

Marek Pąckiński: Nietzsche. Myśliciel Przymierza

Nietzsche pokazuje, że linearna, poświeceniowa koncepcja postępu jest częścią „wielkiego koła” wiecznego stawania się (i powrotu), którego koncepcji i wpływu na rzeczywistość progresywizm nie ogarnia – pisze Marek Pąckiński w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Potrzeba Nietzschego?”.

Tytuł tego tekstu wydawać się może prowokacyjny – czy Nietzsche, autor wpływowych i nośnych metafor „woli mocy”, koncepcji lub wizji świata jako „gry sił”, z których każda dąży do panowania lub dominacji, negujący transcendencję immanentysta, wreszcie twórca wciąż przecież kontrowersyjnej wizji „nadczłowieka” (a obecnie kontrowersyjność ta koncentruje się najbardziej w możliwości uprawiania genetycznej bioinżynierii na ludzkim genomie), czy autor *Antychrysta* mógłby być uznany za odnowiciela myśli sytuującej człowieka w określonym miejscu „drabiny bytów”, miejscu bynajmniej nie dominującym czy centralnym, a podległym zewnętrznemu i ponadludzkiemu autorytetowi? Czy Nietzschego można uznać za odnowiciela teologii lub – ściślej – religijnej perspektywy postrzegania rzeczywistości?

Zacznijmy może od tego, że wielu komentatorów, reprezentujących różne nurty XX-wiecznej filozofii, uznawało ostatecznie Nietzschego za myśliciela religijnego. Sens nadawany tej tezie był zapewne różny,

ale kontekst zjawisk, odczuć lub doświadczeń religijnych jako najważniejszy dla interpretacji rozważań autora *Genealogii moralności* konstatowali filozofowie od Mikołaja Bierdiajewa i Lwa Szestowa, poprzez Karla Löwitha (w książce *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*), Martina Heideggera (w jego monumentalnym cyklu wykładów o Nietzschem z lat 30. i 40. ubiegłego stulecia) oraz Jürgena Habermasa (w kompendium *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*) – aż po najwybitniejsze autorytety myśli ponowoczesnej schyłku XX w.: Richarda Rorty’ego, Jacques’a Derridę czy Gilles’a Deleuze’a. Różniła się także oczywiście ocena zaangażowania Nietzschego w fenomen doświadczenia religijnego – od akceptacji Szestowa i Löwitha, poprzez interpretację jego myśli jako swoistego „lucyferyzmu” (czyli „Woli Mocy jako woli panowania nad ziemią”, „władzy planetarnej” człowieka nad przyrodą i światem po „śmierci Boga”) u Heideggera, do pojmowania tego kierunku myślenia w kontekście swoście pojmowanej „teologii negatywnej” (jako konstatacja nieporównywalności, niewspółmierności Boga i ludzkiego świata, pełnego przyziemnych trosk i ambicji, a także nieprzystosowania ludzkich procedur poznawczych w dobie triumfu scjentyzmu do radykalnej „Inności” absolutu) – u myślicieli postmodernistycznych.

Czy Nietzschego można uznać za odnowiciela teologii lub – ściślej – religijnej perspektywy postrzegania rzeczywistości?

Do ciekawych rozpoznań tego zagadnienia, sformułowanych na polskim gruncie, zaliczyć należy bez wątpienia książkę Zbigniewa

Kaźmierczaka *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości*

pierwotnej. Analiza w kontekście fenomenologii religii Gerardusa van der Leeuwa (2000), gdzie autor, posługując się narzędziami interpretacyjnymi holenderskiego antropologa religii, z dużą starannością i wnikliwością rozpoznaje w myśli Nietzschego wariant filozoficznie wyrażonej religii manaistycznej („wola mocy” jako zasada hierarchicznie organizująca rzeczywistość, pluralna „gra sił” jako jej forma). Nietzscheizm jako zjawisko kulturowe byłby zatem dla Kaźmierczaka powrotem do archaicznego podłoża religii, sprowokowanym przez nowoczesny ateizm, nihilizm i antropocentryzm. Wyrażałby on pragnienie nowoczesnego indywiduum, by całkowicie opanować dostępny świat poprzez filozoficznie odnowione praktyki religijno-magiczne.

Równocześnie nie należy zapominać, że Nietzsche, po okresie niewątpliwego ulegania inspiracjom późnoromantycznym (np. w *Narodzinach tragedii z ducha muzyki*), począwszy od książki *Ludzkie, arcyłudzkie* definiował się w znacznej mierze jako zwolennik poświeceniowego racjonalizmu, krytycyzmu, a nawet – w pewnej mierze – kontynuator zmodyfikowanego pozytywizmu. Jeśli uznać go (co nie jest w żadnym wypadku bezzasadne) za rzecznika „odnowienia” doświadczenia religijnego w dobie scjentyistycznego kultu „faktów”, to cel tych zabiegów był zarazem konkretny, a nawet pragmatyczny: poszerzenie podstaw ludzkiego poznania i możliwości ludzkiego rozwoju dzięki krytyce i zniesieniu dotychczasowych ograniczeń. Chodziło mu w tej samej mierze o rozwój indywidualny, co zbiorowy, znalezienie nowego, wiarygodnego „celu” dla całej ludzkości. Do blokujących rozwój ograniczeń należały: z jednej strony właśnie „faktograficzny” charakter poznania i scjentyzm (który nie dopuszczał zdarzeń wyjątkowych, niepowtarzalnych, do systemu kultury) oraz swoiste „przeciążenie” XIX-wiecznej kultury historią – rozumianą jako doczesna przyczynowość pozbawiona duchowej inspiracji – z drugiej

