

Marcin Miłkowski

Hegel, Nietzsche i konserwatyzm

I

Na wstępie uściślijmy ogólnikowy tytuł. Zamierzamy zająć się powiazaniami Hegla i Nietzschego z konserwatyzmem, lecz dokonamy tego drogą okreśną. Argumenty wysuwane za tezę, iż nie sposób pogodzić Hegla z Nietzschem, opierają się bowiem zwykle na pojęciach pochodzących z arsenału ideologicznego konserwatyizmu. Gilles Deleuze, chyba najbardziej radykalnie przeciwstawiający obu filozofów, powiada, że Hegla od Nietzschego różni to, iż filozofia pierwszego jest abstrakcyjna, a drugiego – konkretna.¹

Zwróćmy uwagę, że wyrażenia „abstrakcyjny” i „konkretny” używane są w sposób wartościujący. I zapewne spór o abstrakcyjność i konkretność można byłoby sprowadzić do różnicy światopoglądowej, opierającej się jedynie na jednostkowych mniemaniach. Można przecież wyżej oceniać abstrakcyjność niż konkretność – a tak czynią także filozofowie wywodzący się z tradycji Hegłowskiej.² Uważa się zresztą, że filozofia powstała po Heglu, począwszy od „Młodych

¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997, s. 168 n i passim. Przeciwwstawienie abstrakcyjnego Hegla konkretnym filozofom antyhegłowskim jest swoistym motywem przewodnim w myśli Deleuze'a, por. np. G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris 1966, s. 38, przyp. 2.

² Por. Herbert Marcuse, *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, przeł. Danuta Petsch, Warszawa 1966, s. 229 n. Uwagi Marcusego, widzącego w umiejętności abstrahowania narzędzie emancypacji, stoją co prawda w niezgodzie z deklarowanym przezeń przywiązaniem do tradycji Marksowskiej, która twierdzi, że Hegel był abstrakcyjny, a materializm historyczny — konkretny (s. 297).

Niemiec”, przez empiryzm logiczny, na postmodernizmie skończywszy, sprzeciwia się abstrakcyjności, systemowości czy też panlogizmowi „Mędrca Berlińskiego”, optując za konkretnością, czy analitycznością myśli. Ale sam Hegel przecież cenił wyżej konkretność.

Pozostaje jednak niejasne, dlaczego właśnie przeciwieństwo abstraktu i konkretności ma wyrażać jakąś istotną różnicę filozoficzną, która – co więcej – ma powodować odmienne nastawienie wobec praktyki politycznej czy wobec zastanej rzeczywistości kulturowej. Trudno powiedzieć, czemu właściwie ontologia przyjmująca istnienie przedmiotów abstrakcyjnych czy też epistemologia uznająca, że możliwe jest poznanie tych przedmiotów miałyby być przedmiotem sporów politycznych. Zatrąca to o absurd.

Wszelako kiedy rozpatrzymy rozróżnienie „abstrakt – konkret” historycznie, gdy spojrzymy na jego źródła, okaże się, że należało ono do słownictwa sporów między liberalizmem a konserwatyzmem, dotyczyło zaś sposobu podejścia do historii. Wówczas odróżnienie to nabrało odcienia politycznego. Karl Mannheim pisał: „Pojawienie się społeczeństwa nowoczesnego zależy zapewne od tego, czy całe klasy poświęcą się dezintegracji istniejącej struktury społecznej. Ich myślenie z konieczności musi być abstrakcyjne – żywi się potencjalnymi możliwościami. Podobnie, myślenie i przeżywanie tych, którzy pragną zachować *status quo* i osłabić postęp, z konieczności jest konkretne i nie potrafi wyłamać się poza istniejącą strukturę społeczną”¹.

II

Pojawienie się sporu o podejście do historii, wiążące się z narodzinami społeczeństwa nowoczesnego, datować można na połowę wieku XVIII. W okolicach 1750 roku nastąpiła zarówno artykulacja doktryny postępu (Turgot²), jak i pewien przełom w łonie samego Oświecenia³.

¹ Karl Mannheim, *Myśl konserwatywna*, przeł. Sławomir Magala, Warszawa 1986, s. 44.

² Anne-Robert-Jacques Turgot, *Discours sur l'histoire universelle*, (przekład fragmentów w: Bronisław Baczek (wybór i wstęp), *Filozofia francuskiego oświecenia*, Warszawa 1961, s. 300 nn.).

³ Przełom ten silnie akcentuje Norman Hampson w swej książce *The Enlightenment*,

W drugiej połowie XVIII w. dostrzega się bowiem trudności, na jakie natrafia zarówno argumentacja polityczna liberalizmu, jak i próby realizacji jego programu. Liberalizm tym się bowiem różni od wcześniej istniejących doktryn politycznych, że wypracowano go przed pojawieniem się odpowiadających mu instytucji politycznych.¹ Jako teoria musiał być zatem nie tyle opisem zastanej rzeczywistości społecznej *ex post* (co widzimy choćby w *Polityce* Arystotelesa), ile projektem idealnych instytucji racjonalnych. Nieprzystawanie rzeczywistości do ideału było podstawą krytyki rzeczywistości.² Jednak właśnie od połowy XVIII owo nieprzystawanie stało się również podstawą krytyki samego ideału. Rozum, opierający się na teorii prawa natury, w sposób oczywisty rozmijał się z faktycznym funkcjonowaniem sfery tego, co społeczne. Zaczęto zatem poszukiwać innego rodzaju podstaw niż sama tylko koncepcja racjonalności zawartej w prawie natury, pytać, dlaczego to, co rzeczywiste, rozmija się z tym, co naturalne (Rousseau). Mamy do czynienia z rosnącym zapotrzebowaniem na antropologię filozoficzną, poszukującą „człowieka konkretnego”³, z powstaniem filozofii dziejów i estetyki filozoficznej. Odo Marquard twierdzi, że przyczyną tego przełomu jest „hipertroficzna trybunalizacja”⁴, której sprostać nie może ani Bóg, ani człowiek.

The Pelican History of European Thought, Vol. 4, Penguin Books 1968, s. 187, pisząc, że „reakcja” przeciw samemu Oświeceniu zaczęła się przed powstaniem większości dzieł samego Oświecenia. Hampson wiąże ten przewrót z powstaniem sentymentalizmu, który pozbywa się złudzeń co do opatrnościowego porządku natury (s. 189).

¹ Wskazuje na to m.in. Pierre Manent w swej *Intelektualnej historii liberalizmu*, przeł. M. Miszański, Kraków 1994, s. 8. Nawet idealna republika Platona opiera się na strukturze polis.

² Można wręcz sądzić, jak Carl Schmitt (w *Der Begriff des Politischen*), że liberalizm nie ma pojęcia polityki, a jedynie pojęcie krytyki polityki. Dotyczy to jednak właściwie dopiero liberalizmu po Rewolucji, por. Pierre Manent, op. cit., s. 136.

³ Bronisław Baczko, *Filozofia francuskiego oświecenia. W poszukiwaniu człowieka konkretnego*, w: tegoż, *Człowiek i światopoglądy*, KiW, Warszawa 1965.

⁴ Odo Marquard, *Człowiek oskarżony i uwolniony od odpowiedzialności w filozofii XVIII stulecia*, w: tegoż, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994. Czy opisywany przełom istotnie wiąże się z upadkiem teodycei, jak sądzi Marquard, nie chcemy tu rozstrzygać, ponieważ nie ma to bezpośredniego znaczenia dla dalszych wywodów.

