

JAN KUTNIK

(UNIwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie)

INDYWIDUALISTYCZNE UJĘCIE PROBLEMATYKI  
HISTORIOZOFICZNEJ W TWÓRCZOŚCI  
THOMASA CARLYLE'A I FRIEDRICH A NIETZSCHEGO

UWAGI WSTĘPNE I KONTEKST HISTORYCZNY

Za sprawą Georga Wilhelma Hegla w XIX wieku dociekania historiozoficzne zaczęto traktować jako jedną z głównych dziedzin filozofii. Ta nobilitacja refleksji dotyczącej sił dziejotwórczych wpłynęła znacznie na poszerzenie grupy rozważanych przez nią kwestii oraz połączyła problematykę ściśle historiozoficzną z innymi obszarami filozofii, takimi jak choćby dziedzina metafizyki czy rozważań antropologicznych. Myśliciele zajmujący się dziejami wyraźnie wyartykułowali na przykład zagadnienie podmiotu zachodzących w historii zmian. Ponownie, ze względu na siłę oddziaływania myśli heglowskiej, pierwsze dziesięciolecie XIX wieku opanowało myślenie eksponujące uniwersalistyczne rozwiązanie tego zagadnienia. Innymi słowy, wielu filozofów wskazywało na różne formy bytów ogólnych, dopatrując się w nich elementów napędzających rozwój i wszelką modyfikację środowiska ludzkiego. Sam Hegel kładł nacisk na przemożny wpływ ducha absolutnego. Romantyzm natomiast w ramach koncepcji mesjanistycznych uznawał narody za podstawowy pierwiastek dziejotwórczy. Z kolei Karol Marks akcentował rolę wyróżnionych grup społecznych, a August Comte i pozytywiści mówili po prostu o ludzkości jako ponadindywidualnej całości, posiadającej swoiste cechy nieredukowalne do bytu tworzących ją jednostek<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983, s. 131.

W kontekście romantyzmu obok mesjanizmu wyrastał także nurt opisujący człowieka skrajnie indywidualistycznie. Trend ten dostrzegali w szczególności i konkretnej egzystencji twórce ze wszech miar bardziej pierwotny metafizycznie od wszelkich form rzeczywistości ogólnych. Konsekwencją tego stanowiska była radykalna afirmacja jednostkowości, samoświadomości Ja oraz specyficzne pojmowanie ludzkiej autonomii przy możliwie najszerzej zarysowanych granicach tejże. Pod koniec pierwszej połowy XIX stulecia do „ideowej” skrajności doprowadzili tę ścieżkę pojmowania bytu ludzkiego przede wszystkim Søren Kierkegaard oraz Max Stirner. Ci dwaj autorzy praktycznie pominięli jednak w swych rozważaniach refleksję o naturze historiozoficznej.

Kiedy epoka „burzy i naporu” wraz z niesionymi przez siebie na kartach manifestów ideami odeszła w przeszłość, towarzyszący jej trend indywidualistyczny w historiozofii „usamodzielił się” i poszedł dwiema głównymi ścieżkami, prekursorskimi wobec wizji dwudziestowiecznych. Jako pierwszy w swoją własną drogę myślową wyruszył Thomas Carlyle, który był autorem ujęcia heroistycznego. Nieco później do wniosków znacznie odmiennych niż szkocki piewca bohaterstwa doszedł Fryderyk Nietzsche, który w pierwszej kolejności starał się rozpoznać, jakie pożytki mogą płynąć z historii dla konkretnej egzystencji i żywiołu życia. Zarówno Carlyle, jak i Nietzsche podchodzili do historiozofii i historii całkowicie niedogmatycznie i asystematycznie. Nie interesowało ich ujęcie teoretyczne, lecz możliwość wykorzystania refleksji poświęconej dziejom dla celów znajdujących się w sferze *praxis*. Stąd brało się analizowanie treści historycznych: w kategorii „pożyteczności” oraz „szkodliwości” przez Nietzschego oraz w perspektywie działania, oddającego dziejotwórczą aktywność jednostek, przez Carlyle’a.

Szkot, jak najbardziej słusznie zresztą, przez znaczną część interpretatorów jest łączony ze schyłkową formą romantyzmu. Należy ponadto zaznaczyć, że był on w pierwszej kolejności historiozofem i refleksja tego typu dominowała w jego dziełach. Idee historiozoficzne wyrażane przez Carlyle’a są bardzo silnie powiązane z głoszoną przez niego metafizyką, której oś stanowiła ukuta przezeń „metafora szaty”. Dzięki tej poetyckiej przenośni starał się oddać konstатовaną dwuwarstwowość rzeczywistości. Swoją koncepcję kształtował w tym względzie pod szczególnym wpływem filozofów niemieckich, przede wszystkim Immanauela Kanta, Johanna Gottlieba Fichtego oraz Georga von Hardenberga (Novalis). Autor *Bohaterów* twierdził, że świat materialno-zmysłowy jest niczym odzieniem, które skrywa idealny i stały rdzeń wszelkiego istnienia. Ten drugi element bytu ujawnia się jedynie w działalności wielkich jednostek i w głoszonej przez nich nauce. Carlyle uważał, że historia to właściwie prosta suma biografii wybitnych i genialnych indywidualności, które dzięki swej twórczej mocy kształtują „wierzchnią” postać bytu duchowego i formują w pełni, jako jedyna realna siła, świat ludzkich relacji interpersonalnych. Heroizm, czyli swoiste przymioty wielkich jednostek, stanowi wedle Szkota szczególnie rodzaj podmio-

towości rozwiniętej w stopniu najwyższym, który podlega w dziejach znamiennej ewolucji. Na mocy tej ewolucji jesteśmy w stanie doświadczyć sześciu następujących po sobie modeli/typów bohaterstwa.

W koncepcji historiozoficznej sformułowanej przez Nietzschego na pierwszym planie znajduje się krytyczny stosunek do wiedzy historycznej oraz oryginalne pytanie o użyteczność i szkodliwość historii dla życia. Niemiecki filozof miał świadomość tego, że już od starożytności, od kiedy pojawiło się „myślenie historyczne”, uprawnione chęcią i potrzebą poznania przez człowieka swej przeszłości, niesiona przez nie wiedza stała się nieodzowna dla samoświadomości jednostki. Autor *Niewczesnych rozważań* w ożywym stylu przedstawił trzy różne sposoby ujmowania i „mówienia” o historii, określając je mianem: 1) monumentalnego, 2) antykwarycznego i 3) krytycznego, przy czym odrzucił każdy z nich jako niewłaściwy. Twierdził bowiem, że nie potrafią one uleczyć „choroby historycznej”, na którą zapadł człowiek współczesny, a wręcz niekiedy ją nasilają. Choroba polegać miałaby na przemieszczeniu istnienia w sferę przeszłości, czyli „zamrożeniu” go w niebycie. Fatalne uwikłanie człowieka w materię historyczną deprecjonuje żywioł życia, bowiem to, co przeszłe tylko pozornie buduje Ja teraźniejsze. Nietzsche postulował, by z tej formy determinizmu „leczyć” się poprzez wykształcenie odpowiednich postaw, które nazywał postawą „niehistoryczną” i „nadhistoryczną”. Diagnozowana „choroba historyczna” wpisywała się w szerszy kontekst opisywanego przezeń kryzysu kultury, który przybierał postać postępującego nihilizmu. Niemiecki geniusz próbował w swych dziełach przedstawić sposoby wyjścia z analizowanej egzystencjalnej „zapaści”. Zostały one wyrażone w ramach idei „wiecznego powrotu”, *amor fati* oraz w „postulacie” nadczłowieka, których treść można z powodzeniem rozważać w perspektywie historiozoficznej.

