

**Stanisław Łojek**

**HEGEL I NIETZSCHE  
WOBEC  
PROBLEMU POLITYCZNOŚCI**



WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA  
TORUŃ 2015

Pierwsze wydanie książki ukazało się  
w serii Monografie FNP wydanej przez  
Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego Sp. z o.o., Wrocław 2002

Korekty  
*Bartłomiej Kuczkowski*

Projekt okładki  
*Tomasz Jaroszewski*

Printed in Poland  
© Copyright by Stanisław Łojek  
and Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika  
Toruń 2015

ISBN 978-83-231-3345-2

**WYDAWNICTWO NAUKOWE  
UNIwersytetu MIKOŁAJA KOPERNIKA**

Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń  
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05  
e-mail: [wydawnictwo@umk.pl](mailto:wydawnictwo@umk.pl)

Dystrybucja: ul. Mickiewicza 2/4, 87-100 Toruń  
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: [books@umk.pl](mailto:books@umk.pl)

**[www.wydawnictwoumk.pl](http://www.wydawnictwoumk.pl)**

Wydanie drugie  
Druk: Drukarnia Wydawnictwa Naukowego UMK  
ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń  
Oprawa: Abedik Sp. z o.o.  
ul. Glinki 84, 85-861 Bydgoszcz

## SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE .....	9
--------------------	---

### CZĘŚĆ I. GRUNTUJĄCE PYTANIE POLITYKI

ROZDZIAŁ 1. FILOZOFIA JAKO POLITYKA?.....	19
Wartość wielości i problematyczność jedności .....	20
Immanencja ontologicznej podstawy filozofii polityki Hegla i Nietzschego .....	25
Podsumowanie: kulturowe zadanie filozofii oraz sposoby jego realizacji .....	32
ROZDZIAŁ 2. GRUNTUJĄCE PYTANIE POLITYKI I „NĘDZA” OŚWIECENIA	37
Filozof jako polityczny prawodawca: Hegel .....	37
Nietzsche .....	41
Problem nowej duchowości – oświecenie jako przełom i zadanie	45

### CZĘŚĆ II. HEGEL I NIETZSCHE WOBEC OŚWIECENIA

ROZDZIAŁ 1. MORALNOŚĆ JAKO PROBLEMAT .....	55
Nowe uzasadnienie moralności: mrzonka czy konieczność? .....	57
<i>Summum bonum</i> nieszczęśliwej świadomości .....	64
Kant wobec oświecenia – krytyczna interpretacja Hegla .....	66
Moralny dylemat oświecenia. Prawda – ideologizacja czy odrzucenie? .....	74
Kultura jako praca i hodowla .....	82
ROZDZIAŁ 2. DIONIZOS PRZECIW UKRZYŻOWANEMU?.....	91
Cień Boga .....	91
„Stoicki chrześcijaństwo” w myśli Hegla .....	97
ROZDZIAŁ 3. W STRONĘ AFIRMACJI .....	107
Immanentna krytyka tradycji .....	107
Powinność i byt. Alternatywa czy tożsamość?.....	115
Polityka „realna” nowożytności. Światowość czy alienacja? .....	120

CZĘŚĆ III. CELE FILOZOFII I POLITYKI.  
TOŻSAMOŚĆ CZY NIEWSPÓŁMIERNOŚĆ?