Po upadku Rewolucji Francuskiej filozofia historii wychodzi na pierwszy plan.¹ To już nie natura, lecz historia jest dziedziną sensu; to w dziejach ma miejsce sensotwórcza działalność człowieka. Jednocześnie romantyzm szuka w dziejach miejsca dla indywidualności, w przeciwieństwie do sentymentalizmu i *Sturm und Drang*, nie chcąc jej godzić z porządkiem ponadjednostkowym.² Łączy się antropologię i filozofię dziejów; gdy dodamy jeszcze, że jednostką wzorcową dla romantyzmu będzie artysta, to zobaczymy od razu, że wszystkie trzy nowe dziedziny filozofii zjednoczone zostały przez romantyzm pod jednym sztandarem.

III

Filozofia Hegla pojawia się w epoce, kiedy pojęcie „konkretu” nacechowane jest dodatnio. Nie będziemy jednak w punkcie wyjścia wyjaśniać Hegłowskiego ujęcia abstrakcji i konkretności, lecz zajmiemy się jego koncepcją wielkich postaci historycznych (*Welthistorisches Individuums*). Dzięki temu zabiegowi dostrzeżemy zarówno różnicę między Heglem a romantyzmem (konserwatywnym romantyzmem), a co może ważniejsze – będziemy mogli porównać koncepcję Hegłowską z koncepcją Nietzschego.³ Zarówno bowiem wielka postać historyczna, jak i nadczłowiek stanowią próbę filozoficznego zmierzania się z konkretną rzeczywistością społeczną.

¹ To, że Condorcet swój *Szkic obrazu postępu...* pisze w 1794 r. nie jest bez znaczenia. Oczywiście, jesteśmy jak najdalej od zarzucania Oświeceniowi ahistoryzmu, poszukujemy bowiem źródeł historyzmu w samym Oświeceniu. Poza tym, jak zauważył Baczek, zarzut ahistoryzmu sam jest ahistoryczny (*Człowiek i światopogląd*, s. 95).

² Zygmunt Łempicki, *Renesans – Oświecenie – Romantyzm*, Warszawa 1923, s. 174.

³ Nie będziemy się natomiast zajmować różnicami między filozofią religii Hegla a antychryścianizmem Nietzschego. Robi to Deleuze (ibidem) i Karl Löwith (por. *Nietzsche's Philosophie der Ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg 1978, s. 41 n). Obaj czynią bowiem z Hegla wyłącznie teologa, a to można – *cum grano salis* – nazwać za Lukácssem „reakcyjną legendą”. Wprawdzie wypowiedzi samego Nietzschego o Heglu dotyczą głównie religii (np. w *Wiedzy radosnej*, 357), to przyczyną tego jest raczej to, iż Nietzsche Hegla dostatecznie dobrze nie znał, a swej pierwotnej wrogości nauczył się od Schopenhauera. Ale nawet i Nietzsche, nie znając dostatecznie Hegla, nie potępia go tak zdecydowanie, jak skądinąd dosyć rzetelnie interpretatorzy Nietzschego.

W koncepcjach Hegla i Nietzschego dostrzec można jeden istotny rys wspólny: nie mamy w nich do czynienia z próbą określenia powszechnej natury ludzkiej. Karol Bal pisze: „Koncepcja ‘natury ludzkiej’ jest według Hegla koncepcją abstrakcyjną, gdyż redukuje ‘wielorakość zjawisk natury ludzkiej’ do paru zaledwie pojęć ogólnych”¹. Nietzsche również nie opiera się na pojęciu „natura ludzka”. Wedle niego natura jako taka jest istotą wszystkich bytów żywych (*Lebendige*) i nie jest jakościowo zróżnicowana w zależności od biologicznego gatunku. Obaj filozofowie raczej wskazują pewne wzorce osobowe², które nie roszczą sobie pretensji do uniwersalności. W szczególności nie każdy człowiek może zostać bohaterem historycznym lub nadczłowiekiem. Wiąże się to z jednej strony z tym, że aby zostać bohaterem lub nadczłowiekiem konieczne są pewne predyspozycje psychiczne, które nie każdy człowiek posiada, a z drugiej strony z tym, że musi zaistnieć odpowiednia sytuacja historyczna. Są więc to z jednej strony koncepcje elitarystyczne, wywodzące się zapewne jeszcze z renesansowej parenetyki, a z drugiej – próby teoretycznego uchwycenia sposobu, w jaki determinowane jest powodzenie działań podejmowanych przez podmioty. Stąd też dochodzi tu do połączenia antropologii filozoficznej z filozofią historii.

IV

Z pierwocinami koncepcji wielkich bohaterów mamy do czynienia już u młodego Hegla.³ Przywoływany przez niego w *Ustroju Niemiec*⁴

¹ Karol Bal, *Rozum i historia. Historiozofia Hegla wobec Oświecenia*, Wrocław 1973, s. 89.

² Warto może zwrócić uwagę, że termin „wzorec osobowy” jest użyty tu dla wygody językowej. W ścisłym sensie nie mamy tu bowiem do czynienia z wzorcami osobowymi, albowiem ani nadczłowiek, ani wielki bohater nie mają stać się wzorcami postępowania moralnego. Można mówić tu raczej o pewnym rysie immoralistycznym: takie jednostki są z jakiegoś powodu konieczne, lecz musi ich być niewiele, bo inaczej nie spełniłyby swej historycznej roli.

³ György Lukács, *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*, przeł. Marek J. Siemek, Warszawa 1980, s. 540 i 554.

⁴ G.W.F. Hegel, *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, przeł. Aleksander Ochocki i Marcin Poręba, Warszawa 1994, s. 206.

Machiavelli mówi o Tezeuszu, jednoczącym Ateńczyków. Dla Machiavellego takim Tezeuszem był Cezar Borgia.¹ Hegel podziwia zamiar Borgiów, żałuje, że się im nie powiodło (nb. Nietzsche również ceni sobie i Borgiów, i Machiavellego). Jaśniej jednak rysy wielkiej postaci przebijają w portrecie Richelieu.² Kardynał Richelieu zdołał zrealizować ideał jedności państwa. Hegel pisze: „Polityczny geniusz polega właśnie na tym, że indywiduum identyfikuje się z zasadą, i to powiązanie musi mu bezwzględnie przynieść zwycięstwo”³. Zarówno Dilthey, jak i Lukács zgadzają się, że w portrecie Tezeusza można rozpoznać Napoleona, z którego zwycięstwem Hegel wiązał duże nadzieje. Jest to koncepcja *par excellence* polityczna, a ubocznie tylko historyczna; indywiduum utożsamia się z myślą, która przynosi mu zwycięstwo. Na tym polega geniusz. Ujęcie geniusza jest tu proveniencji nie całkiem romantycznej, lecz raczej oświeceniowej (ściślej: z drugiej fazy Oświecenia). Wedle Helwecjusza, geniusz wyłączony spod praw moralnych służy urzeczywistnieniu ideału największego szczęścia dla najliczniejszych.⁴

W najbardziej znanym kształcie koncepcja wielkich postaci historycznych pojawia się we wstępie do *Wykładów z filozofii dziejów*.⁵ Istotny jest tu kontekst, w jakim Hegel umieszcza rozważania na temat bohatera historii. Chce mianowicie wykazać, że prawdziwa jest teza, że ludzie osiągają „co innego niż to, o czym bezpośrednio wiedzą i czego chcą”⁶. Motywem działań podmiotów są ich własne interesy, lecz w działaniach tych osiągnane jest coś więcej. Przykładem ilustrującym tę tezę jest postępowanie człowieka powodowanego zemstą.⁷

¹ Ibid., s. 208.