Podsumowując powyższą syntetyczną charakterystykę filozoficznego tła omawianych idei, chciałbym poczynić jeszcze jedną, na pozór oczywistą, uwagę o charakterze ogólnym, którą postrzegam jako dosyć istotną w kontekście rozważania też z dziedziny historiozofii. Idzie mi mianowicie o to, że, mówiąc o ideach historiozoficznych, należy pamiętać, iż wszystko to, co się zdarzyło, co zostało uczynione przez człowieka, jest przedmiotem odpowiedniej i skutecznie zajmującej się tym tematem nauki. Większość z filozoficznych koncepcji, doszukujących się w dziejach jakichś form determinacji, wpływu różnych praw, może budzić zdziwienie wśród zawodowych historyków. Ogląd przyczynowo-skutkowy, nie zawsze w przypadku tej materii adekwatny, prowadził niekiedy, moim zdaniem, do nazbyt absurdalnych i czysto sofistycznych dywagacji. A powstające konstrukty myślowe, wyrażane często w imponującej formie podobnej do traktatów metafizycznych, dramatycznie rozmięły się z rzeczywistością i jedyne, co mogły osiągnąć, to omamić umysł ideą, że dziejami rządzą jakieś moce i że tkwi w nich ściśle określony sens. Swego rodzaju bankructwo intelektualne tego ujęcia trafnie i precyzyjnie ukazał Herbert Schnädelbach, który zauważył, że „wszelkiego autoramentu filozofowie historii odwołujący się

do materiału historycznego – czy to idealisci [Hegel], czy materialisci, naturalisci czy kulturalisci – musieli ustąpić pola naukowej historiografii; unaukowanie historiografii, które dokonało się ostatecznie w XIX wieku, zmusiło filozofię historii do odwrotu w obszar analizy pojęciowej i metodologii, o ile nie chciała poprzestać na niewiążących refleksjach na temat dziejowości<sup>2</sup>. Historiozofia w wersji na przykład heglowskiej, w zestawieniu z nauką historiografią i potraktowana jako poważny namysł nad przeszłością, niestety, moim zdaniem, wypada współcześnie niekorzystnie i nieprzekonująco.

Te krytyczne uwagi nie oznaczają oczywiście, że uważam całość refleksji historiozoficznej za nonsensowną. Odrzucam jedynie model, który można by określić mianem „teoretycznego” bądź „teoretyzującego”. Wydaje mi się natomiast, że ujęcie praktyczne reprezentowane przez wyróżnionych przeze mnie myślicieli jest jak najbardziej godne uwagi. Nie konkuruje ono bowiem ze „zwykłą”, „naukową” historią, posiadającą solidne ufundowanie metodologiczne, lecz zamiast tego pokazuje, jak można i należy ustosunkowywać się do przeszłości, by walczyć z różnymi przejawami kryzysu tożsamości jednostki we współczesnym świecie postindustrialnym. Carlyle i Nietzsche w swej niezwykle radykalnej i radosnej afirmacji życia całkiem przekonująco przynoszą nam pewną „niemierną”, a więc nieweryfikowalną naukowo „prawdę”, dotyczącą sfery ludzkiej wolności. Przede wszystkim z tego względu warto, moim zdaniem, przyjrzeć się ich myślom nieco bardziej szczegółowo.

Głównym celem moich rozważań jest krytyczne zestawienie obu wyróżnionych koncepcji. Aby zadanie to zrealizować właściwie, należy, przynajmniej w zarysie, przedstawić ich sedno. Warto przypomnieć, że z tej dwójki autorów to Carlyle był tym, który zajmował się głównie historiozofią, a wręcz można by rzec, iż wysoce wyspecjalizował się w analizach treści tworzących przedmiot tej dziedziny. U Nietzschego natomiast namysł poświęcony dziejom stanowił, choć niewątpliwie istotne, to jednak jedynie tło dla bardziej eksponowanych idei o charakterze ogólnokulturowym. Koncepcję Szkota przedstawię w związku z tym nieco obszerniej, biorąc dodatkowo pod uwagę realną ilość materiału źródłowego analizowanego w kontekście dociekań historiozoficznych. Spostrzeżenia niemieckiego myśliciela potraktuję natomiast jako swoisty ideowy kontrapunkt i krytyczny komentarz.

## LOSZY BOHATERÓW

Prawdziwy heroizm, jako szczególna i najbardziej pożądana postawa jednostki, ma charakter ewolucyjny. Jego rodzaje wcześniejsze, bardziej archaiczne, są wypierane przez typy młodsze, nowsze, doskonalsze i lepiej dostosowane do zmieniających się czasów. Przy czym należy zaznaczyć, że nie chodzi tutaj o proste liniowe przechodzenie jednego modelu w drugi. Może być bowiem tak,

---

<sup>2</sup> H. Schnädelbach, *Rozum i historia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 12.

że jeden typ bohaterstwa funkcjonuje skutecznie przez dłuższy okres, a inny przez krótszy, bądź też że dwa albo trzy funkcjonują mniej więcej w tym samym czasie i na tym samym obszarze. Typologię heroizmu Carlyle przedstawił w *Bohaterach*, gdzie opisał i zanalizował sześć wzorców. Były to, zgodnie z chronologią ich pojawiania się, modele bohatera jako bóstwa (*the hero as divinity*), proroka (*prophet*), poety (*poet*), kapłana (*priest*), publicysty (*man of letters*) oraz króla (*king*). Obszerne fragmenty *Bohaterów* mają charakter biograficzno-historyczny, przy zminimalizowaniu wątków eksplanacyjno-teoretycznych, niemniej jednak pewien zarys idei można na ich podstawie przedstawić.

Pierwszy rodzaj bohatera powstał w wyniku ubóstwienia realnie żyjącej, konkretnej jednostki. Carlyle, ilustrując ten model, odwoływał się do mitycznych podań ludów skandynawskich. Dokonywał przy tym oryginalnej interpretacji tychże, wskazując, że przykładem herosa jako bóstwa może być legendarny Odyn. Carlyle uważał, że protoplastą Odyna musiał być realnie istniejący, konkretny „genialny człowiek”<sup>3</sup>, pierwszy metafizyk (głosiciel idei boskości przyrody) i przywódca polityczny jednego z plemion, który tak się wyróżniał spośród swoich współplemieńców – wyjątkowymi przymiotami intelektualnymi oraz talentem wieszczym i darem przekonywania – że doszło do jego deifikacji. „Pierwszy człowiek – pisał Carlyle – który zaczął myśleć na tym globie – ten człowiek dopiero dał początek wszystkiemu. Tak, po dziś dzień każdy prawdziwy myśliciel stanowi rodzaj Odyna; uczy on ludzi swego sposobu myślenia, rozpościera cień swojej własnej postaci nad wszystkimi działaniami historii świata”<sup>4</sup>. W świecie ustnie przekazywanej historii kolejne pokolenia modyfikowały treść legendy na tyle, że zgubiły „po drodze” człowieczeństwo Odyna. Dosłowne wywyższenie osoby ludzkiej do rangi bytu absolutnego wynikało ponadto z prymitywnej idei boskości, a ona z kolei stanowiła konsekwencję charakteru umysłowości przedstawicieli dawnych, pogańskich ludów Europy, w której brak było umiejętności abstrahowania od tego, co widzialne i dotykalne.

W drugiej kolejności wykształcił się typ bohatera jako proroka. Został on przedstawiony przez Carlyle’a na przykładzie Mahometa i jego losów. Wielka jednostka tego rodzaju była w pierwszej kolejności przywódcą duchowym, natchnionym rewolucjonistą religijnym, który przewyciężał bałwochwalcze kultury pogańskie, wprowadzając jednocześnie nowe, bardziej adekwatne rozumienie boskości. Prorok jawił się tutaj przede wszystkim jako pośrednik, czytający boski szyfr objawienia. W związku z tym nie był on już utożsamiany – tak jak Odyn – z Objawicielem samym w sobie, chociaż jego ważność przez takie ujęcie wcale nie malała. Istota i znaczenie proroczego heroizmu tkwią w tym, że dualna natura rzeczywistości wymaga wytłumaczenia i interpretacji przez tego, który tak

---

<sup>3</sup> T. Carlyle, *Bohaterowie. Cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii. Odyn, Mahomet, Dante, Szekspir, Luter, Knox, Johnson, Rousseau, Burns, Cromwell, Napoleon*, red. T. Macios, Kraków 2006, s. 24.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 37.

jak twórca islamu potrafił przejrzeć przez szatę świata ku ideom ukrytym za tym, co zmienne. Carlyle pisał z sympatią o Mahomecie, że „widzi on to samo, co, jak już powiedzieliśmy, wszyscy wielcy myśliciele, wśród samego nawet pierwotnego plemienia Skandynawów, zdołali dojrzeć; a mianowicie, że świat materialny, pomimo takiego potężnego wyglądu, jest w głębi, w istocie samej rzeczy niczym, że tworzy on tylko widzialny i rozciągly objaw mocy i obecności Boga, cień, który On rzucił na łono pustki nieskończonej, i nic więcej”<sup>5</sup>.