ROZDZIAŁ 1. POLITYKA JAKO ANTROPOLOGIA .....	133
Polityczny wymiar zasady podmiotowości .....	133
Nowożytność jako ucieleśniona idea .....	140
<i>Der Begriff des Politischen</i> .....	153
Polityka wobec ryzykowności (i historyczności) człowieka .....	158
Filozoficzny projekt polityki. Hegel i Nietzsche .....	170
ROZDZIAŁ 2. KULTUROWA FUNKCJA POLITYKI. HEGEL .....	177
Kultura i natura. Dialektyka pożądania .....	177
Koncepcja człowieka jako zasada organizująca myśl polityczną Hegla .....	186
Idea, kultura, państwo .....	197
Hegla wizja polityki. Podsumowanie .....	207
ROZDZIAŁ 3. NIETZSCHEGO IDEA „WIELKIEJ POLITYKI” .....	215
Nietzsche–Hegel. Krytyczna konfrontacja .....	215
Świat jest wolą mocy... i niczym więcej .....	231
Nadczłowiek jako „zwierzę polityczne”. Chów i hodowla .....	254
Polityka przyszłości: albo... „Dlaczego jestem przeznaczonym?”	260
 EPILOG .....	 277
BIBLIOGRAFIA .....	287
ZUSAMMENFASSUNG .....	291
INDEKS OSOBOWY .....	299

## WPROWADZENIE

Właściwie każde ze słów umieszczonego na okładce tytułu wymaga odrębnego wyjaśnienia. Dobrze się składa, że mogą one jednocześnie posłużyć za przydatne, mam nadzieję, wprowadzenie. Celem pracy NIE jest systematyczna prezentacja dwóch „zamkniętych” teorii polityki (w wypadku Nietzschego zresztą byłoby to zadanie niewykonalne). Pragnę raczej skupić się na pewnej wizji czy też KONCEPCJI filozofii polityki, która, jak sądzę, łączy obu myślicieli. Trudności związane z tym podejściem wydają się oczywiste. Już chociażby pobieżna znajomość Hegla i Nietzschego wystarczy, by uświadomić sobie ogrom różnic, które ich dzielą. Zestawianie ze sobą wielkiego absolutysty i systematyka z adwokatem życia, który w jego imieniu obala wszelkie systemy, wyglądać może na przedsięwzięcie karłowate. Śmiem jednak twierdzić, że to, co w ich myśli było istotne i głębokie, zaświadczało, mimo odmienności temperamentu i stylu, o ich duchowym pokrewieństwie, o pewnej „wspólnocie” zasadniczych przekonań – a może raczej: problemów? – związanych z określeniem miejsca i „zadania” człowieka w świecie. Podobieństwo to, jak będę starał się wykazać w mojej pracy, dochodzi do głosu RÓWNIEŻ w ich podejściu do problemu polityki, we wspólnym im pojmowaniu funkcji i „celów” politycznej FILOZOFII. Chcąc jednak mówić o specyfice takiego podejścia, musimy bliżej scharakteryzować jego treść i zakres oraz skonfrontować je z innymi, przeciwstawnymi, poglądami.

Praca ta ma swojego trzeciego, „ukrytego” bohatera, którego nazwisko nie pojawia się co prawda w jej tytule, lecz który ukierunkował zawarte w niej rozważania. W eseju *Czym jest filozofia polityki?* Leo Strauss zawarł poglądy, które nie tylko skłoniły mnie do podjęcia się próby porównania myśli Hegla i Nietzschego, ale określiły także zakres problemów, jakimi chciałem się zająć. Strauss stwierdza w swojej pracy, że filozofia polityki jest obecnie dziedziną martwą

i że jej upadek jest konsekwencją pewnych „decyzji”, które podjęto u początków nowożytności i które były decyzjami filozoficznymi ORAZ politycznymi. Opisuje on również kolejne etapy procesu „rozpadu”, w którym, jak powiada, Hegel i Nietzsche odegrali znaczącą rolę. Przyczynili się oni do jego pogłębienia, ale uczynili to nieświadomie, gdyż ich właściwym celem było odwrócenie zasadniczego nurtu nowoczesności. Pragnęli tego dokonać między innymi poprzez przywrócenie, w warunkach nowożytnych, „klasycznego” sposobu pojmowania filozofii politycznej i polityki. Musiało to jednak oznaczać unieważnienie wspomnianych „decyzji” nowożytności, które opierały się na zerwaniu z kanonem klasycznym.

