

Paweł Pieniążek: Nietzsche Krzysztofa Michalskiego – próba oceny tej próby odczytania

Michalski odrzuca ateistyczną perspektywę przewyciężenia nihilizmu, właśnie na rzecz perspektywy religijnej. Przypisywanej Nietzschemu religijności nadaje sens egzystencjalny, dany w indywidualnym doświadczeniu jednostki, wymierzony zatem we wszelki uniwersalizm – pisze Paweł Pieniążek w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Potrzeba Nietzschego?”

Michalskiego lektura (jego wypowiedzi, a przede wszystkim książka[1]) Nietzschego może wywołać ambiwalentną reakcję. Jest to lektura autorska, oryginalna i świeża, ukazująca nowe tropy interpretacyjne, poprzez hiperbolizację pewnych motywów zwracająca uwagę na istotne aspekty myśli niemieckiego filozofa. Wszelako budzi i opór, jeśli nie irytuje. Zarówno samym podejściem do materii tekstów Nietzschego, jak i ich przeszarżowaną, religijną wykładnią. Jest to wykładnia mocno selektywna, dokonująca interpretacyjnych inwersji. Michalski wyodrębnia poszczególne wątki myśli Nietzschego i na nich skupia swą refleksję. Odwołując się do Nietzscheańskiej krytyki racjonalizmu, totalizujących roszczeń nauki i wiedzy pojęciowej, odrzuca możliwość przypisania Nietzschemu dążeń systemotwórczych. A przecież sam pisze, że „myśl Nietzschego, jak sądzę, zorganizowana jest w jedną spójną całość” („właśnie przez pojęcie wieczności”). Ale całość ta jest interpretacyjnie oktrojowana. Gdy odwołuje się do tezy Gadamera – jednego z tych, u których zaciąga dług w swej lekturze Nietzschego – że

„zrozumieć jakiegoś myśliciela oznacza: założyć, że ma rację”, to tej hermeneutycznej ufności nie rozciąga na całość myśli Nietzschego, nie wspiera jej innym zaleceniem Gadamera – że sens jakiegoś tekstu trzeba starać się uchwycić w jego jedności i całości. Czego Michalski nie czyni, prześlepiając wiele istotnych wątków myśli Nietzschego czy też dokonując ich jawnie przemocowej reinterpretacji.

Podjęcie to podporządkowuje próbie nadania religijnego znaczenia myśli Nietzschego, obronie pewnego, niedogmatycznego, niekonfesyjnego typu religijności. Ale obrona ta nie jest do końca intelektualnie zobowiązująca, tak na poziomie wstępnych deklaracji, jak i ich analityczno-rekonstrukcyjnego przeprowadzenia. Z jednej strony Michalski uznaje, że całą „twórczość Nietzschego można bowiem nie bez racji nazwać «zmaganiem się z Bogiem»”, i w takim duchu wyklada myśl Nietzschego, z drugiej jednak anonsując „pojęcie wieczności” jako „temat” swej książki dodaje „punktem wyjścia – Nietzsche”. I nie wiemy do końca, czy sam Nietzsche jest myślicielem ściśle religijnym, czy też swą „radykałną krytyką, jakiej Nietzsche poddaje nasze pojęcia, naszą wiedzę” – na tym polegałaby rewolucyjność jego myśli i jej aktualny charakter – tylko „otwiera (...) drogę do rozumienia religii, które może być przekonujące także dla umysłu żyjącego wśród wielości sensów, różnorodności kulturowej, w przenikniętej nauką współczesności”. W niektórych bowiem wywodach Michalskiego wątki chrześcijańskie się autonomizują, kończą niekonkluzywnie, tak iż nie wiemy ostatecznie, w jakim analitycznym związku pozostają z myślą Nietzschego, pozostawiając nas tylko z sugestiami i supozycjami. Jak gdyby Michalskiemu zabrakło wiary i interpretacyjnej odwagi, jak gdyby swą asekuracją podzielał gest nowoczesności, tego, jak trafnie powiada, „towarzystwa ubezpieczeniowego przeciw pożarowi i złodziejowi”.