„Bogowie” i „prorocy” zniknęli już dawno temu, ponieważ „wymarli” po wypełnieniu swej unikatowej misji, polegającej na zasianiu pośród ludzi pierwiastka autentycznej duchowości. Carlyle pisał, że miejsce dla nich było jedynie w świecie o słabo wykształconej nauce, tylko wówczas bowiem ludzie mogli traktować wyróżniające się jednostki tak dosłownie albo jako ucieleśnienie Absolutu, albo jako Jego głos. Po przedstawicielach tych dwóch rodzajów heroizmu pojawili się bohaterowie jako poeci, reprezentowani najwyraźniej i najdonioślej przez dwóch nieśmiertelnych geniuszy słowa w osobach Dantego Alighieri oraz Williama Szekspira. Obrazowany przez nich typ jest od chwili swego powstania nieprzemijający i „wspólny wszystkim wiekom”.

Różnice pomiędzy konkretnymi wcieleniami trzech wzmiankowanych modeli bohaterstwa wynikają, jak już zostało wspomniane, z czasowego kontekstu kulturowego oraz odmienności metod działania i dobieganych środków wyrazu. Łączył ich oczywiście wgląd w istotę rzeczywistości oraz wieszczy dar, umożliwiający objawianie „boskiej tajemnicy”. Prorok i poeta różnili się natomiast pomiędzy sobą rodzajem ujawnianych wartości. Podczas gdy pierwszy wskazywał na dobro, to drugi – na piękno. Mówiąc słowami samego Carlyle’a: „jednego moglibyśmy nazwać objawicielem tego, co powinniśmy czynić, drugiego objawicielem tego, co powinniśmy kochać”<sup>6</sup>. Oba typy bohaterów jawią się jako nauczyciele konstruujący wzorce osobowe w oparciu o wartości należące do wspomnianej „boskiej tajemnicy”. Prorok zatem ujmuje mistyczny sekret istnienia z perspektywy etycznej, a poeta patrzy przez pryzmat estetyki. Ten drugi, jako liryk, jest piewą piękna tkwiącego w bardzo szerokim spektrum bytów, obejmującym właściwie cały świat. Dlatego też nie mówi o Bogu w tak bezpośredni sposób jak prorok, lecz kamufluje mistyczne treści, skrywając je pod płaszczem subtelnej metafory.

W tym miejscu swych rozważań Carlyle stawiał pytanie, czy idea bohaterstwa i samo pojęcie „bohatera” nie ulega degeneracji przez to, że następuje swoisty proces jego „odbóstwiania” w ramach kolejnych modeli. Czy nie wydaje się, że w następujących po sobie epokach wartość wielkich jednostek staje się coraz mniejsza? Szkot odpowiadał, że nie, a znaczenie heroizmu jest stałe. Modyfikacji ulega jedynie odczytywanie samej jego idei, a wynika to ze zmiany rozumienia boskości i pojęcia „boga” na bardziej abstrakcyjne i tym samym dojrzałsze,

---

<sup>5</sup> Ibidem, s. 69.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 80.

przenikliwsze i po prostu bardziej adekwatne do natury Absolutu. Natomiast cenność takiego fenomenu jak bohaterstwo i przymiotów ducha z nim związanych jest bezwzględna i w każdej epoce tak samo duża. Niezależnie bowiem od okresu podziw i uwielbienie dla herosa winno być takie samo. Kult, jakim otacza się wielkie jednostki, jest miarą rozwoju danej społeczności, a sam w sobie ma zawsze boski charakter. Wraz z rozwojem religijnej dojrzałości, jeśli ludzie „nadażają” z pojmowaniem treści objawianych przez duchowych liderów, ustrój wewnętrzny danej wspólnoty niechybnie przybiera formę hero-archii. Ernst Cassirer słusznie, jak się zdaje, dostrzegał, że mistycyzujący w swych poglądach teologicznych Carlyle, któremu bliski był także duch protestantyzmu, aprobujący różnorodność egzegezy, odrzucał wszelkie postacie religii dogmatycznej i „dlatego usiłował zastąpić kult Boga kultem ludzi. Średniowieczna postać hierarchii przeobraziła się w nowożytną postać «hero-archii». Bohater Carlyle’a jest w istocie przekształconym świętym, świętym ześwieczonym. Nie musi być kapłanem czy prorokiem, może być poetą, królem, pisarzem. Ale bez takich doczesnych świętych nie możemy żyć, oświadcza Carlyle. Gdyby hero-archia miała kiedykolwiek całkowicie wymrzeć, musielibyśmy całkowicie zwątpić o świecie”<sup>7</sup>. Jak łatwo dostrzec, heroizm, wraz z kultem opartym na wierze w wielkość geniusza, jest niezwykle ważnym elementem wspólnototwórczym. Stąd też m.in. jego boski wymiar i uświęcone znaczenie. „Społeczeństwo stoi na czci dla bohaterów”<sup>8</sup> – w żołnierskich słowach podsumowywał Szkot.

Widział on wielkich ludzi także w radykalnych reformatorach religijnych działających w Europie w XVI i XVII wieku. W *Bohaterach* skupił swoją uwagę akurat na życiu i nauce Marcina Lutra, inicjatora protestanckiej odnowy chrześcijaństwa, oraz Johna Knoksa, jednego z twórców purytanizmu. Przy czym postulatory głoszone przez niepokornego augustianina w zestawieniu z poglądami szkockiego kaznodziei wydają się być naprawdę umiarkowane. Knox stworzył doktrynę religijną, której istota zamykała się w bardzo dosłownym traktowaniu wezwania *ora et labora*. Wymagała ona od wiernych dużych wyrzeczeń, rozszerzała bowiem znacznie obszar tego, co uznawano za niemoralne. Carlyle określił realizowany przez Lutra i Knoksa typ heroizmu mianem „kapłańskiego”. Bohaterowie tego rodzaju pojawili się po to, by uzdrowić znajdujące się w poważnym kryzysie chrześcijaństwo. Kościół katolicki odstąpił bowiem, według autora *Sartor Resartus*, od prawdziwego i właściwego nauczania oraz utracił w związku z tym zdolność do realnego i szczerego pośredniczenia między Bogiem a człowiekiem. Szkot wielokrotnie podkreślał „pokojowe” zamiary Lutra, który w swych intencjach był jak najdalszy od rozbijania jedności Kościoła. Secesja wiernych nastąpiła dopiero wówczas, gdy niemiecki duchowny nie dostrzegał już żadnej szansy na dialog. Podobnie było z purytanizmem jako ruchem religijnym wzy-

<sup>7</sup> E. Cassirer, *Mit państwa*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 2006, s. 215.

<sup>8</sup> T. Carlyle, op. cit., s. 15.

wającym do reformy wewnątrz Kościoła anglikańskiego. Zarzuty wobec hierarchów były takie same, a dotyczyły tego, że w obu tych instytucjach materia zwyciężała nad duchem, czyli coś, co miało być jedynie symbolem, poczęło przysłańać treść, której sens miało ukazywać. Anna Małecka, pisząc o Carlyle'u, podkreślała w swej interpretacji, że „walka o triumf tego, co rzeczywiste, będąca powinnością każdego bohatera, przybiera tu postać walki o przywrócenie właściwego przedmiotu czci religijnej, a tym samym odzyskanie przez daną społeczność utraconej życiodajnej mocy”<sup>9</sup>. „To, co rzeczywiste” zostało zatem przesłonięte *de facto* pogańskimi idolami panoszącymi się w kościelnej obrzędowości. Luter i Knox w tym kontekście jawią się jako nowożytni burzyciele bałwanów, zwalczający chorobową narośl bałwochwalstwa i fetyszyzmu, która toczyła organizm Kościoła powszechnego.

Carlyle dostrzegął w reformacji swoistą i gorzką rewolucję „mimo woli”, czyli wbrew intencjom inicjujących ją, którzy nie widzieli innej drogi do osiągnięcia pożądaných zmian. Ponadto widział w niej trend, który pozwolił obalić hierarchię władzy – czy to w Kościele, czy w państwie – w obu przypadkach tłamszącą z jednaką siłą indywidualność osób znajdujących się niżej w strukturze. Odrzucenie porządku wertykalnego miało się odbyć w wyniku przejścia do hero-archii. Carlyle nazywał wystąpienie Lutera „aktem pierwszym” tego duchowo-społecznego przewrotu. Kontynuację w „akcie drugim” zapewniał purytanizm, a cała transformacja ustroju znajdowała swój wielki finał w samofiarnym, zamykającym ten cykl przemian „akcie” Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Istotą wyróżnionych wystąpień było obalenie uzurpacji dokonanej na „panowaniu ziemskim” przez nieuprawnionych do tego dostojników duchownych, „papieży i wielu innych [w tym i przywódców politycznych]”<sup>10</sup>. Zdawać by się mogło, że Carlyle przeczył sam sobie i głosił tutaj poglądy egalitarystyczne, jednakże wyjaśniał on tę wątpliwość, jednoznacznie zauważając, że mamy do czynienia z obaleniem fałszywych bohaterów, czyli „władczych chimery” błędnie uznanych za wielkie<sup>11</sup>. Rewolucja francuska, w idei swej mająca walczyć o skrajną demokratyzację społeczeństwa, okazała się najtragiczniejszym, wedle Szkota, z możliwych końców tego wielkiego nowożytnego dramatu historii. Doprowadziła ona do stanu rozpadu społecznego i anarchii, zatem sama w sobie niosła zło. Dlatego kluczowym zadaniem było przewyciężenie wszelkich jej negatywnych skutków poprzez odnowę kultu prawdziwych bohaterów. Carlyle wyrażał się w tej kwestii bardzo dobitnie i zaznaczał, że „protestantyzm jest wielkim korzeniem, z którego wyrastają konary całej następnej historii Europy, albowiem pierwiastek duchowy wciela się zawsze w historię doczesną ludzi”<sup>12</sup>. „Twierdzą jednak – pisał dalej – że protestantyzm, jakkolwiek wytworzył de-

<sup>9</sup> A. Małecka, *Filozofia szaty. O symbolizmie Thomasa Carlyle'a*, Kraków 1996, s. 93.

<sup>10</sup> T. Carlyle, op. cit., s. 117.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 182.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 117.



mokrację anarchiczną, tworzy początek nowego porządku. Widzę w nim bunt przeciw nieprawdziwym monarchom, bolesne, lecz niezbędne pierwsze przygotowanie miejsca wśród nas dla prawdziwych monarchów”<sup>13</sup>!

Ze względu na dostrzeganie konieczności w tym, że walka o autentyczny heroizm pośród postępującej w XVIII wieku degeneracji podmiotowości nie może się obejść bez oczyszczających płomieni rewolucji francuskiej, Carlyle afirmował i opisywał twórczość oraz życie jej ideowego ojca – Jana Jakuba Rousseau – jako modelowy przykład bohatera w typie pisarza-publicyisty. Oczywiście spośród ludzi słowa drukowanego tylko nieliczni zasługiwali na miano herosów. Carlyle zaznaczał, że można tak określać tylko tych, którzy mają odwagę występować publicznie w pełni szczerze, a w swych wypowiedziach ujawniają wartości i konstruują właściwe wzorce postępowania, czyli takie, które akcentują duchowe źródła ludzkiej podmiotowości. O prawdziwie wielkich ludziach pióra Carlyle pisał, niestety nie precyzując swych myśli, że bohaterem tego typu „jest ten, który żyje w wewnętrznej sferze rzeczy, w prawdziwym, boskim i wiecznym, we wszystkim, co zawsze istnieje ukryte dla większości poza doczesnym i pospolitym: w tym tkwi jego istota; to głosi on na zewnątrz czynem lub słowem – stosownie do okoliczności – wyrażając samego siebie”<sup>14</sup>. Do bohaterów-pisarzy zaliczał tych, którzy w wieku oświecenia nie dali opanować się w pełni światopoglądowi materialistyczno-mechanicystycznemu. Natomiast bardzo ważnym czynnikiem zewnętrznym, który przyczynił się do ich powstania, był wynalazek druku. Dzieło Jana Gutenberga, w połączeniu z talentem w oddziaływaniu na wyobraźnię mas, przynosiło wielkim publicystom dużo większy oddźwięk społeczny aniżeli pozostałym typom bohaterstwa. Choć z jednym wyjątkiem.

Najwyższą bowiem formą, jaką tylko mógł przyjąć heros w XIX wieku, taką, dzięki której najsilniej odciskał on swoje piętno w historii, był bohater jako król/władca. Tę najdoskonalszą postać wielkiej indywidualności „ucieleśnili” Olivier Cromwell i Napoleon Bonaparte. Model ten skupiał przymioty wszystkich pozostałych pięciu typów, które to typy należałoby chyba w związku z tym najwłaściwiej określić mianem „pomniejszych”. Autentyczny król jest więc władcą totalnym, zabierającym głos nie tylko w kwestiach politycznych, ale także określającym wzorce moralne. Jest on dla swoich poddanych niczym opiekun, ale także wychowawca, dodatkowo pełniący jeszcze funkcję najwyższego kapłana (Carlyle uznawał teokrację za najlepszą formę ustroju politycznego). W swoim postępowaniu heroiczny przywódca miał się odznaczać oczywiście nieposzlakowaną szczerością intencji i niezbywalną troską o tych, którzy mu zawierzili. Ważnym elementem konstytuującym jego status jako bohatera było zresztą to, że zostawał on liderem danej społeczności zawsze jako wybrany przez nią, a nie jako narzucony z zewnątrz.

---

<sup>13</sup> Ibidem, s. 118.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 144.

Tak zarysowany portret, jak widać, obrazuje władcę doskonałego i naprawdę trudno byłoby znaleźć w dziejach osobę spełniającą ten model, która w dodatku potrafiłaby realnie utrzymać władzę i suwerenność swojego państwa. Niewątpliwie obu rozpatrywanym przez Carlyle'a wodzom jesteśmy w stanie zarzucić wiele jak najmniej bohaterских działań. Szkot, jak się zdaje, był świadomy fantastyczności i zbytnej idealności kreślonej charakterystyki, niemniej jednak pozostawiał ją niezmodyfikowaną. Zamiast tego, osobliwie tłumaczył wszelkie skazy Lorda Protektora i Cesarza Francuzów – odpowiednio – tym, że do działalności tego pierwszego „nie dorosli” zwaśnieni Brytyjczycy, drugiego natomiast, że roztrwonil swój heroizm, ponieważ wzięły w nim górę pobudki egoistyczne. Władzę polityczną i duchową „Mały Kapral” przegrał dlatego, że „uwierzył zbytecznie w łatwość oszukiwania ludzi, nie widział w nich nic głębszego od głodu i tej właściwości! Omylił się. Postąpił jak człowiek, który budowałby na obłoku: dom jego wraz z nim musiał zniknąć ze świata”<sup>15</sup>. A niewątpliwie był to dom w zamyśle piękny i bogaty, choć – jak celnie zauważał Szkot – o wyjątkowo lichych fundamentach. Do przypadku Napoleona powróć jeszcze w konkluzji, bowiem Nietzsche również analizował jego osobę jako przykład wielkiej dziejotwórczej i jednostkowo ufundowanej siły.

#### LOSY DOSTOJNYCH

Zanim przejdę do analizy stanowiska formułowanego przez autora *Woli mocy*, warto postawić pytanie, na ile w jego twórczości mamy do czynienia z rozważaniami natury historiozoficznej. Innymi słowy, czy można uznać niemieckiego szalonego geniusza za pełnoprawnego filozofa dziejów? Jedynty napisany przezeń esej poświęcony w całości problematyce o charakterze historiozoficznym ma postać zaledwie szkicu pewnych idei, który domagałby się uzupełnienia. Uwagi tam zawarte, co od razu należy dodać, nigdy nie zostały rozwinięte w żadnym innym autonomicznym tekście. Nietzsche nigdzie spójnie nie przedstawił i świadomie nie zbudował kompletnej koncepcji historiozoficznej. Biorąc jednakże pod uwagę całość jego bogatej twórczości, można wysnuć pewne „historiozoficzne uogólnienia”. W tym kontekście pojawia się jednak dosyć istotna trudność, polegająca na tym, że interpretator jego myśli wchodzi na grząski grunt mówienia „nie wprost”. Chodzi o to, że Nietzsche w swych późniejszych dziełach nie wypowiadał się *stricte* o historii politycznej, lecz tylko krytykując jakieś wątki związane z kulturą i jej dziejami, jak gdyby „przy okazji” wspominał i ustosunkowywał się do losów ludzi uwikłanych w dany problem. O historii musimy zatem wnioskować po twierdzeniach zawartych we wszelkich pozostałych Nietzscheńskich krytykach, jak na przykład krytyce moralności, prawdy,

---

<sup>15</sup> Ibidem, s. 220.

chrześcijaństwa czy platonizmu. Pomimo wskazanych trudności badacze skłaniają się ku temu, że takie interpretacyjne działanie jest uprawnione. Przykładowo Andrzej Niemczuk uważa, że „uwagi wartościujące, odnoszące się do zdarzeń i procesów zachodzących w historycznym czasie stawania się naszej kultury, chociaż rozsiane po wszystkich niemal jego pismach, tworzą jednak w miarę jednolitą wizję dziejów Zachodu. Podkreślić przy tym należy, iż dla Nietzschego historia to przede wszystkim dzieje kultury (...). Stąd jego osądy (...) koncentrują się niemal wyłącznie na ideach estetycznych, religijnych, filozoficznych, moralnych i prawnych. Dzieje się tak dlatego, że właśnie te idee – jego zdaniem – wyrażają i określają charakter jakiejś epoki czy okresu historycznego. W nich wyraża się aksjologiczna jakość poszczególnych fragmentów historii. Oceny tych idei są więc jednocześnie wartościowaniem czasu historycznego”<sup>16</sup>.

W tym miejscu należy przypomnieć Heglowską filozofię historii. Autor *Fenomenologii ducha* uważał, że w dziejach ludzkości zachodzi postęp – dosyć przewrotnie – pod postacią urzeczywistniania się wolności, czyli jej przyrostu wraz z czasem historycznym. Przewrotność tej myśli polegała na tym, że Hegel widział rozwój i urzeczywistnianie się wolności m.in. w doskonaleniu się, rozrastaniu i ekspansji państwa, któremu jednostka miała być całkowicie podporządkowana. Ze względu na to, że u starożytnych świadomość autonomii była niska, realna wolność dostępna jedynie nielicznym, a wszelkie sformalizowane struktury społeczno-polityczne cechowały się słabością, Hegel oceniał tę epokę bardzo surowo jako złą, wręcz najgorszą. Uważał, że dopiero od momentu pojawienia się chrześcijaństwa nastąpił w dziejach ludzkości zdecydowany rozwój świadomości wolności, który zakończył się na jego filozofii. Wielki idealista wyróżniał cztery fazy w rozwoju człowieczych społeczności: wschodnią, grecką, rzymską i germańską. W podobnym duchu jak Hegel, w czasach bliższych Nietzschemu, wypowiadał się inny, wspominany już filozof – Comte.

Badacz „pożyteczności i szkodliwości historii dla życia” przeciwstawiał się gorąco i zdecydowanie głoszonemu przez nich koncepcjom. Dokonane przez niego wartościowanie dziejów miało całkowicie odwrotny schemat i kierunek. Wyraźnie podkreśla to Niemczuk, pisząc, że „dla Hegla czasy, w których on żył, były epoką szczytową, wieńczącą całe dotychczasowe dzieje świata. Natomiast dla autora «Zaratustry» współczesne mu czasy były okresem największego upadku, epoką, w której fatalny stan życia społeczno-kulturalnego wymagał totalnego przeobrażenia”<sup>17</sup>. Według Nietzschego, to u starożytnych możemy znaleźć i zaobserwować ludzi najdoskonalszych i najszcześniejszych. Nie zmienia to faktu, że stopniowy upadek ludzkości został zapoczątkowany już przez Greków, za czasów Sokratesa i Platona. W ramach Nietzscheńskiej wizji historią nie rzą-

<sup>16</sup> A. Niemczuk, *Aksjologiczno-epistemologiczne uwarunkowania historiozofii Fryderyka Nietzschego*, [w:] *Czas, wartości i historia*, red. Z.J. Czarniecki, Lublin 1990, s. 139-140.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 144.

dzą żadne prawa, które przyczyniałyby się do rozwoju człowieka, wręcz przeciwnie, ludzkość stacza się chaotycznie, acz nieprzerwanie po równi coraz bardziej pochyłej – stacza się ku powszechnemu nihilizmowi i niechybnie zmierza ku katastrofie.

Tak pokrótce przedstawia się model wartościowania epok dziejowych proponowany przez Nietzschego. Widać w związku z tym, że wciąż mamy do czynienia z myślą o charakterze głęboko i jednoznacznie krytycznym. Jeszcze w *Niewczesnych rozważaniach* niemiecki myśliciel zauważał, że Grecy starożytni, ci przedsokratejscy, we właściwy sposób potrafili radzić sobie z podejściem do historii<sup>18</sup>. Dlatego stawiał ich za wzór, a ich egzystencję przedstawiał jako spełniony postulat życia niehistorycznego oraz ponadhistorycznego. Uważał ich za jedynych ludzi w dziejach świata, którzy rzeczywiście i szczerze sławili życie oraz stawiali je na pierwszym miejscu – oni po prostu umieli żyć. Cała późniejsza historia ludzkości to, można by rzec, dzieje utraty przez ludzi ich witalności. Do deprecjacji żywiołu pierwotnego istnienia doszło za pośrednictwem Sokratesa i Platona, bowiem to u nich jako pierwszych pojawił się resentyment. Nietzsche dzielił grecką starożytność na dwa okresy, przy czym drugi zaczyna się właśnie od aktywności obu wyżej wspomnianych wielkich myślicieli. I tak jak pierwszy okres był oceniany pozytywnie, tak następny poddany został miażdżącej krytyce. Jako kolejną epokę niemiecki filozof wyróżnił czas Cesarstwa Rzymskiego. Oceniał ją dodatnio, bowiem widział w niej odstępianie od zgubnego platonizmu oraz ponowną afirmację życia. Mówił nawet o pewnym „dostojeństwie” Rzymu. Państwo rządzone przez cesarów, mimo że było silnym tworem polityczno-społecznym, w końcu musiało jednak ugiąć się pod przewagą liczebną ludów barbarzyńskich, atakujących je od zewnątrz oraz pod naciskiem „rozkładającego” je od wewnątrz chrześcijaństwa, które Nietzsche nazywał wręcz „wampirem *Imperium Romanum*”<sup>19</sup>.

To właśnie chrześcijaństwo zajęło miejsce Cesarstwa na arenie dziejów jako „siła sprawcza” przemian. Nietzsche określał je także mianem „platonizmu dla ubogich” i cały tysiącletni okres średniowiecza utożsamiał z jego zdecydowanym panowaniem. W historii samych początków chrześcijaństwa widział ponownie dwa opozycyjne etapy, podobnie jak u starożytnych Greków. Wskazywał na okres „chrystusowy” oraz „pochrystusowy”, przy czym ten drugi wiązał się z działalnością misyjną świętego Pawła. W perspektywie tej dziejowej mikroskali, nauka, a właściwie postawa Jezusa z Nazaretu była przez autora *Woli mocy* oceniana pozytywnie. Natomiast doktryna apostoła z Tarsu jawi się w ramach tej interpretacji dziejów religii jako wypaczenie czy wręcz niekiedy zaprzeczenie świadectwa Mesjasza. Niestety, w dziejach zwyciężyło ostatecznie chrześcijaństwo zdeformowane i w związku z tym to właśnie ono trwało i aż do XIX stulecia wyznaczało bieg przemian ludzkości. Epoka samego panowania

---

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Kraków 2003, s. 103-104.

<sup>19</sup> Idem, *Antychryst*, tłum. L. Staff, Kraków 2006, s. 60.

chrześcijaństwa nie okazała się jednak jednorodna i można ją znowuż podzielić na pewne podokresy. Przykładowo, następujące po średniowieczu odrodzenie da się „rozłożyć” wewnątrznie jeszcze na dwie części, których cezurę stanowiło słynne wystąpienie Marcina Lutra. I tak renesans przedreformacyjny został przez niemieckiego myśliciela oceniony dobrze, jako „jutrzienka” nadziei na powrót do afirmowania życia w kulturze, a z kolei reformacja i kontrreformacja to czas kontrataku sił dekadentkich, wrogich wszelkiej energii witalnej oraz czas umacniania się szkodliwego chrześcijaństwa.

Nietzsche dostrzegł następny znaczący „zakręt” dziejów oczywiście w Wielkiej Rewolucji Francuskiej oraz jej dalekosiężnych reperkusjach (głównie pod postacią wojen napoleońskich). Ten okres przełomu wieków XVIII i XIX również może być rozważany dychotomicznie. W samej rewolucji myśliciel dostrzegł źródło rozprzestrzeniania się „zarazy” dekadencji i nihilizmu. Twierdził, że była ona dziełem słabych, motłochu oraz że została oparta na chrześcijańskich ideałach moralnych, za ideał zdecydowanie chrześcijański uważał bowiem postulat równości wszystkich ludzi. W opozycji do czasu pożogi niszczącej rewolucji postrzegał Nietzsche epokę napoleońską. Widział w niej pozytywny okres dominacji porządku nad chaosem i ujarznienia słabych. Był to przecież czas, kiedy całą Europę spowił strach przed jednym człowiekiem, niemalże „dostojnym” Cesarzem Francuzów. Badacz „genealogii moralności” pisał o „Małym Kaprału”: „jako ostatni drogowskaz ku innej drodze zjawiał się Napoleon, ten najbardziej odosobniony i najpóźniejszy z późno zrodzonych, jaki istniał kiedykolwiek, a w nim ucieleśniony problemat dostojnego ideału samego w sobie – rozważcie, co to za problemat: Napoleon, ta synteza nieczłowieka i nadczłowieka”<sup>20</sup>. Okres podbojów dokonywanych przez wielkiego wodza Francuzów to czas panowania tego, co silne, czyli właściwego porządku świata, z prymatem istot aktywnych, wyrazistych i nieogładających się na innych. Nietzscheańska wizja postaci Napoleona niemalże zgadza się z kreślonymi przez niego opisami nadczłowieka. Niemiecki filozof – jak trafnie pisał Zbigniew Kuderowicz – „stwierdza w *Antychryście*, że nadczłowiek zdarzał się już w dotychczasowej historii, choć nie zamierzony świadomie, lecz jako «szczęśliwy przypadek, jako wyjątek», np. w czasach odrodzenia (Cezar Borgia), a także w początkach XIX w. (Napoleon) (...). Mianem nadczłowieka nazywa Nietzsche geniusza osobowości indywidualnej. Nie jest to wzór do naśladowania dla wszystkich ludzi, lecz zjawisko wyjątkowe, którego wytworzenie ma niezwykłą wartość dla każdej kultury. To geniusz dostępny tylko dla elity i stanowiący o jej wartości”<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Idem, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff, Kraków 2003, s. 37.

<sup>21</sup> Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, Warszawa 2004, s. 127.

## CARLYLE – NIETZSCHE – ANALIZA PORÓWNAWCZA

Zadanie porównawczej analizy wskazanych modeli ułatwia sam Nietzsche, który w kilku miejscach swoich dzieł zamieścił komentarze traktujące o twórczości Carlyle'a. Przy czym nie powinien dziwić fakt, że niemiecki myśliciel był dobrze zaznajomiony z ideami popularnego ówczesnie Szkota. Nim wskażę na podobieństwa i różnice kreślonych przez nich koncepcji, należy zaakcentować to, że wyrosły one niejako ze wspólnego pnia europejskiego romantyzmu. Ewolucja dominujących w XVIII wieku trendów w pewnym sensie powtórzyła się w kolejnym stuleciu. Chodzi mianowicie o to, że tak jak romantyzm z całą gwałtownością wybuchł, kierując ostrze swej krytyki w kierunku oświecenia, tak sto lat później doszło do analogicznej rewolucji ideowej, kiedy szybko poszerzający pole swych zainteresowań pozytywizm spotkał się z równie burzliwą reakcją. Zarówno filozofia materialistów tworzących za czasów sir Isaaca Newtona, jak i myśl wyrażana przez następców Comte'a miały charakter redukcjonistyczny, ograniczający wszelki byt w jego rzeczywistości tylko do tego, co doświadczone, podlegające poznaniu oraz ujmowane w dyskursie naukowym. Przeciwno takiemu podejściu zaoponowali wprawdzie romantycy, a następnie reprezentanci nurtu zwanego filozofią życia. Wojowniczo usposobieni i buntowniczo zadziorni poeci uciekli w idealistyczną metafizykę, natomiast prekursorzy dwudziestowiecznego egzystencjalizmu starali się zlokalizować sferę podmiotowości w nieredukowalnej do ujęcia „biologiczno-fizycznego” jakiejś „irracjonalnej reszcie”.

Carlyle i Nietzsche szli zatem niby po tej samej niwie indywidualizmu, ale pomimo wspólnego źródła tkwiącego w paradygmacie romantycznym i kierunku rozważań wytyczane przez nich ścieżki biegły w znacznym oddaleniu od siebie. Niemniej jednak kilka elementów wspólnych ich koncepcji jesteśmy w stanie łatwo wyłuskać i wskazać. Te najbardziej jaskrawe podobieństwa można by zamknąć w następujących punktach – cechowała ich niewątpliwie skrajna afirmacja: 1) jednostkowości, 2) ludzi o silnym ego i 3) wyraziście zarysowanej dojrzałej osobowości. Ponadto w zbliżony sposób opisywali status jednostek wykazujących „witalną” słabość. Obaj jednoznacznie konstatowali także kryzys podmiotowości oraz upadek kultury tworzonej przez człowieka nowoczesnego (żyjącego po „śmierci Boga”), przy czym Nietzsche w swych analizach był dużo bardziej precyzyjny i odkrywczy. Warto też już w tym miejscu zaznaczyć, że chociaż zgadzali się co do samej diagnozy upadku ludzkości, kultury i degeneracji egzystencji, obaj proponowali zupełnie odmienne, a wręcz w pewnych istotnych punktach sprzeczne ze sobą drogi naprawy.

Spośród podobieństw należy wskazać na zbieżną charakterystykę ludzkich społeczności. Carlyle mówił o świecie bohaterów i lokajów, a Nietzsche o dostojnych i lichych, przy czym rozróżnienie na te dwa sposoby bycia w relacji z innymi wyróżniane było przez obu na bardzo zbliżonych zasadach. Bohaterowie i dostojni charakteryzowali się doprowadzoną do skrajności afirmacją włas-

nego Ja i wynikającą z niej daleko posuniętą pewnością w podejmowaniu decyzji i działań oraz wysokim, ale i adekwatnym zarazem poczuciem własnej wartości. Podejmując aktywność, byli zupełnie niezależni, bowiem dzięki wewnętrznej sile odznaczali się odpornością na wpływ otoczenia. Postępowanie zarówno jednych, jak i drugich stanowiło emanację nieskrępowanej twórczej kreacji, było po prostu czystym aktem woli. Różnice w koncepcjach niemieckiego geniusza i szkockiego filozofa ujawniały się we wnioskach, do jakich prowadziła ich zarysowana powyżej szkicowo specyfika. Carlyle zaznaczał, że bohaterowie swym czynem wyznaczyli wzorce moralne, natomiast Nietzsche akcentował, że dostojnych wyróżniało to, iż nie podlegali żadnym standardom określającym ich postępowanie. Bohaterowie odkrywali obiektywne wartości, by móc odrzucić pozorne i relatywne, dostojni tymczasem żyli poza „dobrem i złem”. Wydaje się zatem, że jeśli obaj myśliciele analizowałiby nawzajem swoje koncepcje pod tym kątem, to rezultat ich dociekań przyniósłby dosyć zaskakującą konkluzję, Nietzsche bowiem widziałby zapewne w bohaterach grupę liderów przewodzących społeczności lichych, odznaczających się tym, że potrzebują silnie zarysowanej moralności, Carlyle z kolei w dostojnych dostrzeżałby niechybnie gromadę niebezpiecznych dla ładu społecznego fałszywych herosów.

Nieco inaczej wypada porównanie sylwetek samych lokajów i lichych, ponieważ – jak się zdaje – podobieństwo natur tych dwóch typów jest zdecydowanie bliższe. Osoby, które miałyby prezentować te postawy, są ludźmi starającymi się żyć najmniejszym kosztem witalnym, przy jak najmniejszym wysiłku wkładanym w egzystowanie. Są to także skrajni konformiści, potrzebujący innych, by tamci nadali im tożsamość. W grupie podobnych sobie czują się silniejsi i pewni siebie. Poza tym poszukują oni czynników wartościujących ich podmiotowość poza nimi samymi. Ze względu na witalną słabość ego „rozpuszczają” swoje podmiotowe właściwości, by móc łatwo dopasowywać się do okoliczności. Lokaje i lisi są ponadto całkowicie reaktywni i brak w podejmowanych przez nich działaniach jakiegokolwiek formy kreacji. Jedni i drudzy potrzebują moralności. Typ lokaja wybiera fałszywego proroka, który nie stawia przed nim żadnych wymagań i którego woli może się on z ulgą poddać. W ten sposób bowiem odrzuca wraz ze swą wolnością nieznośne brzemień odpowiedzialności. Lisi z kolei również rezygnują z szerokiej autonomii, zamiast której „wymyślają” dla siebie moralność po to, by wprowadzić w życie element determinujący, który pomoże im „zwyctężyć” dostojnych.

Częściowe podobieństwo pomiędzy myślą Carlyle’a i Nietzschego można dostrzec także, kiedy mowa o transcendowaniu człowieczeństwa. „Częściowość” tej zbieżności wynika z tego, że chociaż obaj postulowali konieczność podejmowania aktywności w celu wzmacniania swojego jestestwa, to wskazywali jej odmienne kierunki. W tej kwestii najpewniej uznaliby nawzajem swoje myśli za skandaliczne. Szkot wzywał bowiem do tego, by przekraczać Ja, zredukowane w ujęciu materialistycznym do bytu w świecie „wierzchnim”, „empirycznym”, poprzez „uaktywnienie się” w wymiarze duchowym i otwarcie na boskie obja-

wienie zapisane w szyfrach natury, natomiast niemiecki filozof, odrzucający realność sfery idealnej, głosił w odniesieniu do bycia nadczłowiekiem, że kryje się za tą wizją apel o niwelowanie w sobie wszelkich naleciałości, przymiotów i cech pochodzących z „lichości”. Transcendowanie u Nietzschego „paradoksalnie” zamknięte było poniekąd w Ja, tymczasem według Carlyle’a wyrażenie nakierowane było na doskonałość znajdującą się na zewnątrz podmiotu, w nadziei że kontakt z nią wywyższy ducha.

Pomimo tych istotnych różnic, kiedy jeden mówił o autentycznym heroizmie najwyższego typu „królewskiego”, a drugi wspominał o występowaniu nadczłowieka, jako ewentualny „wcielony” przykład takowych form podawali Napoleona. Postawa obu indywidualistów pokazuje zresztą, jak ogromne musiało być oddziaływanie Cesarza Francuzów i jego późniejszej legendy na świadomość ludzi XIX stulecia, skoro tak łatwo dostrzegano w nim ucieleśnienie niemalże półboga lub jedynego „prawie dostojnego” tamtych czasów. Była to jednak, w ocenie zarówno jednego, jak i drugiego, ułomna, upadła, niepełna i „zaprzepaszczonej” inkarnacja wielkiej jednostki. Opis fenomenu Napoleona był u nich bardzo zbliżony, natomiast dzieliła ich interpretacja przyczyn jego klęski. Fragment z Nietzscheańskiego *Zmierzchu bożyszcz* w swym brzmieniu i natchnionym stylu wygląda wręcz jak „żywcem wycięty” z kart *Bohaterów*: „Weźmy przykład Napoleona. Francja rewolucyjna, a jeszcze bardziej Francja przedrewolucyjna, wydałaby z siebie typ przeciwstawny typowi Napoleona: i zresztą wydała. A ponieważ Napoleon był inny, ponieważ był spadkobiercą cywilizacji silniejszej [«rodu bohaterów» – rzekłby Carlyle], dłużej istniejącej, starszej niż ta, która we Francji się rozsypywała, stał się tam panem, był tam jedynym panem. Wielcy ludzie są konieczni, epoka w której się pojawiają jest przypadkowa; że niemal zawsze nad nią zapanowują, bierze się jedynie stąd, że są silniejsi, starsi, że dłużej na nich zbierano”<sup>22</sup>. Podsumowując wyżej cytowany fragment, Nietzsche pisał o nieprzygotowaniu społeczeństwa na działalność jednostek takich jak Napoleon. Jako przykład sprawcy takiego nieprzygotowania podawał Carlyle’a oraz głoszone przez niego „religijne” wywodzenie i uzasadnianie heroizmu. Cesarz nie mógł być, według niemieckiego myśliciela, „sługą ludu”. Tymczasem zgodnie z koncepcją Szkota, należało go jako bohatera za takowego uważać, w swej aktywności był bowiem zdeterminowany wezwaniem do troski o innych. Zdaniem Nietzschego, „Mały Kapral” deptał moralność<sup>23</sup>, natomiast w przekonaniu Carlyle’a wyznaczał jej model.

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, tłum. P. Pieniążek, Kraków 2004, s. 80.

<sup>23</sup> Całkowitym odwróceniem znaczenia „wielkości” w odniesieniu do wybitnych jednostek w rozumieniu Carlyle’a była krótka charakterystyka tego pojęcia podana przez Nietzschego w *Woli mocy*. Pisał on o myślicielach głoszących podobne jak Szkot idee, że chcą oni, „żeby wiara była tym, co wyróżnia wielkich ludzi: ale nierobienie sobie skrupułów, sceptycyzm, pozwolenie sobie na wyzbycie się jakiejś wiary, «niemoralność» należy do wielkości (Cezar, Fryderyk Wielki, Napoleon, ale również i Homer, Arystofanes, Leonardo, Goethe). Eskamotuje się zawsze rzecz główną, ich «wolność woli»”. Idem, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz i K. Drzewiecki, Kraków 2004, s. 123.



Przechodząc w dalszej części do wyraźniej zarysowanych różnic, warto zatrzymać się na chwilę nad stosunkiem obu autorów do samego dziejopisarstwa. Zgodnie uznali oni za istotne zagadnienie kwestię, którą Nietzsche tak pięknie zamknął w tytułowym pytaniu dotyczącym „pożyteczności i szkodliwości historii dla życia”. Szkot nie artykułował podobnego problemu wprost, niemniej jednak wiele miejsca poświęcił na jego rozważanie. Rozpatrywany przypadek dotyczył więc *de facto* tej samej kwestii, ale ich odpowiedzi okazały się w dużym stopniu rozbieżne. Precyzując, obaj zgadzali się, że należy mówić o wartości wiedzy historycznej na płaszczyźnie *praxis*, biorąc pod uwagę przede wszystkim egzystencję. Nie chodziło im zatem o odkrywanie prawdy, lecz o przełożenie treści zawartych w dziejopisarstwie na aktualną postawę człowieka. Carlyle dostrzegał szkodliwy wpływ historiografii w tym, że cechował ją nawyk do roztrząsania klęsk i minimalizowania sukcesów. A taka tendencja nie przynosiła ludziom zajmującym się przeszłością żadnej pożytecznej nauki co do tego, jak działać skutecznie. Nietzsche z kolei praktycznie odmawiał jakiegokolwiek istotnej wartości każdemu z analizowanych przez siebie rodzajów refleksji historycznej. Zamiast tego postulował, by przewyciężyć uzależnienie od historii, powodujące zafałszowanie teraźniejszej perspektywy czasowej, czyli jedynej właściwie stosującej się do życia.

Analizując proponowaną przez Nietzschego typologię sposobów dziejopisarstwa pod kątem podejścia do historii realizowanego przez Carlyle'a, który dostrzegał w niej sumę biografii wielkich jednostek, na pierwszy rzut oka widać, że ujęcie stosowane przez Szkota odpowiada charakterystyce historii monumentalnej. Nietzsche pisał, że chociaż pobudza ona do działania, to w gruncie rzeczy należy ją odrzucić, bo fałszywie absolutyzuje konkretną wielką jednostkę, czyniąc ją w nieuprawniony sposób „obiektywnym” wzorem do naśladowania i niepodważalną wyrocznię. Poza tym, „monumentalizm” przynosi niebezpieczne złudzenie, że „wchodząc w buty” danego herosa, czyli powtarzając jego postawę, jesteśmy w stanie osiągnąć ten sam efekt. Szkodliwość kryje się w tym przypadku w budowaniu „pomnika”, modelu opartego na wartościach, które przeminęły, stały się martwe, a więc nieprzydatne dla żyjących. Nietzscheański dostojny cechować się miał przeciw tym, że nie potrzebował do swego działania żadnego aksjologicznego kośćca pochodzącego niejako z zewnątrz. Charakterystyka historii monumentalnej zdaje się faktycznie dotyczyć sedna i istotnych problemów koncepcji Carlyle'a, który wyraźnie akcentował, że to właśnie utworzenie modeli postępowania na podstawie życiorysów wielkich ludzi powinno być nadrzędnym celem heroistycznego podejścia do dziejów.