² Ibid., s. 202 n.

³ Ibid., s. 203.

⁴ N. Hampson, op. cit., s. 199.

⁵ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. Janusz Grabowski i Adam Landman, Warszawa 1958, s. 44 i nn.

⁶ Ibid., s. 42.

⁷ Jak zobaczymy, dla Nietzschego kwestia zemsty będzie miała niebagatelne znaczenie. Por. też mój tekst „Podmiot zbawiony od zemsty”, *Przegląd Filozoficzny* (w druku).

Ludzie osiągają co innego niż sami chcą, ponieważ kierują się ogólnymi normami, będącymi wytycznymi celów postępowania.¹ Normy te wyznaczone są przez prawa i obyczaje państwa. Podmioty – żeby ująć to w ściślejszej terminologii Jerzego Kmity² – podzielają pewne przekonania, przekonania normatywno-dyrektywne. Zbiorem owych przekonań jest kultura. W normalnym postępowaniu podmioty wiedzą, na czym polega właściwe postępowanie, kryteriów bowiem dostarcza właśnie kultura. Czasami wszelako powstają konflikty między systemem uznanych przekonań normatywno-dyrektywnych a systemem innych przekonań tego typu o treści, „która również może wydawać się dobrą, w ogólnym sensie pożyteczną, istotną i konieczną”³. Właśnie wielkie postacie historyczne w swym postępowaniu kierują się takimi przekonaniami, które niezgodne są z dotychczas obowiązującymi. „Ludzie historii, wielkie postacie historyczne, to właśnie ci, w których celach zawarta jest treść ogólna”⁴. Cele partykularne owych ludzi „zawierają treść substancjalną wyrażającą wolę ducha świata”⁵. Dlatego właśnie zasługują na miano bohaterów.

Istotne jest jednak to, że bohaterowie tacy nie zdają sobie sprawy, że cele ich postępowania zawierają „idee w ogóle”⁶: są to ludzie czynu, a nie myśliciele. Orientują się jednak w tym, co jest nakazem epoki. Dzięki nim następuje rozpowszechnienie nowych przekonań normatywno-dyrektywnych. Hegel pisze: „Albowiem duch, który wysunął się daleko naprzód, jest wewnętrzną istotą wszystkich jednostek, tylko że nieświadomą, i dopiero wielcy ludzie uświadamiają ją innym”⁷.

Hegel jako przykłady takich wielkich ludzi wymienia m.in. Cezara, Aleksandra Wielkiego, Napoleona. Wskazuje również, że los tych

¹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, op. cit., s. 43 n.

² Grzegorz Banaszak, Jerzy Kmity, *Spółeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Warszawa-Poznań 1991, s. 50.

³ G.W.F. Hegel, *Wykłady...*, op. cit., s. 44.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibid., s. 45.

⁶ Ibid., s. 46.

⁷ Ibidem.

postaci nie był szczęśliwy. Przeciwstawia się jednak zawiści, którą budzi wielkość bohaterów historii. „Człowiek wolny nie bywa zresztą zawistny, lecz z uznaniem odnosi się do wszystkiego, co wielkie i raduje się jego *istnieniem*.”¹ Jako przykład dogadzania zawiści Hegel wskazuje psychologiczny punkt widzenia, który nazywa punktem widzenia kamerdynera.² Wielcy ludzie mają oczywiście jako ludzie cele z konieczności partykularne, lecz doprowadzają do realizacji celów ogólnych. Nie należy zatem zatrzymywać się nad wadami charakteru bohaterów. Bowiem to właśnie dzięki ich namiętnościom może dojść do realizacji idei ogólnej.³ W przypadku bohaterów prawdziwe jest powiedzenie „*private vices, public benefits*”. To, dzięki czemu namiętności kierowane są ku celom ogólnym, a co powoduje niezrealizowanie celów partykularnych, Hegel proponuje nazwać „chytrnością rozumu”⁴.

Zatrzymajmy się nad koncepcją chytrności rozumu. Hegel powiada, że bohaterowie występują tu nie jako cele, lecz jako środki (jako cele ludzie traktowani są w sferze moralności, etyki i religijności).⁵ Realizując cele ogólne z dziedzin moralności, religii, etyki, bohaterowie realizują też własne cele jako tych, którzy do tych sfer przynależą. Niemniej jednak pozostają środkami do celów ogólnych. Istnieją zatem pewne przesłanki, aby poprzestać na określeniu Heglowskiego rozumu mianem ‘samolubnego inżyniera’, traktującego ludzi jako środki do własnych, nieludzkich celów. Jednak takie stwierdzenie pomija Heglowską ogólną koncepcję chytrności. Hegel w wykładach z 1805/1806 roku powiadał: „Przynosi to zaszczyt chytrności w porównaniu z samą tylko mocą, że potrafi ona ująć

¹ Ibid., s. 47.

² Ibid., s. 48. Por. też idem, *Fenomenologia ducha*, przeł. Adam Landman, t. II, Warszawa 1965, s. 270, gdzie Hegel po raz pierwszy przedstawił koncepcję „kamerdynerów”, nawiązując nb. do powiedzenia Napoleona *il n'y a pas de heros pour son valet de chambre* (nie ma bohatera dla jego kamerdynera). Kamerdyner odznacza się „świadomością nikczemną” i hipokryzją. Por. Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge UP 1975, s. 195.

³ O namiętności jako środku Hegel wspomina wcześniej, por. *Wykłady...*, ss. 31-36.

⁴ Ibid., s. 49.

⁵ Ibid., s. 50 nn. Por. też H. Marcuse, op. cit., s. 220.

ślepią moc, od takiej strony, by ta skierowała się przeciw sobie samej, że potrafi ją zaatakować, uchwycić jako określoność i działać przeciwko niej lub ją samą, jako ruch, zmusić do tego, by powracała do siebie i siebie samą znosiła¹. Użycie narzędzia jest tego rodzaju chytrąścią.² Lukács pisze: „Dlatego słusznie powiada Hegel, że narzędzie, czyli środek, jest czymś wyższym niż cel, któremu spełnieniu służy – a więc wyższym niż pożądanie, niż popęd do zaspokajania potrzeb³. Jednym słowem, to, że bohaterowie historii są środkami rozumu, nie obniża bynajmniej ich powszechno-dziejowej rangi. Cele partykularne, które sami osiągają, są bowiem mniej ważne. W oczach Hegla narzędzie, dające możliwość realizacji rozmaitych celów, należy oceniać wyżej niż ten czy inny partykularny cel osiągnięty za jego pomocą.

Można twierdzić, że poglądy Hegla nawiązują do tendencji utylitarystycznych Oświecenia i tezy, zgodnie z którą zło, egoistyczne namiętności dają korzyści publiczne. Na pierwszy rzut oka zdaje się to zgoda nieprawdopodobna, gdy porównamy to z wypowiedziami zawartymi w *Fenomenologii ducha* dotyczącymi użyteczności.⁴ Hegel jednak krytykuje tam oświeceniowe pojęcie użyteczności za to, że zastosowane zbyt szeroko okazuje się puste. Wszystko może okazać się bowiem z jakiegoś punktu widzenia użyteczne, czyli przydatne do jakiegoś celu. W koncepcji chytrąści rozumu cel jest natomiast jeden i względem niego można oceniać użyteczność środków. Celem tym jest, oczywiście, uświadomienie sobie przez ducha świata (*Weltgeist*) jego własnej wolności, które to uświadomienie jest spekulatywną treścią dziejów.⁵

1 Cyt. za: G. Lukács, op. cit., s. 610.

2 G. Lukács, op. cit., s. 609 n.

3 Ibid., s. 616. W dalszym ciągu odnosimy się do uwag Lukácsa zawartych na ss. 628-631.

4 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, op. cit., t. II, s. 173 nn.

5 Wbrew pozorom, dzięki temu, że Hegel wyznacza jeden cel, zbliża się bardziej do utylitarystyki niż w swej krytyce pojęcia użyteczności. Bowiem jasne jest, że utylitarystyka nie rozpatruje użyteczności jako relacji oderwanej od rzeczywistości społecznej, lecz jako przydatność do celu, jakim jest szczęśliwość najliczniejszych. Zwykle również warunkiem owej szczęśliwości dla utylitarystyki jest wolność. Z drugiej strony, można tak szeroko nie rozumieć Heglowskiej krytyki „użyteczności”, a uznać, że stosuje się

Warto na zakończenie krótkiej charakterystyki bohaterów historii podkreślić, że fakt, iż pewne rodzaje zła (partykularne namiętności) stanowią przyczynę pojawienia się dobra (zmiany przekonań normatywno-dyrektywalnych na lepsze), stanowi podstawę Heglowskiej teodycei, usprawiedliwienia Boga w dziejach.¹ W działaniach wybitnych jednostek odkryć można bowiem sens, który stanowi istotę ducha. Istnienie owego sensu dowodzi, że wszystko, co się w dziejach dzieje, jest w istocie dziełem owego ducha (Boga).

Gdybyśmy jednak poprzestali na takim opisie bohatera historii, to pozostałoby otwarte pytanie: jaka jest geneza przekonań normatywno-dyrektywalnych, do których rozpowszechnienia się on przyczynia? Jeśliby Hegel na to pytanie nie dawał odpowiedzi, to trzeba by się było zgodzić z Mannheimem, że dialektyka odpowiada na pytania romantyzmu o rolę jednostek w historii i że „próba zrozumienia zasadniczo irracjonalnej, historycznie niepowtarzalnej jednostki w kategoriach racjonalnych doprowadza do paradoksu w ramach dialektyki, przyczynia się bowiem do stworzenia takiej odmiany racjonalizmu, która musi prowadzić do wyrugowania samego racjonalizmu”².

Właśnie w dialektyce zarysowuje się jasno stosunek Hegla do problemu abstrakcji i konkretności. Dialektykę nazywa się niekiedy ruchem od ogólności do konkretności³, stanowi ona bowiem dla Hegla *conditio sine qua non* uzyskania konkretności. A „filozofia jest

ona jedynie do przesadnych form szukania przejawów pożyteczności wszystkiego do potrzeb ludzkich: co miało być pośrednim argumentem na rzecz deizmu, który zwalca Hegel jako kult pustego *être suprême*. W *Encyklopedii nauk filozoficznych* (przeł. Światosław Florian Nowicki, Warszawa 1990), §§ 204-212, Hegel odróżnia celowość zewnętrzną (którą można chyba utożsamić z pożytecznością jako celowością polegającą na tym, że środek jest przydatny nie dla siebie, lecz dla odrębnego od siebie celu) i wewnętrzną. To ostatnie pojęcie związane ściśle jest z celową strukturą totalności; pojęcie takiego celu, będącego jednością tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne, związane jako istniejące dla siebie jest idea, czyli tym, co absolutne.

¹ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, s. 55; t. II, s. 359.

² K. Mannheim, *op. cit.*, s. 29.

³ Rolf Ahlers, *The Dialectic as Common Ground in Hegel's Metaphysics and Ethics* w: Hegel a współczesność, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1975, s.27-46.

w najwyższym stopniu wroga wobec tego, co abstrakcyjne, prowadzi na powrót do tego, co konkretne”¹.

Hegel rozumie łacińskie *concretum* jako pochodne od czasownika *conresco*, który oznacza „zrastać się, zgęszczać się, razem rosnąć”. I odpowiednio konkret jest to zrosnięcie się, zgęszczenie wielu określeń, wielu własności — dlatego całość (*Totalität*) jest konkretna, gdyż jest zebraniem wielu zróżnicowanych określeń. Z kolei abstrakcja jest to wzięcie pod uwagę jednej tylko cechy, jednej własności, co prowadzi do jednostronności.

Dialektyka zatem, wykazująca, iż pewne pojęcia są niewystarczające jako sprzeczne i jednostronne zmierza do uzyskania bogatych określeń, a w ostatecznym rozrachunku — do Absolutu. Wskazuje ona ruch od abstrakcyjnych, niepełnych określeń do rzeczywistości. Z drugiej jednak strony, dialektyka opiera się nie na określeniach arbitralnych, lecz na wziętych ze świadomości potocznej, z historii itd. Zaczyna zatem (zwłaszcza jako dialektyka ontologiczna) od tego, co konserwatyści określiliby mianem konkretnego.² Wykazuje, że taki konkret jest ograniczony, że doprowadza do sprzeczności, to jednak, co rysuje jako alternatywną, nazywa również konkretem lub rzeczywistością, bowiem to faktyczni aktorzy historii wskazują ją jako cel swych dążeń.

Wielcy bohaterowie historii zatem są tymi, którzy będąc realnymi, działającymi ludźmi doprowadzają do zmiany rzeczywistości i do rozwoju świadomości wolności. Jako tacy opierają się na zastanej rzeczywistości (wychodzą od tego, co istnieje); obowiązujące w niej prawa, normy i obyczaje nie spełniają jednak ich nadziei. Doprowadzają zatem do zniszczenia rzeczywistości, dzięki czemu mogą być wprowadzone w życie lepsze, zgodne z rozumem normy.

¹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Światosław Florian Nowicki, Warszawa 1994, t. I, s. 52.

² Zwalczana przez konserwatystów abstrakcyjność jest bohaterem artykułu Hegla „Kto myśli abstrakcyjnie” (przeł. Jerzy Prokopiuk, w: Zbigniew Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 270 i nn.), gdzie ironia i poczucie humoru autora jasno wskazują na dystans, jaki dzieli go od potocznych wyobrażeń świadomości konserwatywno-romantycznej.

Wielcy bohaterowie doprowadzają do złagodzenia rozdźwięku między sferą powinności a sferą bytu, akcentowanego szczególnie przez etykę Kantowską. Hegel z jednej strony wskazuje, że normy obowiązują jako normy społeczne, a nie indywidualne, nie są więc jednostkowymi mniemaniami, a z drugiej, że normy te są konstytutywnym elementem rzeczywistości społecznej, który podlega zmianie w historii. Wielcy bohaterowie do tych zmian doprowadzają. Ich istnienie tłumaczy, w jaki sposób normy indywidualne stają się powszechne, a zatem, jak ideał staje się rzeczywistością. Można zasygnalizować już, że w wielu kontekstach właśnie w znaczeniu „ideał” używane jest wyrażenie „abstrakcja”, a w znaczeniu „rzeczywistość” używane jest wyrażenie „konkret” (niżej omawiamy rozmaite sposoby rozumienia tych wyrażeń).

V

Koncepcja nadczłowieka w filozofii Nietzschego jest znacznie bardziej niejednoznaczna niż koncepcja wielkich postaci historycznych. Istotny dla nas jest spór o to, czy nadczłowieka da się wskazać w przeszłości, czy też jest to tylko projekt, który nie został jeszcze nigdy zrealizowany. Zaratustra powiada: „Nigdy nie istniał jeszcze nadczłowiek”¹.

