

*Malwina Rolka*

Uniwersytet Śląski  
w Katowicach

University of Silesia  
in Katowice

## **MITY NOWOCZESNEGO WYCHOWANIA W CIENIU KRYZYSU MYŚLI OŚWIECENIA. ROUSSEAU A NIETZSCHE**

### **Myths of Modern Upbringing in the Shadow of Enlightenment Thought. Rousseau and Nietzsche**

Słowa kluczowe: wychowanie, mit, natura, natura ludzka, nowoczesność, oświecenie.

Key words: upbringing, myth, nature, human nature, modernity, enlightenment.

#### **S t r e s z c z e n i e**

Epoka oświecenia, w której kwestia wychowania nabiera szczególnego znaczenia ze względu na swoją rolę w procesie wyprowadzenia jednostki ze świata mitu i zabobonu ku wyzwającemu blaskowi rozumu, sama za sprawą miotających ją sprzeczności okazuje się mitem. Jej dwoiste tendencje, wiodące do wyłonienia problemu osobowości jako podstawowego przedmiotu myśli nowoczesnej, konstatuje już Rousseau, który na wizji człowieka natury chce oprzeć swój ideał wychowania, widząc w nim drogę do ich zażegnania. Tego samego zadania podejmuje się także sto lat później Nietzsche, zmierzając do przetransponowania na grunt kulturowy idei nadczłowieka, w której ostatecznie ma się odsłonić charakter ludzkiej natury. U obu myślicieli istotną rolę w kontekście wychowania pełni mit, który choć w sposób jawny przyjmuje funkcję zasady heurystycznej, odsłania także w ukrytym wymiarze inne swoje oblicze. Zarówno Rousseau, jak i Nietzsche na gruncie postawionej diagnozy kryzysu nowoczesności,

#### **A b s t r a c t**

The question of education gain a new meaning in the Age of Enlightenment because of its role in the process of removal the individual from the mythical world and superstition to emancipating illumination of reason. The Enlightenment appears as an epoch torn by inner contradictions and then reveals itself as a myth. Its ambiguous tendencies, which leads to emerge the problem of personality as the main concern of modern thought, was stated by Rousseau, who wanted to base his ideal of education on a vision of the man of nature regarding in this concept a way to dissolve them. Nietzsche was raise the same task an almost hundred year after Rousseau tending to converse his idea of overman on the ground of culture, in which the real character of human nature has to be revealed. In both thinkers the role of myth is an important one in the matters of education and although it functions as an hermeneutic principle in an openly way, it also reveals its different countenance in its hidden dimension. Rousseau

rozumianej z perspektywy skutków oddziaływania sprzecznych tendencji oświecenia, dochodzą do tego samego wniosku: uruchomionych dążeń alienacyjnych nie sposób już przewyciężyć. W świetle zagadnień zogniskowanych wokół egzystencjalnego i kulturowego sensu wychowania mityczny – czyli tu fałszywy – charakter obu koncepcji odzwierciedla się w zakwestionowaniu możliwości urzeczywistnienia powołanej wizji natury ludzkiej na gruncie kulturowym, a tym samym radykalizacji konkluzji, że oświeceniowe tendencje nowoczesności nieodwołalnie już wprowadziły przepaść pomiędzy człowiekiem i jego światem.

as well as Nietzsche are reaching to the same conclusion on the foreground their diagnoses of the crisis of modernity regarding from the point of view of contradictory tendencies of Enlightenment. This conclusion culminates in statement that mechanisms of alienation, which has its root in Enlightenment, are impossible to resolve. The mythical (in the meaning of false) character of both conceptions can be seen on the ground of numerous issues concerning the existential and cultural education. Regarding from this perspective reveals its falsity in the negation of possibility to actualize the vision of human nature described by them, which means that the Enlightenment's tendencies has irrevocably furrowed an abyss impossible to cover between the man and his world.

Pojęcie oświecenia, przynajmniej w sensie, jaki nadała mu filozofia XVIII w., jest w sposób nieodmienny splecione z szeregiem zagadnień koncentrujących się wokół pytania o znaczenie i status wychowania człowieka postrzeganego z perspektywy formowania jego indywidualnej i kulturowej tożsamości. Problem wychowania sytuuje się w centrum sprzecznościowych tendencji kształtujących ideowy klimat oświecenia, dla którego człowiek stanowił tak punkt wyjścia, jak ostateczny cel spełniający się w dziejach. Z jednej strony oświecenie, wynoszące rozum do roli gwaranta i kryterium ludzkiej egzystencji i całego istnienia w ogóle, wiodło do przydania kwestiom wychowania i wykształcenia ogromnej rangi, czyniąc je orężem walki z „ciemnotą i zabobonem” świata mitu, gwarantującym postęp w dziedzinie społecznej, ekonomicznej, a w końcu moralnej i przyczyniającym się do usankcjonowania nowej wizji świata<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Warto zauważyć, że ścisły związek oświecenia i wychowania nie jest symptomatyczny jedynie dla XVIII w. Wychowanie odgrywało równie ważną rolę w zainicjowanym przez Sokratesa oświeceniu starożytnym, które swoje rozwinięcie najpełniej odnajduje w systemie filozoficznym Platona. Zmiana, którą w mityczny świat Hezjoda i Homera wniosła filozofia, dotyczyła w swej istocie metamorfozy sposobu postrzegania świata – przejścia mentalności człowieka archaicznego w umysłowość „oświeconą” blaskiem rozumu umożliwiającą wzniesienie się ponad świat cieni. W tym kontekście nie dziwi stosunek Sokratesa do poetów, którzy w idealnym państwie nie mogą dłużej pozostawać wychowawcami Greków: „Nie, żebym miał klasę poetów lekceważyć, tylko to jasne każdemu, że ten rodzaj ludzi, który zawsze coś naśladuje, potrafi najłatwiej i najlepiej naśladować to, w czym się wychował, a to, co poza zakresem wychowania i nawyku, to każdemu trudno dobrze naśladować czynem, a jeszcze trudniej słowem” – Platon, *Timaios*, (w:) idem, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Unia Wydawnicza „VERUM”, Warszawa 2006, s. 301. Problem wychowania jako kluczowy u Platona świetnie wydobywa Eric A. Havelock w kontekście kryzysu oralnej kultury archaicznych Greków wobec zmian wywołanych pojawieniem się pisma: „Cała struktura Państwa jest podporządkowana rozwojowi nowego planu



Ta oświeceniowa troska o wykształcenie i wychowanie ma jednak także drugie oblicze, odsłaniające rozwój świadomości krytyczno-historycznej, w wyniku którego myśl Zachodu przystąpiła do ataku utrafiającego w jej własne podstawy: w religijno-metafizyczną tradycję wyznaczającą egzystencjalny horyzont kultury europejskiej, gwarantujący jej jedność i tożsamość. Kwestia wychowania staje się w związku z tym kluczowa nie tylko dla piewców idei postępu, ale także dla krytyków kultury poszukujących remedium na pogłębiające się w związku ze sprzecznościami oświecenia zjawiska kryzysowe i tym samym demaskujące jego mityczne podłoże. Swój najpełniejszy wyraz krytyka mitu oświecenia osiągnęła u Adorna i Horkheimera, ukazujących jego dialektykę, w świetle której „już mit jest oświeceniem”, a „oświecenie obraca się na powrót w mitologię”<sup>2</sup>. Każda krytyka podejmująca się zmagania z mitem wiedzie zatem do usankcjonowania<sup>3</sup> nowej wizji świata, w którego urzeczywistnieniu wychowanie odegrać ma kluczową rolę, a przynajmniej wiary w nią. Taki los – rozdarcie między wiarą w ideał przyszłości a obalającą ją krytyczną refleksją – stał się udziałem myśli Rousseau, a następnie Nietzschego, których nieodmiennie łączy dostrzeżenie tej samej sprzeczności wyłaniającej się z podstawowych tendencji oświecenia. Zarówno Rousseau, jak i Nietzsche powołują mit nowego człowieka, który raz za razem upada pod prężeniem pogłębiającej się refleksji krytycznej. Kluczowym pojęciem, do którego w aspekcie problemu wychowania w epoce pogłębiającego się kryzysu kultury odwołują się – choć na różne sposoby – mity snute przez obu filozofów jest pojęcie natury, warunkujące, jak następnie wykażą Horkheimer i Adorno, dialektyczną jedność mitu i oświecenia<sup>4</sup>.

---

wykształcenia, którego treścią jest nauka Platona, a zakresem – wszystkie poziomy edukacji od podstawowego po wyższy, i który na każdym z tych poziomów staje w sprzeczności z dotychczasowym sposobem myślenia Greków o rzeczywistości. Umysłowość grecka wciąż jeszcze bowiem pozostaje w obliczu zwyczajów i norm mentalnych ukształtowanych w trakcie długiego obcowania z poezją oralną, która w Grecji przez całe wieki służyła jako środek przekazu wskazówek moralnych, a także opisu rzeczywistości materialnej” – E. A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, przeł. P. Majewski, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 283.

<sup>2</sup> M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 13.

<sup>3</sup> Horkheimer i Adorno przyczyn przejścia oświecenia na powrót w mitologię upatrują „w samym oświeceniu, gdy zastęga ono w lęku przed prawdą”, stanowiącą nie tylko poznawczy relikw z dziedziny historii idei, ale proces urzeczywistniający się w rozwoju mieszczańskiej ideologii: „Oświecenie wyraża rzeczywisty ruch społeczeństwa mieszczańskiego jako całości w aspekcie jego idei ucieleśnionej w osobach i instytucjach; i analogicznie prawda to nie tylko rozumna świadomość, lecz również jej postać w rzeczywistości” – ibidem, s. 11.

<sup>4</sup> W *Dialektyce oświecenia* kluczowe pojęcie natury zostaje ujęte w kontekście kategorii ofiary i wyrzeczenia, „demonstrujących różnicę i jedność mitycznej natury i oświeconego panowania nad naturą” – por. ibidem, s. 13.

## Rousseau i mit złotego wieku

W dialogu *Kritias* Platon wspomina o tragicznym losie mieszkańców mitycznej wyspy Atlantydy, których ostatecznie dosięga kara za sprzeniewierzenie się boskiemu porządkowi konstytuującemu ich naturę oraz moralność wyznaczającą ramy wspólnotowego życia<sup>5</sup>. Historia Atlantydy jest jedną z wariacji na temat mitu złotego wieku (czy inaczej: mitu „starych, dobrych czasów”), którego rdzeń stanowi tęsknota za przeszłością jawiącą się jako raj utracony w wyniku upadku i degeneracji człowieka. Ów mit w swojej filozofii adaptuje Jan Jakub Rousseau, który – demaskując tendencje oświecenia – z jednej strony formułuje przenikliwą diagnozę czasów mu współczesnych oraz dalekowzroczną prognozę przyszłości Zachodu, z drugiej romantyczna wizja stanu natury, tj. złotego wieku ludzkości, rozpala w nim tęsknotę za powrotem do nieokreślonej mitycznej przeszłości w świecie nowoczesnym. Charakterystyczne dla Rousseau rozróżnienia – *człowieka natury* i *człowieka społecznego, miłości własnej* i *miłości samego siebie* – stają się tak wartościującym kryterium ideału człowieka, jak fundamentem krytycznej diagnozy współczesnych mu stosunków społecznych<sup>6</sup>:

Człowiek natury istnieje wyłącznie dla siebie; jest on jednością, całością bezwzględną, która uznaje jedynie siebie lub kogoś podobnego do siebie. Człowiek społeczny jest tylko jednostką ułamkową, zależną od mianownika, i której wartość polega na stosunku do całości, jaką jest społeczeństwo. Dobre są te urządzenia społeczne, które najlepiej umieją wypaczyć człowieka, odebrać mu jego istnienie absolutne, dając mu w zamian istnienie względne, i prze-

<sup>5</sup> „Przez wiele pokoleń, pokaż im starczyło natury boga, słuchali praw i odnosili się życzliwie do bóstwa, którego krew w nich płynęła. Ich postawa duchowa nacechowana była prawdą i ze wszech miar wielkością. Łagodność i rozsądek objawiali w stosunku do nieszczęść, które się zawsze zdarzają, i w stosunku do siebie nawzajem, więc patrzyli z góry na wszystko z wyjątkiem dzielności, wszystko, co było w danej chwili, uważali za drobiazg i lekko znosili, jakby ciężar, masę złota i innych dóbr; nie upajali się zbytkiem i bogactwo ich nie zaślepiało i nie prowadziło do utraty panowania nad sobą. [...] Ale kiedy w nich cząstka boża wygasła, dlatego, że się często z wieloma pierwiastkami ludzkimi mieszała, i ludzka natura zaczęła brać górę, wtedy już nie umieli znosić tego, co u nich było, zrobili się nieprzyzwoici i kto umiał patrzeć, ten widział już ich brzydotę, kiedy zatracali to, co najpiękniejsze, pośród największych dóbr. Tym, którzy nie potrafili dojrzeć życia naprawdę szczęśliwego, wydawało się właśnie wtedy, że są osobliwie piękni i szczęśliwi, kiedy ich napelniała chciwość niesprawiedliwa i potęga” – Platon, *Kritias*, (w:) idem, *Dialogi*, s. 382.

<sup>6</sup> Bronisław Baczko zwraca uwagę na znamienne dla krytyki oświeceniowej zjawisko: „Oświecenie francuskie, rozszerzając zakres swej krytyki na coraz to nowe sfery życia społecznego, pogłębia kryzys istniejącego społeczeństwa, sama krytyka jest elementem tego kryzysu – ale jednocześnie elementem dominującym w tej krytyce nie jest świadomość kryzysu” – B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 42. Na tym tle myśl Rousseau oznacza radykalizację krytyki oświeceniowej, choć „swoista dialektyka rozwoju ideologii prowadzi do tej radykalizacji przez zakwestionowanie wartości samej postawy krytycznej, przez krytykę krytyki” – ibidem, s. 45.



nieść jego ja do jednostki zbiorowej tak, aby człowiek poszczególny nie czuł się więcej jednostką, ale częścią jednostki, i ażeby był wrażliwy tylko w łonie tej całości.<sup>7</sup>

Stan natury, w którym człowiek dziki przypatruje się sobie jedynie własnymi oczyma, przechodzi w stan społeczny postępujący w procesie dziejowym, a skutkujący rozbiciem jego przyrodzonej jedności, a w tej sytuacji jednostka może określić swoją tożsamość jedynie w relacji do społecznej całości – spogląda na siebie *oczyma innych*, ponieważ „umie żyć tylko w opinii drugih i z ich to oceny czerpie całe, chciałoby się powiedzieć, poczucie swego istnienia”<sup>8</sup>. Zdaniem Rousseau postęp cywilizacyjny wiedzie człowieka do zaprzeczenia własnej naturze, a pogłębiając się w procesie dziejowym jego uwikłanie w stosunki społeczne skutkuje budowaniem coraz większej zależności od innych ludzi, co jednak wtrąca go w świat pozornych relacji i egoizmu, a zatem potęgującej się alienacji. Przejście ze stanu natury w stan uspołecznienia odzwierciedla napięcie pomiędzy *miłością samego siebie* – uczuciem na wskroś naturalnym, pierwotnym, leżącym u podstaw troski człowieka o swoje życie i zaspokojenie prawdziwych, niezdeteminowanych sztucznie potrzeb – a *miłością własną*, która wiąże ludzi systemem pozornych zależności i paradoksalnie przyczynia się do postępu procesu alienacji jednostki, ponieważ „przekładając nas ponad innych, żąda, żeby i inni również przekładali nas ponad siebie, co jest niemożliwe”<sup>9</sup>.

Rousseau w *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* u podłoża miłości własnej odkrywa rozum znajdujący swój najpełniejszy wyraz w namyśle filozoficznym, wiodącym do „zasklepienia się w sobie”, „od osobnienia człowieka”, w którym spełnia się zarazem egoizm, jak i wypływająca z niego coraz większa zależność od innych<sup>10</sup>. Racjonalizacja aktywności pojedynczego człowieka, jak też całości stosunków społecznych, której domaga się oświeceniowy rozum, przeradza się w swoje przeciwieństwo, a postulowany ład

<sup>7</sup> J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, t. I, przeł. F. Wnorowski, Zakład im. Ossolińskich, PAN, Wrocław 1955, s. 12.

<sup>8</sup> J.J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach*, (w:) idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, PWN, Kraków 1956, s. 229.

<sup>9</sup> J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, t. II, s. 9. Istotę tego dwoistego charakteru relacji jednostki i społeczeństwa – samotności i wspólnoty, alienacji i zacieśnienia wzajemnej zależności jednostek – doskonale wydobywa Bronisław Baczeko: „Owa zależność »wszystkich od wszystkich« nie wytwarza bynajmniej poczucia bezpieczeństwa jednostki – fakt, że nie może ona zaspokoić swych potrzeb sama, bez współdziałania innych, odczuwany jest jako zagrożenie autonomii i wolności jednostki; czyni on jednostkę bezbronną. Stała zależność od wszystkich z jednej strony izoluje jednostkę – wzajemna więź tego typu mogłaby się bowiem wytworzyć jedynie dlatego, że każdy działa w imię własnego interesu, nie zważając na innych. Ale z drugiej strony każdy staje się zależny od związków, których nie zna, sama więź między ludźmi staje się anonimowa, bezosobowa” – B. Baczeko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, s. 14.

<sup>10</sup> Por. J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, (w:) idem, *Trzy rozprawy...*, s. 175.

w chaos partykularnych interesów zatomizowanych jednostek<sup>11</sup>. Anonimowe mechanizmy społeczne, zniewalające jednostkę fikcyjnymi więzami i utylitarnymi pobudkami, ujawniają pozorność panujących na jego gruncie stosunków i alienację jednostki, czego dla Rousseau wyrazem i zarazem narzędziem staje się oświeceniowy system kształcenia i wychowania:

Podjejrzenia, urazy, obawy, oziębłość, skrytość, nienawiść, zdrada wreszcie bezustannie czaić się będą pod tą jednostajną osłoną uprzejmości oszukańczej i złudnej, pod tą wychwalaną oglądą, którą zawdzięczamy naszej oświacie.<sup>12</sup>

Postęp wychowania, spełniającego podstawową rolę w „oświeceniu” narodów, w sensie, w jakim rozumie go tutaj Rousseau, oddaje w rzeczywistości postępującą degradację natury ludzkiej, której towarzyszyć będą zjawiska podobne, jak upadkowi Atlantydy w Platońskiej wersji mitu złotego wieku<sup>13</sup>. Oświecenie, odcinając się od tradycji religijno-metafizycznej w procesie racjonalizacji ludzkiego doświadczenia, wiedzie do uwięzienia człowieka w świecie faktów, pociągającego za sobą degradację egzystencjalnego horyzontu kultury, której wyrazem staje się pogłębiający się kryzys relacji społecznych – upadek wiary, moralności, obyczajów – przedstawiony już u Platona.

Mit złotego wieku pojawia się w dziele Rousseau jako pierwotny stan natury, stanowi przedmiot jego niedoścignionych tęsknot za utraconym na zawsze rajem, w którym człowiek był istotą *autentyczną* i *niewinną*. Starając się sformułować podstawy naturalnego wychowania, Rousseau nakreśla jednocześnie swój ideał człowieka, którego „zanim do czegoś przeznaczą rodzice, natura powołuje do stanu człowieczego”<sup>14</sup>. Podstawą istnienia człowieka, takiego, jakim powołuje go natura, nie jest rozum, jak chcieliby myśliciele oświeceniowi, lecz „uczucia wrodzone”: „miłość samego siebie, strach przed bólem i śmiercią, pragnienie szczęśliwości”<sup>15</sup>. Człowiek okazuje się „zwierzęciem towarzyskim z na-

<sup>11</sup> Oświeceniowy postulat racjonalizacji życia jednostkowego i społecznego wypływa z utożsamienia struktur rozumu z istotą nie tylko człowieka, ale całej rzeczywistości. Na tym gruncie występuje tendencja do utożsamienia wpisanego w naturę ludzką dążenia do szczęścia z indywidualnym interesem, który staje się kryterium działania, przydającym mu wartość jedynie ze względu na użyteczność. Por. B. Baczek, *Filozofia francuskiego Oświecenia i poszukiwanie człowieka konkretnego*, (w:) idem, *Człowiek i światopogląd*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 65–66.

<sup>12</sup> J.J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach*, s. 14.

<sup>13</sup> „Nie będzie się już przekleństwami znieważać imienia pana wszechświata, ale będzie się go lżyło bluźnierstwem, a nasze uszy, tak delikatne, nie poczują się tym obrażone. Nie będzie się już podnosiło zasług własnych, poniży się cudze. Nie będzie się już grubiańsko ubliżać swemu wrogowi, ale się go zrzęcznie oczerni. Nienawiści narodowe wygasną, ale wraz z miłością ojczyzny. Miejsce wzgardzonej niewiedzy zajmie niebezpieczny pirronizm. Niektóre wybrki się wyklnią; niektóre przywary potępi; ale z innych zrobi się cnoty; albo mieć je będzie trzeba, albo udawać” – ibidem.

<sup>14</sup> J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, t. I, s. 15.

<sup>15</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. B. Baczek, W. Bienkowska, M. Pawłowska, A. Peretiatkiewicz, J. Rogoziński, M. Staszewski, B. Strumiński, PWN, Warszawa 1966, s. 582.



tury”, a może takim być jedynie „dzięki innym uczuciom wrodzonym, a odnoszącym się do całego rodzaju ludzkiego”<sup>16</sup>. Kluczowym uczuciem tego rodzaju jest *litość* – ugruntowana w rozciągnięciu miłości samego siebie na inne istoty zdolne do odczuwania cierpienia – stanowiąca załączek moralności, pojęć dobra i zła, czyniących dopiero jednostkę „istotnym człowiekiem i dopełniającą częścią rodzaju ludzkiego”<sup>17</sup>. Wyłaniający się tu paradoks natury ludzkiej polega na tym, że z jednej strony jednostka w stanie natury istnieje tylko sama dla siebie”<sup>18</sup>, z drugiej natomiast zostaje powołana do moralnej relacji z innymi i dopiero w niej może urzeczywistnić swoją naturę (człowieczeństwo).

Moralność, jak czytamy w *Umowie społecznej*, pojawia się wówczas, gdy człowiek w swoim postępowaniu zamiast instynktem zaczyna kierować się sprawiedliwością, by w ten sposób osiągnąć „wolność moralną, która jedynie czyni człowieka naprawdę panem siebie; bo kierowanie się tylko pożądaniami zmysłowymi jest niewolą, a posłuszeństwo prawu, które się sobie przepisało, jest wolnością”<sup>19</sup>. Wolność człowieka natury istnieje w świecie bez reguł, chaosie samotnych jednostek, z których każdą włada jej własne prawo, sprowadzające się do wypadkowej potrzeb i sił. W *Umowie społecznej* chaotyczny świat natury zostaje przeciwstawiony oświeceniowej w swej istocie wizji społecznego ładu, bez którego „nie byłoby ani dobroci w naszych sercach, ani moralności w naszych czynach i nigdy nie zaznalibyśmy najrozkoszniejszego uczucia duszy, jakim jest umiłowanie cnoty”<sup>20</sup>.

Złoty wiek – stan natury, w którym człowiek w izolacji od innych i skoncentrowany na sobie samym „pędziłby życie spokojne, niewinne i niezamącone”<sup>21</sup> – okazuje się zatem mitem, ponieważ tak naprawdę nigdy nie istniał:

Szczęśliwe życie złotego wieku, którego nie odczuwali beznamiętni ludzie czasów pierwotnych, a które wymknęło się oświeconym ludziom czasów późniejszych, było zawsze stanem obcym rodzajowi ludzkiemu, bądź dlatego, że ludzie nie wiedzieli czym ono jest, gdy mogli się nim cieszyć, bądź też dlatego, że utracili je, gdy zdolni już byli poznać, czym ono jest.<sup>22</sup>

Człowieczeństwo w czystym stanie natury nie jest możliwe, ponieważ jego niezależność „dotknięta byłaby stałą, zasadniczą wadą zgubną dla rozwoju na-

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, t. II, s. 18.

<sup>18</sup> „Widać od razu, że ludzie w tym stanie, nie utrzymując ze sobą żadnych stosunków natury moralnej ani też żadnych względem siebie obowiązków nie znając, nie mogli być ani źli, ani dobrzy i nie mieli ani cnót, ani przywar, chyba że biorąc te słowa w sensie fizycznym, przywarami jednostki nazwiemy te jej cechy, które jej życie w jakiś sposób mogą narażać, cnotami zaś te, które jej mogą w zachowaniu życia dopomóc; w takim razie należałoby najcnotliwszym nazwać tego po prostu, kto by najslabiej opierał się naturalnym popędom” – J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, s. 170.

<sup>19</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 28.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, s. 155.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 169.

szych najwspanialszych zdolności”<sup>23</sup>. Najdonioślejszą spośród nich okazuje się *zdolność doskonalenia*, a „tkwi ona zarówno w całym ludzkim gatunku, jak i w każdym poszczególnym człowieku”, „z wieku na wiek rozwijając i rozum jego, i błędy, i występki, i cnoty, czyni go w końcu tyranem tak samego siebie, jak i natury”<sup>24</sup>. Zdolność doskonalenia – wiodąca do rozwoju wiedzy i świadomości historycznej, związana z wykształceniem, postępem, innymi słowy: z oświeceniem – łączy się bezpośrednio z potrzebą uczenia się, która wypływa z kolei z warunkowanego rozwojem rozumu dążenia do poszerzenia i systematyzacji wiedzy o rzeczywistości. Człowiek w stanie natury jest istotą szczęśliwą, jednak ceną za to okazuje się „życie w nieświadomości własnej nędzy”. Zmiany wnoszone w procesie uspołecznienia – związane z rozwojem rozumu, który od czasów oświecenia oznacza przede wszystkim postęp nowo odkrytej samoświadomości<sup>25</sup> – sprawiają, że „szczęśliwość na ziemi jest zatem tylko stanem negatywnym; mierzyć ją należy najmniejszą ilością bólu”<sup>26</sup>. Wzrost świadomości nakłada na człowieka wciąż nowe cierpienia, ale jednocześnie czyni go bardziej ludzkim – moralnym – co staje się miarą jego człowieczeństwa.

Podstawową funkcją w procesie nabywania przez człowieka „zmysłu moralnego” jest wychowanie, od którego otrzymujemy „wszystko, czego nie posiadamy rodząc się, a co jest nam potrzebne, kiedy dorośniemy”<sup>27</sup>. Ideał wychowania Rousseau nie zakłada powrotu do stanu natury, w którym człowiek nigdy nie żył i żyć nie może, ale stanowi świadome kształtowanie jednostki do życia w społeczeństwie:

Zważcie jednak przede wszystkim, że chcąc ukształtować człowieka natury nie chodzi o to, żeby uczynić zeń dzikiego i umieścić go w głębi lasów, ale że wystarczy, jeżeli zamknięty w wirze życia społecznego nie da się poddać namiętnościom ani mniemaniom ludzkim, jeżeli będzie widział własnymi oczyma i czuł własnym sercem; jeżeli nie będzie nim rządziła żadna władza oprócz własnego rozumu.<sup>28</sup>

Powrót do natury nie oznacza u Rousseau cofania się do stadium człowieka dzikiego, ale raczej *naturalizację kultury* – rozumianej jako pełna realizacja natury ludzkiej – dzięki której „społeczne istnienie ludzi byłoby pełnią ich egzystencji, zespalałoby jednostkę z naturą, a nie odgradzało od niej”<sup>29</sup>. Celem wychowania byłoby zatem rozwiązanie jego centralnej sprzeczności (osiągnięcie równowagi pomiędzy stanem natury i stanem uspołecznienia w człowieku), któ-

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, s. 155.

<sup>25</sup> Por. np. E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 3–5.

<sup>26</sup> J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, t. I, s. 70.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 9.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 71–72.

<sup>29</sup> B. Baczek, *Rousseau: samotność i wspólnota*, s. 99.



ra sprowadza się do tego, że „zmuszeni do zwalczania bądź natury, bądź też urządzeń społecznych musimy wybrać jedno z dwojga: urabiać albo człowieka, albo obywatela, nie można bowiem urabiać jednego i drugiego naraz”<sup>30</sup>. Wychowanie, zdaniem Rousseau, ma trzy zasadnicze źródła – naturę, ludzi i przedmioty. Natura wychowuje o tyle, o ile dba o rozwój ciała i umysłu i na jej działania człowiek nie ma żadnego wpływu. Przedmioty kształtują jednostkę, wzbogacając jej doświadczenie, stąd można w pewnym stopniu wpływać na aspekty wychowania, które odnajdują swoje źródło w relacji człowieka ze światem rzeczy. Wychowanie otrzymane od ludzi polega na wskazaniu jednostce dróg rozwijania jej naturalnego potencjału – realizacji własnej natury – i dlatego w największym stopniu zależy od człowieka, choć ograniczone jest brakiem możliwości opanowania wszystkich zjawisk, procesów i doświadczeń, które mają znaczenie dla jego przebiegu:

Wychowanie jest przeto sztuką, przy czym jest rzeczą niemożliwą prawie, aby się udało, ponieważ połączenie czynników, niezbędne do jego powodzenia, niezależne jest od nikogo. Można się co najwyżej mocą usilnych starań mniej lub bardziej zbliżyć do celu, ale trzeba szczęścia, aby cel ten osiągnąć.<sup>31</sup>

Cel wychowania, o którym pisze Rousseau, powinien zgadzać się z tym, na co człowiek nie ma wpływu, a zatem z prawami, którymi rozporządza natura. W obliczu konieczności płynącej z jej strony i w związku ze sprzecznością trzech wymiarów wychowania „ku temu z nich, na który nie mamy żadnego wpływu, nagiąć należy dwa pozostałe”<sup>32</sup>. Pierwszym wychowawcą człowieka jest natura, a wszystko, co w wychowaniu pochodzi od ludzi, powinno wzorować się na właściwym jej porządku, by wieść do możliwie najskuteczniejszego ograniczenia deformacji skłonności naturalnych, które „pod naciskiem naszych przyzwyczajzeń i opinii zniekształcają się bardziej lub mniej”<sup>33</sup>.

Tytułowy bohater traktatu Rousseau, „rodząc się jest już uczniem – nie wychowawcy, ale natury. Wychowawca ogranicza się do pobierania nauk u tego pierwszego i do przestrzegania, aby nie sprzeciwiano się jego zabiegom”<sup>34</sup>. Emil dorasta w otoczeniu natury, mając jednak za towarzysza wychowawcę będącego przewodnikiem i tłumaczem w świecie jej praw. Relacja łącząca Emila i jego nauczyciela ma się stać wzorem wychowania, które podporządkowuje jego wymiar ludzki i przedmiotowy porządkowi panującemu w naturze. Ich więź kształtuje się w oderwaniu od wszelkich stosunków społecznych, a zadaniem wychowawcy jest sprawowanie pieczy nad utrzymaniem takich warunków. Dlatego też proces wychowania odbywa się na wsi, gdzie w dużo większym stopniu możli-

<sup>30</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>31</sup> J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, t. I, s. 9–10.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 10–11.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 44.

we staje się poddanie przedmiotowego wymiaru wychowania – wymiaru doświadczeń człowieka – koniecznościom natury. Idylliczna wieś – miejsce „prowrotu człowieka do siebie samego” – odsyłająca do mitu pierwotnego stanu natury zostaje w traktacie Rousseau skonfrontowana z obrazem miasta<sup>35</sup> – symbolem człowieka cywilizowanego, w którym „po upływie kilku pokoleń rasy giną lub wyradzają się; trzeba je odnawiać, a odnowienia tego dostarcza właśnie wieś”<sup>36</sup>. Przeznaczeniem Emila nie okazuje się ostatecznie samotne życie w sielskim otoczeniu przyrody – naturalne wychowanie ma przyczynić się do jego adaptacji w środowisku wielkiego miasta. Zdaniem Rousseau, zachodzi „znacząca różnica między człowiekiem naturalnym żyjącym w stanie natury, a człowiekiem naturalnym żyjącym w stanie uspołecznienia”<sup>37</sup>. Ideałem wyznaczającym drogę wychowania Emila nie jest mityczny stan pierwotnej natury, ale wizja *znaturalizowanej kultury*, w której dokonuje się pojednanie pozostających w sprzeczności dwóch aspektów istoty człowieka – naturalnego i społecznego – owocujące pełną realizacją natury ludzkiej w świecie, co wpisuje się w tendencje kierowane oświeceniową wiarą w ideę postępu.

Powrót do stanu natury staje się możliwy jedynie w świecie kultury, jednak jego obraz odślania swoje zapośredniczenie w refleksji alienującej jednostkę i pogłębiającej przepaść pomiędzy nią a światem. W ten sposób Rousseau nie zdołał umknąć zasadzie rządzącej procesem historycznym wyzuwającym człowieka z natury – opisywanej przez siebie *zdolności doskonalenia się* – czyniąc rozum „tyranem zarówno samego siebie, jak i natury”, a z drugiej strony wierząc, że choć „sprowadził go na złą drogę, doprowadzi go do człowieczeństwa”<sup>38</sup>. Nowoczesny człowiek dziki ma być „dobry, cnotliwy, wrażliwy” i tym samym stać się „najmocniejszą podporą dobrze zorganizowanego społeczeństwa”<sup>39</sup>, tymczasem postawa Emila względem mieszkańców wielkiego miasta odślania na wskroś idealistyczny charakter Rousseauowskiego konceptu *denaturalizacji kultury*. Miasto jest dla Emila dżunglą, w której za sprawą umiejętności zdobytych na drodze wychowania musi „zdobyć to, co mu jest niezbędne” oraz

<sup>35</sup> Rousseau, wspominając pierwsze lata pobytu w Paryżu, ustami Saint-Preux w następujący sposób przedstawia swoje doświadczenie miasta: „Pelen tajemnego przerażenia zstępuję na rozległą pustynię świata. W owym zamęcie znajduję jedynie straszliwe osamotnienie wypełnione ponurą ciszą. Wszystko odpycha moją uciśnioną, pragnącą się uzalić duszę. Któryś ze starożytnych powiedział, że nie jest nigdy mniej samotny, niż gdy zostaje sam, a ja czuję się sam tylko w tłumie, gdy nie mogę należeć ani do ciebie ani do innych. Serce me chciałoby mówić, a wie, że nikt go nie słucha; chciałoby odpowiadać – a żaden głos do niego nie dochodzi. Nie rozumiem tutejszego języka i nikt mnie nie rozumie” – J. J. Rousseau, *Nowa Heloiza*, przeł. E. Rządtkowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1962, s. 89.

<sup>36</sup> J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, t. I, s. 41.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 256.

<sup>38</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 177.

<sup>39</sup> Ibidem.



„ciągnąć korzyść ze stosunków z jego mieszkańcami”<sup>40</sup>. W ostatecznym rozrachunku Emil zmuszony jest zatem żyć nie *jak oni*, ale *z nimi*, a to obrazuje jego paradoksalną sytuację, obnażając zarazem źródło sprzeczności myśli Rousseau. Emil nie może żyć tak, jak mieszkańcy wielkiego miasta, ponieważ kieruje nim pieczołowicie pielęgnowana miłość samego siebie, nieprzekładalna na miłość własną człowieka społecznego. Ideał wychowania, który ma przeciwdziałać alienacji człowieka w życiu społecznym, ostatecznie pogłębia towarzyszące jej procesy. Emil żyje z mieszkańcami miasta, ale – podobnie jak idealny człowiek natury – zostaje skazany na życie w samotności pośród mechanizmów z gruntu obcego mu świata.

## Nietzsche i mit wiecznego powrotu

Fundamentalnym problemem myśli Rousseau, odpowiedzialnym za rozdzielającą ją sprzeczności, okazuje się powrót do natury, a także droga, na której ma on się dokonać. Oświecenie kieruje się pojęciami natury i natury ludzkiej, a ich niepodważalny związek gwarantuje wiarę w istnienie racjonalnego porządku świata przyrody, nieodmiennie splecionego z istotą człowieka i stanowiącego fundament przekonania o istnieniu uniwersalnej i trwałej jej struktury<sup>41</sup>. W ten sposób z jednej strony staje się on częścią pewnej całości, z drugiej rości sobie prawo do uprzywilejowanej pozycji w świecie przyrody: jedyne jego mieszkańca, dla którego rozum stanowi podstawę relacji łączących go ze światem. Projekcja ludzkiej konstrukcji bytowej na świat przyrody prowadzi oświecenie do znamiennej redukcji pojęcia natury do natury ludzkiej, wysuwając tym samym kwestię osobowości i jej związków ze światem jako kluczowy problem nowoczesności. Rousseau w swojej koncepcji *znaturalizowanej kultury* przeciwstawia się racjonalnej antropologii oświecenia, czyniąc postęp rozumu odpowiedzialnym za alienację człowieka nowoczesnego ze świata tak kultury, jak natury. Sentymentalna wizja stanu pierwotnego łączy jednostkę i świat za pomocą wrodzonych – danych przez naturę – dyspozycji, które jednak nie są utożsamiane z racjonalną strukturą poznawczą, lecz z *uczuciem*, co stawia myśl Rousseau w radykalnej sprzeczności z tezami oświecenia. Droga, na której ma dokonać się powrót do natury, jest jednak drogą kultury, co uniemożliwia niezapośredniczone w rozumie ujęcie samego stanu natury. Idea postępu, spełniająca się w procesie naturalizacji kultury, nabiera w związku z tym *stricte* oświeceniowego charakteru, zgodnie z którym celem dziejów staje się odkrycie i pełna realizacja ludzkiej natury w świecie.

<sup>40</sup> J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, t. I, s. 257.

<sup>41</sup> Por. B. Baczko, *Filozofia francuskiego Oświecenia...*, s. 49–51.

Kwestię pojęcia natury u Rousseau podejmuje Nietzsche, który rozpoznaje w nim „typowego »człowieka nowoczesnego«, idealistę i kanalię w jednej osobie”<sup>42</sup>. W centrum sprzeczności jego myśli Nietzsche lokuje problem osobowości człowieka nowoczesnego. Dziejowym wyrazem jej rozpadu staje się rozdźwięk pomiędzy ideałami Wielkiej Rewolucji Francuskiej, za których ojca uchodzi autor *Umowy społecznej*, a konsekwencjami ich realizacji w życiu. Myśl Rousseau staje się pierwszym wyrazem tego dziejowego rozpadu, zwiastując pojawienie się nowego typu człowieka – osobowości nowoczesnej – rozpadającego się pod wpływem własnych sprzeczności, słabego i zwyrodniałego<sup>43</sup>. W swoich notat-

<sup>42</sup> F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Notatki z lat 1885–1887*, t. XII, przeł. M. Kopij, G. Sowiński, Oficyna, Łódź 2012, s. 347. Fragment notatki Nietzschego, z którego pochodzi cytat, został następnie w nieco zmienionej formie umieszczony z *Zmierzchu bożyszcz*, gdzie Rousseau okazuje się nie tylko typowym, ale także pierwszym człowiekiem nowoczesnym. Por. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 84.

<sup>43</sup> Zdaniem Nietzschego problem rewolucji jest kluczowy dla myśli Rousseau, ogniskującej się wokół ideału równości, który przyczynia się do urzeczywistnienia w świecie kultury tego, co przeciwne naturze. Sam przebieg rewolucji – bestialstwo i okrucieństwo towarzyszące jej oddziaływaniu – ma dla Nietzschego drugorzędne znaczenie; na pierwszy plan wysuwa się natomiast problem „russowskiej moralności”, za pomocą której „rewolucja wciąż jeszcze oddziałuje i przyciąga do siebie wszystko, co płaskie i mierne” (ibidem). Doktryna równości, którą Rousseau wyprowadza z niezmiennego prawa natury, stanowi w rzeczywistości jego zaprzeczenie, ponieważ sprawiedliwość płynąca z natury polega na tym właśnie, by „nierównych nigdy nie zrównywać” (ibidem). Rewolucja, stając się historycznym wyrazem próby realizacji sprzecznego z naturą ideału równości, odzwierciedla zarazem nie oświeceniowy postęp, ale regres kondycji nowoczesnego człowieka. Kreślony przez Nietzschego obraz „XVIII wieku Rousseau” kształtują „fanatyzm moralny, rozmiękczenie uczucia, korzystne dla słabych, uciskanych, cierpiących, urazę do wszelkiego rodzaju uprzywilejowanych, wiarę w »postęp«, wiarę w fetysz »ludzkość«, nonsensowna duma plebejuszy i żądza pełnych namiętności” (F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Notatki z lat 1885–1887*, s. 347). Wyznacznikiem zwyrodnienia człowieka nowoczesnego staje się na gruncie tej krytyki słabość, która – podobnie jak u Rousseau – skłania go do życia gromadnego, czyniąc istotą społeczną. Podczas jednak gdy przez francuskiego filozofa zostaje ona rozpoznana jako jeden z fundamentalnych rysów ludzkiej natury, stających się przesłanką procesu jej denaturalizacji, u Nietzschego odzwierciedla skutki rewolucyjnego oddziaływania „stadnego moralizmu”, którego ideał „zrodził się z nienawiści do kultury arystokratycznej i który *in praxi* oznacza panowanie nieokiełzanych uczuć resentymentalnych, wynalezionych jako standard walki” (ibidem, s. 383). Nietzsche śledzi genealogię instynktu stadnego i przejawów jego oddziaływania w kulturze, by skonstruować, że „przekleństwem nie jest zepsucie człowieka, lecz jego roztkliwienie i jego moralizacja” (ibidem, s. 360). Koncepcja natury ludzkiej, którą Nietzsche odnajduje w myśli Rousseau, staje się dla niego jedynie świadectwem kondycji rozpadającej się u swych źródeł nowoczesności. Szlachetny dzikus odrodzony w warunkach kulturowych, jest pierwowzorem jej wytworu – człowieka stadnego: „»dobrego człowieka«, tyle że zepsutego i uwodzonego przez lichy instytucje (tyranów i kapłanów)”, odnajdującego swój autorytet w oświeceniowym rozumie, traktującego „historię jako przezwytyczanie błędów” oraz „przyszłość jako postęp”, rozplywającego się w kulcie wolności i sprawiedliwości, w którym spełniać się ma jego człowieczeństwo, uświęcającego słabość, „wyzbywającego się siebie” w sztuce i poznaniu (por. ibidem, s. 353).



kach Nietzsche wielokrotnie akcentuje istotę różnicy, którą dostrzega w odmienności ich punktów widzenia na naturę człowieka, determinujących nową interpretację Roussowskiego mitu złotego wieku – powrotu do natury:

Również ja mówię o „powrocie do natury”: choć właściwie nie jest to „zwrot wstecz”, lecz „ruch w górę” – ku potężnej suwerennej straszliwej naturze i naturalności człowieka, której wolno igrać wielkimi zadaniami, ponieważ pomniejsze zadania by ją męczyły i napawały wstrętem.<sup>44</sup>

Wśród założeń Roussowskiej koncepcji powrotu do natury mieści się pojęcie natury, do której człowiek ma „powrócić” w warunkach rodzącej się nowoczesności, by móc realizować swoje ludzkie powołanie. W tym właśnie kontekście pada pytanie Nietzschego: „dokąd chciał powrócić Rousseau?”. Pojęcie natury w myśli autora *Umowy społecznej* jest ufundowane na wyobrażonym stanie idealnym, który nigdy nie stał się udziałem dziejów ludzkości, a zatem człowiek nie może w żaden sposób *powrócić* na jego łono. Zarzut, który Nietzsche stawia koncepcji Rousseau, ma charakter fundamentalny, ponieważ zwraca się przede wszystkim przeciwko jej punktowi wyjścia: pojęciu natury. Natura *odżywkana* nie jest tutaj niczym więcej niż wytworem refleksji – mitem nowoczesnej kultury zaklinającym budzące groźbę siły przyrody – która nigdy nie może wykroczyć poza krąg własnych przedstawień. Powrót do natury, który postuluje Nietzsche, ma mieć w jego mniemaniu zgoła inny charakter – ma stać się drogą wiodącą ponad człowieka. Idealny stan natury Rousseau zostaje zastąpiony doświadczeniem dionizyjskich Greków, którzy – zdaniem niemieckiego autora – w historii ludzkości byli najbliżsi jej celu, a zatem to w ich wizji człowieka poszukiwać należy zrębów ludzkiej natury, ulegającej degeneracji w dziejowym procesie zamierania sił życiowych kultury. Nietzsche, zwracając ostrze swojej krytyki przeciwko Roussowskiemu mitowi naturalizacji kultury, czyni centrum swojej filozofii inny mit: mit wiecznego powrotu, w którym zawiera się zarówno grecki pogląd na świat, jak i metafizyczny wymiar starożytnej kultury.

Grekom jednak problem osobowości oraz jej związków ze światem, z którym zmagać się musiał Nietzsche w nowoczesności, był z gruntu obcy. Życie dionizyjskiego Greka spletało się ze światem za sprawą potężnej siły nieubłagane-go fatum, jednoczącego los człowieka i natury w wiecznym tańcu życia. Mit wiecznego powrotu, w którym wyraża się egzystencjalna kondycja greckiej kultury, jeśli ma stać się siłą oddziaływającą w warunkach kryzysu nowoczesnego indywidualizmu, a taki właśnie zamysł towarzyszy Nietzsche, musi przybrać odmienną formę niż na gruncie wspólnotowego doświadczenia starożytnych – nową postać ludzkiego bytu: nadczłowieka odzwierciedlającego swoją kondycją *ruch w górę*, w myśl Nietzscheańskiego postulatu powrotu do natury. Mit wiecznego powrotu w filozofii niemieckiego autora naświetla centralny problem

<sup>44</sup> Ibidem, s. 347.

natury ludzkiej z różnych perspektyw. Odsyła przede wszystkim do wymiaru egzystencjalnego, jeśli nie wręcz religijnego<sup>45</sup>, w którym postawione zostaje rozstrzygające pytanie o sens ludzkiego życia w świecie ogołoconym z metafizycznych ideałów<sup>46</sup>. Odnajduje jednak także przełożenie na grunt kulturowy za sprawą koncepcji nadczłowieka, przed którym postawione zostaje zadanie prze wartościowania wartości i zażegnania kryzysu osobowości nowoczesnej. W epoce dominacji instynktu stadnego, w której Nietzsche obserwuje powolny rozkład idei oświecenia, nadczłowiek nie może pojawić się samoistnie, ale należy go wychować. Dlatego Zaratustra, którego ustami Nietzsche obwieszcza światu sens swojej najgłębszej myśli, musi stać się jednocześnie nauczycielem nadczłowieka.

Kluczowym założeniem antropologii Nietzschego, tkwiącym u podstaw jego filozofii wychowania, jest przekonanie, że „człowiek jest czymś płynnym i giętkim – można zeń uczynić, co się zechce”<sup>47</sup>. Na tym wspiera się projekt przewartościowania wartości (przewyciężenia kryzysu nowoczesności), ucieleśniony w postaci nadczłowieka stanowiącego najwyższy wymiar ludzkiej natury (powrotu do natury jako *ruchu w górę, a nie zwrotu wstecz*):

Ja was uczę nadczłowieka. Człowiek jest czymś, co pokonanem być powinno. Cóżście uczynili, aby go pokonać? Wszystkie istoty stworzyły coś ponad siebie; chcecież być odpływem tej wielkiej fali i raczej do zwierzęcia powrócić, niżli człowieka pokonać?<sup>48</sup>

*Uczyć nadczłowieka* oznacza uczyć właściwego mu sposobu życia. Krytyczna diagnoza postępujących procesów rozkładu egzystencjalno-kulturowego horyzontu Zachodu stawia Nietzschego wobec świadomości nadciągającego nihilizmu – „okresu katastrofy” – zwiastującego ostateczne rozstrzygnięcie ludzkiego losu wobec „pojawienia się teorii, która przesiewa ludzi... która słabych, tak samo jak potężnych, popycha do rozstrzygnięć”<sup>49</sup>. Potwierdzający się w myśli

<sup>45</sup> Inspirowana mitem dionizyjskim koncepcja wiecznego powrotu obecna w *Tako rzecze Zaratustra* ma swoje bezpośrednie źródło w doświadczeniu Nietzschego z lata 1882 r., uważanym przez niego za rodzaj mistycznego objawienia afirmatywnego charakteru życia. Por. F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 55.

<sup>46</sup> U Nietzschego egzystencjalne pytanie o sens ma rozstrzygnąć myśl wiecznego powrotu, która nawet jako „myśl o możliwości może nami wstrząsnąć i nas odmienić” (F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 2004, s. 262). Przemiana człowieka, którą wnosi ów egzystencjalny wstrząs, odsłania afirmatywny wymiar ludzkiej natury jako podstawowe doświadczenie istnienia, łączące ją ze światem życia i nadające mu wymiar sakralny. W odpowiedzi na pytanie o pragnienie wiecznego powrotu każdej chwili własnego istnienia, które wydaje się być pragnieniem szaleńca, niektórzy wykrzykną radosne *Tak!*, i to do nich należeć będzie przyszłość, inni natomiast na różne sposoby zginą pod jego ciężarem.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 324.

<sup>48</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 9.

<sup>49</sup> F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, (w:) G. Sowiński (red.), *Wokół nihilizmu*, Wydawnictwo A, Kraków 2001, s. 100.



wiecznego powrotu nadczłowiek ma stać się w tej *epoce tragedii* nie tyle formą przetrwania ludzkiego bytu, który, jeśli ma stać się to możliwe, musi przewyciężyć (przewartościować) podstawy własnej egzystencji, ile realizacją w świecie pełni jego natury, zażegnującej sprzeczności nowoczesnego człowieka. W świecie, w którym zanegowany został porządek uniwersalnego sensu, życie odrodzić może się jedynie za sprawą afirmującego je twórcy i właściwego mu sposobu myślenia, opierającego się na imperatywie „nie wierzę już w nic”<sup>50</sup>. Przewartościowanie wartości dokonujące się za sprawą nadczłowieka oznacza przewyciężenie ludzkiej kondycji w wymiarze fundamentalnym, który konstytuuje wiara, „a wierzyć to zawsze tyle, co uznawać za prawdę”<sup>51</sup>. Tymczasem nadczłowiek jako dionizyjski twórca może urzeczywistnić swoją naturę jedynie na polu sztuki – w sferze „kultu nieprawdziwości”<sup>52</sup>, co jednak odsłania pewną wizję nadania sensu jednostkowej egzystencji, wyrażającą jej paradoksalną prawdę. To właśnie ta prawda pełni życia, przyobleczona w istnienie nadczłowieka, ma w wyniku selekcyjnego oddziaływania myśli wiecznego powrotu znaleźć swoje odzwierciedlenie w kulturze.

W koncepcji autora *Zaratustry* można dostrzec ten sam problem, który wydobyl już Rousseau: utratę autentyczności jednostki w świecie alienacji i pozoru. Zdaniem Nietzschego nadczłowiek nie może jednak urzeczywistnić się w świecie kultury, która podporządkowana jest uśredniającym kryteriom instynktu stadnego, tak jak stało się to udziałem Emila. Radykalna przemiana ludzkiego bytu, którą postuluje Nietzsche, ma dokonać się w warunkach przewartościowania kultury okazującego się dziejową koniecznością, dopełniającą los człowieka i inicjującą zarazem jego *drogę wzwyż*. Stąd oznaką *natury dionizyjskiej* musi stać się „imperatyw »bądźcie twardzi!«”<sup>53</sup>, ponieważ „zadaniu dionizyjskiemu właściwa jest w sposób rozstrzygający twardość młota, rozkosz nawet w niszczeniu, jako jeden z warunków uprzednich”<sup>54</sup>. Pełnia osobowości nadczłowieka jednoczy w sobie negatywne i afirmatywne siły życia, przy czym jej osiągnięcie oznacza zawsze podporządkowanie pierwszych drugim, czego warunkiem jest przyjęcie wiecznego powrotu jako reguły samopotwierdzenia. Odzwierciedleniem dwoistej natury nadczłowieka okazuje się tym samym immoralizm, który zawiera w sobie zarówno postawę „niszczyciela *par excellence*”<sup>55</sup>, by móc wykroczyć *poza dobro i zło*, jak i „otwarcie serca na wszelkiego rodzaju rozumie-

<sup>50</sup> F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, s. 277.

<sup>51</sup> F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, s. 83.

<sup>52</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 96.

<sup>53</sup> Por. F. Nietzsche, *Ecce homo...*, s. 64; *Zmierzczyć bożyszcz*, s. 93; *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 194.

<sup>54</sup> Por. F. Nietzsche, *Ecce homo...*, s. 64.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 75.

nie, pojmowanie, aprobowanie”<sup>56</sup>, by móc stać się głosi-cielem *cnoty darzącej*. Wprowadza to jednak w koncepcję nadczłowieka sprzeczność, która w starożytnym ideale dionizyjskiego człowieka jeszcze istnieć nie mogła, natomiast w warunkach upadającej nowoczesności jawi się jako niemożliwa do rozwiązania – pomiędzy spontanicznością a refleksją konieczną do przewartościowania tak kultury, jak indywidualnego sposobu istnienia. W Nietzscheańskiej wizji *natury dionizyjskiej* zespolone zatem mają zostać indywidualizujące dążenia kultury nowoczesnej oraz greckie doświadczenie całości, w ten jednak sposób, że chaos *człowieka wielorakiego* scali zasada dionizyjska, powołująca osobowość *człowieka syntetycznego*<sup>57</sup>.

Nadczłowiek ma stać się współczesnym *człowiekiem syntetycznym*, ale jego wychowanie wymaga przede wszystkim znalezienia odpowiedniego materiału, z którego nowy typ osobowości może się ukształtować. Zaratustra podczas swojej pierwszej rozmowy z ludem nie odnajduje swojego wychowanka, ponieważ zwraca się do tłumu i tym samym „przemawiając do wszystkich, nie mówi do nikogo”<sup>58</sup>. O tym doświadczeniu wspomina w czwartej księdze, poświęconej człowiekowi wyższemu, który – choć przekracza granice „stadnego moralizmu” – nie jest w stanie sprostać wymaganiom nadczłowieczeństwa. Ostatecznie w nadczłowieka przekształca się sam Zaratustra, który pojmuje swój „ostatni grzech” – „współczucie z człowiekiem wyższym”<sup>59</sup> – by dostąpić „wielkiego południa” i „opuścić swą jaskinię, płomienny i potężny jako słońce poranne, co zza ciemnych wschodzi gór”<sup>60</sup>. Zaratustra, ucząc nadczłowieka, naucza zarazem dwóch rzeczy – tego, kim jest nadczłowiek (koncepcja woli mocy) i tego, którądy wiedzie do niego droga (koncepcja wiecznego powrotu); staje się tym samym jednocześnie uczniem i nauczycielem, w czym ujawnia się skrajnie indywidualistyczny charakter koncepcji wychowania u Nietzschego. Okazuje się, że nadczłowiek kształtuje się w samotności – sam musi stać się swoim nauczycielem<sup>61</sup>. Nadczłowiek, podobnie jak roussovski współczesny dzikus, na gruncie zwyrodniałej kultury wyłania się spośród „samotników dnia dzisiejszego”, jednak ten „lud wy-

<sup>56</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, s. 31.

<sup>57</sup> Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Notatki z lat 1885–1887*, s. 348.

<sup>58</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 259.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 298.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> Nadczłowiek jako twórca „nie wierzy w nic”, a zatem nie podlega żadnemu autorytetowi poza samym sobą. Nietzsche doskonale obrazuje ten jego aspekt w postaci paradoksu, który Zaratustra stawia przed swoimi uczniami pod koniec pierwszej księgi: „Jeszczeście samych siebie nie szukali, a oto jużście mnie znaleźli. Tak czynią wszyscy wyznawcy; przeto tak niewiele waży wszelka wiara. Tak więc wzywam was, abyście mnie zgubili, a w zamian samych siebie znaleźli; i kiedy wszyscy się mnie zaprzeczą, naonczas dopiero do was powrócę” (*ibidem*, s. 69). Posłuchać Zaratustry oznacza zatem dla jego uczniów zawierzyć autorytetowi, jednak nie posłuchać go podobnie wiąże się z pozostaniem pod jego wpływem.



brany” powołany jest nie dla samego siebie, lecz dopiero dla wydania z siebie wielkiej jednostki. Rousseau, który w swoim ideale wychowania upatruje możliwości naturalizacji kultury, ewidentnie dąży do zawiązania autentycznej wspólnoty, niezbędnej jednostce ze względu na przesłanki płynące z jej natury. U Nietzschego wizja ta rozpada się, ponieważ choć z jednej strony postuluje on powołanie specyficznego rodzaju wspólnoty, z drugiej ma stać się ona jedynie asumptem dla narodzin nadczłowieka, który zawsze jednak musi wznieść się ponad nią, ponieważ nieustanna *droga wzwyż* przynależy do jego natury. Tę drogę obrazuje doświadczenie Zaratustry, który by móc stać się nauczycielem nadczłowieka, musi przeobrazić się za sprawą przeżycia myśli wiecznego powrotu w jej odsłonie najbardziej przerażającej: człowieka małego, którym okazuje się także człowiek wyższy<sup>62</sup>.

Przemiana *Zaratustry* polega na konieczności stawienia czoła własnemu cierpieniu (chorobie), w które wpędza go owa przerażająca myśl, i ostatecznie przewycięzeniu go, co oznacza interioryzację cierpienia jako integralnej części egzystencji i wprzęgnięcie określającej je negatywności w ramy postawy tragicznie afirmatywnej<sup>63</sup>. Zaratustra uczy zatem nadczłowieka w sensie głoszenia w świecie wieści o nim, jednak jego prawdziwym nauczycielem może stać się dopiero wtedy, gdy sam dostąpi *ozdrowienia*, a więc doświadczy najbardziej tragicznego wymiaru nadczłowieczeństwa – wiecznego powrotu swojej największej udręki. Doświadczenie Zaratustry musi okazać się zatem nieprzekładalne; jako nauczyciel nadczłowieka może on zatem zyskać autentyczność – osadzoną w *doświadczeniu* wiecznego powrotu – jedynie jako nauczyciel samego siebie. Indywidualny sens, który cierpieniu nadaje Nietzsche, uniemożliwia w związku z tym uczynienie wiecznego powrotu zasadą przewartościowania kultury, pozostawiając jednostkę w samotności wobec rozstrzygającego pytania o sens jej egzystencji.

---

<sup>62</sup> „»Wieczny powraca on, ów człowiek, którymś ty się znużył, człowiek mały« – tak ziewał mój smutek i powłóczył nogą, a zasnąć nie mógł. [...] Nago ujrzałem raz obu, największego i najmniejszego człowieka: nazbyt podobni byli do siebie – nazbyt ludzki nawet i ten największy! Nazbyt mały największy! – to mi omierzłym uczyniło człowieka! A wieczny wrot nawet i tego, co najmniejsze! – omierzilo mi to istnienie wszelkie!” – ibidem, s. 199.

<sup>63</sup> Problem cierpienia jest kluczowy w Nietzscheańskiej koncepcji wiecznego powrotu. Na gruncie niesionej wraz z nią postawy wobec istnienia, cierpienie pozostaje w służbie życia, stając się swoistą miarą nadczłowieczeństwa. Wzoru tej postawy, która ma stać się fundamentem odrodzenia człowieka syntetycznego w warunkach nowoczesnych, Nietzsche upatruje w rozumieniu cierpienia, odnajdywanym na gruncie mitu i misteryjnego kultu Dionizosa: „W nauce o misteriach uznawano ból za świętość: »bóle rodzicielki« uświęcają ból w ogóle – wszelkie stanie się i wzrastanie, wszystko, co stanowi rękomię przyszłości, warunkuje ból...” – F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, s. 91.

\* \* \*

Zarówno mit złotego wieku, którego ślady odnajdujemy w twórczości Rousseau, jak i mit wiecznego powrotu, zyskujący swego rzecznika w osobie Nietzschego, nabierają szczególnego wymiaru w świetle pytania o egzystencjalny, a zarazem kulturowy sens wychowania, a także jego historyczne uwarunkowania. Tak bowiem, jak mit naturalnej kultury Rousseau ziścił się złowrogo w mechanizmach rewolucji francuskiej pogłębiających kryzys osobowości nowoczesnej, która zaczęła zdawać sobie sprawę ze swej separacji względem świata, tak i mit wiecznego powrotu wielkiego człowieka – twórcy wartości, scalającego kulturę mocą swej indywidualnej egzystencji – znalazł swoją wypaczoną realizację w totalitarnych mechanizmach XX w., przyswajających Nietzscheańską ideę hodowli nadczłowieka w jej najbardziej wulgarnym sensie. Rousseau i Nietzschego, jako tych, którzy pragnęli stać się nauczycielami ludzkości, łączy bez wątpienia fakt, że obaj pozostają w potrzasku refleksji, z którego zdawali sobie sprawę.

Próby sformułowania koncepcji wychowania oraz porażki poniesione przez obu myślicieli na tym polu wydają się kluczowe o tyle, o ile wskazują na niemożliwość urzeczywistnienia wnoszonych przez nich ideałów człowieka w warunkach nowoczesności, a zatem przełożenia wzniosłej myśli na rzeczywistość społeczeństwa, wartości, imperatywów i praw, które nią władają. Klęska, którą obaj ponoszą, zyskuje wymiar egzystencjalny, ujawniający się w perspektywie kryzysu tożsamości – centralnego problemu epoki nowoczesnej – ponieważ zarówno życie Rousseau, jak i Nietzschego naznaczone było znamieniem upadku pod ciężarem własnych ideałów. Każdy z nich, zdając sobie sprawę z zagrożeń alienacyjnych tendencji nowoczesności, musiał ostatecznie dostrzec mityczny charakter swojego ideału wychowania, który miał pełnić podstawową rolę w ich przewartościowaniu, konkludując, że nie jest to możliwe w wytworzonych przez nie warunkach rozkładu kulturowych wzorców nowoczesnego Zachodu.