zaś dogmatyczna, instytucjonalna religijność, obarczona mechanicznymi rytuałami i nastawiona niechętnie wobec indywidualnych doświadczeń mistycznych, świadectw epifanii. W odpowiedzi na te wyzwania Nietzsche (przede wszystkim jako autor *Tako rzecze Zaratustra*, będącego, wedle świadectwa jego przyjaciół, w zamierzeniu autora niejako „nową Ewangelią”) zaproponował całkowicie nowe rozwiązanie: zdemokratyzowany mesjanizm, odnowiony poprzez zerwanie z konkretną pozytywną tradycją religijną (bo fraza „Bóg umarł” oznaczała, że symbol ten będzie od tej pory dostępny wyznawcom jako nostalgiczne wspomnienie) i otwarty na nowe doświadczenia epifanii, przejawiające się bezpośrednio w otaczającym nas świecie. Taki właśnie wydaje się – przede wszystkim – sens symbolu „nadczłowieka”: to nowa konstytucja ludzkiej wrażliwości, nieskupiona już wokół ego i nieodnosząca doświadczeń do subiektywnej podmiotowości, lecz szeroko otwarta na to, co inne i na perspektywę wiecznego życia. Podobna konstytucja ludzkiej *psyche* – jak zauważał Nietzsche – już u samej swej podstawy wyklucza egoizm. Autor *Jutrzenki* nazywał ją „instynktem sprawiedliwości” (przeciwstawiając egoizmowi i antropocentryzmowi) i można by ją, jak sądzę, skojarzyć z pojęciem „sensorium transcendencji” w myśli filozoficzno-politycznej Erica Voegelina.

Dla współczesnego konserwatysty ważne wydaje się pytanie: czy tak radykalna próba religijnej reformy (nawiązująca – w moim przekonaniu – w większym stopniu do żydowskiego mesjanizmu lub kabalistyki niż do manaizmu lub szamanizmu, jak pisze Zbigniew Kaźmierczak) oznaczała de facto destrukcję podstaw religii, a tym samym – pośrednio – sprzyjanie nowoczesnej dekadencji i nihilizmowi, z którymi Nietzsche chciał walczyć? Czy Nietzscheański radykalny indywidualizm i zdemokratyzowany mesjanizm („Mesjaszem może być każdy” – to radykalny sens *Tako rzecze Zaratustra* jako „książki dla wszystkich i dla

nikogo”) oraz immanentyzm podważały tak cenną dla konserwatystów rolę wizji eschatologicznego ładu jako regulatora sfery politycznej życia? Czy prawdziwa jest zachowawcza interpretacja indywidualizmu („nadludzie” jako ludzie wybitni – społeczne autorytety), czy też – popularna w latach 90. – interpretacja „liberalno-lewicowa” (nietzscheanizm jako wezwanie do konstruowania całkowicie własnego systemu wartości oraz wolności swobodnego interpretowania wspólnotowych prawd)?

Trudno, jak się zdaje, odpowiedzieć na to pytanie, ponieważ Nietzsche był myślicielem, który wkraczał (przynajmniej w zakresie swoich intelektualnych projektów) poza znane dualizmy, a zatem także przeciwieństwa „konserwatyzm – progresywizm” czy „ateizm – religijność”. Był on (właśnie jako spadkobierca pozytywizmu) przekonany, iż tworzy w czasach, które – dzięki bezkompromisowej odwadze ludzkiego rozumu – pozwalają na odsłonięcie tajemnic dowolnej religii (metafora „południa czasu”, pojawiająca się w związku z mistycznym doświadczeniem „koła wiecznego powrotu”). Interesującą interpretację tej kwestii sformułował amerykański politolog Aryeh Botwinick w książce *Sceptycyzm, wiara i nowoczesność. Od Majmonidesa do Nietzschego*, wiążąc pragmatyczny (a zarazem polityczny) wymiar myśli Nietzschego z teologią negatywną, a tym samym z możliwością stworzenia wiarygodnych moralnie uzasadnień dla codziennej pragmatyki ludzkiego działania. Tę możliwość wykorzystuje, jego zdaniem, ponowoczesna cywilizacja Zachodu.

Pewne jest jednak, że przynajmniej jedno oddziela myśl Nietzschego od nowoczesnego i ponowoczesnego progresywizmu: sama wizja koła wiecznego powrotu, bez której Nietzscheański radykalny witalizm byłby niewyobrażalny. Nietzsche pokazuje w niej, że linearna,

*Nietzsche wkraczał poza
znane dualizmy, a zatem także
przeciwieństwa
„konserwatywizm –
progresywizm” czy „ateizm –
religijność”*

poświeceniowa
koncepcja postępu
jest częścią
„wielkiego koła”
wiecznego stawania
się (i powrotu),
którego koncepcji i
wpływu na
rzeczywistość
progresywizm nie

ogarnia. Porządek stawania się jest zarazem porządkiem powrotu i
wbrew temu, co sądzili myśliciele postmodernistyczni, nie tylko
„różnica”, ale i tożsamość powraca w wiecznym powtórzeniu.

Marek Pąckiński



Sfinansowano przez Narodowy Instytut
Wolności - Centrum Rozwoju
Społeczeństwa Obywatelskiego
ze środków Programu Rozwoju
Organizacji Obywatelskich
na lata 2018 – 2030



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego