

Jörg Salaquarda

Nietzschego idea wielkiej polityki

Uwagi wstępne

„Dopiero dzięki mnie stała się na Ziemi możliwa *wielka polityka*” powiada Nietzsche w swojej autobiografii filozoficznej *Ecce homo*¹. Tę i podobne proklamacje późnego Nietzschego zbywa się jako wyraz manii wielkości z okresu tuż przed jego ostatecznym pogrążeniem się w chorobie. Inni z pyszałkowatości tego rodzaju wypowiedzi wyciągają wniosek, że mamy do czynienia z romantycznym pisarzem, którego nie można brać poważnie jako myśliciela. Trzeci typ reakcji na ową butę przestrzega przed kryjącą się w niej groźbą totalitaryzmu — i jest to reakcja najsilniejsza i po dziś dzień najbardziej powszechna.

Redukcjonistyczne odwoływanie się do choroby Nietzschego uważam za jałowe i u podstaw anachroniczne. Całkowicie niezależnie od tego, co psychiatria i historia medycyny, od Jaspersa przez Schippergesa do Volza, dorzuciła tu w sferze faktów biograficznych i medycznych, teza ta staje się przestarzała, jeśli usiłuje się wnikliwie rekonstruować Nietzscheańskie rozważania i argumenty. Że tak jest w przypadku późnej filozofii politycznej, wykazały liczne interpretacje, nawet jeśli nie doszły do jednomyślnego wniosku. Nietzsche poruszył ważny problem i zaproponował radykalne wprowadzie, ale zarazem przenikliwie i możliwe do racjonalnego rozważenia rozwiązania.

Aby zrozumieć hiperboliczną formę niektórych późnych wypowiedzi Nietzschego, nie potrzebuję ani odwoływać się do psychiatrii, ani też zbywać ich jako twierdzeń romantycznego literata. Skoro samego siebie pojmował on jako „przeznaczenie” i skoro uznawał powołaną przez siebie do życia „wielką politykę” za

¹ *Dlaczego jestem przeznaczonym*. Teksty Nietzschego cytowane są wedle *Kritischen Gesamtausgabe* (red. G. Colli i M. Montinari), Berlin/New York 1967 i n. (dotąd 24 tomy w VIII działach). Pisma opublikowane — poprzez podanie tytułu i odpowiedniego fragmentu; pisma ze spuścizny — poprzez podanie działu, numeru rękopisu i (w nawiasie kwadratowym) numeru fragmentu; listy — poprzez podanie adresata i daty. (Wszystkie fragmenty tekstów Nietzschego przełożone są przeze mnie z niemieckiego oryginału — dop. tłumacza).

rzecz niezwyklej wagi dla dalszego rozwoju ludzkości, to w wielce nieortodoksyjnej formie wyrażał przekonanie, że przyszło mu doświadczyć pewnej radykalnej przemiany. Dzisiaj mówimy chętnie o „epokowym przewrocie” albo o „zmianie paradygmatów”. Nie ma jednak nic niezwyklego ani w tym, że filozof konstatuje (słusznie czy niesłusznie) tego rodzaju przełom, ani w tym, że z naciskiem podkreśla jego doniosłość. Kiedy Kant swojej słynnej rozprawie z 1798 roku nadał tytuł *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki*, który rości sobie pretensje do naukowości, to w mniej spektakularnym języku zgłosił podobne roszczenie. Tak jak Nietzsche, Kant był również przekonany, że żyje się przed nim albo po nim!

Do ideologicznej krytyki wymierzonej przeciwko Nietzschemu powrócę jeszcze w moim referacie. W tym miejscu podkreślę, że Nietzsche nie był oczywiście politykiem, nawet jeśli Baeumler sugerował to ze zrozumiałych powodów w tytule swojej książki z 1931 roku. Jednakże, jak każdy samodzielny myśliciel, rozważał kwestie polityczne. Stąd za Ottmanem zasadnie można mówić o *filozofii i polityce u Nietzschego*, albo lepiej: *w myśleniu Nietzschego*. Skoro Nietzsche twierdzi, że „wielka polityka” stała się możliwa „dopiero dzięki niemu”, to musi przy tym chodzić o konsekwencję przekonania, do którego doszedł jako filozof. Nie jest przy tym istotne, czy sam wyciągnął tę konsekwencję, czy też tego nie uczynił, i w jaki sposób ją w danym wypadku urzeczywistnił.

Trafna jest często głoszona teza, że Nietzsche nie był orędownikiem demokracji. Nie wolno nam jednak wyciągać z tego wniosku, jakoby był rzecznikiem totalitarnych form sprawowania władzy, albo, przeciwnie, anarchizmu. Przeciwnie, anarchistom wypowiedział się dostatecznie wyraźnie². Wypowiedział się również przeciwko politycznemu totalitaryzmowi, przynajmniej przeciwko roszczeniu państwa albo ideologii politycznej do regulowania wszelkich dziedzin życia³. Poza tym istotny wkład Nietzschego do filozofii politycznej nie mieści się ani w sferze teorii państwa czy teorii konstytucji, ani w obszarze teorii społecznej, chociaż poczynił na tym polu szereg interesujących i inspirujących uwag⁴. Pod pojęciem „wielkiej polityki” nie rozumiał ani określonej działalności w funkcjonujących państwach i istniejących porządkach politycznych, ani aktywności zmierzającej do ich obalenia. „Wielka polityka” w sensie nadanym jej przez późnego Nietzschego zorientowana jest na przemianę ludzkiego egzystowania w całości! Skoncentruję się na rozważeniu tego, jak mi się wydaje, tyleż centralnego, co aktualnego znaczenia jego idei.

Mój referat składa się z trzech części. W pierwszej przedstawię pokrótce rozwój filozofii politycznej Nietzschego do momentu wyłonienia się jego idei „wielkiej polityki”. W drugiej zajmę się epokową zmianą, która tworzy tło Nietzscheańskiej idei. W związku z głównym tematem konferencji można by ją

² Zob. *Jenseits von Gut und Böse*, aforyzm 201.

³ Zob. *Also sprach Zarathustra*, I, *Vom neuen Götzen*.

⁴ Zob. studium Braatza.

określić jako przejście od epoki metafizycznej do epoki dziejowej, bądź naukowej. W trzeciej części zinterpretuję program „wielkiej polityki” jako przekroczenie „człowieka” ku „nadczyłkowi”. W uwagach końcowych wskażę krótko kilka problemów postawionych przez Nietzscheński program.

I

O „wielkiej polityce” mówił Nietzsche już w latach siedemdziesiątych. W przytoczonym tu emfaticznym sensie użył jednak tego wyrażenia dopiero w 1884 roku. W swoich pierwszych publikacjach filozoficznych zwracał się Nietzsche przeciwko tzw. *Realpolitik* europejskich potęg. Jego wyrażona w pierwszym *Niewczesnym rozważaniu* obawa, że powszechne w jego kraju triumfalistyczne poglądy mogą zmienić militarne zwycięstwo Prus nad Francją w „klęskę, ba, w wypalenie ducha niemieckiego na rzecz «państwa niemieckiego»”, jest zrozumiała w tym kontekście. W swoich zastrzeżeniach co do ambicji państwa niemieckiego Nietzsche umocnił się ostatecznie. Zdecydowanie odrzucił wielkomocarstwową politykę Wilhelma II, której początków był jeszcze świadkiem. Twierdzenie Beaumlera, jakoby owe ataki Nietzschego były umotywowane wyłącznie biograficznie, zostało przez Kaufmanna, Montinarię i innych autorów słusznie zdemonstrowane jako całkowicie bezzasadne. Nietzsche zwalczał formy państwowych roszczeń totalnych jako takie. Ze swoimi współziomkami poczynął sobie przy tym ze szczególną emfazą, albowiem właśnie od nich spodziewał się czegoś innego i lepszego.

W pismach z tego okresu Nietzsche zwraca się ku filozofii politycznej Schopenhauera. Dzieli z nim przekonanie, że człowiek określony jest nie przez swoją duchowość, lecz przez swoją cielesność. Intelkt jest dla Nietzschego, podobnie jak dla Schopenhauera, jedynie instrumentem manifestującej się jako ciało woli. Schopenhauer przypisywał jednak intelektowi pewną ważną rolę. Z jednej strony, dzięki swoim intelektualnym zdolnościom nieliczni wielcy ludzie odróżniają się od zwykłych „wyrobów fabrycznych” natury. Z drugiej, intelekt może przejrzeć rozpacz swego „pana” (tj. przejawiającej się jako ciało woli) i spowodować jego zbawienne samozanegowanie. Państwo jest potrzebne, aby trzymać na wodzy ludzi przeciętnych, określonych bez reszty własnym egoizmem i aby nielicznym „prawdziwym ludziom” ułatwić w ten sposób ich drogę do samourzeczywistnienia i wielkości. Dylemat Schopenhauerowskiej filozofii państwa streścić można za pomocą pewnego kalamburu: Państwo jest niezbędne ze względu na wielu przeciętnych ludzi, ale właśnie z nimi „nie sposób zbudować państwa”. Dlatego również nieliczni muszą się o nie troszczyć, chociaż chcieliby robić coś lepszego. W swoim rysie zasadniczym jest to ujęcie Platonskie. Odróżnienie nielicznych wielkich i „niezliczonych” zachował Nietzsche przez całe życie. Sam wyciągnął stąd wniosek o ustawicznym wysiłku samostawiania się. Maksyma Pindara „stań się, kim jesteś” pozostała do *Ecce homo* jego dewizą.

Zatrzymał również, przerabiając ją w wielu wariantach, Schopenhauerowską oceną państwa.

W ósmej części *Ludzkie, arcyłudzkie*, noszącej tytuł *Rzut oka na państwo*, Nietzsche po raz pierwszy zajął się szczegółowo i wyczerpująco problematyką państwa i polityki. Podobnie jak Jacob Burckhardt, był przekonany, że władza polityczna jest *eo ipso* zła i że korumpuje polityków. Żądza władzy politycznej wysysa energię, którą lepiej byłoby przeznaczyć na podnoszenie kultury albo samostawanie się jednostek. W związku z tym⁵ Nietzsche mówi wprost o „wielkiej polityce”, mianowicie w negatywnym kontekście, którego tło zarysowałem. Nie ocenia jednak „wielkiej polityki” za pomocą kryteriów moralnych, lecz w perspektywie jej „korzyści i strat dla życia”. Jest w tej fazie przekonany, że jej siły napędowe mają charakter niemoralny, względnie zły, ale nie oznacza to dla niego zdecydowanego zarzutu. Powodem jego odmowy jest obserwacja, że polityka przeszkadza ludziom w zajmowaniu się ich „własną sprawą” — samostawaniem się w sensie urzeczywistnienia „prawdziwego siebie”, co dobitnie przedstawił w trzecim z *Niewczesnych rozważań o Schopenhauera jako wychowawcy*.

Przekonanie Nietzschego o priorytecie samostawania się i randze kultury przetrwało, ale jego ujęcie kultury zmieniło się w stosunku do wcześniejszego stanowiska, pozostającego pod wpływem Schopenhauera i Wagnera⁶. Trzymanie się dualistycznej metafizyki tradycji i niezmiennych wyznawanych wartości moralnych uznaje on teraz, podobnie jak wiarę w prawdę gwarantowaną przez „Boga”, za oznaki upadającej kultury. Ta, w ostatnim mijającym XIX-tym stuleciu, została zasadniczo przewyciężona i faktycznie zniknęła szybko. Nowa, wyższa, kształtująca się kultura wiązałaby się z myśleniem historycznym, psychologicznym i przyrodoznawczym. Jej najważniejszym tematem byłby człowiek. W częściach od szóstej do dziewiątej zajmuje się Nietzsche niektórymi centralnymi aspektami antropologii: stosunkami społecznymi w ogólności, życiem rodzinnym, państwem i polityką, i wreszcie sposobem postępowania nielicznych jednostek. Jego podstawowe pytanie polityczne brzmi następująco: co stanie się z człowiekiem?

