

ARKADIUSZ GÓRNISIEWICZ

Instytut Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ

## Maski nihilizmu, maski Oświecenia Uwagi o filozofii polityki Nietzschego

„Pośród drzew dmie silny wiatr i wszędzie spadają owoce – spadają prawdy. Jest w tym rozrzutność zbyt bogatej jesieni: człowiek potyka się o prawdy, niektóre nawet zdeptuje na śmierć – za wiele ich...”

FRIEDRICH NIETZSCHE

„Die Erkenntnis des Nihilismus ist der Beginn seiner Überwindung. Es ist notwendig, den Nihilismus zu erkennen, um ihn zu überwinden”

HERMANN RAUSCHNING

**M**usimy powiedzieć jasno na samym wstępie niniejszych rozważań, iż prawdopodobnie każdy, kto choć raz zdobył się na poważniejszą i wolną od ideologicznego zapośredniczenia próbę refleksji nad życiem i dziełem autora *Tako rzecze Zaratustra*, ten skłonny będzie przyznać, że Nietzsche to enigma. I to w rodzaju tej, do której zbyt łatwo zdobyty szyfr prowadzi wyłącznie na manowce. „Pustynia rośnie: biada, w kim się kryje”<sup>1</sup>, ostrzega Nietzsche w swej *najgłębszej* książce. Wiele spośród niezliczonych

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Kęty 2004, s. 216.

interpretacji myśli Nietzschego wiedzie dokładnie właśnie tam – na pustynię. I nie chodzi bynajmniej o to, co niezwykle trafnie ujął Karl Löwith, mianowicie że wielcy myśliciele wytyczają nowe szlaki, niekoniecznie sami nimi podążając<sup>2</sup>.

Wydaje się, że „upolitycznienie” Nietzschego (nazwane przez Ernsta Jünger’a „kamienowaniem”), które dokonano się najpierw za sprawą ideologów niemieckiego nacjonalizmu i nazizmu, a potem marksistowskich krytyków, obarczających go winą za faszyzm, zdawało się skutecznie zniechęcać kolejnych powojennych interpretatorów, by na nowo podjąć się zadania poważnego przemyślenia dzieła Nietzschego z perspektywy filozofii polityki. Lecz jak słusznie zauważa autor *Promieniowań*, „po trzęsieniu ziemi rozbija się sejsmografy. Nie możemy wszelako winić barometrów za tajfuny, jeśli nie chcemy zaliczyć się do troglodytów”<sup>3</sup>. I tak kolejne pokolenia czytelników po obu stronach Atlantyku odkrywały dla siebie (prawda, że już „zdenazyfikowanego”) Nietzschego humanistę (Kaufmann), mistrza podejrzeń (Ricoeur), genealoga (Foucault), perspektywistę (Deleuze), ostatniego antypolitycznego Niemca (Bergmann), proroka ponowoczesności (Vattimo) czy filozofa-literata (Nehemas), by wspomnieć o zaledwie kilku próbach powojennego odczytania porażającego swym bogactwem i niejednoznacznością dorobku niemieckiego myśliciela. Nie chodzi bynajmniej o to, że nie podejmowano takiego wysiłku. Literatura poświęcona Nietzschemu jest tak olbrzymia, że z pewnością można odnaleźć próby zrozumienia i wyzyskania jego myśli mierzące w niemal wszystkich kierunkach. Niemniej wniosek, jaki nasuwa się w związku z powyższym rozpoznaniem, byłby następujący (i tyleż kontrowersyjny). Nietzsche, jaki zdaje się wyłaniać z wielu najważniejszych interpretacji drugiej połowy XX wieku, to Nietzsche ugrzeczniony, zhumanizowany, spostmodernizowany, przystosowany do „współczesnego smaku”. To Nietzsche, którego dorobek myślowy zostaje wykorzystany i włączony w najrozmaitsze nurty święcące triumf. Wobec takiego stanu rzeczy (w tym dodatkowo – jak słusznie zauważa Wawrzyniec Rymkiewicz – nieobecności czy zmarginalizowania Nietzschego w filozoficznej świadomości polskiego inteligenta<sup>4</sup>) za niezwykle cenne uznać należy wszelkie próby mierzące do

<sup>2</sup> Zob. K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Grodzki, Warszawa 2001, s. 245.

<sup>3</sup> E. Jünger, *Promieniowania*, przeł. S. Blaut, Warszawa 2004, s. 7.

<sup>4</sup> Zob. W. Rymkiewicz, *Edytoriał*, „Kronos” 2009, nr 1–2, s. 3. Do nieobecności czy marginalizacji Nietzschego widocznej w *Historii filozofii* (t. 1–3) Władysława Tatarkiewicza oraz w *Bibliotece Klasyków Filozofii* (założonej przez Irenę Krońską i Adama Schaffa) można dodać nieobecność Nietzschego w popularnych rodzimych (powstałych już po 1989 r.) podręcznikach akademickich z zakresu historii myśli politycznej (np. *Doktryny polityczne*

przywrócenia Nietzschego myśli politycznej. Wprawdzie uznanie Nietzschego za wielkiego diagnostę naszej współczesnej epoki – dorównującego bądź nawet przewyższającego Tocqueville'a czy Dostojewskiego – częściowo już się dokonało, to jednak zasadniczo idzie o to, aby dostrzec głęboki związek między warstwą krytyczną („Nietzsche jako krytyk nowoczesnego człowieczeństwa”) a warstwą pozytywną („Nietzsche jako filozof-prawodawca”). W związku z tym naturalnym wydaje się przyjęcie następującego porządku rozważań: wyjścia od Nietzscheańskiej diagnozy współczesności, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki nowożytnego państwa i kultury, by następnie przejść do peñniejszego przedstawienia warstwy projektującej przewyżczenie stanu rozkładu, w jakim na poddawany analizie etapie dziejów miałyby znaleźć się Zachód i reprezentatywny dla niego typ człowieczeństwa. By podkreślić raz jeszcze – jedno musi być rozumiane w świetle drugiego, a być może nawet jedno jest tylko odwrotną stroną drugiego. A skoro Nietzsche sam narzucił się nam jako los kolejnych dwustu lat<sup>5</sup> – zatem nasz los, to czy możemy uchylić się od nieustannie powracającej konieczności zmierzenia się z nim<sup>6</sup>?

Poniższe rozważania należy uznać za skromny wkład w tak rozumiane zadanie przywrócenia Nietzschego refleksji politycznej. W zadaniu tym szczególnie pomocni okazują się myśliciele podkreślający polityczny wymiar nauczania Nietzschego, tacy jak Karl Löwith, Leo Strauss, Laurence Lampert czy Stanley Rosen. Są to badacze, dla których Nietzsche jest kimś, kogo należy umieścić obok takich gigantów myśli politycznej, jak Platon czy Hegel, nie zaś w przypisach do przypisów<sup>7</sup>.

XIX i XX wieku, red. K. Chojnicka, W. Kozub-Ciembroniewicz, Kraków 2000). Czy można zrozumieć myśl polityczną XIX i XX wieku bez uwzględnienia Nietzschego?

<sup>5</sup> Zob. F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, s. 5; tenże, *Ecce homo*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009, s. 160.

<sup>6</sup> Jak słusznie zauważa jeden z nielicznych przyjaciół Nietzschego, Franz Overbeck: „Koniec Nietzschego wcale nie jest, jak sądzą jego przeciwnicy, argumentem przeciwko jego genialnemu talentowi, nawet jeśli, być może, wskazuje na granice owego talentu” (F. Overbeck, *Nietzsche. Zapiski przyjaciela*, przeł. i oprac. T. Zatorski, Gdańsk 2008, s. 6).

<sup>7</sup> Zob. K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des gleichen*, Stuttgart 1987 (*Sämtliche Schriften*, t. 6: Nietzsche; pierwsze wydanie 1935; przekład angielski *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Return of the Same*, przeł. J. Harvey Lomax, Berkeley-Los Angeles-London 1997); L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago 1983 (szczególnie tekst *Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil*); L. Lampert, *Nietzsche's Teaching. An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*, New Haven-London 1986; S. Rosen, *The Mask of Enlightenment. Nietzsche's Zarathustra*, New Haven-London 2004 (pierwsze wydanie 1995).

## Choroba historyczna, kultura, państwo

Rozpocznijmy od tego, że Nietzsche pragnął zostać zapamiętany jako filozof wieczności. To jednak nie wieczność, ale teraźniejszość stanowić będzie szczególne wyzwanie dla jego drogi myślowej. Właściwie całe dojrzałe i świadome życie Nietzschego przypadnie na okres rządów kanclerza Bismarcka. Powstanie Rzeszy Niemieckiej będzie jednym z najdonioślejszych wydarzeń w latach kształtowania się Nietzschego, stanowiąc jedno z najważniejszych doświadczeń pokoleniowych. Właśnie mając na uwadze to nowe, zjednoczone państwo niemieckie, należy spróbować zrozumieć poglądy Nietzschego na nowoczesne państwo narodowe. Fakt, że Nietzsche należy do najzacieklejszych krytyków państwa narodowego, jest dość dobrze znany. Warto zatem zastanowić się, dlaczego tak jest, gdzie tkwią źródła tej niechęci.

Co odkrywa zatem młody Nietzsche w swoich czasach? Jaki daje nam obraz życia nowoczesnego? Potędze Europy – jej imperializmowi, podbojom kolonialnym, panowaniu nad światem, gwałtownie przyspieszającym procesom industrializacji i urbanizacji towarzyszy zmierzch form kontemplacji, wody religii wysychają, pozostawiając za sobą brudne bagna, kultura zdana jest na łaskę sił olbrzymich, ale zarazem ślepych i niespokojnych. To, co w sercu teraźniejszości dostrzega Nietzsche, to nic innego jak czyniąca wielkie postępy i zdobywająca nowe przyczółki demokratyzacja i sekularyzacja. Nierozzerwalność tego procesu można by oddać jednym zgrabnym zdaniem: poranną modlitwę zastępuje lektura porannej prasy. Przechadzając się nowymi ulicami miast, zastanawiał się Nietzsche „jak z tych okropnych domów, które zbudowało sobie pokolenie opiniujących, w pewnym stuleciu nie się nie ostanie i jak wtedy obalone też będą i opinie tych budowniczych”<sup>8</sup>. Sprzeciwiając się swym czasom Nietzsche pragnie zarazem obudzić swój czas do życia. Swe rozważania nazwie niewczesnymi (*unzeitgemäß*), nie na czasie dlatego, aby podkreślić swój dystans i krytyczną ocenę. Tym, co szczególnie czyni współczesny mu czas ciężkim, jest coś, co można określić mianem „gorączki historycznej”, ujawniającej się szczególnie w formie wykształcenia, jakie otrzymują współcześni Europejczycy. Wiek XIX to bowiem wiek historii, a raczej jej odkrywania jako miarodajnego obszaru ludzkiego sensu, które dokonało się za sprawą Rousseau, niemieckiego romantyzmu czy Hegla, by wymienić najważniejszych „winnych” tego zjawiska. Oznacza to tak naprawdę przyznanie, że to właśnie historia dostarcza nam najlepszej wiedzy o tym, co jest, a być może także o tym, co będzie w przyszłości. Odtąd to hi-

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *Schopenhauer jako wychowawca*, [w:] tenże, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Kraków b. d. w., s. 126.

storia ma mówić człowiekowi, kim on jest. Ta wyniesiona pozycja historii jest właśnie tym, bez czego nie sposób zrozumieć natury współczesnego wykształcenia. Charakterystyczne dla owego wykształcenia jest to, że burzy ono naturalność stosunku życia i historii. Nietzsche jest przekonany, że nadmiar historii – nadmiar przeszłości, rozpamiętywania, historycznego przeżywania – musi w ostateczności wyrządzić niepowetowane szkody – zarówno jednostce, jak i zbiorowości – całej kulturze. Wszystko, co żyje – a dotyczy to zarówno jednostki, jak i całej kultury – dla swojego dobrostanu potrzebuje ochronnej atmosfery, zasłony, horyzontu. Mówiąc mniej metaforycznie: życie domaga się istnienia stałych punktów odniesienia, rzeczy, co do których prawdziwości czy sensu wątpić niepodobna, otoczenia, które dostarcza wsparcia – ścian, które się nie chwieją. Historia jednak ma niezwykle burzycielski charakter – odsłania naszym oczom nieustanny spektakl stawania się, rodzenia się i przemijania. Nowoczesny człowiek, a szczególnie człowiek wykształcony na sposób nowoczesny, ugina się pod ciężarem wiedzy, której nie pragnął, wiedzy, która nie ma potencjału odmieniającego i kształtującego osobowość. Wiedza, która przemienia, jest mądrością, wiedza, która tylko wzmaga niestrawność i zalega niczym kamienie na żołądku, to wykształcenie, czy raczej pewna forma wiedzy o wykształceniu, „wykształconość”. Naszym doświadczeniem jest zatem wewnętrzny chaos: „My nowocześni nie mamy z siebie nic zgoda; tylko przez to, że napelniamy i przepełniamy się obcymi czasami, obyczajami, sztukami, filozofiami, religiami, odkryciami, stajemy się czymś godnym uwagi, to jest chodzącymi encyklopediami [...] całe wykształcenie nowoczesne w istocie jest wewnętrzne; zewnątrz wytłoczył na tym introligator coś jakby «podręcznik wykształcenia wewnętrznego dla zewnętrznych barbarzyńców»”<sup>9</sup>. Człowiek nowoczesny jawi się zatem Nietzschemu jako uczestnik wystawy światowej, który nie jest już zdolny uchwycić tego, co wzniosłe, a z drugiej strony jego naturalne instynkty zostały stępione („nie może już, ufając «boskiemu zwierzęciu», zawiesić cugli, gdy rozum jego się waha, a droga wiedzie przez pustynię”). Historię bowiem znoszą tylko osobowości silne, inne zostają przez nią zupełnie zgaszone: „Bo kto nie waży się już ufać sobie, lecz samowolnie dla uczucia swego szuka w historii rady, «jak mam czuć w tym wypadku», ten stopniowo stanie się ze strachu aktorem i gra rolę, przeważnie nawet wiele ról i dlatego wszystkie tak źle i płasko”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Tenże, *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*, [w:] tenże, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Kraków b. d. w., s. 81.