Radykalne różnice pomiędzy obydwojema indywidualistami uwidaczniały się również szczególnie mocno w całkowicie odmiennym ugruntowaniu metafizycznym ich koncepcji. Co prawda obaj dokonali swoistej „redukcji rzeczywistości”, ale uczynili to w przeciwnych kierunkach. Szkot z całą mocą twierdził, że ten wymiar bytu, który określił mianem szaty, czyli świat materialno-zmysłowy, jako radykalnie zmienny jest ontycznie wtórny i zależny od przestrzeni

duchowo-idealnej, zawierającej w sobie pierwiastek stałości, Nietzsche natomiast w wyniku przeprowadzonej krytyki platonizmu odrzucał twierdzenie o możliwości istnienia jakiegokolwiek formy świata idealnego. Carlyle, łącząc głoszoną przez siebie metafizykę z wizją bohaterstwa, uwypuklał jego teistyczny wymiar. Podkreślał on, że to Bóg przejawia niechybnie w czynach wielkich jednostek swoją obecność i zaangażowanie w świat. Dla autora *Antychrysta* takie twierdzenia były szczególnie szkodliwą dla autentycznej egzystencji – bowiem całkowicie nieprawdziwą – mantrą, zaklinaliem rzeczywistości. W tym samym miejscu, w którym Carlyle z pasją kaznodziei mówił o silnej wierze, Nietzsche ogłaszał śmierć Boga.

#### UWAGI KOŃCOWE

Nie można nie zauważyć, że to właśnie poprzez wprowadzanie bytu absolutnego Szkot „popsuł” silny wydzźwięk swojej koncepcji. Z jednej strony bowiem stale akcentował wolność, niezależność i niczym nieskrępowaną kreatywność jednostki, a z drugiej uzależniał, czyli determinował, i to dość „ściśle”, tak ważne i cenne „bycie bohaterem” od woli Boga. Trzeba chyba przyznać słuszość Nietzschemu, który nie bez złośliwości wypowiadał się o koncepcji autora *Sartor Resartus*<sup>24</sup>. Niemiecki myśliciel krytycznie zauważał, że przecież wielka jednostka, czyli i „wielka namiętność używa [tylko swych] przekonań, zużywa je, nie poddaje się im – czuje się samowładna. – Odwrotnie: potrzeba wiary, jakiegoś bezwzględnego «tak» lub «nie», carlyleizm, jeśli to słowo znajdzie pobłażanie, jest potrzebą słabości. Człowiek wierzący, «wyznawca» wszelkiego rodzaju jest z konieczności człowiekiem zależnym – takim, który nie umie siebie za cel postawić, który sam z siebie w ogóle celów stawiać nie umie. «Wierzący» nie jest swoją własnością, może być tylko środkiem, musi zostać zużyty, potrzebuje kogoś, kto go zużywa»<sup>25</sup>. Zużycie, mimo tak podobnego brzmienia w języku polskim, znaczeniowo jest przecież skrajnie odległe od autentycznego życia. Dlatego też heroizm Carlyle’a był dla autora *Z genealogii moralności* w całości nie do przyjęcia. Nietzsche nie miał złudzeń, że powoływanie się na istnienie i wpływ jakiegokolwiek postaci boskiej transcendencji powoduje zamknięcie życia w klatce pozornych konieczności. „Skoro wyobrażamy sobie kogoś – pisał niemiecki filozof – kto jest odpowiedzialny za to, że jesteśmy tym a tym itd. (Boga, naturę), a więc przypisujemy mu swoją egzystencję, swoje szczęście i niedolę jako zamiar, psujemy sobie niewinność stawania się”<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Jeszcze bardziej zgryźliwie i ironicznie Nietzsche recenzował twórczość Carlyle’a w *Zmierzchu bożyszcz*, ed. cit. s. 61.

<sup>25</sup> Idem, *Antychryst*, ed. cit., s. 54.

<sup>26</sup> Idem, *Wola mocy*, ed. cit.s. 194.

W przypadku autora *Bohaterów*, jeśli odrzuci się z jego filozofii cały metafizyczny sztafaż, koncepcja dziejotwórczego heroizmu legnie niechybnie w gruzach. Ze względu na śmiałe tezy w obrębie teorii bytu koncepcja Carlyle'a okazała się szczególnie podatna na krytykę. Nietzsche akurat w odniesieniu do kwestii historiozoficznych okazał się, moim zdaniem, myślicielem ostrożniejszym, nie tak radykalnym w sądach jak płomiennie piszący Szkot. Wydaje mi się też, że diagnozy stawiane przez „propagatora” woli mocy były bardziej trafne i imponujące przenikliwością. Przykładowo, analiza sposobów „pisania” historii może być współcześnie wciąż przydatna i inspirująca dla metodologów zajmujących się tą nauką. Chociażby z tych względów znacznie większa obecnie popularność Nietzschego nie może dziwić i to pomimo niesłusznego i niesprawiedliwego „uwikłania” myśli ich obu w ideologię nazistowską. Niemniej jednak uważam, że pisma Szkota również są warte współcześnie studiowania. Tak *Bohaterowie*, jak i *Niewczesne rozważania* niosą w sobie bowiem jakąś dozę „wiedzy radosnej”, wskazującej na wielką siłę drzemiącą głęboko w ludzkiej podmiotowości, siłę, która powinna napawać czytelnika „egzystencjalnym” optymizmem – najlepszym lekarstwem na czas kryzysu, choroby ducha i nihilizm „naszych czasów”.

#### ABSTRACT

In the following article I would like to present how Thomas Carlyle's and Friedrich Nietzsche's radically individualistic vision of a human being determined their historiosophic ideas. Both Carlyle and Nietzsche tried to describe certain characteristics of a free and non-conformist individual and a peculiar position they had held throughout the centuries. Carlyle divided people into 'hero' and 'valet' types. Nietzsche mentioned aristocratic individuals and slaves who were powerful only in a group. What both precursors of modernism unanimously discerned, was the unprecedented crisis of humanity and human culture. They claimed that only those who overcome the weaknesses of the self and exceed everything which is 'poor' in a human being, can maintain their dignity. Carlyle believed that going beyond what is 'pettily' human may be achieved by a spiritually uplifting heroism. Nietzsche, on the other hand, aimed to find the measures of rising 'above' by looking for the Übermensch who loves and prices his fate and strengthens their own will.

#### BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA

1. Carlyle T., *Bohaterowie. Cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii. Odyn, Mahomet, Dante, Szekspir, Luter, Knox, Johnson, Rousseau, Burns, Cromwell, Napoleon*, red. T. Macios, Kraków 2006.
2. Nietzsche F., *Antychryst*, tłum. L. Staff, Kraków 2006.
3. Nietzsche F., *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Kraków 2003.
4. Nietzsche F., *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz i K. Drzewiecki, Kraków 2004.
5. Nietzsche F., *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff, Kraków 2003.
6. Nietzsche F., *Zmierzch bożyszcz*, tłum. P. Pieniążek, Kraków 2004.

## BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

1. Cassirer E., *Mit państwa*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 2006.
2. Kuderowicz Z., *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983.
3. Kuderowicz Z., *Nietzsche*, Warszawa 2004.
4. Małecka A., *Filozofia szaty. O symbolizmie Thomasa Carlyle'a*, Kraków 1996.
5. Niemczuk A., *Aksjologiczno-epistemologiczne uwarunkowania historiozofii Fryderyka Nietzschego*, [w:] *Czas, wartości i historia*, red. Z.J. Czarnecki, Lublin 1990.
6. Schnädelbach H., *Rozum i historia*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.