W *Ecce homo* Nietzsche dokonuje reinterpretacji swoich dzieł, usiłując nadać im jeden wspólny rys. Również tam dookreśla bliżej nadczłowieka.² Sęk jednak w tym, że ekscentryczny nastrój dziełka, jakim jest *Ecce homo*, sprawia, iż zawarte tam wypowiedzi Nietzschego można potraktować jako niegodne zaufania mitotwórstwo na własny temat. Można uznać je za próbę zintegrowania własnej osobowości przez opowiedzenie sobie samemu pokrzepiającej historii („pożytecznej dla życia”), co byłoby bardziej racjonalnym, choć psychologistycznym wyjaśnieniem, lub przyjąć, że przesada, jaka cechuje to pismo Nietzschego jest, środkiem stylistycznym, który doprowadzony jest tu do skrajności. Trudno rozstrzygnąć, która

¹ Friedrich Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przekł. W. Berent, Poznań 1995, s. 83 (II, 4 — „O kapłanach”).

² F. Nietzsche, *Ecce homo*, przekł. B. Baran, Kraków 1996, s. 59 („Dlaczego piszę...”, 1).

z przedstawionych ocen jest słuszniejsza. Dla naszych potrzeb zakładamy *ad hoc*, iż wypowiedzi dotyczące nadczłowieka są wiarogodne, natomiast sama autobiografia zasługuje na równe zaufanie, co autoreklama Papkina, lwa północy.

Nadczłowiek określony zostaje w *Ecce homo* jako przeciwieństwo nihilistów (m.in. chrześcijan), ludzi nowoczesnych i dobrych, świętych i geniuszy, Parsifala, darwinizmu i bohaterów znanych z kultu uprawianego m.in. przez Carlyle'a. Mamy tu zatem określenia negatywne. Z pozytywnych wymieńmy: „typ najbardziej udany”, podobny do Cezara Borgii.

Mamy zatem sygnał, że istnieli ludzie podobni do nadczłowieka; wskazanie na Cezara Borgię przypomina również genezę wielkich bohaterów u Hegla (por. wyżej). Ale określeń bliższych trzeba poszukać gdzie indziej. W *Tako rzecze Zaratustra* teoria nadczłowieka wyłożona jest pełniej, ale ze względu na styl tego dzieła nie ma w nim rozważań natury historycznej.

Genezy koncepcji nadczłowieka można szukać we wcześniejszych dziełach Nietzschego.¹ Niewątpliwie jednak w przytoczonej wyżej opinii z *Ecce homo* sam autor odrzuca porównywanie jego teorii z kultem bohaterów Carlyle'a, a zapożyczona od Schopenhauera teoria geniusza² występuje tylko we wczesnej fazie twórczości. Już w *Niewczesnych rozważaniach*, w eseju *Schopenhauer jako wychowawca*³ człowiek Schopenhauera ukazany jest jako człowiek czynu, a nie kontemplacji – co stoi w jawnej niezgodzie z wymową filozofii samego Schopenhauera⁴. Za najistotniejsze dla rozwoju koncepcji

¹ Robi to Leszek Kusak (*Fryderyk Nietzsche. W poszukiwaniu utraconego ideału*, Kraków 1995) rysując ewolucję idealnych wzorców osobowych u autora *Wiedzy radości*: od pojęcia geniusza z wczesnych pism po teorię nadczłowieka.

² Por. Artur Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. Jan Garewicz, Warszawa 1994, ss. 293-307. Cechą geniusza jest tu w pełni bezinteresowna obiektywna kontemplacja idei. Po zerwaniu z Schopenhauerem pozytywne wzorce osobowe u Nietzschego będą miały wręcz przeciwną charakterystykę.

³ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Kraków 1996, s. 199 nn.

⁴ Dlatego można przyznać rację Nietzschemu, który twierdzi, że nie ma tu na myśli samego Schopenhauera. Niezbyt jednak prawdziwe jest twierdzenie, że mówi o sobie samym — raczej o własnych wyobrażeniach o swojej przyszłości.

nadczołwieka cechy geniusza należy uznać to, że trzeba geniuszem się urodzić i że geniusz zawsze stoi w opozycji do swych czasów.

Na ile silne więzy łączą rysowane przez Nietzschego wzorce osobowe (geniusza, prawdziwego człowieka, wolnego ducha, wyższego człowieka) z nadczołwiekiem? Kwestia ta dotyka problemu istotnego dla samego Nietzschego. W *Tako rzecze Zaratustra* główny bohater wieszczący nadejście nadczołwieka powiada: „człowiek jest mostem, a nie celem”¹. Jednakże Zaratustra idzie na poszukiwanie „wyższego człowieka”; rozprawie z ideałem wyższego człowieka poświęcona jest cała czwarta część dzieła. Co prawda, nie ma mowy już o tym, że wyższy człowiek jest wzorcem, który można utożsamić z nadczołwiekiem. Wyższy człowiek jest raczej odwrotnością ostatniego człowieka, lecz obaj są równie odlegli od nadczołwieka. Aby człowiek stał się nadczołwiekiem, musi się przewyciężyć.

Nadczołwieka można zdefiniować jako twórczy podmiot zbawiony od zemsty.² Warunkiem twórczości jest zdolność do samoprzewycięzania się, wymagająca z kolei wysokiego poziomu woli ku mocy (*Wille zur Macht*), jako że samoprzewycięzanie się jest zasadą działania Siebie (*Selbst*) – nieświadomego ośrodka psychicznego. Wysoki poziom woli ku mocy (czy może raczej „żądzy panowania”, bo i tak po polsku można by oddać termin *Wille zur Macht*) objawia się w pragnieniu zapanowania nad Siebie. Zapanowanie to nosi miano „sublimacji”. Dzięki sublimacji możliwa jest kontrola nad silnymi popędami, które same wyładowałyby się bezładnie. Popędy – skierowane przeciw tradycji (pokonując ducha ciężkości) i wykorzystane w twórczości – stanowią podstawę istnienia nadczołwieka. Co więcej, popędy należy również zbawić od zemsty na naturze – tj. pogodzić czy raczej „sprzęgnąć” z istotą istnienia świata: zadaniem jest „znaturalizowanie człowieka i uczłowiczenie natury”. Przyszłości natura nie obejmuje; aby przyszłość zyskała cel, natura musi być przez siebie samą przewyciężona. Zrealizowana zostanie wówczas „treść ziemi”: powstanie nadczołwiek, pan ziemi.

¹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 178 (III, 11, 3).

² Por. mój „Podmiot zbawiony od zemsty”, op. cit., passim.

Podstawą istnienia nadczłowieka jest natura, obejmująca w szczególności samego człowieka. Niezwykle silne popędy wykorzystane zostają tu instrumentalnie jako siła napędowa twórczości. Odbywa się to na zasadzie samoprzewyciężenia.¹ Samoprzewyciężenie jest z jednej strony sposobem funkcjonowania psychiki, ale z drugiej strony można mówić o nim w odniesieniu do porządku ponadjednostkowego, czyli o samoprzewyciężeniu się kultury czy historii. Wedle Nietzschego kultura, ze swymi wartościami, obejmuje także skorelowane z nimi ściśle psychologiczne typy osobowości i zachowania. Pojawienie się nadczłowieka opierać się musi na istniejącej już kulturze (jest to jej samo-przewyciężenie), co w uproszczeniu polega tym, że nihilizm, który stanowi istotę kultury, zostanie spotęgowany. Nastąpi przejście od nihilizmu biernego do czynnego, a potem, kiedy po unicestwieniu wszystkiego, co oceniano wysoko, nie pozostanie żadna wartość do niszczenia, szczególnie utalentowana jednostka będzie mogła dokonać aktu utworzenia nowych wartości, nie bacząc na moralne hamulce i tradycję (a zatem omijając tzw. ducha ciężkości). Nadczłowiek jest wzorcem twórcy, który działa przede wszystkim jako polityk. Jego polityka polega na „złamaniu tablic wartości” – a więc usunięciu zastanych norm postępowania – i utworzeniu nowych, a następnie ich rozpowszechnieniu.

W filozofii Nietzschego niestety nie znajdujemy wystarczających dookreśleń jego koncepcji twórczości. Nie zostaje ona ściśle odróżniona od innych form działalności ludzkiej lub aktywności przyrodniczej (artysta tworzy tak samo, jak słowik śpiewa). Co gorsza, nie rozważa się bynajmniej społecznego kontekstu twórczości; choć generalnie przedmiotem twórczości nadczłowieka są wartości, zatem element rzeczywistości społecznej, to brak odpowiedzi na pytania o to, czym są owe wartości dla innych ludzi lub innych nadludzi (jeżeli może istnieć więcej niż jeden nadczłowiek, co nie jest jasne). Czy są one dla nich elementem natury, zewnętrznym nakazem,

¹ Można mówić o pewnej analogii łączącej samoprzewyciężenie z dialektyką. Metoda dialektyczna opiera się na tym, co zastane i na idei – samoprzewyciężenie ma w gruncie rzeczy podobny wymiar, co dialektyczne zniesienie (*Aufhebung*).

któremu trzeba się podporządkować? Czy dla nadczłowieka jego twórczość pozostaje czymś, z czym się on zawsze zgadza, czy może ją sam odrzucić?¹

Nadczłowiek pojawi się w przyszłości. Nie jest to jednak przepowiednia, a raczej cel, jaki powinno się osiągnąć poprzez hodowlę. Dobre prognozy daje to, iż Napoleon dokonał destrukcji mieszczańskiego samozadowolenia.² Dzięki temu wzrasta nadzieja na panowanie nad ziemią, na wielką politykę.³

Dlaczego pojęcie nadczłowieka można uznać za próbę uchwycenia konkretnego? Z jednej strony, nadczłowiek spełnia u Nietzschego rolę analogiczną do roli wielkiego bohatera – powoduje zmianę praw, obyczajów i norm, z drugiej zaś – jest również człowiekiem o silnych namiętnościach. Jest elementem rzeczywistości społecznej. Niemniej jednak są też istotne różnice. Po pierwsze, nadczłowiek jest projektem, który nie jest pochodną większej całości myślowej, a co najwyżej współtworzy wraz z ideą wiecznego powrotu pewien „moment” (w znaczeniu Hegłowskim) procesu przemiany.⁴ Po drugie, treść tego projektu, jak się wydaje, polega na tym, że działający podmiot dokonuje zawsze tego, czego chce dokonać, i nic więcej (mówiąc po Hegłowsku, nigdy nie następuje tu wyobcowanie się podmiotu od własnego wytworu, ale czy wówczas ów wytwór może mieć trwały kształt?). Nie ma tu miejsca na powstawanie porządku ponadosobowego. Co prawda, istnieją wskazówki, że może istnieć porządek międzyosobowy – świadczą o tym wypowiedzi Nietzschego na temat sporu i konfliktu. Nadczłowiek jest wojowniczy i potrzebuje przeciwników – zapewne innych nadludzi. Konieczne jest

¹ Element zmienności człowieka, „stawania się tym, czym się jest”, jest drogą do powstania nadczłowieka; czy potem nadczłowiek może się zmieniać, to pozostaje niejasne.

² F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. Leopold Staff, Warszawa 1991, aforyzm 362.

³ *Ibid.*, aforyzm 377.

⁴ Interpretujemy tu Nietzscheańską myśl opierając się na schemacie trzech przemian: od „powinieneś” (wielbłąd), przez „chcę” (lew), do „gram, tworzę” (dziecko). Por. K. Löwith, op. cit., *passim* (autor ten myli się, sądząc, że trzecia przemiana prowadzi do „jestem”); F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, op. cit., s. 21 nn. (I, 1) (uwaga: w przekładzie Berenta błędnie oddano niem. *du sollst* jako „musisz” zamiast właściwego „powinieneś”).

powstanie niewolników, a to z tego względu, że nadczłowiek powstaje tam, gdzie zanika państwo¹, a więc panuje bez pośrednictwa instytucji czy praw. Jest on, jak się zdaje, nie obywatelem, lecz członkiem ludu: „Samotnicy dnia dzisiejszego, wy, odosabiający się, ludem wy kiedyś będziecie: z was, którzyście się sami wybrali, powstanie lud wybrany – a z niego nadczłowiek”².

Tak więc współlistnieją także i tu dwa znaczenia odróżnienia „abstrakt i konkret”. Po pierwsze, konkretnym nazwać można wzorzec osobowy (w przeciwieństwie do abstrakcyjnej koncepcji natury ludzkiej). Po drugie, nadczłowiek wprowadza w życie społeczne (konkret w drugim znaczeniu) ideał (abstrakcję). Różnica między postępowaniem Heglowskim a Nietzscheańskim polega na śmiałym projektowaniu przez autora *Jutrzenki* celów jego utopii, choć jej kształty pozostają cokolwiek zamazane. Pojęcie nadczłowieka, jako ideał czy projekt, który sam nie jest oparty na idei mającej oparcie w rzeczywistości, sprawia wrażenie czczego życzenia – a zatem abstrakcji.

VI

Wróćmy do kwestii poruszonej na początku. Jakie możemy dostrzec powiązania Hegla i Nietzschego z konserwyzmem? Przywołaliśmy tu konserwatywną kategorię „konkretu”. Jak jednak widać, myśl zarówno Hegla, jak i Nietzschego, pomimo podobnego waloryzowania tego, co konkretne, odróżnia się od konserwatywnej. Trudności w rozstrzygnięciu, czy są oni wyrazicielami idei konserwatywnych³, wiążą się m.in. z tym, że obaj, mimo przywiązania do „konkretu”, inaczej rozumieją splot myśli, które się z „konkretem” wiążą. W jakim znaczeniu w ogóle można mówić o konkretności i abstrakcji?

W znaczeniu (1) para ta będzie należeć do ontologii. „Terminami konkretnymi” nazywa się bowiem przede wszystkim terminy odnoszące się do rzeczy (w reizmie) bądź do zdarzeń (w ewentyzmie). „Terminami abstrakcyjnymi” będą zatem odpowiednio terminy od-

¹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, op. cit., s. 42 (I, 10).

² *Ibid.*, s. 68 (I, 21, 2).

³ Co do Hegla por. np. Ch. Taylor, op. cit., s. 374.

noszące się do własności rzeczy (resp. zdarzeń) lub do stosunków między rzeczami (resp. zdarzeniami).¹ — Znaczenie (1) nie jest jeszcze silnie nacechowane wartościująco, ale program wielu filozofii (np. reizmu czy nurtów pokrewnych) polegał na zwalczaniu pojęć abstrakcyjnych czy powszechników jako źródła hipostaz lub jałowej spekulacji metafizycznej.