<sup>10</sup> Tamże, s. 87.

Nietzsche konstatując kryzys wykształcenia, konstatuje zarazem kryzys człowieczeństwa europejskiego, jego niezdolność do tworzenia prawdziwej kultury. Czym jest dla Nietzschego kultura, która ujawnia się w naszych rozważaniach jako przedmiot największej troski Nietzschego? „Kulturą jest przede wszystkim jedność stylu artystycznego we wszystkich przejawach życiowych pewnego narodu”<sup>11</sup>. Widzimy teraz doskonale, że nowoczesność taka, jak diagnozuje ją Nietzsche, nie jest w stanie dopełnić ideału tak pojmowanej kultury. To, że wiele wiemy, że chętnie się wykształceni, samo w sobie nie jest jeszcze oznaką kultury – daje się doskonale pogodzić z brakiem stylu, chaosem, barbarzyństwem. W takim chaosie żyją współcześnie Nietzschemu Niemcy, na których niski poziom kulturalny nieoceniony wpływ mają piwo i dzienniki<sup>12</sup>. Docieramy zatem do momentu, w którym najistotniejszym pytaniem jest pytanie o państwo w kontekście kultury. Państwo a kultura: pytanie to po powstaniu Rzeszy Niemieckiej narzuca się Nietzschemu z całą siłą. Ostatnia wojna tylko wzmocniła samozadowolenie panujące w kulturze (tak, jakby zwycięstwo militarne oznaczało jednocześnie duchowe zwycięstwo kultury niemieckiej nad francuską), filisterstwo zostało zinstytucjonalizowane. A przecież wojna jest porą zimową kultury<sup>13</sup>. Państwo nie jest w stanie dostarczyć rozwiązania problemowi kultury. Problem jest o wiele głębszy i przenika na wskroś wszelkie sfery życia. Nietzsche znajdzie później dla niego właściwą nazwę, określi go mianem nihilizmu. Tymczasem „od stulecia jesteśmy przygotowani na same fundamentalne wstrząśnienia i jeśli od niedawna próbuje się tej najgłębszej nowoczesnej skłonności do zapadania się lub eksplodowania przeciwstawić konstytucyjną siłę tak zwanego państwa narodowego, to jednak i ono jest na długie czasy tylko pomnożeniem powszechnej niepewności i grozy”<sup>14</sup>.

Państwo nie jest rozwiązaniem, nie ma pełnić jakiegokolwiek funkcji emancypacyjnej czy kulturotwórczej, państwo jest dla Nietzschego pogłębieniem problemu. Państwo tak naprawdę obawia się rozwoju ducha: każda organizacja polityczna – w tym grecka *polis* – jest nieufna wobec wzrostu kultury. Państwo chce, aby „przepisane przez ustawy państwowe wykształcenie miało obowiązywać i utrzymywać na tym samym poziomie wszystkie pokolenia”<sup>15</sup>. W ocenie autora *Niewczesnych rozważań* państwo jest o wiele mniej

<sup>11</sup> Tenże, *Dawid Strauss jako wyznawca i pisarz*, [w:] tenże, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Kraków b. d. w., s. 9.

<sup>12</sup> Zob. Tenże, *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, Kraków 2003, l. 324, s. 111.

<sup>13</sup> Zob. Tenże, *Ludzkie arcyłudzkie*, fragm. 444, przeł. K. Drzewiecki, Kraków 2006, s. 224.

<sup>14</sup> Tenże, *Schopenhauer jako wychowawca...*, s. 145.

<sup>15</sup> Tenże, *Ludzkie arcyłudzkie...*, fragm. 474, s. 237–238. *Militaryzm jako hamulec kultury* – por. tenże, *Wędrowiec i jego cień...*, II.279, s. 232.

szacowną organizacją niż Kościół, a jednak stara się ono zająć jego miejsce i przejąć jego cześć. Problem państwa ujawnia się Nietzschemu szczególnie na tle postępującego procesu demokratyzacji Europy. Proces ten przyniósł zmianę charakteru polityki. Zyskuje ona charakter demagogiczny, w którym dwie największe partie europejskie – narodowa i socjalistyczna – zaciekle ze sobą rywalizują, odwołując się do mało wyszukanych środków. Samym zaś nadrzędnym celem polityki stało się „żeby jak największej liczbie uczynić życie znośnym”<sup>16</sup>. Państwo natomiast przekształciło się w narzędzie nowego ideału europejskiego: „Kto bada sumienie dzisiejszego Europejczyka, ten z tysiąca fałd i kryjówek zawsze wyciągnie ten sam imperatyw, imperatyw stadnej strachliwości: «chcemy, by kiedyś nie było niczego, czego należałoby się bać!» «Kiedyś» – wola i droga ku temu «kiedyś» zwie się wszędzie w dzisiejszej Europie «postępem»”<sup>17</sup>. Państwo – wraz z utratą czci – staje się obiektem rywalizacji partii i interesów: korzyść albo strata okazują się ostatecznymi punktami odniesienia względem państwa<sup>18</sup>. Uboczną konsekwencją demokratyzacji jest też zmniejszenie szacunku wobec stanowionego prawa dlatego, że przylega do niego rumieniec wstydu, jaki bierze się z nieuczciwości, którą wymuszają partyjne głosowania<sup>19</sup>. Również sama podstawa państwa – posłuszeństwo czy też subordynacja (typowa dla państw militarnych i biurokratycznych) – zanika, ponieważ zanika wiara w bezwarunkowy autorytet, wiara w prawdę absolutną<sup>20</sup>. Sam przymus fizyczny również zdaje się niewystarczający dla legitymizacji posłuszeństwa, dlatego też potrzebne są środki zastępcze, które obdarzą władzę odpowiednią czcią<sup>21</sup>.

Możemy sobie dopowiedzieć, bogatsi o wiedzę dwudziestego stulecia, że w tym miejscu Nietzsche przewidział – jak zresztą wiele innych zjawisk – przyszłą rolę ideologii politycznych. Państwo staje się zatem sternikiem na-

<sup>16</sup> Tenże, *Ludzkie arcyłudzkie...*, fragm. 438, s. 221.

<sup>17</sup> Tenże, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, fragm. 202, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2005, s. 105. Por. również: fragm. 203, 208.