Giovanni Reale uznaje za stosowne poprzedzić swą interpretację *Państwa* Platona pokazaniem RADYKALNEJ różnicy między Platońską a współczesną koncepcją polityki:

Platon jest dogłębnie przekonany, że każda postać polityki, jeśli chce być autentyczna, MUSI MIEĆ NA OKU DOBRO CZŁOWIEKA. Ponieważ jednak człowiekiem jest w gruncie rzeczy JEGO DUSZA, ciało bowiem jest tylko przelotną i zjawiskową powłoką, przeto jest jasne, że prawdziwym dobrem człowieka jest jego dobro duchowe. W ten sposób powstaje linia demarkacyjna, która oddziela politykę prawdziwą od fałszywej; prawdziwa polityka powinna mieć na celu „dbanie o duszę” (troskę o prawdziwego człowieka), natomiast polityka fałszywa ma na uwadze ciało, przyjemności ciała i wszystko, co się odnosi do nieautentycznego wymiaru życia człowieka. Nie ma jednak innego środka „dbania o duszę”, jak filozofia. Stąd bierze się utożsamienie polityki z filozofią.

Natomiast nasza koncepcja polityki stoi na antypodach koncepcji platońskiej. Państwo już od dawna zrezygnowało z tego, by być źródłem wszystkich norm regulujących życie jednostki, ponieważ już dawno „jednostka” przestała utożsamiać się z „obywatelem”. [...] Obecnie ekonomia i powszechne dążenie do dobrobytu tak bardzo wpływają na praktykę i teorię polityczną, że bardzo często ograniczają się one do tego, że chcą być właśnie systemem przysparzania dóbr i wzrostu dobrobytu materialnego, w czym Platon upatrywał źródło wszelkiego zła. Jednym słowem, jesteśmy dziećmi Machiavellego, a w pewnych aspektach poszliśmy dalej niż Machiavelli: nasza postawa jest REALIZMEM

POLITYCZNYM, który stanowi najbardziej radykalne odwrócenie owego IDEALIZMU POLITYCZNEGO, którego teorię stworzył Platon<sup>1</sup>.

Polityka Platona zmierzała do „wychowania” człowieka boskiego, jego państwo oraz filozoficzne w nim życie oznaczały tryumf pierwiastka boskiego nad „obecnym w człowieku elementem zwierzęcym”<sup>2</sup>. Machiavelli rozpoczyna uprawianie teorii polityki od odrzucenia cnoty doskonałości jako cnoty politycznej. Tym samym zrywa z tradycją klasycznej filozofii polityki, oskarżając ją o bezużyteczność i „nierealistyczność”.

Oczywiście, może wydawać się nadużyciem konstruowanie na podstawie myśli jednego filozofa wizji całej ogromnej tradycji. Ale tak właśnie postrzega filozofię Platona jej wspaniały interpretator, Werner Jaeger, który określa ją jako syntezę greckiego sposobu życia i myślenia:

Największe dzieła ducha greckiego są pomnikami myśli państwowej o wyjątkowej wspaniałości, a ich nieprzerwany szereg ciągnie się poprzez wszystkie stopnie rozwoju, poczynając od bohaterskiego świata zakłętego w poematach Homera aż do Platonowego totalnego państwa królewskich mędrców, w którym jednostka i społeczność rozgrywają swą ostatnią walkę, stoczoną już na gruncie filozofii<sup>3</sup>.

Dodać należy, że ten sposób pojmowania polityki, który jej funkcję upatrywał w trosce o doskonałość człowieka, o jakość jego istnienia, przetrwał – aczkolwiek w zmienionej, głównie przez chrześcijaństwo, formie – aż do czasów nowożytnych, których POLITYCZNY kierunek w dużej mierze określił atak Machiavellego na tradycję. Jednak to nie Machiavelli stworzył dla nowożytności filozofię polityczną; tę zawdzięczała ona Hobbesowi, który zapragnął połączyć „realizm” Machiavellego – odrzucający doskonałość człowieka jako cel polityczny – z „politycznym idealizmem”, którego twórcą, według

---

<sup>1</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 284–285.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 323.

<sup>3</sup> W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia, Warszawa 1962, s. 29.

słów Realego, był Platon<sup>4</sup>. Hobbes zdawał sobie sprawę, że filozofia czy też wiedza polityczna jest konieczna do zrealizowania sprawiedliwego porządku społecznego. Uważał bowiem, zgodnie z tradycją, że istnieje porządek polityczny, który opiera się na naturze i jako taki jest niezależny od umowy między ludźmi czy konwencji. Ponieważ właśnie filozofia jest powołana do odkrywania naturalnego porządku rzeczy oraz do określania w oparciu o swój wgląd naturalnego czy też właściwego celu człowieka, musi ona poprzedzać i „gruntować” politykę.

„Naukowy” – „materialistyczny” lub „naturalistyczny” – system myśli politycznej Hobbesa musiał ulec rozkładowi w momencie pojawienia się poglądu (Hume, Rousseau, Kant), że natura pozbawiona swej teleologiczności nie jest w stanie dostarczyć człowiekowi żadnych moralnych czy politycznych wzorców. Zdaniem Straussa ostateczny cios nowożytnej filozofii politycznej zadał historyzm, zgodnie z którym wszystkie konwencje – stanowiące teraz jedyną podstawę polityki – skazane są na arbitralność. Tym samym nowoczesność wróciła niejako do klasycznego poglądu, że konwencja jest czymś gorszym, mniej doskonałym od natury, ale jednocześnie uznała za nierealistyczne i jałowe wszelkie próby określenia porządku naturalnego i ustanowienia na nim porządku politycznego.

Wbrew temu przeświadczeniu Hegel i Nietzsche podjęli się zadania odtworzenia, w sytuacji nowoczesności, filozofii politycznej. Zgodnie twierdzili, że musi ona opierać się na wglądzie w naturę rzeczywistości (ludzkiej i poza-ludzkiej) oraz że „naukowy” czy też „oświeceniowy” na nią pogląd takie oparcie uniemożliwia. Ale też ich zdaniem był on z gruntu fałszywy. Nie uwzględniał przede wszystkim RZECZYWISTEGO działania człowieka w świecie. Hegel i Nietzsche zgadzali się z oświeceniem, że podmiot – jego poznanie, myślenie i działanie – należy objaśniać bez odwoływania się do przyczyn czy celów poza-naturalnych. Ale właśnie takie objaśnianie, jeśli jest rzetelne, pokazuje, że człowiek realnie przekształca rzeczywistość zgodnie z duchowymi, w swej istocie „nie-natural-

---

<sup>4</sup> Zob. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969, s. 157.



nymi” celami. Wyjaśnienie zarówno pochodzenia tychże celów, jak i ich oddziaływania na istnienie każą nam – jeśli odrzucimy wszystkie „pozaziemskie” interpretacje – stwierdzić, że rzeczywistość posiada w samej sobie zasadę samo-przekraczania, że jednocześnie jest i nie jest, że jej stawianie się to ciągle samo-przewycięzanie. Oto zasadnicze twierdzenie metafizyczne Hegla i Nietzschego, twierdzenie, na którym, jak sądzili, można oprzeć naukę politycznej filozofii.

Jeśli samoprzewycięzanie jest zasadą wszelkiego istnienia, w tym także istnienia ludzkiego, to właściwy, naturalny cel człowieka można i należy umieścić bądź to w doskonałości, bądź to w dążeniu do niej. Gruntująca „decyzja” nowożytnej filozofii politycznej była więc „nie-naturalna” i w konsekwencji musiała ulec samozniszczeniu. Hegel i Nietzsche potwierdzają jednak nowoczesną diagnozę, że oparcie zasad polityki na autorytecie „tamtego świata” stało się już nie tylko niepożądane, ale i niemożliwe. Twierdzą ponadto, że powrót do klasycznego ducha Greków jest równie nierealny. Wzrost samoświadomości człowieka, który przyczynił się między innymi do utraty pewności co do istnienia dotychczasowego „zewnątrznego autorytetu”, dokonał przemiany nie tylko naszego myślenia o sobie i o świecie, ale także naszego sposobu istnienia. Obce Grekom poczucie czy wręcz pewność indywidualności oraz związana z nim rosnąca świadomość naszego udziału, współudziału?, w STWARZANIU celów musiały być uwzględnione w każdym realistycznym projekcie filozofii politycznej. Chcąc przywrócić polityce jej „dawną” funkcję stwarzania warunków do rozwoju człowieka, Hegel i Nietzsche łączą doskonałość istoty ludzkiej z jej indywidualnością i twórczością, twierdząc przy tym, że połączenie to najbliższej odpowiada jej naturze oraz naturze całej rzeczywistości.

Aby lepiej zrozumieć zasadnicze intencje Hegla i Nietzschego oraz ukazać ich aktualność, warto powołać się na poczynione przez Charlesa Taylora rozróżnienie między „zwykłymi wyborcami alternatyw” a „mocnymi ewaluatorami” (*strong evaluators*)<sup>5</sup>. Zwyczajni wyborcy na ogół postrzegają swe wybory w sposób UTYLITAR-

---

<sup>5</sup> Ch. Taylor przedstawia je m.in. w książce *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, 1989, s. 3–24.

NY, oceniając je ze względu na pożytek i korzyść. Obietnica większej przyjemności stanowi dla nich wystarczające uzasadnienie opowiedzenia się za realizacją takiego, a nie innego pragnienia. Mocni ewaluatorzy z kolei angażują w dany wybór własną tożsamość. Istota tego zaangażowania polega na tym, że najważniejsze pragnienia, cele i zamiary są oceniane ze względu na to, na jaki SPOSÓB ŻYCIA są ukierunkowane. Podmiot stający przed wyborem zadaje sobie pytanie o to, czy rzeczywiście powinien i czy rzeczywiście chce być takim, a nie innym sposobem istnienia. Taylor zauważa, że dominujące obecnie wąskie, utylitarystyczne pojmowanie moralności – które bardziej koncentruje się na tym, co jest słusznie czynić, niż na tym, kim jest dobrze być, na określaniu raczej treści zobowiązania niż natury dobrego życia – utrudnia znalezienie konceptualnego miejsca dla pojęcia dobra jako obiektu naszej miłości i przywiązania<sup>6</sup>. Jego zdaniem jednak ta „naturalistyczna” tendencja do odrzucania jakościowych rozróżnień nie tylko jest błędna, ale też ukrywa przed sobą własne MORALNE – w szerszym znaczeniu – motywy. Za uznaniem przyjemności za zasadnicze kryterium wyborów również kryje się pożądanie określonego sposobu życia (życia przyjemnego czy też wygodnego), również tutaj ten sposób życia uznaje się za DOBRY<sup>7</sup>.

Hegel i Nietzsche uważają, że polityce winno się przywrócić możliwość oraz prawo określania celów według „mocnych wartości”. Podobnie jak Taylor, stwierdzają oni obecność tych wartości w życiu każdego człowieka i każdego społeczeństwa, bez względu na to, czy potrafimy i czy chcemy wyrażnie je sformułować. Każdy człowiek i każda społeczność żyją w obrębie pewnego „horyzontu” (Nietzsche), który, jako całość, „objaśnia” sens naszych zasadniczych pragnień i dążeń, sens naszego życia. Obejmuje on hierarchię uznawanych przez nas wartości i spaja je niejako z naszym obrazem rzeczywistości oraz ze sposobem, w jaki postrzegamy siebie. Hegel i Nietzsche utrzymują, wbrew Taylorowi, że ani „hedonizm”, ani „utilitaryzm” tych warunków nie spełniają i że wobec tego nie można w ich wypadku mówić o „mocnych wartościach”. Niezbywal-

---

<sup>6</sup> Ibidem, s. 3.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 22–23.

nią bowiem „cechą” każdego horyzontu jest to, że tłumaczy istnienie ludzkie w jego całościowości i w tymże tłumaczeniu wykracza poza jego jednostkowość.

Ale horyzont, oznajmiają zgodnie Hegel i Nietzsche, jest do życia konieczny. Cóż zatem, wobec powyższego stwierdzenia, może oznaczać takie oto „wydarzenie”, że „użyteczny” sposób pojmowania wartości staje się w moralności oraz w polityce wykładnią i siłą dominującą? Obaj niemieccy filozofowie odpowiadają, że wobec faktu niepojawienia się żadnej nowej wykładni sensu i celu życia ludzkiego musi to oznaczać, że żyjemy, nie do końca tego świadomi, w obrębie DOTYCHCZASOWEGO horyzontu, który, wraz z utratą pewności w istnienie „tamtego świata”, został pozbawiony swej mocy zarówno objaśniania, jak i zobowiązywania. Ich zdaniem uświadomienie sobie wszystkich konsekwencji sytuacji, w której nasze najwyższe wartości i ideały utraciły rzeczywistą podstawę, powinno skłonić nas do przyjęcia na siebie odpowiedzialności za określanie lub ustanawianie celów ludzkiego istnienia.

Hegel i Nietzsche podkreślali, że żyją i tworzą w okresie przełomu, który musi zaowocować przyjęciem takiej właśnie postawy wobec „uprawiania” polityki. Ale cel, jaki stawiali przed człowiekiem, wykraczał poza jego „polityczność” i miał wymiar ogólnokulturowy. Politykę należy więc pojmować jako „służkę” kultury. Jej zadaniem jest „kształtowanie” (*Bildung*) ludzkiego istnienia zgodnie z określonym przez kulturę celem.

Obaj myśliciele zasadniczo różnili się co do tego, w jaki sposób polityka może sprostać owemu zadaniu. Każdy z nich inaczej pojmował drogę do realizacji wyznaczonego przez kulturę celu. Łączyło ich jednak nie tylko wspólne pojmowanie FUNKCJI polityki – całkowicie przeciwstawne poglądom nowoczesności – ale również pokrewne spojrzenie na to, co może i powinno stać się SPEŁNIENIEM kultury, a zatem także – polityki. Ich (kultury i polityki) zadanie polega na udoskonalaniu i uszlachetnianiu zwierzęcej natury człowieka. Wymaga ono jednak określenia tego, KU CZEMU człowiek ma się doskonalić, jaki stan istnienia winien być przedmiotem jego pożądanego. Według Hegla i Nietzschego człowiek po raz pierwszy w dziejach mógł postawić przed sobą najwyższy cel i przez to osiągnąć naj-

wyższą doskonałość. Przeniesienie „zaświatów” na ziemię postawiło istotę ludzką w sytuacji, w której mogła i MUSIAŁA zdobyć się na wysiłek prowadzący do całkowitego potwierdzenia jej jedynej już teraz rzeczywistości. Afirmacja istnienia, jak wspólnie zaświadczaą Hegel i Nietzsche, była tym, co wyróżniało ducha starożytnych Greków. Ale Grecy nie posiadali tej świadomości, która pozwalałaby im określić siebie jako twórców czy też współtwórców celów ludzkości; obce było im też przeświadczenie o możliwości zasadniczego opanowania natury i jej kształtowania. Odkrywając swój udział w tworzeniu oraz moc przekształcania rzeczywistości zgodnie z duchowymi celami, „człowiek postchrześcijański” staje przed największą szansą, ale też przed najwyższym zobowiązaniem. Ciężar „klasycznego” zadania kultury i polityki ulega w tej sytuacji spotęgowaniu. Odpowiedzialność za UCZYNIENIE istnienia „swoim”, za stworzenie możliwości „bycia w nim u siebie” spada już wyłącznie na człowieka.