Znaczenie (2a) należy do kontekstów związanych z zagadnieniami etycznymi, ale nie zatracą charakteru ontologicznego; nazwijmy je (nieco na wyrost) „ujęciem pozytywistyczno-liberalnym”. Para „abstrakt” i „konkret” odpowiada tu bowiem ściśle parom pojęć „powinność” i „byt” oraz „wartość” i „fakt”. Akcentuje się tu zapewne to, iż naczelną pojęcia etyki (dobro, wartość) są zarazem pojęciami ogólnymi, które nie odnoszą się do konkretnych rzeczy. Konkretnym (2a) jest to, co rzeczywiste, nieogólne, obojętne moralnie i co opisują nauki szczegółowe. Silnie podkreśla się tu brak logicznego wynikania zdań o tym, co abstrakcyjne (wartość) ze zdań o tym, co konkretne (fakt). W takim ujęciu inaczej nacechowane niż w (1) są człony odróżnienia abstrakt – konkret. Na gruncie znaczenia (2a) jasne jest, dlaczego np. Marcuse pisze: „Chociaż, być może, Sokrates sam nie wysnuł takiego wniosku, prawdą jest, że abstrakcyjne pojęcia ogólne z samej swej natury wymagają wyjścia poza wszelką partykularność i zmuszają do obrony wolnego podmiotu, obrony człowieka jako człowieka”².

Znaczenie (2b) można określić mianem „ujęcia konserwatywnego”. Odróżnienie abstrakt – konkret odnosi się tu również do kontekstów związanych z rozważaniami etyczno-politycznymi i jest zbliżone do (2a). Mannheim pisze: „Jedną z najbardziej charakterystycznych cech [...] konserwatywnego sposobu życia i myślenia jest

¹ Tadeusz Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław 1961, s. 73 nn. Na gruncie reizmu Kotarbińskiego nazwy własności lub stosunków będą, rzecz jasna, nazwami pozornymi (onomatoidami). Ściślej i niewartościująco definiuje ontologiczne rozróżnienie abstrakty – konkrety Jacek Juliusz Jadacki, *Metafizyka i semiotyka. Studia prototeoretyczne*, Warszawa 1996, s. 67-88; zwraca on uwagę, że podział abstrakty – konkretny bywa często łączony (lub mieszaną) z podziałem indywidua – uniwersalia i partykularia – generalia (s. 78).

² H. Marcuse, op. cit., s. 229.

trzymanie się tego, co bezpośrednio dane, rzeczywiste i *konkretne*. W wyniku otrzymujemy całkiem nowe, bardzo wyraziste poczucie *konkretu* odzwierciedlane we współczesnym wykorzystaniu określenia 'konkret' o antyrewolucyjnych implikacjach. Przeżywać i myśleć 'konkretnie' oznacza teraz pragnienie ograniczenia własnych działań do bezpośredniego otoczenia, w jakim się znajdujemy, i bezwzględne odrzucenie wszystkiego, co pachnie spekulacją albo hipotezą". Konkret, innymi słowy, to *status quo*, to osadzone w historii normy i praktyki, to, co trwa, życie. Odpowiednio abstraktem jest zmiana, ideał, norma. Jedyną różnicą między (2a) a (2b) jest to, iż w (2b) konkret jest nośnikiem wartości i norm, natomiast abstrakcja jest pustą spekulacją. Fakty bowiem w ujęciu konserwatywnym są wyznacznikiem tego, co słuszne, i sprowadzają się one do zastanych w tradycji norm postępowania. Nie mamy tu zwykle do czynienia z próbą wykazania, że ze zdań faktualnych wynikają zdania normatywne, lecz raczej z (intuicyjnym najczęściej) wskazaniem, że zastane normy jako obowiązujące są również faktami.

Jak zatem na tym tle prezentują się Hegel i Nietzsche? Ich ujęcie konkretu jest odmienne od podejścia (1) i (2a), (2b). Wynika stąd, że przedmiotem ich filozoficznego namysłu jest to, co społeczne, kultura, historia — i to właśnie można nazwać „konkretem” u Hegla i Nietzschego. Jest to wprawdzie konkret pochodny od ujęcia (2b), ale istotnie różny. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

Przekonania normatywno-dyrektywne nie istnieją w próżni, lecz obowiązują w społeczeństwie. Różnie można odpowiadać na pytanie o ich prawomocność. Zarysujmy dwie odpowiedzi, przejaśkrawiając może nieco problemy logiczne wiążące się z ich uzasadnieniem. Odpowiedź naturalistyczna, typowa dla pierwszej fazy Oświecenia, zostaje przez samo Oświecenie później odrzucona. Jeśli powiemy, że normy zakorzenione są w naturze, to będziemy musieli zaakceptować paradoksalne konsekwencje, o ile nie ograniczymy zakresu pojęcia natury. Jeżeli źródłem norm jest fizyczny porządek świata, to w tym samym porządku zakorzenione muszą być wszystkie dające się zaobserwować w życiu społecznym normy, które są w równym stopniu naturalne. Ale przecież w zbiorze wszystkich norm znajdują się normy wzajemnie ze sobą niezgodne. Trzeba wydzielić zatem „dobrą”, „nieskażoną” naturę i próbować uzasadnić,

czemu nastąpiło pojawienie się form anormalnych, jeżeli nie chcemy uznać za prawomocne wszystkich istniejących niezgodnych wzajemnie norm. Podobne niedogodności wiążą się z odpowiedzią historycystyczną (tradycjonalistyczną): trzeba w całej historii wydzielać część „dobrą”, historię „właściwą”, jeżeli nie chcemy za prawomocne uznać wszystkich obowiązujących gdziekolwiek i kiedykolwiek norm. Jednakże żeby wydzielić „dobrą” naturę czy „dobrą” historię, dysponować trzeba już jakimś kryterium. A przecież właśnie tego kryterium szukamy w naturze lub w historii: to one mają być źródłem odpowiedzi na pytanie „co jest dobre?”. Co więcej, jeżeli godząc się na błędne koło, wybierzemy jakieś normy jako prawomocne, to wybierzemy je na zawsze. W naturalizmie i tradycjonalizmie nie ma miejsca na zmianę norm: normy są wieczne i odwieczne, problemem jest tylko to, czy da się je odkryć.

Zwolennicy naturalizmu zgodzą się zapewne łatwo na to, iż zawężenie pojęcia natury dokonuje się drogą arbitralną. Więcej nawet, przejdą na stronę konstruktywizmu głoszącego, że powinno się „dedukcji” praw moralno-politycznych dokonywać na podstawie stanu natury traktowanego jako hipoteza. Wprawdzie ugodzi w nich argument konserwatyzmu, wskazującego na to, że następuje tu oderwanie od historii i konkretności, to jednak konstruktywista może replikować, że ów konkret historyczny konserwatysty jest równie arbitralnie dobrany. Sęk w tym, że ową arbitralność konserwatysta uznaje za przyrodzoną. To, gdzie i kiedy się człowiek urodził, ma dla niego pierwszeństwo przed racjonalną argumentacją, która też musi wychodzić od przyjętych wcześniej – a więc arbitralnie – przesłanek.

Dla Hegla i Nietzschego zarówno droga naturalistyczna (z jej konstruktywistycznym odłamem), jak i droga konserwatyzmu w swych czystych postaciach są zamknięte i jałowe. W centrum zainteresowania nie stoją u nich pytania: „Co jest słuszne i dobre?”, „Jaką prawomocność mają przyjmowane normy?”, lecz inne: „Jak przyjmowane są normy przez ludzi?”, „Jak funkcjonuje rzeczywistość społeczna?”. Innymi słowy, nie spychają wskazywanej wyżej arbitralności przyjmowanych norm na bok, lecz usiłują dociec jej źródeł, badając istotę bytu społecznego. Dzięki temu wcielanie

ideału (norm) w rzeczywistość staje się nie tylko przedmiotem postulatów, ale i badań.

W rzeczywistości społecznej można wyróżnić dwa aspekty: (a) normy i dyrektywy, (b) faktyczne postępowanie ludzi kierujących się normami i dyrektywami. Między (a) a (b) dostrzegalne jest pewne napięcie, które objawia się w szczególności w postaci zmiany społecznej inicjowanej przez faktycznych aktorów historii.

Opisane powyżej rozważania Hegla i Nietzschego stanowią właśnie analizę zmian społecznych, których motorem jest działalność faktycznych aktorów historii. U pierwszego rezultatem zmiany jest pojawienie się nowej postaci rzeczywistości społecznej. Niejasna pozostaje jednak sprawa genezy nowych norm i dyrektyw wprowadzanych przez wielkich bohaterów historii. U drugiego akcent pada na genezę nowych norm, brak natomiast analizy rezultatów zmian społecznych. Powiązanie zmiany postępowania ludzi ze zmianą norm nie zostało wyjaśnione. Nietzsche z góry określa formowanie treści nowego porządku wartości jako twórczość, którą rozumie jako *creatio ex nihilo*. Nie poddaje się ona zatem bardziej szczegółowemu opisowi co do treści. Wydaje się, że jest ona bardziej związana z poszczególnymi aktorami procesu historycznego niż z całością jego przebiegu. Co prawda, u Nietzschego można znaleźć spostrzeżenia współbrzmiające z ogólnie deterministycznymi założeniami jego myśli, mianowicie, że istnieją sposoby determinowania zmian społecznych. Brak jednak analizy wszystkich okoliczności, które wpływają na to, że pewne jednostki wygrywają w „agonistyce duchowej”.

VII

Można ująć metody Hegla i Nietzschego jako przynależne do hermeneutyki, która zajmuje się sensami w rzeczywistości społecznej. Jest to zasadnicza różnica dzieląca obu myślicieli od ich oświeceniowych poprzedników, a zbliżająca ich raczej do konserwatyizmu. Ujmując rzecz inaczej, jest to filozofia społeczna, której społeczeństwo przestaje być tylko przedmiotem, a staje się również podmiotem – co prawda reprezentowanym przez jedną wybitną jednostkę.

Posłużenie się typem wielkiego bohatera ma wyjaśnić następowanie zmian w porządku normatywnym, czyli w części tejże rzeczy-

wistości. Natomiast nadczłowiek ma nie tyle wyjaśnić to, co zaszło, lecz zmienić ową rzeczywistość: można go ująć jako rodzaj wielkiego bohatera, który (a) występuje w przyszłości i (b) realizuje tylko to, czego chce, i nic więcej. Zatem Hegel zajmowałby się bardziej hermeneutyką, a Nietzsche projektowaniem rzeczywistości: jeden interpretowałby, a drugi zmieniałby świat. Trzeba jednak dodać, że projekt Nietzschego jest zbudowany na strukturze, która zarysowuje się pod wpływem rozważań hermeneutycznych, zwłaszcza genealogiczno-historycznych. Różnica między Heglem a Nietzschem sprowadza się do roli, jaką ma odgrywać filozofia, a ściślej: jak dalece ma się ona angażować w działania społeczne.

Skąd ta różnica? Można to wyjaśnić, jeżeli uznamy, że Hegel i Nietzsche próbują rozwiązać problem teologiczno-polityczny Europy, tj. próbują sformułować teorię polityki w Europie chrześcijańskiej. U Hegla, zgodnie z tradycją, do politycznej funkcji filozofii należy godzenie rozumu z religią. U Nietzschego natomiast filozofia nie musi szukać pojednania z religią – może ją przewyciężyć. Ani Hegel, ani Nietzsche nie uważali natomiast, iżby istniała nieprzezwycięzalna różnica między ideałem etycznym a rzeczywistością społeczną, obyczajami; etyka to obyczaje.¹ Przewyciężenia tej różnicy dokonują wielkie postaci historii lub nadczłowiek. Jednym słowem: zmiana w porządku normatywnym jest powodowana przez elitę. To wiąże znowu obu myślicieli raczej ze skrzydłem konserwatywnym, niż lewicowym. Wprawdzie poszukiwanie podmiotu, wprowadzającego zmiany w historii było charakterystyczne także dla lewicy², to jednak podmiot w ujęciu lewicowym to raczej „my” (a więc podmiot grupowy, a ściślej: klasowy). Jednak rację ma też Lukács, gdy pisze: „Jak wiadomo, tym „my” jakie zdołał on [sc. Hegel – M.M.] odnaleźć, jest duch świata (*Weltgeist*) lub – mówiąc dokładniej – jego konkretne postaci, czyli poszczególne duchy

¹ Widać to u Hegla choćby w pojęciu *Sittlichkeit*, które można tłumaczyć nie jako „etyczność”, tylko jako „obyczajność”. Co do Nietzschego por. np. Alexander Nehamas, *Nietzsche – Life as Literature*, Harvard UP 1985, ss. 200-234; zwił. s. 204.

² Por. G. Lukács, „Urzeczenie a świadomość proletariatu”, w: idem, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, przeł. Marek J. Siemek, Warszawa 1988, ss. 305-310.

narodów (*Volksgeist*).” Wielki bohater jest bowiem tylko wykonawcą woli ducha świata, narzędziem w jego „rękach”. Zatem podmiot dokonujący zmiany w historii ma tu dodatkowe zakorzenienie w porządku świata. Nie zmienia to jednak faktu, że owo „my” Hegla przejawia się jako poszczególne „ja” wielkiego bohatera; a wedle Nietzschego nadczłowiek też będzie „emanacją” ludu wybranego (por. wyżej), ale kiedy spełni swe zadanie, jak się wydaje, wyląduje w pustce.

Hegel i Nietzsche próbują określić, jak następują zmiany w rzeczywistości społecznej i kto ich dokonuje. Pierwszy osadza zmianę w swej teorii ontologicznej ducha, ale dzięki temu teoria postępowania bohatera wspiera się na głębszej niż u drugiego teorii działania, opartej na ontologicznej teleologii wewnętrznej ducha. Teoria ta wyjaśnia również problem ekspresji, jaką jest wytwór ludzkiej działalności. Nietzsche konstruuje niejasne teorie ontologiczne woli mocy i wiecznego powrotu, których zwornikiem jest nadczłowiek. Zyskuje aktywistyczną teorię kosztem umieszczenia nadczłowieka w pustce społecznej, bowiem nadczłowiek styka się tylko z naturą.

* * *

Koncepcje wielkiego bohatera i nadczłowieka mają za zadanie odpowiedzieć na pytania teorii politycznej, na które nie odpowiedziała teoria polityczna Oświecenia. Hegel i Nietzsche, nie stając po stronie konserwatyizmu, budują opozycyjne wobec liberalizmu koncepcje podmiotu historii. Koncepcje te przynależą już jednak do całkowicie nowego modelu filozofii społecznej, której istotną częścią jest hermeneutyka rzeczywistości społecznej uprawiana jako autorefleksja. Właśnie jako hermeneutyki rzeczywistości społecznej rozważania Hegla i Nietzschego pozostają ciekawe, mimo że ani jednemu, ani drugiemu nie udało się wyjaśnić do końca, w jaki sposób można wprowadzać zmiany w porządku normatywnym kultury oraz jaki jest mechanizm przekształcania się treści norm.