<sup>18</sup> Zob. tenże, *Ludzkie arcyłudzkie...*, s. 235: „W końcu – można stwierdzić z pewnością – nieufność względem wszelkiego rządu, wnikięcie w to, jak bezużyteczne i wycieńczające są te walki na krótką metę, musi popchnąć ludzi do zupełnie nowego postanowienia: do usunięcia pojęcia państwa, do zniesienia przeciwieństwa między pojęciami „prywatny i publiczny”. Towarzystwa prywatne krok za krokiem przeciągają do siebie sprawy państwowe: nawet najtrwalszą część tego, co zostało z pracy rządu (na przykład działalność mającą na celu zabezpieczenie osób prywatnych przed innymi osobami prywatnymi) będzie w końcu spełniać przedsiębiorca prywatny. Pogarda, upadek i śmierć państwa, wyzwolenie osoby prywatnej (wyrzucam się, żeby nie powiedzieć: indywiduum) jest konsekwencją idei państwa demokratycznego; na tym polega jej misja”.

<sup>19</sup> Zob. tenże, *Wędrowiec i jego cień...*, 1.318, s. 108.

<sup>20</sup> Zob. tenże, *Ludzkie arcyłudzkie...*, fragm. 441, s. 223.

<sup>21</sup> Zob. tamże, fragm. 441, s. 222–223.

miętności<sup>22</sup>. Jeśli chodzi zaś o argumenty socjalistów (socjalizm „życzy sobie cezaryzmowi tego stulecia”<sup>23</sup>) czy socjaldemokratów, którzy chcieliby z państwa uczynić narzędzie redystrybucji dóbr w imię sprawiedliwości, Nietzsche przeciwstawia im następujące rozumowanie: cała przeszłość wznosi się na gwałcie, arbitralności, błędzie, a my jesteśmy dziedzicami tych wszystkich stosunków. Nie sposób skasować siebie za pomocą dekretów, nie mamy też prawa usuwać kamieni z odziedziczonej budowli. Nieposiadający nie mają też prawa do wyższości moralnej: być może ich przodkowie byli kiedyś posiadającymi – najprawdopodobniej tak było – zatem w ich duszach tkwi potencjalnie ta sama niesprawiedliwość, jak w duszach tych, którzy obecnie są posiadającymi<sup>24</sup>. Socjalizm dąży do niewolniczego uкорzenia wszystkich obywateli przed państwem tak absolutnym, jakiego jeszcze nigdy nie było. Ostateczną historyczną konsekwencją socjalizmu będzie jednak wielka nieufność względem państwa: na socjalistyczny okrzyk „więcej państwa” wkrótce podniesie się donioślejszy krzyk: „jak najmniej państwa”<sup>25</sup>.

Upadek formy państwa nie oznacza osłabienia władzy państwowej, w żaden sposób nie zabezpiecza przed opresyjnością. Zanim pojawi się jakaś inna – wykraczająca poza państwo narodowe forma organizacji politycznej – państwo przez długi jeszcze czas zachowa swe znaczenie. Demokratyzacja jest bowiem jednocześnie mimowolnym przygotowaniem do hodowli tyranów. I choć zbliżające się polityczne przewroty i kataklizmy zdają się nieuchronne w dalszej perspektywie, Nietzsche jest przekonany, że państwo narodowe zostanie zastąpione: „przyszłe pokolenie będzie oglądać państwo, tracąc swe znaczenie w niektórych punktach ziemi – idea, o której wielu współczesnych ludzi zaledwie może myśleć bez trwogi i grozy”<sup>26</sup>. Tą inną formą organizacji politycznej w Europie zdaniem Nietzschego będzie „europejski związek ludów, w którym każdy naród oddzielony [...] zatrzyma stanowisko kantonu i jego praw szczególnych”<sup>27</sup>. W przyszłym związku ludów europejskich nie będzie miejsca dla eksponowania historycznych zaszczości między narodami a poprawki w granicach będą tak projektowane, aby służyć interesowi całości. Przyszli dyplomaci europejscy zdaniem Nietzschego będą agronomami, kulturoznawcami i specjalistami od środków komunikacji, a za ich plecami stać będą nie armie, lecz jedynie względy pożyteczności<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> Zob. tamże, fragm. 453, s. 227.

<sup>23</sup> Tamże, fragm. 473, s. 237.

<sup>24</sup> Zob. tamże, fragm. 452, s. 227.

<sup>25</sup> Tamże, fragm. 473, s. 237.

<sup>26</sup> Tamże, fragm. 472, s. 236.

<sup>27</sup> Tenże, *Wędrowiec i jego cień...*, II.292, s. 239.

<sup>28</sup> Zob. tamże.



Wszystkim tym – jakże uderzającym nas swą trafnością i przenikliwością – rozważaniom Nietzschego towarzyszy obawa, czy aby przewaga doktryny „równości praw” i tego, co zawiera się pod obszernym pojęciem demokratyzacji, nie doprowadzi w ostateczności do wielkiej homogenizacji, czy mówiąc językiem samego autora *Zaratustry* – w równość bezprawia: „we wspólne zwalczanie wszystkiego, co rzadkie, obce, uprzywilejowane, wyższego człowieka, wyższej duszy, wyższej powinności, wyższej odpowiedzialności, pełni twórczej mocy i pańskości”<sup>29</sup>.

## Nihilizm

Nietzsche definiuje wielkie zadanie, jakie stoi przed wszystkimi, którym przyszłość europejskiego człowieczeństwa leży na sercu. Stajemy w obliczu zagrożenia bogactwa, które dotąd było udziałem europejskiego ducha. To bogactwo i złożoność, całe niezwykle napięcie ducha europejskiego ulegają presji nowoczesnych sił: nauki i omówionej właśnie „choroby historycznej”. To wielkie zadanie polega na tym, aby tragiczne usposobienie nie zniknęło, aby ludzkie życie nie straciło zupełnie powagi, żeby napięty łuk europejskiego ducha się nie złamał. Zatem możemy sformułować wszystko jeszcze prościej. Nauka i jej odkrycia wraz z „chorobą historyczną” powodują nieodwracalne zniszczenia fundamentów, na których wspierała się kultura europejska. Ale czymże jest sama filozofia Nietzschego? Upatrując w pozorze, horyzoncie, atmosferze ochronnej warunków rozkwitu jednostki, jak i całej kultury, widać się w tę oto sprzeczność, że czyni warunkiem zdrowia jednostki i kultury coś, czego sama ta jednostka i kultura nie może za takie uważać (tj. za pozór, kłamstwo, piękny sen). Nietzsche doskonale zdaje sobie sprawę z tego dylematu, kiedy pisze: „Lecz czyż w ten sposób nasza filozofia nie staje się tragedią? Czyż prawda nie staje się wroga życiu, wroga temu, co lepsze?”<sup>30</sup>. Zapamiętajmy tę myśl, albowiem okaże się ona niezwykle istotna dla próby uchwycenia rzeczywistej intencji Nietzschego i zrozumienia tego, co Stanley Rosen określa mianem „podwójnej retoryki”.

Ostatecznie Nietzsche rozstrzygnie, że sztuka nie ma wystarczającej siły wybawiania; nie chodzi tutaj wyłącznie o rozczarowanie kulturotwórczym potencjałem dramatu muzycznego Ryszarda Wagnera (bo, wbrew pozorom, nie samą muzyką). Również to, co w środkowym okresie twórczości Nietzschego – a czego nie sposób tutaj omówić – przybierze postać ideału świadomie tworzonej kultury, nie jest wybawieniem. W ostatecznym rozrachunku Nietzsche rozumiał, że europejski łuk znalazł się w sytuacji, w któ-

<sup>29</sup> Tenże, *Poza dobrem i złem...*, fragm. 212, s. 124.