W wydanej w 1881 roku *Jutrzence* terminu „wielka polityka” używa Nietzsche wciąż w znaczeniu nacjonalnej polityki siły (*Machtpolitik*). W międzyczasie zajmował się jednak bliżej pojęciem „mocy” (*Machtbegriff*) — w związku z ujęciami sofistów, jak i teoriami Tukidydesa, Machiavellego, Hobbesa i Spinozy⁷. Jego rozumienie fenomenu mocy ulega dyferencjacji. Dla nas interesujący jest fakt, że w „poczuciu mocy” rozpoznaje ważny moment dla wewnętrznej równowagi „niezrównoważonego zwierza” imieniem człowiek. Wciąż utrzymuje, że moc jest zła i że korumpuje ona możnych. Moc jest „demonem”. Dodaje jednak

⁵ Aforyzm 481.

⁶ Zob. przede wszystkim fragment 5-ty, zatytułowany *Anzeichen höherer und niederer Cultur*.

⁷ Zob. na ten temat prace Gerhardta i Ottmanna.

teraz do tego nową obserwację, że ludzie cenią tego demona ponad wszystko: „Odbierze się im wszystko i zaspokoi tylko jego, a będą niemal szczęśliwi”⁸.

W innym aforyzmie z *Jutrzenki* Nietzsche przenosi tę obserwację na „wielką politykę”. Konkluzja brzmi teraz tak, że „schemat dobro-zło” dopuszcza pod względem formalnym różne treści i wszystkie one pozostają względne. Dopiero dzięki określönemu poczuciu mocy osiąga się konkretne wypełnienie, ale każde z nich zwraca się przeciwko wszystkim pozostałym. Dlatego ostatecznie uznaje się „moc” za złą. Tymczasem przeciwnie: „Gdy człowieka ogarnia poczucie mocy, czuje się on i zwie siebie *dobrym* i właśnie wtedy inni, na których musi on *wyladować* swoją moc, odczuwają go i zwą *złym*!”⁹

Za tymi twierdzeniami kryją się w niepełnym jeszcze kształcie tezy o dążeniu do mocy (albo woli mocy, jak wkrótce powie Nietzsche) silnych i słabych, podobnie jak oba opracowane w pierwszej części późniejszej rozprawy *Z genealogii moralności* paradygmaty moralne „dobry — marny” i „dobry — zły”. W międzyczasie stało się dla Nietzschego jasne, że polityka, której idzie o przyszłość człowieka, musi uwzględnić problem mocy.

W liście z 30 kwietnia 1884 roku dziękuje Nietzsche Overbeckowi za jego przyjaźń, którą przez swoje powtarzające się przeobrażenia wystawił na ciężką próbę. Większość przyjaciół porzuciła go już z tego powodu. W związku z tym padają dwie interesujące dla naszego tematu uwagi. Nietzsche utrzymuje, że „sięga po najwyższą koronę”. Przynajmniej nie potrafi tego, o czym myśli, lepiej wyrazić. Overbeck ma zrozumieć, że nie czyni tego z żądzy sławy, nawet jeśli „głupia i fałszywa mowa *ambitiosi*” pozwala tak to widzieć. Jak już zostało zasygnalizowane, Nietzsche kieruje się tu ku doświadczeniu zmiany paradygmatów. W drugiej uwadze po raz pierwszy używa wyrażenia „wielka polityka” w pozytywnym sensie: „W międzyczasie dobrze korzystałem i wykorzystałem wywalczoną przez siebie sytuację: z wielkim prawdopodobieństwem jestem teraz najbardziej niezależnym człowiekiem w Europie. Moje cele i zadania są rozleglejsze niż czyjekolwiek inne — i to, co ja nazywam wielką polityką, zapewnia przynajmniej dobre stanowisko i perspektywę ptaka do obserwacji współczesnych wydarzeń”.

Pomiędzy ukazaniem się *Jutrzenki* i powyższą wypowiedzią Nietzsche musiał przemyśleć swoją ideę „wielkiej polityki”. Rozstrzygającym wydarzeniem tego roku było dla niego przygotowanie i wydanie *Zaratustry*. Sam stwierdził, że to dzieło rozwija „afirmatywną”, pozytywną stronę jego filozofii. Przesłanie Zaratustry do ludzi zamyka się w hasle „nadczołowieka”. Zajmę się tym w części trzeciej. Wpierw chciałbym zwrócić Państwa uwagę na doświadczenie, które wedle Nietzschego otwiera możliwość „wielkiej polityki” i które zarazem czyni niezbędnym działanie w jej sensie. Odkryte wydarzenie w znaczeniu dzielącej epoki zmiany

⁸ Aforyzm 262.

⁹ Aforyzm 189.

paradygmatów opisywał Nietzsche w różnych przybliżeniach, używając do tego wielu modeli i terminów. W kontekście naszej konferencji przybliżyć należy jego „krytykę metafizyki”.

2

Termin „metafizyka” jest notorycznie wieloznaczny¹⁰. W badaniach nad Nietzschem z reguły przyjmuje się Heideggerowskie rozumienie metafizyki: metafizykę określa się jako epokową postać bycia („udział bycia”), która zarządza europejskim myśleniem i określa je od jego greckich początków po dziś dzień. Ja przedkładam zorientowaną na Kanta, formalną definicję terminu „metafizyka”. Dla dalszych rozważań jest jednak celowe nawiązanie do tezy Heideggera.

Heidegger nie wyłączył Nietzscheańskiego myślenia z „podejrzenia o metafizykę”. Jako „odwrócony Platonizm” byłoby ono wręcz dopełnieniem metafizyki. Nietzsche natomiast w swojej krytyce metafizyki od rozprawy *Ludzkie, arcyłudzkie* używa zwykle pojęcia „metafizyka” w sensie dualistycznego ujęcia świata. Nie można jednak poprzestać po prostu na tych wyeksplikowanych sądach o „metafizyce”, lecz trzeba tropić wewnętrzny stygmat jego rozważań. W istocie widział on, że tradycja mimo całej różnorodności tendencji opiera się na jednym ogólnym założeniu: na przekonaniu, że świat jest zbudowany w taki sposób, iż istnieje jedno prawdziwe ujęcie wszystkich rzeczy¹¹. Nietzsche rozpoznał z przenikliwością, że owo przekonanie zostało stopniowo podważone, i że jemu (albo Zaratustrze) przypadło w udziale wyciągnięcie ostatecznej konsekwencji z tego procesu¹². Bliskie jest to Heideggerowskiemu rozumieniu metafizyki, choć Heidegger nie uwzględnił tego w dostatecznym stopniu w swojej wykładni Nietzschego. Późniejsi interpretatorzy zmodyfikowali jego tezę: mimo że Nietzsche pozostał w więzach wielu dyskursów metafizyki albo powrócił do niej, zasadniczo jego myślenie rozsadziło jej granice. Znaczy to: „przewycięzenie metafizyki” przygotowane zostało przez Nietzschego, a nie dopiero w myśli Heideggera¹³.

W odróżnieniu od pozytywistów i myślicieli Lewicy Hegłowskiej, Nietzsche nie przeżył swego „przewycięzenia metafizyki” jedynie jako oswobodzającego doświadczenia, lecz dostrzegł również jego niebezpieczne aspekty. Jego właściwym określeniem owej ciemnej strony był „nihilizm”. Nadejście tego „najbardziej tajemniczego z wszystkich gości”¹⁴ przemyślał on wyczerpująco i od

¹⁰ Zob. J. Salasquarda, *Metaphysikverständnis und Metaphysikbegriff bei Schopenhauer und Nietzsche*, Berlin 1899.

¹¹ M. Djuric, *Des philosophische Pethos*, Berlin 1989.

¹² Zob. *Götzendämmerung, Wie die „wahre Welt” endlich zur Fabel wurde*.

¹³ Zob. M. Djuric, *Nietzsche und die Metaphysik*, Berlin — New York 1985. Tendencja ta zaprezentowana została po raz pierwszy przez Müllera-Lautera.

¹⁴ Nachlab 1885/86: VIII 2 [127]. Zob. na ten temat studium Kuhna.

różnych stron. Jego główną tezę — w kontekście interesującego nas tematu — można zrekapitulować następująco: *bankructwo* metafizycznego założenia prawdy rozpatrywać trzeba przede wszystkim jako wydarzenie nihilistyczne. Ta konserwatywna krytyka sugeruje błędny pogląd, jakoby do rozwiązania problemu wystarczyło jedynie odrestaurowanie założenia. Tak też rozumiał Nietzsche znane mu próby „przezwyćżenia metafizyki”. Podczas gdy ich autorzy sądzili, że wytyczają radykalnie nową i nowoczesną drogę, Nietzsche był przekonany, że trzymają się „metafizycznego założenia prawdy”, tzn. że tylko pozornie dokonali radykalnego przeobrażenia *wewnątrz* panującego paradygmatu, wymieniając jedynie jedną hipotezę na inną poprzez wstawienie „socjalistycznego” na miejsce „chrześcijańskiego”.

W swojej próbie gruntownego przebadania sprawy Nietzsche dojrzał w *fabrykacji* „prawdziwego świata” autentyczny akt nihilistyczny. Obecne bankructwo tych założeń stanowiłoby jedynie konsekwencję wewnętrznej logiki tego mającego miejsce przed ponad dwoma tysiącami lat wydarzenia¹⁵. Od samego początku nihilistyczna metafizyka jest rozdarta przez swą wewnętrzną sprzeczność. Panujący dziś jawnie nihilizm polega w istocie — wedle Nietzschego — na rozbieżności między rozbudzonym przez metafizykę oczekiwaniem, że istnieje „prawda”, a przekonaniem, że oczekiwanie to jest niespełnione. Owo rozdarcie sięga istoty człowieka. Camus, idąc za Nietzschem, wyraził to w *Micie Syzyfa* mówiąc, że żądanie sensu jest tyleż nieusuwalne, co niespełnialne. Intelkt jest *per definitio-nem* zdany na sens, w terminologii Nietzschego: wtopiony w horyzont metafizycznego założenia prawdy. „Świat” sprzeciwia się jednak w istotny sposób temu dążeniu, nie „jest” jednością, jak wyraził to Nietzsche, lecz ustanowiony został jako jedność dopiero w określonej przez wolę mocy perspektywie. Obaj, Nietzsche i Camus, próbują na swój sposób przezwyciężyć ten ugruntowany w człowieku dualizm poprzez jedność „wielkiego rozumu życia”¹⁶.

Nie wystarcza do tego, twierdzi Nietzsche, „polityka” w sensie działalności państwowej czy społecznej — a najmniej polityka siły (*Machtpolitik*) państwa. Potrzebna jest do tego „wielka polityka”, która dotyka ludzkiego bycia jako takiego. Podkreśla to również Ottmann w swoim gruntownym i obszernym studium. Jego zdaniem późna filozofia Nietzschego, podobnie jak filozofia Platona w *Państwie*, obejmuje jednak również panowanie polityczne: „«Nadczłowiek» [...] ma być hegemonem” (s. 239). Ottmann krytykuje Jaspersa, Kaufmanna, Kaulbacha i innych interpretatorów za to, że nie uwzględnili tego albo uczynili to w sposób niedostateczny. Na potwierdzenie swojego poglądu powołuje się m.in. na ostatnie zdanie 208-go aforyzmu z *Poza dobrem i złem*, które brzmi: „Przeminał czas małej polityki: już najbliższe stulecie przyniesie walkę o panowanie nad światem (*Erd-Herrschaft*) — przymus do wielkiej polityki”.

¹⁵ Zob. na ten temat cytowany fragment z *Götzendämmerung*.

¹⁶ Zob. *Also sprach Zarathustra*, I, *Von den Verächtern des leibes*.

„Małą polityką” nazywa tu Nietzsche dokładnie to samo, co do czasu *Jutrzenki* zwał „wielką polityką”, mianowicie dążenie poszczególnych państw europejskich do dominacji. Jednakże ta „przewlekła komedia” już się skończyła. „Europa” zostanie zjednoczona i potrzebny jest do tego rozwój „dalekowzrocznej własnej woli”. Albowiem Rosja stanowi zagrożenie dla Europy, któremu będzie można się oprzeć tylko wówczas, gdy przeciwstawi się jej własną wolę.

Wypowiedzi te zdają się potwierdzać tezę Ottmanna. Nawiasem mówiąc, nie chodzi tu bynajmniej o zwykłą polityczną prognozę w ustach „apolitycznego” niemieckiego profesora: konfrontacja średnich i małych państw, usiłujących potwierdzić i rozszerzyć swoje sfery wpływów, zastąpiona zostanie walką bloków o panowanie nad światem. Ale czy rzeczywiście należy to do „wielkiej polityki”, którą Nietzsche zapowiada z takim patosem? Zastąpienie sporu potęg europejskich o panowanie nad Europą starciem bloków o panowanie nad światem? Rzut oka na kontekst pokazuje, moim zdaniem, że chodzi tu wyłącznie o ramowe uwarunkowanie „wielkiej polityki”. Nietzsche zarysowuje prawdopodobny rozwój wypadków, ponieważ chciałby włączyć go i wykorzystać pod kątem własnych celów.

W szóstej części *Poza dobrem i złem* zatytułowanej *My uczeni* rozważa Nietzsche uwarunkowania filozofów w swojej epoce. Rozróżnia dwa rodzaje sceptycyzmu: sceptycyzm wyrastający ze słabości woli (aforyzm 208) i sceptycyzm „zuchwałej męskości, najbliższej spokrewniony z geniuszem wojennym i zdobywczym” (aforyzm 209). Ten drugi oczywiście przypisany jest „filozofom przyszłości”. Mocarze woli, których wciąż jeszcze się spotyka przynajmniej na obrzeżach Europy¹⁷, mogą i powinni połączyć się w panującą europejską kastę. Będą oni sceptykami drugiego rodzaju. Z ich szeregu wyłonią się, jeśli w ogóle to nastąpi, nowe wartości dla „filozofów przyszłości”, których dziełem będzie „wielka polityka”. Nowi filozofowie pozostawia „panowanie nad światem” tym, którzy, jak Napoleon czy Aleksander, mają „geniusz wojenny i zdobywczy”.

Podobieństwo do modelu Platńskiego jest widoczne — i o tyle rację ma Ottmann. Ale w przeciwieństwie do Platona, Nietzsche nie żąda od swoich „wolnych duchów”, by brali na siebie panowanie, którego nie opanują. Mają się zajmować czymś innym i lepszym: zmieniać będą oni warunki polityki. „Wielka polityka” jest przemianą warunków polityki poprzez przemianę ludzi, którzy ją uprawiają.

3

Powróćmy raz jeszcze do listu Nietzschego do Overbecka z kwietnia 1884 roku. To, co Nietzsche nazywa tam „wielką polityką”, jest oczywiście czymś innym, aniżeli to, co niegdyś określał w ten sposób. Obejmuje „obszerniejsze cele i zadania” niżli ktokolwiek sobie stawia i widzi. Potrzebna jest do tego głęboka niezależność od potocznych poglądów i sposobów wartościowania. Taka pozycja

¹⁷ Ulubionym przykładem Nietzschego była Korsyka i Napoleon.

nikomu nie spada z nieba: trzeba ją zdobyć i być gotowym płacić za to wysoką cenę, np. liczyć się z porzuceniem przez przyjaciół.

To, co Nietzsche opisuje, odpowiada sytuacji protagonisty z *Tako rzecze Zaratustra* na początku jego „zstąpienia”: uwolnił się on z wszystkich dotychczasowych więzi i zależności i przez dziesięć lat samotnie medytował. Teraz jego mądrość tak dojrzała, że chciałby, ba, musi ją przekazać. Powraca do ludzi, aby ich „obdarować”. Nie chodzi przy tym o „polityczne” przesłanie w potocznym sensie. Raczej, jak sądzę, o „wielką politykę” w znaczeniu nadanym temu wyrażeniu przez późnego Nietzschego. Swoim słuchaczom zaleca Zaratustra powrót do samotności¹⁸; przestrzega ich przed państwem¹⁹, tak samo jednak przed anarchizmem i rewolucją²⁰, a najgwałtowniej przed „socjalliberalnym” ideałem maksymalnego szczęścia większości²¹. W przeciwieństwie do tego wszystkiego wzywa ludzi do przeprowadzenia radykalnego eksperymentu stawania się sobą, który określa mianem „nadczłowiek”. W dalszej części dzieła okazuje się, że istotniejszym określeniem „podarunku” Zaratustry staje się „myśl o wiecznym powrocie”. Tym aspektem nie mogę się tu bliżej zająć. Muszę poprzestać na uwadze, że ta myśl Zaratustry stanowi kryterium tego, czy ktoś znalazł się na drodze do nadludzkiej wielkości i czy dojrzał do eksperymentu.

Nietzschemu-Zaratustrze nie chodzi przy tym o jakąś beczasową możliwość. Jest ona możliwa już teraz, tzn. w czasach jawnego nihilizmu. Że tak właśnie jest i dlatego tak jest — opisuje Zaratustra najgruntowniej we fragmencie *O tysiącu i jednym celu*, w którym po raz pierwszy pojawia się wyrażenie „wola mocy”. „Tablica dóbr wisi nad każdym narodem. Patrz, oto tablica jego przewyżczeń; patrz, oto głos jego woli mocy. Chwalebne, co przychodzi mu z trudem; to, co niezbędne i ciężkie, oznacza dobro, a to, co wyzwała z najwyższej niewoli, co najrzadsze, najtrudniejsze — czci niczym świętość.”

„Ocenianie” jest dla Zaratustry określeniem podstawowego fenomenu, poprzez który konstituuje się „naród”, tzn. wspólnota ludzi, którzy rozumieją siebie jako współprzynależnych do siebie. Nietzsche nie traktuje jako konstytutywnych ani komponentów fizycznych pochodzenia, rasy etc. ani religijno-idealnych, lecz tylko ludzką aktywność: tworzenie. Efektem zasadniczego, istotnie ludzkiego tworzenia jest treściowe wypełnienie formalnego schematu moralnego. Odpowiada to bronionej przez Nietzschego już w *Jutrzence* tezie, że moralność jest podstawową ponadindywidualną instancją, która wpływa na wszystkie inne, włącznie z religią i filozofią.

Przyjrzyjmy się wypowiedzi Zaratustry nieco bliżej: ocenianie jest podstawowym sposobem, w jaki wyraża się „wola mocy” wspólnoty: ustanawia wartości

¹⁸ I, *Vom Baum am Berge*.

¹⁹ I, *Vom neuen Götzen*.

²⁰ II, *Von den Taranteln*.

²¹ *Vorrede* 5.

jako „warunki jej utrzymania i wzrostu”²². Ponieważ, zgodnie z tezą Nietzschego, każda wola mocy może „wyrażać się tylko poprzez opór”²³, wola mocy narodu wymaga wewnętrznie takich wartości, sprostanie którym będzie trudne dla jego przedstawicieli, na zewnątrz zaś takich, które z sąsiadów uczynią konkurentów. Jeśli naród orientuje się na ustanowioną przez samego siebie tablicę dóbr, ustawicznie przewycięża siebie i staje się dzięki temu „silniejszy”.

Kiedy przełożymy to na bliższą nam terminologię, okaże się, że chodzi tu o konstytuowanie, konsolidowanie i rozszerzanie władzy przez wspólnotę za pomocą budowy takiego systemu regulatywnego, który „choremu”, albowiem pozbawionemu instynktu, zwierzęciu imieniem „człowiek”²⁴, nie tylko umożliwi przetrwanie, ale pozwoli stać się silniejszym niż jakiekolwiek inne żywe istoty. Podstawowym warunkiem tego było podporządkowanie jednostkowych interesów interesom wspólnoty. W jednym z późnych pism Nietzschego „dobrem” jest „wszystko, co podnosi poczucie mocy, wolę mocy, moc samą w człowieku”²⁵. Dopóki twórczą instancją pozostaje *kolektywna* wola mocy, każde indywidualne uchybienie przeciwko wymaganiom tablicy dóbr uznane być musi za nikczemne, względnie złe. Dobro w perspektywie woli mocy wspólnoty polega na posłuszeństwie jako takim, na przestrzeganiu tradycyjnych przykazań, bez wątpliwości co do ich sensu i zasadności. „To, co najistotniejsze i najcenniejsze w każdej moralności, polega na tym, że jest ona długotrwałym przymusem.”²⁶

Posłusznym można być tylko wówczas, gdy wprawdzie coś zostało nakazane. Kiedy nikt nie wzniesie tablicy dóbr i w tym sensie nie „nakazuje” na sposób oceniająco-twórczy, wówczas jednostce brakuje miary, wedle której mogłaby się orientować w swoim działaniu. W takich warunkach wspólnota w ogóle nie może powstać, a co dopiero stać się silną. Mówiąc bez metafory, jest to sytuacja jawnego nihilizmu; w metaforycznym języku Zaratustry — „zniewolenie”. Ten lub to, co uwalnia z tego zniewolenia, czczone jest przez wspólnotę jako „święte”. Zgodnie z analizą Nietzschego dochodzi do tego, że wkracza rozkazodawcza wola mocy i powiada: „Tak ma być”²⁷.

„Nakazywanie” i „słuchanie” w równym stopniu przynależą do istoty człowieka. Jednakże w dotychczasowych dziejach ludzie przypisali rozkazywanie nadludzkiej mocy: to, co święte, uchodziło za dzieło świętego. Ludzkie bycie pozostawało dwuznaczne, a sam człowiek był „obojnakiem”, jak powiada się w *Przedmowie do Tako rzecze Zaratustra*. W epoce jawnego nihilizmu wiara ta zostaje przewyciężona, co oddaje obrazowa formuła Nietzschego: „Bóg umarł”. Ludzie uświadomili sobie, że sami są (byli) twórcami wartości, względnie że

²² Nachlab November 1887–März 1888: VIII 11 [73].

²³ Nachlab Herbst 1887: VIII 9 [151].

²⁴ Zob. *Zur Genealogie der Moral*, rozprawa trzecia 13, oraz *Der Antichrist* 14.

²⁵ *Der Antichrist* 2.

²⁶ *Jenseits von Gut und Böse*, aforyzm 188.

²⁷ Tamże, aforyzm 211.

sluchali jedynie praw, które sami sobie stworzyli. Ta konkluzja nieprzypadkowo przypomina filozofię praktyczną Kanta: Nietzsche nawiązuje do niej, ale zarazem przeciwstawia się jej. Zgodnie z jego realistyczną obserwacją koncepcja ta nie ma charakteru moralnego. Zamiast być dumnym z tego, że jako istoty rozumne są posłuszne (dzięki rozumowi) tylko ukutym przez siebie prawom, jednostki oburzają się raczej przeciwko reprezentowanym przez moralność wymaganiom wspólnoty i tradycji. Nie ufają rzekomej autonomii, która w rzeczy samej polega na ucisku życia przez rozum i ucisku jednostek przez wspólnotę. W tej funkcji rozum pozostaje bowiem, jak dotychczas, zorientowany na metafizyczne założenie prawdy i nie jest bynajmniej moim wcielonym rozumem. Etyka Kanta i wszystkie budowane na niej projekty pogłębiają więc tylko rozdzarcie. Wbrew ich otwartym deklaracjom sprzyjają, zdaniem Nietzschego, jawnemu nihilizmowi, miast go przezwyciężać.

Nietzsche wyciąga z tego wniosek, że również droga Kantowska zawiodła. Tego, kto chce opisać dzieje nihilizmu, nie skusi się w ten sposób. Bezgraniczny egoizm stanowi prawowitą konsekwencję epokowej zmiany. Oczywiście są jednak negatywne skutki egoizmu. Nietzsche nie dostrzegł ich albo raczej odpowiednio nie ocenił. Prawdopodobnie zobaczył problem wyraźniej niż większość innych obserwatorów. Próby rozwiązania polegające na nawoływaniu do powrotu na już przezwyciężone pozycje uważał jednak za całkowicie daremne.

Dlatego zgodnie ze swoim programem, by wykorzystać istniejące siły do nowych celów, podkreślił pozytywne możliwości egoizmu. „Wyjście” nie może polegać na powracaniu, lecz jedynie na kroczeniu obraną drogą. Musi rozpocząć się od uznania egoizmu. Każda jednostka musi w przyszłości tworzyć swoją własną moralność — albo nie będzie żadnej moralności.

Przekonać o tym nielicznych i wprowadzić ich na tę drogę — oto „wielka polityka” w rozumieniu Nietzschego od 1884 roku. W tym celu Zaratustra chce wpoić ludziom tęsknotę za „nadcztłowiekiem” i wskazać im nowe kryterium²⁸. W miejsce „imperatywu kategorycznego”, który ma obowiązywać wszystkie istoty rozumne, wprowadza indywidualny „imperatyw egzystencjalny”²⁹ w postaci myśli o wiecznym powrocie. Dlaczego nadcztłowiek zastąpić ma człowieka? Zaratustra zajmuje się tym w *Przedmowie*³⁰ i podaje wiele odpowiedzi. Jedną z nich jest teza antropologiczna, która dotyczy stosunku między ciałem i duchem. Platónsko-chrześcijańskiej nadrzędności ducha Zaratustra nie przeciwstawia materialistyczno-redukcjonistycznego wyprowadzenia ducha z ciała. Mówi raczej o „wielkim rozumie życia”. Bycie ludzkie ujmuje całkowicie w duchu współczesnej antropologii filozoficznej, jako autonomiczny projekt, wewnątrz którego koegzystują wzajemnie rozmaite komponenty w nieustannych dialektycznych i dynamicz-

²⁸ Zob. *Fröhliche Wissenschaft*, aforyzm 341.

²⁹ Sformułowanie Magnusa.

³⁰ Zob. zwłaszcza fragmenty 3–5.

nych korelacjach³¹. Druga odpowiedź jest tezą socjo-psychologiczną. W swoim dotychczasowym rozwoju „człowiek” stał się istotą skierowaną na zewnątrz, która nie potrafi nadać samodzielnie sensu „dobru i złu”. Nauczył się wprawdzie słuchać, ale nie rozkazywać. Dopóki mógł sądzić, że ktoś lub coś rozkazuje — Bóg, porządek, rzecz, rozum etc., a przynajmniej „prawa natury” — było to jeszcze do zniesienia. Z chwilą, gdy już wie, że nikt i nic nie rozkazuje, sam musi się tego nauczyć albo zostanie unicestwiony, a ściślej: zostanie unicestwiony jako człowiek. Metafora Zaratustry dla tego procesu brzmi: zwyrodnienie w „ostatniego człowieka”. Rozkazywanie jest, wedle Zaratustry, trudniejsze od słuchania. Jeśli nie ma być pustą gadaniną, musi być czymś uwarunkowane — i tak rzeczywiście jest. Ponieważ każdy ma jednakowe prawo do rozkazywania, w okresie jawnego nihilizmu rozkazywanie popada w próżnię. Jest tylko jeden, który może być posłuszny moim rozkazom — ja sam. Tylko wtedy, gdy bezwzględnie zdam się na własne rozkazywanie, będę rzeczywiście rozkazywał. Daje temu wyraz „podstawowa koncepcja” Zaratustry: myśl o wiecznym powrocie. Nie będzie to jednak tutaj tematem dalszych rozważań.

Projekt Zaratustry nie wyczerpuje się w przedstawieniu alternatywy dla zwyrodnienia człowieka. Wskazuje on zarazem, jak podkreśla Zaratustra, po raz pierwszy w dziejach, cel dla ludzkości. Wszystkie dotychczasowe cele były partykularnymi celami jakiejś grupy (w terminologii Zaratustry — jakiegoś „narodu”), narzucanymi innym grupom. Fragment *O tysiącu i jednym celu* kończy się w związku z tym pytaniem, czy aby do tej pory ludzkość w ogóle już istniała. Zgodnie z Nietzscheańską ontologią woli mocy trzeba odpowiedzieć na to pytanie twierdząco. Jedność reprezentowana jest przez wolę mocy, która wyznacza cel, do jakiego zdąża. Dopóki nie ma żadnego jednoczącego ludzkość celu, dopóty nie ma również ludzkości. Można zaoponować, że ludzkość już przecież egzystuje, istnieją bowiem integrujące wyznaczniki, jak cechy zoologiczne, zdolność mowy, rozum, podobieństwo Boże etc. Nietzsche kwestionuje zasadność tych i innych wyznaczników z tego powodu, że nie dość radykalnie potwierdzają one fakt, iż bycie ludzkie oznacza bycie definitywnie zdeterminowane. Używając bliższego nam języka, nie liczą się one z duchową strukturą człowieka. W tej kwestii Nietzsche jest radykalnym Kantystą. Człowiek może uznać tylko to, co sam stworzył i to stworzył z samego siebie. Ludzkość, która godna jest tego miana, istnieje tylko wtedy, gdy każdy widzi swój cel w tym, żeby tworzyć samego siebie³². Ten ruch niekończącego się nigdy „samo-przezwyciężenia” nazywa Nietzsche — w *Tako rzecze Zaratustra* — „nad-człowiekiem”.

³¹ Zob. również I, *Von den Verächtern des leibes*.

³² Zob. interpretację Goethego w *Götzendämmerung*.

Uwagi końcowe

Nietzscheańska idea „wielkiej polityki” stawia cały szereg problemów, z których zasygnalizuję tu tylko trzy.

1. Czy „mowy” Zaratustry znalazły rezonans w tym sensie, że ludzie bronią się przed wstąpieniem na „szeroki trakt”, wiodący ku „ostatniemu człowiekowi” i obrali „wąską drogę” ku „nadczłowiekowi”? Sądzę, że tak, chociaż w przeważającej mierze bez świadomego nawiązania do Nietzschego. Ważne momenty Nietzscheańskiej propozycji obecne są w teoriach antropologicznych, w badaniach socjo-psychologicznych i wysiłkach terapeutycznych. Myślę tu przede wszystkim o tendencji do holistycznego ujmowania „ciała”, o dynamicznej dialektyce ducha, który się ucieleśnia i ciała, które się uduchowia. Myślę również dalej o uświadomieniu sobie tak zwanych negatywnych aspektów, jak agresja, złość, odrzucenie etc., *in summa* o tym, co Carl Gustav Jung nazwał „cieniem”. Wiąza się z tym wszystkie teoretyczne i praktyczne usiłowania „wzmocnienia ja”. Wskazałem już m.in. na koncepcję skierowania do wewnątrz w przeciwieństwie do skierowania na zewnątrz. Te i inne teorie i/albo terapie są, moim zdaniem, adekwatnymi reakcjami na „podarunek” Zaratustry, jeśli pamiętamy o tym, że Nietzsche/Zaratustra nie po to przyszedł, abyśmy kultywowali jego „naukę”, lecz po to, byśmy się stosownie do niej przeobrażili.

2. Wedle filozofii Nietzschego, w epoce „jawnego nihilizmu” zawieść musi każda koncepcja polityczna, jeśli nie uda się jej zaoferować głoszącym ją i kształtowanym przez nią ludziom nowego sensu ich egzystencji. Dotyczy to również, a może przede wszystkim, przyszłości liberalnej demokracji. Trudno powiedzieć, czy Nietzsche rzeczywiście liczył na to, że w obliczu głoszonego powszechnie „upadku wartości” i rosnącego wykruszenia się „podstawowych konsensusów” właśnie po „nadludziach” należy się spodziewać, iż będą przygotowani i gotowi do rozstrzygania swoich konfliktów na drodze „demokratycznej”.

Pewna związana z tym ważna dygresja łączy się z hasłem „panowania nad ziemią” (*Erd-Herrschaft*). Ernst Ulrik von Weizsäcker opatrzył swoją apologię przełomu ekologicznego hasłem „polityki Ziemi” (*Erdpolitik*), którą charakteryzuje w następujący sposób: „Za politykę Ziemi uważam dalekowzroczną politykę ochrony środowiska. Stan, w jakim znajduje się Ziemia, wymaga stanowczo globalnego myślenia. Nasza polityka jest jeszcze w znacznej części organizowana *nacjonalnie*” (s. XI).

Weizsäcker nie wymienia w swojej książce Nietzschego, istnieją jednak wyraźne paralele. Jedną z nich jest odwrót od „małej polityki” nacjonalnych egoizmów na rzecz globalnego myślenia; wczwanie do tego, by przywrócić „dobre stosunki sąsiedzkie z najbliższym otoczeniem”; pamiętanie o tym, że jako cieleśnię ukonstytuowani, sami jesteśmy „Ziemią”. Czy Nietzscheańskiego dyskursu o „panowaniu nad Ziemią” nie należy raczej rozumieć w kontekście biblijnej idei *dominium terrae*, aniżeli w sensie imperialnej polityki bloków? Czy „nadczło-

wiek” panować ma, jeśli to w ogóle możliwe, nie dlatego, żeby Ziemi znów pozwolić być Ziemią? Nie wpadłbym na to, gdybym nie znał podobnych rozważań Rudolfa Kreisa w jego obszernej pracy. Uważam jego książkę za interesującą i mogę się z nim zgodzić w wielu kwestiach szczegółowych. Jego podstawową tezę uznaję jednak za naciaganą. Nietzsche nie był ani teoretykiem „zielonych” *ante datum*, ani też „szamanem”. Aby choćby zasygnalizować różnicę, chciałbym sparafrazować jedno z przytoczonych wyżej zdań Weizsäckera. Zamiast: „Stan, w jakim znajduje się Ziemia, wymaga stanowczo globalnego myślenia” Nietzsche powiedziałby: „Stan, w jakim znajduje się człowiek, wymaga stanowczo porzucenia metafizycznego paradygmatu — również Ziemi wyjdzie to na dobre”.

3. Z pewnością Nietzscheański program zawiera też wątpliwe momenty, co pozwala podnieść przeciwko niemu poważne obiekcje. Niektóre z nich podzielał. Jedną z nich chciałbym się zająć nieco bliżej, ponieważ uważam ją za całkowicie nietrafną. Mam na myśli uporczywy przesąd, jakoby Nietzsche był „prefaszystą”. Mimo że od dawna podważana była za pomocą trafnych argumentów³³, teza ta, dowodzona zarówno przez stronników faszyzmu niemieckiego (Baeumler), jak i przez jego zaciekłych przeciwników (Lukács), po dziś dzień znajduje swoich zwolenników, czego dowodzi rozprawa Wolfganga Haricha, wykazująca nieukrywane w ostatnich latach NRD zainteresowanie myślą Nietzschego³⁴. Aby zbadać to bliżej, potrzebne byłoby, moim zdaniem, rozwinięcie swoistej „hermeneutyki Nietzschego” (Eugen Biser). Nietzsche nie dążył bynajmniej do osiągnięcia „małego rozumu”, lecz — „wielkiego rozumu życia”. Nie odda się sprawiedliwości jego sformułowaniom, zwłaszcza w *Tako rzecze Zaratustra*, jeśli przeoczy się tę płaszczyznę.

Przekład Cezary Wodziński

³³ Przez Kaufmanna, Langredera, Wissera, Montinariego, Ottmanna i in.

³⁴ Oprócz filipiki Haricha zob. artykuły Montinariego i Pepperlego.