay, *The Bourgeois Experience. Victoria to Freud. II. The Tender Passion*, New York-Oxford 1986, s. 351; por. D. Frisby, *Neurasthenia*, w: *Fragments of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Cambridge 1985, s. 72-77.

⁶² C.E. Schorske, *Vienne fin de siècle*, Paris 1983, s. 22.

wyzwaniem opanowania siłami własnej podmiotowości problemów, które dalece ją przewyższają: kryzysu społecznego i politycznego naprzeciw skutków czy wręcz klęski głównych strategii emancypacji oraz osłabienia tradycyjnych sił integracji kulturowej (wiedeński estetyzm jawi się jako konsekwencja klęski w wymiarze politycznym); kryzysu psychologicznego, w którym „ekonomia liberalna” (wedle Lyotardowskiego określenia) usiłuje rozwiązać konflikty nierozwiązywalne w rzeczywistości społecznej, czasem za cenę patologii.

6. Od dekonstrukcji tożsamości po autotematyzm (*autofiction*)

Te nakładające się na siebie kryzysy współtworzą kryzys tożsamości, jeśli przyjmiemy, że tożsamość można definiować tak, jak zaproponował to Paul Ricœur w tekście zainspirowanym *Esejami o indywidualizmie* Louisa Dumonta. W jaki sposób dokonuje się przejście między pojęciami jednostki i tożsamości? Pierwszy etap jest właściwie epistemologiczny i dotyczy *jakiegokolwiek* jednostki w stosunku do jej gatunku: Ricœur mówi tu o *indywidualizacji*, wyodrębnieniu jednostki z otoczenia. Kolejne przejście wynika z ujęcia tej samej kwestii pragmatycznie: rozmowa odróżnia jednostkę *ludzką* od jednostki jako takiej, na rzecz „(ja) mówię że”, „(ja) stwierdzam że”. Drugi etap polega poniekąd na wydobyciu „ja” z „(ja) mówię, że” po to, aby osiągnąć „mówienie ‘ja’” [*le dire je*]. Paul Ricœur interpretuje ten moment już nie jako znak indywidualizacji w epistemologicznym znaczeniu tego słowa, ale jako znak *identyfikacji*, i pokazuje, w jaki sposób jednostka identyfikuje samą siebie mówiąc „ja”. Drugie przejście odbywa się dzięki refleksji o tożsamości narracyjnej: operacja narratywna wiedzy od pragmatyki, która nie bierze pod uwagę czasu ani zachodzących w nim transformacji, do implikacji etycznych aktów mowy. W ten sposób ustanawia się „podmiot pomówiony” [*sujet d'imputation*]. W tym stadium mamy już rzeczywiście do czynienia z *ipse*, z *sobą-samym*⁶³.

Definicje Paula Ricœura pozwalają zrozumieć tożsamość w procesie nieustannej konstrukcji, poprzez kolejne etapy (indywidualizację, identyfikację, imputację), które odpowiadają kolejnym definicjom stosunku „ja” do „nie-ja” (świata, innych, drugiego człowieka [*le monde, les autres, autrui*]). Przez kryzys tożsamości można rozumieć postawienie „siebie” pod znakiem zapytania, co pociąga za sobą regresję jednostki do wcześniejszych faz procesu konstrukcji jej tożsamości osobowej. Prowadzi to

⁶³ P. Ricœur, *Individu et identité personnelle*, w: *Sur l'individu*, praca zbiorowa, Paris 1987, p. 55; por. O. Marquard et K. Stierle (red.), *Identität (Poetik und Hermeneutik, vol. 8)*, München 1979; por. A. Mucchielli, *L'Identité*, Paris 1986; A.M. Stross, *Ich-Identität zwischen Fiktion und Konstruktion*, „Historische Anthropologie”, t. XVII, Berlin 1991.

oczywiście do pytań o indywidualizację. Mówiąc krótko, jest ona mistyczną troską większości wiedeńczyków okresu przełomu. Pytania te dotyczą także identyfikacji i odnajdują elementy swoich odpowiedzi w wyobrażeniach wydobywanych z historii osobistej oraz dyskursu kulturowego, np. tożsamości żydowskiej dla tego, którego wskazuje się jako Żyda, ale także tożsamości seksualnej.

Kryzys tożsamości jest procesem dekonstrukcji, w wyniku którego (re)-konstruuje się nowa tożsamość, mniej lub bardziej stabilna, choć bywa, że niemożliwe jest odtworzenie tożsamości solidnej. W tym przypadku podmiot zmuszony jest do przystosowania się, jeśli to możliwe, do mniej lub bardziej długotrwałego kryzysu. Wynikiem owego procesu (zarówno kryzysu, jak i ponownej stabilizacji tożsamości) stają się regularnie nowe sformułowania kondycji nowoczesnej, która, oglądana z tej perspektywy, przynależy już do *postmodernizmu*. Krytyka samego pojęcia podmiotu jest wszak głównym tematem postmodernistycznej dekonstrukcji, który w opinii Manfreda Franka polega na tym, że „pełne rozwinięcie idei podmiotowości jest najnowszym wyrazem triumfu racjonalności nad «wołą mocy» (Nietzsche), «Byciem» (Heidegger), «różnią» (Derrida), «nietożsamością» (Adorno) czy «Innym» (Lévinas, Foucault)”⁶⁴.

W *Czasie i opowieści* Paul Ricœur⁶⁵ przedstawia konstruowanie tożsamości jako operację narracyjną. Jednostka identyfikuje się z tym, co o samej sobie opowiada i co opowiadają o niej inni. Zostaje, według opinii Wilhelma Schnappa (ucznia Husserla) *in Geschichten verstrickt*, „wpleciona w opowieść”, a „samo ‘ja’ pozbawione jest właściwości, jego charakter zawiera się w jego opowieściach”⁶⁶. Autobiografia⁶⁷ i dziennik intymny⁶⁸

⁶⁴ M. Mank, *L'ultime Maison du sujet (Die Unhintergebarkeit von Individualität)*, Frankfurt am Main, 1986, przeł. V. Zanetti, Arles, 1988, s. 8; w tej samej książce M. Frank przywołuje postmodernizm wiedeński, s. 59-61; por. M. Frank, «L'Absence de qualité» à la lumière de l'épistémologie, de l'esthétique et de la mythologie. Vienne, 1880-1938, „Revue d'Esthétique” Nouvelle série, nr 9, Toulouse 1985, s. 105-117, por. M. Frank i A. Haverkamp, *Individualität (Poetik und Hermeneutik, t. XIII)*, München 1988.

⁶⁵ P. Ricœur, *Czas i opowieść*, t. I, Kraków, 2008. Wcześniej Émile Benveniste pisał w książce *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966, t. I, s. 260: „To w języku podmiot konstytuuje się takim, jakim jest”.

⁶⁶ W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding* (1953), Frankfurt am Main 1985, s. 190.

⁶⁷ Por. M. Neyraut, J.-B. Pontalis, Ph. Lejeune i in., *L'Autobiographie. VI Rencontres psychanalytiques d'Aix-en-Provence*, Paris 1988; por. również J.E. Jackson, *Passion du sujet. Essais sur le rapport entre psychanalyse et écriture*, Paris 1990, rozdz. II: *Mythes du sujet: à propos de l'autobiographie et de la cure analytique*, s. 59 nn.

⁶⁸ Por. C. Vogelsang, *Das Tagebuch*, w: K. Weissenberger (red.), *Prosa ohne Erzählen. Die Gattungen der nicht-fiktionalen Kunstprosa*, Tübingen 1985, s. 185-202. Na temat popularności dzienników

są dwiema kluczowymi literackimi formami konstruowania tożsamości poprzez narrację, „autofikcji”, która dokonuje się również w kuracji psychoanalitycznej⁶⁹.

Najważniejsi reprezentanci modernizmu wiedeńskiego, jak już wspomniano, uprawiali pisarstwo osobiste: Hofmannsthal, Schnitzler i Musil podejmowali w swych dziennikach problem kryzysu tożsamości, który umieszczali w centrum swoich dzieł. Tekst założycielski psychoanalizy, *Objaśnianie marzeń sennych*, jawi się jako połączenie intymnego notatnika (prowadzone z dnia na dzień zapisy snów) i autobiografii. Theodor Herzl, w okresie, w którym „inicjował” syjonizm polityczny, powierzał swojemu dziennikowi lęki i niepewności, które towarzyszyły mu w rekonstruowaniu tożsamości żydowskiej. Element auto-narracyjny, auto-fikcyjny rozwiązań dokonywanych przez każdego wobec jego własnego kryzysu tożsamości tworzy, niezależnie od różnic gatunkowych, wspólny ślad dla większości tekstów [Wiednia 1900].

7. Człowiek bez właściwości: Mach, Freud, Nietzsche, Musil

Znajdujący się w pełni rozkładu jedności osoby i „klasycznego podmiotu”, „człowiek bez właściwości” Musila odrzuca przedwczesne identyfikacje, utrzymuje się w zawieszaniu, pełnej dyspozycyjności. Nie można orzec, że wyrusza na poszukiwanie własnej tożsamości jak bohaterowie tradycyjnego *Bildungsroman*: zatrzymuje się raczej na pozycji wyjściowej, wyczekuje. Nie jest to jednak wyłącznie autorski popis, ponieważ przypadek człowieka bez właściwości podyktowała sytuacja historyczna Wiednia początku wieku, zmierzającego na skraj przepaści, w przeddzień I wojny światowej (1913). Analiza dezintegracji jednostki odpowiada dezintegracji świata⁷⁰. Wszystkie postaci otaczające człowieka bez właściwości uosabiają usiłowanie wytworzenia stabilnej tożsamości: Leinsdorf jako mąż stanu optuje za silną władzą; sentymtalna Diotyma i wyrachowany Arheim odwołują się do sił duszy na przekór zasuszonemu racjonalizmowi; pocieszny generał Stumm von Bordwehr nie zna innego porządku jak

intymnych na przełomie wieków por. P. Gay, *The Private Experience*, rozdz. VI, 4, w książce *The Bourgeois Experience. Victoria to Freud. I. The Education of the Senses*, New York-Oxford 1984, s. 445 nn.

⁶⁹ Autor odwołuje się tutaj do popularnego we Francji pojęcia *autofiction*, które stopniowo pojawia się również w polskich badaniach, uzupełniając w ten sposób kategorię *autotematyzmu* czy *metafikcji*. Por. Ph. Gasparini, *Autofiction. Une aventure de langage*, Paris 2008, V. Colonna, *Autofiction et autres mythomanies littéraires*, Paris 2004; S. Doubrovsky, *Fils*, Paris 1977 (przyp. red.).

⁷⁰ Por. analiza *Człowieka bez właściwości* A. Longuet-Marx, w: *Robert Musil*, (red.) M.-L. Roth, Paris 1987 oraz H. Böhme, *Anomie und Entfremdung. Literatursoziologische Untersuchungen zu den Essays Robert Musils und seinem Roman Der Mann ohne Eigenschaften*, Kronberg-Taunus 1974.

wojskowa dyscyplina; wreszcie Hans Sepp ślepo zawiera się ideologii *Blut und Boden* pangermanizmu i antysemityzmu. Można by mnożyć przykłady postaci, które ratują swoją niepewną równowagę poprzez identyfikację z rolami społecznymi czy opcjami ideologicznymi.

Naprzeciw tym iluzorycznie solidnym postaciom dalsze patologiczne przypadki ukazują chorobliwość kultury, która pozostawia jednostki samym sobie i nie jest zdolna do tego, by wskazywać „każdemu, kto do niej należy, miejsce” (Wittgenstein⁷¹): Moosbrugger, zabójca seksualny, którego los jest oskarżeniem społeczeństwa – podobnie jak Woyzecka Büchnera czy histeryczki Klarysy. Trzecia niedokończona część *Człowieka bez właściwości* opisuje mistyczne doświadczenie kazirodczego spotkania brata i siostry. Czy rezygnację z jednostkowych identyfikacji, zrzeczenie się niemożliwego do odnalezienia ja, utratę siebie w Byciu należy interpretować – jako definitywną odpowiedź Musila? Ironia pisarza jest zbyt oczywista, aby zatrzymać się ostatecznie na tym etapie podróży Ulricha. Koniec pozostaje jednak zagadką. Czy istnieje jednak w ogóle jakieś prawdopodobne zakończenie?

„Kryzys tożsamości” wydaje się więc znakiem rozpoznawczym modernizmu wiedeńskiego. W centrum swoich rozważań sytuowali go dwaj „mistrzowie myśli” pokolenia jego twórców, Ernst Mach i Zygmunta Freud. U Macha formuła „ja nie do uratowania” (*das unrettbare Ich*) pojawia się w *Analizie wrażeń* (wydanej po raz pierwszy w 1885 roku) jako metapsychologiczne ukoronowanie filozofii fizyka, który zreformował dla publiczności wiedeńskiej pozytywistyczny monizm. Redukcjonizm systematyczny Macha sprowadza „ja” i świat do „kompleksów wrażeń” możliwych do zanalizowania w postaci elementarnych procesów biofizycznych. Młodzi wiedeńczycy zobaczą w „fenomenizmie integralnym”⁷² [*phénoménisme intégral*] najokrutniejszą z demistyfikacji wszystkich pewników tożsamościowych: Hofmannsthal odnalazł w nim inspirację dla *Listu Lorda Chandosa*, Weininger czuje się zobowiązany do obalenia Macha dla ocalenia kultury, a Musil, jak wiadomo, pozostał głęboko naznaczony przez tę doktrynę, której poświęcił temat swojego doktoratu obronionego w 1908 roku. U tych autorów wpływ Nietzschego nakłada się na wpływ Macha, co prowadzi do porzucenia masek czy iluzji substancjalnych języka, a dalej do odkrycia bolesnej pustki podmiotowości. W 1904 roku, z lekkim opóźnieniem w stosunku do „Młodego Wiednia”, Hermann Bahr zawład-

⁷¹ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, przeł. M. Kowalewska, postł. *Wittgenstein i jego czasy* G.H. von Wright, Warszawa 2000, s. 114.

⁷² Określenie to pochodzi od Paula-Laurenta Assouna, który użył go w swojej prezentacji Roberta Musila – w publikacji *Pour une évaluation des doctrines de Mach*, Paris 1985, s. 82.

nał hasłem „ja nie do uratowania”, aby nawoływać do nowego zwrotu: tym razem ku ekspresjonizmowi.

Zygmunt Freud wprowadził pojęcie zaburzenia do kategorii trwania, ciągłości, spójności tradycyjnie powiązanych z koncepcją tożsamości podmiotu. Jak podsumował to André Green: „Jednostka nie jest u Freuda konceptem. Dalej: ‘Ja’ nie jest podmiotem, i wreszcie: w perspektywie psychoanalitycznej podmiot definiowany jest jedynie przez związek ze swoimi rodzicami”⁷³. Po cóż więc po Freudzie rozważać jeszcze tożsamość podmiotu, jeśli nie po to, by skonstatować jego iluzoryczny charakter. Innymi słowy, należy odtąd zastąpić pojęcie tożsamości pojęciem *identyfikacji* – *Identifizierung* (należałoby wręcz mówić o identyfikacjach w liczbie mnogiej). Jedyna ciągłość podmiotu wynika z identyfikacji z nieświadomymi wyobrażeniami: ojca, matki, „Ja” *etc.* Identyfikacje te mogą następować po sobie, ale także konkurować czy wręcz zderzać się ze sobą niczym „goście Ja”⁷⁴, którzy spierają się o władzę nad podmiotem. Każda z nich jest niestabilna i podatna na manipulację (we właściwym tego słowa znaczeniu: można by powiedzieć, że leczenie analityczne zastępuje stopniowo łatwiejszą do zniesienia dla podmiotu identyfikację tą, która mogłaby zaburzyć jego równowagę; w sensie negatywnym zaś: freudowski podmiot łatwo rozpuszcza się w hordzie, masie lub tłumie).

Psychoanaliza objaśnia strukturę oraz rozwój osobowości jedynie poprzez procesy patologiczne (gdyż „niemożliwy jest bezpośredni dostęp do jakichkolwiek przedstawień tego, co ‘normalne’”) ⁷⁵ albo sen (ponieważ istnieją utożsamienia ze snem, czasem wyłącznie w pewnych śladach, nawet we fragmentach rozmowy innych osób). Pierwszy etap Freudowskiej teorii identyfikacji oparty jest na studium hysterii i nerwic: identyfikacja neurotyczna jest typem „powieściowym” – podporządkowuje się nieświadomemu sposobowi myślenia zmieniającemu „ja”. To ostatnie ponosi skutki popędu seksualnego w osobie bohaterów „powieści” historycznej:

Ja wybucha, jawi się jako chore i zaharowane, żądzą innego, wielu, nieświadomego *libido* – marionetki w przedstawieniu, którego prawdziwych motywacji nie jesteśmy w stanie odkryć inaczej, jak przez prześledzenie gry identyfikacji. Obserwacje te prowadzą do uznania struktury rozszczerzonej (poziomów, śła-

⁷³ A. Green, *Atome de parenté et relations œdipiennes*, w: *L'Identité*, (red.) C. Lévi-Strauss (1977), Paris 1987, s. 82.

⁷⁴ A. de Mijolla, *Les Visiteurs du moi. Fantômes d'identification*, Paris 1981.

⁷⁵ J. Florence, *Les identifications*, w: M. David-Ménard, J. Florence, J. Kristeva i in., *Les identifications. Confrontation de la clinique et de la théorie de Freud à Lacan*, Paris 1987, s. 152; por. nr 38 czasopisma „Topique”, Paris 1987, zatytułowany *Constructions de l'identité*.

dów, warstw nałożonych jedna na drugą dziecinnych miłości), a także struktury fikcji (jak powieść, identyfikacje) ja⁷⁶.

Esej *Leonarda da Vinci wspomnienia z dzieciństwa* (1910) kładzie nacisk na identyfikację jako funkcję genetyczną i strukturalną. Homoseksualizm Leonarda wynika z identyfikacji z przedwcześnie uwodzicielską, porzucaną przez ojca matką. Utożsamienie z matką pozwala zapomnieć o niej jako obiekcie kazirodzym przy nieustannym jej zachowaniu w każdym związku miłosnym i zachowaniu homoseksualnym. To utożsamienie narcystyczne przemienia *libido* przedmiotowe w *libido* narcystyczne, którego obiektem jest „ja”⁷⁷. W *Totem i tabu* (1912) Freud pokazuje, jak jednostka po wyparciu kazirodztwa i kanibalizmu zyskuje tożsamość poprzez identyfikację z totemem. Następnie relacja braci do ideału (śmierć Ojca) opiera się na identyfikacji wynikającej z wzajemnego rozpoznania podmiotów jako członków wspólnoty regulowanej przez prawo ojca.

W rozdziale siódmym *Psychologii zbiorowości i analizie ja* (1920) zatytułowanym *Utożsamienie* Freud rozróżnia pierwotną identyfikację z ojcem prowadzącą do kompleksu Edypa; tożsamości neurotyczne rozpoznawalne w symptomach cierpliwie osaczanych przez psychoanalizę; wreszcie zaś identyfikację z osobą uwielbianą (*Führerem*, mistrzem, stawianym za przykład przyjacielem itd.). Jak stwierdza Jean Florence, tym sposobem psychoanaliza szuka „[...] rygorystycznej refleksji o tym, co nie-tożsame ze sobą. Freud wybrał proces identyfikacji, aby wyrazić nie-spełnienie tożsamości”⁷⁸.

W *Ego i id* (1923) Freud stawia pytanie o to, co w takich warunkach można jeszcze nazwać „rdzeniem ja”⁷⁹. Twardym rdzeniem? Można by pomyśleć raczej o jądrze atomu podatnym na rozkład. – Podobną wizję przedstawił Ibsen w *Peer Gyntie* (1867, wystawionym w 1876), tekście, który można by nazwać dramatem o poszukiwaniu niemożliwej do odnalezienia tożsamości. Pod koniec aktu piątego Peer Gynt zastanawia się nad własną egzystencją, odzierając jednocześnie jedna po drugiej kolejne warstwy cebuli. Każda z nich reprezentuje jedną z jego metamorfoz. Peer podsumowuje: „A cóż to? / Same łupiny? – Zdarłem ich już tyle / I nigdy chyba nie dotrę do jądra. / [Rozbiera całą cebulę] / Więc miałem już słuszność! Do samego wnętrza / Nic prócz łupinek, coraz cieńszych, mniejszych

⁷⁶ J. Florence, *Les identifications*, s. 155 nn.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 165 nn.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 185.

⁷⁹ S. Freud, *Gesammelte Werke in achtzehn Bänden* (t. I-XVII, London 1940-1952, t. XVIII, Frankfurt am Main 1968) t. XIII, s. 256 (przypis 2).

/ I nie widzę już rdzenia”⁸⁰. Dla Ottona Weiningera, który w pośmiertnie opublikowanym dziele *O rzeczach ostatnich* (*Über die letzten Dinge*, 1904) poświęcił jeden z esejów dziełu Ibsena, w przeddzień jego wiedeńskiej premiery⁸¹ w maju 1902 roku, postać ta „zupełnie pozbawiona była ‘ja’ [...], brak jej jasnej duszy, brak nawet i ciemnej”⁸².

W świetle psychoanalizy poczucie tożsamości każdego podmiotu wydaje się nieustanną i nieprzewidywalną grą, w której łączą się i ścierają tożsamość świadoma i nieświadoma, tożsamość projekcji przyszłości oraz ta, która karmi się pamięcią; tożsamość przynależności do rodziny, grupy czy społeczeństwa i ta, która odrzuca wszelkie uczestnictwo, wszelką „normalność”; tożsamość nadana przez życie (płeć, rasę, wiek itd.) oraz wynikająca z dążeń do jej odrzucenia, do przekraczania wyznaczonych granic⁸³. Z perspektywy dziejów podmiotu podejście psychoanalityczne potwierdza także, że fantazmaty identyfikacji mogą wyprzeć tożsamość „rzeczywistą” do tego stopnia, że w procesie rozumienia osobowości traci zupełnie znaczenie opozycja między rzeczywistością i fantazmatem.

Zrekonstruowane w ten sposób radykalne zakwestionowanie klasycznego podmiotu i niemal permanentny kryzys tożsamości stają się kluczowym aspektem wiedeńskiego (post?)modernizmu. Jednocześnie jego inną cechą charakterystyczną, jak na to wskazywaliśmy, było odwołanie do indywiduizmu jako podstawy kreatywności, jako jedynej drogi odejścia od akademizmów i historycznych (neo)stylów w przekonaniu, że kultura nowoczesna musi być „kulturą ja”. Natrafiamy tu na wyjątkowy paradoks: „kultowi ja” towarzyszy jednoczesne odkrycie pustki, kruchości tegoż „ja”. Dla wyjaśnienia tej jawnej sprzeczności należy bez wątpienia odwołać się znów do Schopenhauera i Nietzschego dla rozróżnienia dwóch znaczeń „Ja”: jako indywiduacji i jako pełni. Pokolenie Młodego Wiednia wybiera bowiem świadomie⁸⁴ rozumowanie Nietzschego.

W *Zmierzchu bożyszcz* wyjawiał on „błąd fałszywej przyczynowości”:

⁸⁰ H. Ibsen, *Peer Gynt*, przeł. Z. Krawczykowski, wstępem i objaśnieniami opatrzyła O. Dobijanka-Witczakowa, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967, s. 254.

⁸¹ Por. J. Le Rider, *Avant-propos*, w: O. Weininger, *Des fins ultimes*, Lausanne 1981, s. 15.

⁸² *Ibidem*, s. 43; *Über die letzten Dinge*, München 1980, s. 18 nn.

⁸³ N. Berry, *Le Sentiment d'identité*, Paris 1987.

⁸⁴ Wczesny wpływ Nietzschego na Hofmannsthal był analizowany przez H. Jürgena Meyer-Wendta, w: *Der frühe Hofmannsthal und die Gedankenwelt Nietzsches*, Heidelberg 1973 oraz Hansa Steffensa w: *Hofmannsthal und Nietzsche*, w: *Nietzsche und die deutsche Literatur*, (red.) B. Hillebrand, t. II, *Forschungsergebnisse*, Tübingen 1978, s. 4-11.

A cóż dopiero jaźń! Stała się baśnią, fikcją, igraszką słów: przestała całkowicie myśleć, czuć i chcieć! [...] Cóż z tego wynika? Przyczyn duchowych nie ma wcale! Całą rzekomą empirię wzięli dyabli! Oto co z tego wynika!⁸⁵.

Jednakże nieco dalej w tym samym tekście Nietzsche przedstawiał Goethego jako pozytywny przykład pokonanego kryzysu tożsamości:

Nie miał większego zdarzenia w życiu od owego *ens realissimum*, zwanego Napoleonem. Goethe przedstawiał silnego [...]. Taki duch wyzwolony z radosnym i ufnym fatalizmem przebywa we wszechświecie, wierząc, że jeno szczegóły są odstręczające, zaś w całości wszystko się potwierdza i uświęca – i już nie przeczy... A wiara taka jest najwyższą ze wszystkich możliwych wiar: ochrzciłem ją mianem Dionyzosa...⁸⁶.

Jeśli prawdą jest sformułowanie Gottfrieda Benn, że „Nietzsche jest przykładem utraty ja w sensie biograficznym”⁸⁷, to człowiekiem „mocy” będzie ten, który zdoła wznieść własną tożsamość, włączając w obręb teźniejszego „ja” całą swoją przeszłość. Prawo wiecznego powrotu dotyczy w pierwszym rzędzie „ja”, dopiero w dalszej kolejności staje się teorią świata⁸⁸. Jak sugeruje to już podtytuł *Ecce homo*, udana autobiografia musi więc ukazać, „jak się staje, kim się jest”⁸⁹. „Ja-jako-fikcja” [*moi-fiction*] odkrywa swą tożsamość – jak we fragmencie 341 *Wiedzy radosnej* – przekonując się, że:

Życie, to, tak jak je teraz przeżywasz i przeżywałeś, będziesz musiał przeżywać raz jeszcze i niezliczone jeszcze razy; i nie będzie nic w nim nowego, tylko każdy ból i każda rozkosz i każdej myśli westchnienie i wszystko niewymownie małe i wielkie twego życia wrócić ci musi, i wszystko w tym samym porządku i następcie⁹⁰.

⁸⁵ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905-1906, s. 42.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 116.

⁸⁷ G. Benn, *Nietzsche nach fünfzig Jahren*, w: *idem, Essays, Reden, Vorträge (Gesammelte Werke in vier Bänden)*, (red.) D. Wellershof, t. I, Wiesbaden 1959, s. 492.

⁸⁸ Por. A. Nehamas, *Nietzsche. A Life as Literature*, Cambridge (Massachusetts) 1985, s. 150 nn.; Jacques Derrida odnotowywał w *L'Oreille de l'autre. Otobiographie, transferts, traductions* (teksty i dyskusje pod redakcją C. Lévesque'a i Ch.V. Mc Donald, Montréal 1982, s. 64): „Autobiografia naznaczona jest czymś, na co zwraca uwagę już Nietzsche w idei wiecznego powrotu”.

⁸⁹ F. Nietzsche, *Ecce homo, op. cit.* (w tym tłum. 'czym się jest', w oryginalnym tłumaczeniu Berenta 'kim').

⁹⁰ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, s. 282.

Ukazuje się wówczas poczucie nowej tożsamości, tej, do której dostępuje Zaratustra, kiedy pisze: „Nawróci ona tylko, ku swej siedzibie cofnie się wreszcie — ma samość, oraz to wszystko, co z niej na obczyźnie przebywało, rozproszone pośród wszelkich rzeczy i przypadków”⁹¹.

„Dionizyjskiego” rozwiązania pragną ci, którzy doświadczyli szoku „ja nie do uratowania”, stygmatu nowoczesności w rozumieniu Macha czy Freuda. Poszukują tego, co bohater Musila nazywa „innym stanem”, co pozwala Ja połączyć ze Wszystkim, co od nieubłaganej klęski „indywidualności” zmierza ku „zjednoczeniu w Całości”. Oznacza to przede wszystkim całość *samego siebie*. „Pojednanie” nie jest tu w istocie niczym innym jak tylko radykalną wariacją na temat indywidualizmu, a dokładniej trzech jego figur obsesyjnie powracających w początku wiedeńskiego wieku – mistyka, Narcyza i geniusza – trzech prób rekonstrukcji tożsamości na ruinach podmiotu.

Z francuskiego przełożyli *Maria Brylińska* i *Mateusz Chmurski*

Individualism, Loneliness, Identity in Crisis

A selection from the well-known study *Modernité viennoise et crise d'identité*, which was never translated into Polish. The paper discusses Jacques Le Rider's idea of Viennese modernism as anticipating many phenomena known as postmodern. Inspired by the founding fathers of Vienna 1900, such as Sigmund Freud or Ernst Mach, but also by Paul Ricœur's account of the narrative identity and *fin-de-siècle* sociology and philosophy – Le Rider studies literary texts, letters and personal diaries of Viennese authors. Considering the identity crisis as the main pillar of that formation, the author explores modern identity “destructions and reconstructions”, from the crisis of masculinity to the crisis of Jewish identity. Although the utopian individualism radicalization conceived in Vienna may be seen as a reaction to identity crisis, Le Rider distinguishes its three main paradigmatic figures: a mystic, a genius and a narcissus. Their common feature is the will to abolish the limitations (of gender, race etc.) imposed by their contemporary reality as a response to obsessions well known to 19th century society: misogyny and racism. The selection presented herein deals in particular with the cult of the individual as related to the category of loneliness, which was frequent in texts of Viennese authors.

⁹¹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 184.