<sup>30</sup> Tenże, *Ludzkie arcyłudzkie...*, fragm. 34, s. 37.

rej nie będzie w stanie wypuścić już żadnej wznoszącej strzały; jego cięciwa opada. W ostateczności Nietzsche – sam mieniący się ostatnim „antypolitycznym” Niemcem – dociera do polityki. Czyżby w polityce upatrywał jeszcze szansy na uratowanie Europy? Nietzsche uświadomił sobie, że spustoszenie jest o wiele poważniejsze. Że przywołana wcześniej choroba historyczna, upadek wykształcenia, zastępowanie religii przez naukę – to wszystko objawy nihilizmu. Czym wobec tego jest nihilizm? Nihilizm to sytuacja, w której człowiek niegdyś zajmujący centralne miejsce we wszechświecie od pewnego czasu nieustannie stacza się ku nieznanemu punktowi X<sup>31</sup>. Opisujący przez Nietzschego stan europejskiego ducha to nic innego jak symptomatologia nihilizmu. Mówiąc inaczej – problem śmierci Boga, we wstrząsający sposób odmalowany w 125 fragmencie *Radosnej wiedzy*, oznacza upadek wszelkich ideałów, zmierzch metafizyki, podważenie moralności<sup>32</sup>. Obraz ten wskazuje na to, że nihilizm nie musi oznaczać burzenia w formie aktywnej – nihilizm równie dobrze oznacza pasywność, upadek energii – wszystko się zmieniło, ale żyje się po staremu. Europa straciła swą wiarę, ale zachowuje jeszcze pozory prawowierności. I nie jest tak, że to Nietzsche uśmierca Boga. Zastaje go raczej martwego w sercu swej epoki.

Dwóch myślicieli dziewiętnastego stulecia głęboko przemyślało problem trawiącego Europę nihilizmu. Niezależnie od siebie Kierkegaard i Nietzsche sformułowali diagnozę kultury europejskiej. Wyprowadzili jednak diametralnie odmienne wnioski: Kierkegaard chce powrotu do chrześcijaństwa, chce odrzucić 1800 lat historii i tradycji Kościoła i dotrzeć do prapisma ludzkiej egzystencji, które nadal jest chrześcijańskie. Nietzsche wręcz odwrotnie: nihilizm bierze się z ciągłego trwania postchrześcijańskiego człowieka w kręgu tradycji judeochrześcijańskiej<sup>33</sup>. Jeden z najbardziej sugere-

<sup>31</sup> Por. wstęp do pierwszego wydania *Woli mocy* (cyt. za: K. Löwith, *Nature, History and Existentialism and Other Essays in the Philosophy of History*, Evanston Il 1966, s. 104).

<sup>32</sup> Zob. F. Nietzsche, *Radosna wiedza*, przeł. M. Łukasiewicz, Gdańsk 2008, s. 137: „Słyszeliście pewnie o tym szaleńcu, który w jasne przedpołudnia zapalał latarnię, biegął po rynku i nie przestawał krzyczeć: „Szukam Boga! Szukam Boga!” – Jako że akurat zebrało się tam wielu takich, którzy w Boga nie wierzyli, śmiechem nie było końca. Czyżby Bóg gdzieś przepadł? – rzekł jeden. Zagubił się jak dziecko? – rzekł drugi. A może trzyma się w ukryciu? Boi się nas? Wsiadł na statek? Wywedrował? – tak krzyczeli i śmiali się jeden przez drugiego. Szalenieć skoczył między nich i przeszył ich wzrokiem. „Co się stało z Bogiem? – zawołał. – Powiem wam! Uśmiercił się w górze – wy i ja! My wszyscy jesteście jego mordercami! Ale jak tego dokonaliśmy? Jak zdołaliśmy wypić morze? Kto dał nam gąbkę, żeby wymazać cały horyzont? Cóżemy zrobili, odwiązując Ziemię od jej Słońca? W jakim kierunku się teraz porusza? Dokąd my zdążamy [...] Czy jest jeszcze coś takiego, jak góra i dół? Czy nie błąkami się niczym po nieskończonej nicości? Czy nie nadchodzi wciąż noc i noc? Czy nie trzeba przed południem zapalać latarni?”.

<sup>33</sup> Zob. K. Löwith, *Kierkegaard i Nietzsche: filozoficzne i teologiczne przezwyciężenie nihilizmu*, przeł. G. Sowinski, [w:] *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 113–135.

stywnych obrazów możliwości degeneracji europejskiego człowieczeństwa daje Nietzsche w swym opisie ostatnich ludzi: „Jeszcze ziemia dość bogata, lecz przyjdzie czas, gdy się stanie tak biedna i oswojona, że z tego ziarna nadziei żadne wyższe drzewo już nie wyrośnie. Biada! Zbliża się czas, gdy człowiek żadnej gwiazdy zrodzić nie będzie zdolny. Biada! Zbliża się czas po tyśiąćkroć wzgardy godnego człowieka – człowieka, co nawet samym sobą już gardzić nie zdoła. Patrzcie! Wskazuję wam ostatniego człowieka. – „Czym jest miłość? Czym jest twórczość? Czym tęsknota? Czym gwiazda?” – tak pyta ostatni człowiek i mruży pogardliwie oczy. [...] „Myśmy szczęście wynaleźli” – mówią ostatni ludzie i mrużą niedbale oczy<sup>34</sup>.

Cel, jakim jest przezwycięzenie nihilizmu, stawia Nietzschego w gronie wielkich reformatorów i prawodawców ludzkości. Zatem możemy zasadnie twierdzić, że polityka nie znajduje się na marginesie myślenia Nietzschego, lecz raczej w samym jego środku<sup>35</sup>.

### Kim jest Zaratustra? O platonizmie Nietzschego

Zadanie obudzenia swego czasu do życia sformułował Nietzsche już bardzo wcześniej. *Tako rzecze Zaratustra* jest próbą realizacji tego zadania, jak sam pisał, najgłębszą książką i najwspanialszym darem dla ludzkości, jaki kiedykolwiek jej podarowano<sup>36</sup>. W niezwykle myślowo bogatej i napisanej z prawdziwą interpretacyjną pasją książce *The Mask of Enlightenment* Stanley Rosen ujmuje *Tako rzecze Zaratustra* jako przykład nietzscheańskiej *grosse Politik*<sup>37</sup>. Aby właściwie zrozumieć interpretację Rosena należy mieć na uwadze fakt, że filozof ten był uczniem Leo Straussa<sup>38</sup>, kimś zaznajomionym ze sztuką uważnego czytania i interpretowania (notabene, zalecaną przez samego Nietzschego jako najwłaściwszy sposób czytania jego książek<sup>39</sup>). Badacz wykazujący tego rodzaju nastawienie zbliża się do książki niczym do skrywają-

<sup>34</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*..., s. 12.