Michalski wyodrębnia poszczególne wątki myśli Nietzschego i na nich skupia swą refleksję. Odwołując się do Nietzscheńskiej krytyki racjonalizmu, totalizujących roszczeń nauki i wiedzy pojęciowej, odrzuca możliwość przypisania Nietzschemu dążeń systemotwórczych. A przecież sam pisze, że „myśl Nietzschego, jak sądzę, zorganizowana jest w jedną spójną całość”

Na czym ma polegać religijność Nietzschego? Przede wszystkim Michalski akceptuje Nietzschego krytykę tradycyjnego, historycznego chrześcijaństwa, z centralną dla niego doktryną pozaświatów opartą na poplatońskiej, dualistycznej wizji świata: neguje ona życie, jest samym nihilizmem. Michalski odrzuca ateistyczną

perspektywę przewyciężenia nihilizmu, właśnie na rzecz perspektywy religijnej. Przypisywanej Nietzschemu religijności nadaje sens egzystencjalny, dany w indywidualnym doświadczeniu jednostki, wymierzony zatem we wszelki uniwersalizm. Samo podkreślenie egzystencjalnego wymiaru myśli Nietzschego, którym zainspirował on, obok Kierkegaarda, egzystencjalizm (Jaspersa, Heideggera, Sartre'a), jest niewątpliwie cenne w wykładni Michalskiego; mam tu na myśli indywidualizm, ucieleśnienie świadomości i jej wtórności (rozumu, wiedzy) wobec życia jednostki, aktywistyczne rozumienie jej ciągle stającej się egzystencji (ważna jest tu analiza czasowości, roli chwili/wieczności jako zasady temporalizacji czasu, analiza wiecznego

powrotu w Zaratustrze przeciwstawionego wykładni kosmologicznej). Wszelako absolutyzując ten wymiar gwoli konsekwentnie egzystencjalnego ujęcia religijności myśli Nietzschego Michalski zapoznaje jej aspekt kosmologiczny (odniesienie jednostki do dionizyjskiej całości bytu, idee ewolucji woli mocy) i historiozoficzny. I tak, w odniesieniu do tego ostatniego, pomija antropogenny charakter historii: choć Nietzsche negował teleologię procesu historycznego na rzecz jego przypadkowości, niemniej jednak według niego, pokazują to choćby analizy z Genealogii moralności, to w jego toku człowiek konstytuuje się jako byt duchowy; w swym dialektycznym podejściu do chrześcijaństwa Nietzsche utrzymuje, że odrywając człowieka od życia, wykształciło ono w surowej masie jego naturalnej, popędowej egzystencji głębię duchową, nadało mu wzniosłość, którą człowieka pozbawia relatywistyczna nowoczesność; przewartościowanie nihilizmu ma polegać na przyswojeniu tej głębi duchowej na podstawach nowoczesnego indywidualizmu i związaniu jej z cielesną, ziemską immanencją życia ludzkiego. Tymczasem wbrew temu historycznemu ujęciu nihilizmu i przewartościowania, a w zgodzie z powyższą absolutyzacją, Michalski (wzorcem jest tu dlań z pewnością pojęcie upadania u Heideggera) odnosi ją do jednostki, czyniąc nihilizm drugą, nieodłączną stroną jej egzystencji, zaś przewartościowanie nieustannym, dramatycznym wysiłkiem nadawania jej nowego kształtu.

Motywy skłaniającym Michalskiego do religijnej reinterpretacji egzystencjalnych wątków myśli Nietzschego jest niewątpliwie pojęcie tytułowej wieczności. Co do wagi i funkcji tego pojęcia Michalski bynajmniej się nie myli; znamy Zaratustry ewokacje wieczności, znamy wypowiedzi Nietzschego, choćby tę przywoływaną przez Michalskiego, że „życie wieczne to nie jakieś inne życie: to właśnie to życie, które żyjesz”. Problemem jest jego wykładnia. Michalski odnosi je do Boga,

choć samego tego odniesienia już nie problematyzuje (opatrząc Boga na ogół znakiem zapytania). Przeżycie wieczności uczasawia skończoną, ucieleśnioną egzystencję ludzką, wyrzywa ją z rozproszonego i sprowadzonego do wyizolowanych chwil przemijania, w którym nie jest możliwa dynamika istnienia ludzkiego, w tym pamięć i zapomnienie; wieczność-chwila („okamgnienie”) temporalizuje czas i nadaje mu nieciągłą jedność. Odwołując się do ewangelii św. Pawła, św. Mateusza, św. Jana, Michalski – według którego Biblia Lutera była głównym odniesieniem dla Nietzschego – w duchu egzystencjalnym interpretuje apokalipsę, śmierć i miłość jako momenty kryzysu, kresu i oczekiwania (tego co Nieznane, Obce, absolutnie Nowe); umożliwiają one stawanie się egzystencji ludzkiej w jej (Michalski powołuje się tu na doświadczenie Pascala) radykalnej nieciągłości i ciągłym samoprzewyciężaniu się, w jej kruchości i skończoności, w towarzyszących jej ryzyku i niepewności, w jej stałym, lecz zawsze daremnym dążeniu do osiągnięciu wewnętrznego spełnienia i zbawienia.

*Michalski odnosi je do Boga,
choć samego tego odniesienia
już nie problematyzuje*

Trudno się zgodzić z
tą religijną
wykładnią
wieczności;
przywołując
wieczność gwoli

wyjaśnienia dynamiki i twórczego charakteru życia Nietzsche wiąże ją z potrzebą bezwarunkowości i bezwzględności działania, pozwalających jednostce przewyciężyć opór życia, nadać swej egzystencji sens i wziąć za nią pełną odpowiedzialność w jej długotrwałych projektach – i czyni to od początku swej twórczości, na ogół w kontekście krytyki nowoczesności, jej relatywizmu, destrukcji osobowości i autonomii jednostki. Jeśli na początku moment wieczności próbował zakorzenić w

micie, religii w jej postaci kulturowej, to później w metafizycznej, pluralistycznej wizji świata mającej kulminować w idei wiecznego powrotu. Ewidentnie mu się to nie udało (jak w immanencji bytu ugruntować jednostkowość, niepowtarzalność, wartości?). Wieczność w tym znaczeniu pozostała pustym centrum myśli Nietzschego – stąd właściwy jej pozór religijności, otaczająca ją inercyjna, religijna poświata niereligijnej boskości przywoływanej wyłącznie jako symbol bezwarunkowości istnienia (chrześcijaństwo ją dawało, wszak za cenę zniesienia jednostkowości). Podobnie jest z postacią Jezusa (wcielenie jest dla Michalskiego wyrazem cielesności i skończoności wieczności) z Antychrysta, którą jawnie dezinterpretuje. Wbrew Nietzschemu przeciwstawiającemu Jezusa wyrosłemu z resentymetu chrześcijaństwu tradycyjnemu (z jego pozaświatami, z teologią piekła i kary wiekuistej), które wiąże on z naukami św. Pawła, Michalski właśnie do nich się odwołuje, by związać Jezusa z egzystencjalnie rozumianą religijnością, z dynamicznie rozumianą wiecznością, cielesnością, etc. A przecież Nietzsche, w swej może nie tylko retoryczno-polemicznej sympatii do Jezusa, czyni zeń dekadenta, który w swej statycznej, uwewnętrznionej błogości jest wolny od resentymetu tylko dlatego, że właśnie odrzuca rzeczywistość stającą się dlań symbolem, zrywa więc z realnym działaniem przysparzającym mu, z racji dekadencckiej nadwrażliwości, bólu, cierpienia, a więc tego wszystkiego, co określa stawanie się i co Michalski chce uczynić atrybutem właśnie egzystencji Jezusa. Postać Jezusa Nietzsche łączy z buddyzmem, ostatnią fazą nihilizmu europejskiego oznaczającą ucieczkę przed konfrontacją z życiem i jego tragiczną fatalnością (również Jezus Nietzschego, a nie tylko, co utrzymuje Michalski, szukająca ucieczki w pozaświatach religijność tradycyjna wiąże się więc z motywem „ostatnich ludzi” poszukujących szczęścia i jego paliatywnych ersatzów, egzorcyzmujących ból, cierpienie i śmierć).

Religijność Nietzschego jaka wyłania się z – nieugruntowanej dostatecznie – lektury Michalskiego, jest więc enigmatyczna, radykalnie zsubiektywizowana, rugująca absolut dany w „wierze w pewien ład świata, który nas wyprzedza” (Kołakowski), tak iż przez Michalskiego zostaje faktycznie utożsamiona z egzystencjalnym doświadczeniem kruchości i niepewności istnienia – co nie wystarcza (jak słusznie zauważył Kołakowski w rozmowie z Michalskim), by za taką ją uznać i w ogóle odnieść do Nietzschego.

Paweł Pieniążek

[1] *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Znak, Kraków 2007.



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