<sup>35</sup> K. Löwith, *Friedrich Nietzsche*, [w:] K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des gleichen*, Stuttgart 1987 (*Sämtliche Schriften*, t. 6: Nietzsche), s. 402.

<sup>36</sup> Zob. F. Nietzsche, *Ecce homo*..., s. 18–19.

<sup>37</sup> S. Rosen, *The Mask of Enlightenment*..., s. xviii.

<sup>38</sup> Zob. Stanleya Rosena, niewątpliwie będącego filozofem na swych własnych prawach, można zatem zaliczyć do szeroko rozumianej szkoły myślenia politycznego Leo Straussa. Więcej na ten temat w polskiej literaturze wkrótce odnaleźć będzie można w znakomitej rozprawie Pawła Armady, *Szkola myślenia politycznego Leo Straussa*, rozprawa doktorska przygotowywana do druku (maszynopis w posiadaniu autora).

<sup>39</sup> Zob. F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, przeł. L. M. Kalinowski, Kraków 2006, s. 12: „Filologia jest bowiem szacowną sztuką wymagającą od swego wielbiciela nade wszystko tego, by usunął się na ubocze, nie szczędził czasu, uspokajał się i był powolniejszy – jest ona złotniczym kunsztem i poznananiem słowa, poprzez pracę nader dokładną i ostrożną, kunsztem, który tylko w lento może cokolwiek osiągnąć”.

cego bogactwo mikrokosmosu, które można wydobyć przy pomocy pieczołowitej analizy, destylowania wizji całości z wewnętrznej złożoności tekstu. Taki czytelnik, zabierający się do dzieła Nietzschego, dociekać będzie intencji autora (zakładając zawsze, iż takowa istnieje, zaś dzieło nie jest jedynie wykwitem „radosnej twórczości” autora), a następnie dążyć będzie do zrozumienia poszczególnych składowych jego myśli jako części wizji całości, która nawet jeśli w ostatecznym rozrachunku okaże się pozbawiona spójności, to jednak jest czymś, co daje się pojąć i uchwycić przynajmniej na poziomie zrozumiałości intencji samego autora. Są, jak powiada Rosen, dwie drogi interpretowania Nietzschego; pierwsza konstatuje, że autor ten nie zauważył sprzeczności w samym sercu swego nauczania, bądź nie potrafił przekonująco jej rozwiązać; druga z kolei próbuje dociec odmiennych funkcji pełnionych przez poszczególne doktryny składające się na nauczanie filozofa i wykazać, że kryje się za nimi dająca się zrozumieć intencja (a w przypadku Nietzschego byłaby to samoświadoma próba zdefiniowania na nowo biegu historii całej ludzkości)<sup>40</sup>. Sprzeczność, o której mowa i która skłania do zastanowienia każdego uważniejszego czytelnika, zdaje się pojawiać między najważniejszymi częściami nauczania Nietzschego: między nauczaniem nadczłowieka i nauczaniem wiecznego powrotu tego samego. Zanim jednak podejmiemy próbę wyjaśnienia relacji tych dwóch elementów Nietzscheańskiego nauczania, zastanówmy się, kim jest Zaratustra i przyjrzyjmy się wybranym aspektom dramatycznym *Tako rzecze Zaratustra*.

Na pytanie „Kim jest Zaratustra?” padło wiele odpowiedzi. Jedną z najsłynniejszych, sformułowaną przez Heideggera, brzmi: Zaratustra jest nauczycielem nadczłowieka, „którego nauczanie ma uwolnić dotychczasowy namysł od ducha zemsty do Tak dla wiecznego powrotu tego samego”<sup>41</sup>. Z kolei sam Nietzsche w swej autobiografii wyjaśnił dlaczego właśnie w usta Persa wkłada swą naukę: ten, kto był twórcą fatalnego błędu (a więc rozróżnień tkwiących u podłoża zachodniej metafizyki i moralności) musi być zarazem tym, kto pierwszy go rozpoznaje: „Samoprzewyciężenie moralności przez prawdomówność, samoobrócenie moralisty w jego przeciwieństwo –

<sup>40</sup> Zob. S. Rosen, *The Mask of Enlightenment...*, s. 231–232. W innym miejscu Rosen czyni następującą uwagę: „Jesteśmy najbliższemu zasypiania przepaści dzielącej określony sens i nieograniczoną interpretację kiedy zakładamy, że kluczowe nietzscheańskie tematy są umyślnie dwuznaczne” (Tenże, *Nietzsche's Revolution*, [w:] tenże, *The Ancients and the Moderns. Rethinking Modernity*, South Bend, IN 2002, s. 206.).

<sup>41</sup> M. Heidegger, *Kim jest Zaratustra Nietzschego?*, [w:] M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002, s. 104. Tamże: „Inaczej mówiąc: dopiero gdy bycie bytu przedstawi się człowiekowi jako wieczny powrót tego samego, będzie mógł człowiek przejść przez most i, wyzwolony z ducha zemsty, być przechodzącym, nadczłowiekiem”.

we mnie – oto co oznacza w moich ustach imię Zaratustry”<sup>42</sup>. Zauważmy, że już w samym tym sformułowaniu, w samym tym obrazie moralności i prawdomówności, która w końcu – niczym Balzakowy jaszczur zamierza się na samego siebie i zaczyna pożerać swój ogon – zawiera się znakomita metafora losu europejskiego Oświecenia. Tak też czyta Nietzschego Rosen – jako myśliciela, który stanowi spełnienie Oświecenia, jego krańcową możliwość, w której zwraca się ono przeciwko samemu sobie. Podobna logika zachodnich dziejów zostaje jeszcze bardziej emfaticznie przedstawiona przez samego Nietzschego w postaci wielkiej drabiny okrucieństwa religijnego o trzech najważniejszych szczeblach: „Niegdyś ofiarowano swemu Bogu ludzi [...] Następnie w moralnej epoce ludzkości ofiarowano swojemu Bogu najsilniejsze instynkty, jakie posiadano, swoją «naturę» [...] W końcu: cóż pozostało jeszcze do ofiarowania? Czy na ostatek nie musiano ofiarować tego wszystkiego, co pocieszające, święte, uzdrawiające, wszelką nadzieję, wszelką wiarę w ukrytą harmonię, w przyszłą szczęśliwość i sprawiedliwość? Czy nie musiano ofiarować samego Boga i, z okrucieństwa wobec samego siebie, czcić kamień, głupotę, ciężar, los, nicność?”<sup>43</sup>. Tam, gdzie dawniej próbowano odkryć teleologiczną strukturę wszechświata lub rządzącą się prawami naturę, Nietzsche odkrywa – wyciągając ostateczne wnioski z nowożytnego naukowego Oświecenia – chaos, tak iż „nie istnieje żadna wieczna przeszkoda dla ludzkiej kreatywności, czy by rzecz śmieiej, dla woli mocy”<sup>44</sup>. Nietzsche redukuje spontaniczną manifestację racjonalności (Kant) do spontaniczności chaosu<sup>45</sup>. Lecz życie w obliczu okropnej prawdy okazuje się nie do zniesienia i skłania Nietzschego do zaadaptowania na potrzeby swego nauczania podwójnej retoryki. Odpowiada ona dwóm etapom Nietzscheańskiej rewolucji filozoficzno-politycznej. Pierwszy z nich ma utwierdzić nas w przekonaniu, co do dekadentckiego charakteru naszych wartości (a więc znana nam symptomatologia nihilizmu) oraz wyeksponować niewinność stawania się (co z kolei jest ozdrowieńczym eufemizmem złudzenia wewnętrznej wartości i sensu życia). Druga faza ma na celu wyzwolenie ludzkości do nowych aktów twórczych. Pierwszej fazie odpowiada retoryka destrukcji, a zatem radykalizacja sceptycyzmu i materializmu charakterystycznego dla Oświecenia. Drugiemu etapowi odpowiada retoryka kreatywności, która z kolei jest radykalizacją humanizmu zmodyfikowanego archaizmem czerpiącym z presokratyków. Dlatego też nauczanie Nietzschego jest maską Oświece-

<sup>42</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo...*, s. 184–185.

<sup>43</sup> Tenże, *Poza dobrem i złem...*, fragm. 55, s. 60.

<sup>44</sup> S. Rosen, *Nietzsche's Revolution...*, s. 197.

<sup>45</sup> Zob. tenże, *The Mask of Enlightenment...*, s. xvii.

nia<sup>46</sup>. Być siac zniszczenie, Nietzsche musi przywołać nihilizm, zaś aby tworzyć, musi go przewyżczyć. Nietzsche podejmuje się śmiałego kroku, jakim jest wyzwolenie ludzkości ku nowym twórczym formom istnienia w oparciu o przesłanki, które mogą nie tyle przynieść wyzwolenie, ile sparaliżować nas zaznajomieniem prawdy o pustce życia<sup>47</sup>. Maską Oświecenia okazuje się zarazem maską nihilizmu.

Przyjrzyjmy się w tym miejscu wybranym okolicznościom, w jakich Zaratustra przystępuje do głoszenia swej nauki<sup>48</sup>. Na oprawę *Zaratustry* składają się trzy zasadnicze miejsca: góry wraz z przyległymi lasami, miasto „Pstra Krowa”, oraz wyspy szczęśliwości. Zejście Zaratustry dokonuje się w wieku 40 lat, który przez Greków uznawany był za kulminację ludzkiego życia, przypominając platońskie zejście do jaskini. O ile Sokrates znany jest ze swej miejskiej towarzyskości, Zaratustra jest samotnikiem, który posługuje się rustykalnym żargonem i zbywa mu na wykształceniu (*Bildung*) charakterystycznym dla mieszkańców miast<sup>49</sup>. Jego egzaltowana retoryka ma na celu przyciągnąć zarówno tych, którzy są głęboko niezadowoleni i rozczarowani współczesnym kształtem kultury europejskiej, jak i tych, którzy tęsknią za pewną formą transcendencji, ale nie potrafią już wierzyć w tradycyjny sposób<sup>50</sup>. Stąd też nieustanne ryzyko, że egzotyczny poziom nauczania („żarliwość w imię żarliwości”) przesłoni poziom ezoteryczny<sup>51</sup>. W Przedmowie *Zaratustry* zarysowane zostają w sposób metaforyczny możliwości człowieczeństwa w epoce późnej nowoczesności. Lina, na której lino-

<sup>46</sup> Tytuł książki Rosena w pierwszym rzędzie odnosi się do roli retoryki w Oświeceniu, które określa on mianem ruchu rewolucyjnego. W swej początkowej fazie nowożytna rewolucja musiała dokonać akomodacji do panujących wciąż poglądów religijnych czy filozoficznych. Czyniła to (tak jak Kartezjusz, w prywatnych listach określający się mianem *philosophus larvatus*, filozofa zamaskowanego) maskując swe rewolucyjne i burzycielskie przesłanie za pomocą retoryki mającej na celu przedstawić się jako nowa, ulepszona w stosunku do scholastycznej metafizyki, podstawa doktryny chrześcijańskiej. Mówiąc inaczej, o maskach Oświecenia możemy mówić wówczas, kiedy nowa i rewolucyjna nauka przedstawia się jako uzasadnienie dla tradycyjnych, wcześniejszych doktryn. W wypadku Nietzschego tą „tradycyjną doktryną” byłaby figura filozofa jako proroka i prawodawcy.

<sup>47</sup> Zob. S. Rosen, *The Mask of Enlightenment...*, s. xvi.

<sup>48</sup> Tako *rzecze Zaratustra* składa się czterech części, z czego trzy stanowią zamysł pierwotny, czwarta została dopisana później. Diagnoza śmierci Boga, ostatniego człowieka oraz nauka o nadczłowieku zaprezentowane zostają w pierwszej części, zaś nauka o wiecznym powrocie tego samego w części trzeciej.

<sup>49</sup> Zob. S. Rosen, *The Mask of Enlightenment...*, s. 61.

<sup>50</sup> Zob. tamże, s. 66.

<sup>51</sup> Ze względu na ograniczone miejsce, a także przewodni temat niniejszego tekstu, nie możemy w tym miejscu szerzej dyskutować ontologicznego statusu nauki o wiecznym powrocie tego samego. Warto jedynie nadmienić, że kluczowe dla zrozumienia tego problemu w interpretacji Rosena jest rozróżnienie między czasem kosmologicznym a czasem historycznym. Por. Tamże, s. 179.

skok daje swe przedstawienie, rozciągnięta jest ponad zaludnionym rynkiem między dwiema wieżami, z których jedna symbolizuje możliwość regresu (powrót do stanu zwierzęcego), druga zaś możliwość przewyciężenia (nadejście nadczłowieka)<sup>52</sup>. Balansujący nad przepaścią linoskok ilustruje z kolei wyrafinowanie późnonowoczesnego ducha. Jak konstatuje Rosen, istnieją dwie możliwości. Pierwsza – śmiertelny upadek linoskoka – symbolizuje ryzyko, jakie ludzkość podejmuje już poprzez samą próbę przewyciężenia swej dotychczasowej konstytucji. Z kolei balansowanie na środku liny przypomina nasz obecny czas, epokę postmodernizmu, która odrzuca zarówno radykalnie arystokratyczny czy platoński charakter idei nadczłowieka, jak i nie zgadza się na utożsamienie siebie samej z epoką „ostatnich ludzi”<sup>53</sup>.

Rozumiemy teraz, dlaczego możemy mówić o „platonizmie Nietzschego”<sup>54</sup>. Z pewnością nie polega on na akceptacji doktryny idei, lecz na przyjęciu wizji filozofa jako proroka i prawodawcy, jak również w posłużeniu się obecnym w podwójnej retoryce ezoteryzmem<sup>55</sup>. Wiąże się on również ze szczególnym charakterem samej nauki Zaratusztry, którą można pojmować jako twórczą transpozycję mitu odwróconego kosmosu przedstawionego w Platońskim dialogu *Polityk*<sup>56</sup>. Według tego mitu, istnieje cykl, w którym bóg odwraca bieg wszechświata tak, że nawet ludzie przestają się starzeć i wracają do okresu dzieciństwa, a następnie znikają. Filozofa wyróżnia zdolność pamiętania o obu cyklach: normalnym i odwróconym. I jeśli przypomnienie jest Platońską wersją transcendowania historii, to zapomnienie jest formą Nietzscheańską. Odnowa zależy od zdolności zapominania. By tworzyć, konieczna jest wiara w unikalność i realność tworzenia. Nadczłowiek jest „szla-

<sup>52</sup> Zob. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 13; S. Rosen, *The Mask of Enlightenment...*, s. 63 i nn.

<sup>53</sup> S. Rosen, *The Mask of Enlightenment...*, s. 64.

<sup>54</sup> Sam Nietzsche w liście do Overbecka z 22 października 1883 r. wyrażał zdziwienie, jak bardzo Zaratustra „platonizei”. Por. tamże, s. 22.

<sup>55</sup> Zwróćmy uwagę, że dla Heideggera platonizm Nietzschego polega na trwaniu tego filozofa w obrębie podstawowych założeń zachodniej metafizyki. Stanley Rosen i Laurence Lampert zgadzają się natomiast co do platonizmu Nietzschego w sensie wykorzystania figury filozofa jako proroka i prawodawcy. Zasadnicza różnica w ich podejściu wydaje się być następująca: Lampert twierdzi, że Nietzsche odrzuca potrzebę nauczania ezoterycznego (odmiennie niż Leo Strauss), Rosen z kolei zwraca uwagę na jego modyfikację u Nietzschego. Jego zdaniem Nietzsche posługuje się „szlachetnym kłamstwem” w sposób o wiele mniej skryty, niemalże zaznajamiając nas z faktem, że to czyni (S. Rosen, *The Mask of Enlightenment...*, s. xiv; por. również s. xvii, s. 84, s. 98). Por. również L. Lampert, *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago-London 1996, s. 20; M. Heidegger, *Nietzsche*, przekład zbiorowy, t. 1, Warszawa 1998, s. 469). Z kolei na temat związku Zaratusztry z Heraklitem por. G. Wohlfart, *Kim jest Zaratustra Nietzschego?*, [w:] *Nietzsche 1900–2000*, red. A. Przybylski, Kraków 1997, s. 103–117; F. Nietzsche, *Ecce homo...*, s. 104.

<sup>56</sup> Platon, *Polityk*, [w:] tenże, *Sofista*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, 269b i nn., s. 93 i nn.

chetynym kłamstwem” czy „ozdrowieńczym mitem” pozwalającym zapomnieć o doktrynie wiecznego powrotu, której rolą jest z kolei ostateczne pogiębienie platonizmu i chrześcijaństwa poprzez wzniesienie się do afirmacji całości istnienia, do wiecznego „tak”. Formułą wielkości Nietzschego jest *amor fati*: „Rzeczy konieczne nie tyle po prostu znosić [...] ile kochać”<sup>57</sup>.

Można powiedzieć, że Zaratustra reprezentuje ducha przezwycięzania, który sam wiecznie powraca, z kolei Nietzsche uosabia go w swej własnej epoce, ale skazany jest na upadek wraz ze swym dekadencjnym czasem. Nietzsche filozof i prorok jest zbyt dekadencjny, aby móc wejść do nowej ziemi obiecanej; doskonale też zdaje on sobie z tego sprawę. Jego miłość jest miłością przyszłości, nie przeszłości – kocha on tylko swoje dzieci, swych filozofów przyszłości, swoje wolne duchy, których spotkać za życia nie będzie mu dane<sup>58</sup>. I choć odnajdziemy w tekstach Nietzschego wiele myśli, które mogą stanowić źródło inspiracji dla refleksji konserwatywnej, to jednak nie sposób dostrzec w nim konserwatystę *par excellence*. Celem dla Nietzschego jest zawsze przyszłość, zaś konserwatyści przypominają on, szepcząc do ucha, iż człowiek nie jest krabem i nie może tak po prostu poruszać się do tyłu<sup>59</sup>.

## Uwagi końcowe

Powyższe rozważania miały na celu zwrócenie uwagi na doniosłość politycznego wymiaru nauczania Nietzschego. Pojawianie się w ostatnich dekadach interesujących interpretacji dorobku niemieckiego myśliciela skłania do ponownego przemyślenia jego dzieła i otwiera często zupełnie nowe kierunki interpretacji. Zasadniczo idzie o dostrzeżenie znaczenia Nietzschego dla zrozumienia naszej obecnej sytuacji. To, że myśliciel opowiadający się za arystokratycznym *Rangordnung* i miłośnik patosu dystansu może zostać wykorzystany dla podpierania ideałów pluralistycznej demokracji liberalnej, nie świadczy najlepiej o kondycji umysłowej naszej epoki. Nie zapominając, że nauczanie Nietzschego nie przynosi światu pokoju, lecz raczej wojnę, warto podjąć trud uwolnienia go od ciężaru naszego własnego czasu. Czy to nie z nim – własnym czasem – filozof musi stoczyć swój najcięższy bój? Ludzie myślący, którzy próbują tylko coś zrozumieć dla siebie, również muszą stoczyć taki bój. Także ze swoim własnym czasem, który utrudnia nam dociekanie prawdziwej intencji filozofa. Sam Nietzsche pisząc, że niektórzy ludzie rodzą się pośmiertnie, miał na myśli również coś takiego. War-

<sup>57</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo...*, s. 79.

<sup>58</sup> Por. tamże, s. 160: „Odtąd wszystkie me pisma są wędkami: może nie najgorzej umiem łowić? ... Jeśli nic się nie złowiło, to nie moja w tym wina. Brakło ryb”.

<sup>59</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. P. Pięniątek, Kraków 2005, s. 79–80.





## Abstract

The essay explores the problem of political philosophy in the work of German philosopher Friedrich Nietzsche. There are many interpretations of Nietzsche, who has come to be one of the most influential thinkers in human history. However, various interpretations of Nietzsche seem to neglect the significance of political dimension of his thought. It is partly due to the fact that Nietzsche's thought was abused during the Nazi era and suffered from political misappropriation.

The author contends that a genuine attempt at understanding Nietzsche's thought has to take account of his philosophical and political intention. In the first part of the article the author analyses Nietzsche's diagnosis of modernity, especially his understanding of modern state, education, and historical malady. The second part tries to illuminate the apparently contradictory elements of his mature thought, namely the doctrine of superman and the doctrine of eternal recurrence of the same. The article discusses in a more detailed way the interpretation of Nietzsche's thought proposed by American political philosopher Stanley Rosen. It makes a strong case in behalf of Nietzsche as Platonic political philosopher. The role of philosopher as a prophet and lawgiver is discussed against the backdrop of Nietzsche's philosophical entanglement with the European Enlightenment which has arrived at a point in which it turns against itself.