

ADAM JANAS

ORCID 0000-0002-3284-6620

*Uniwersytet Warszawski*

## WYCHOWANIE W ŚWIETLE FILOZOFII FRYDERYKA NIETZSCHEGO

ABSTRACT. Janas Adam, *Wychowanie w świetle filozofii Fryderyka Nietzschego* [Education in Light of Friedrich Nietzsche's Philosophy]. *Studia Edukacyjne* no. 64, 2022, Poznań 2022, pp. 107-127. Adam Mickiewicz University Press. ISSN 1233-6688. DOI: 10.14746/se.2022.64.8

If education were an epistemologically open conceptual construct, then in places going beyond its conceptualism it would point beyond itself to the ineffable, and therefore over-conceptual. Thinking about education through its mediation in the light, power and essence of what appears to be, seems to be an opportunity to participate in different orders of existence. As a consequence, the concept of education, if it points beyond itself, reveals a horizontally dispersed and vertically united, diverse space of a possibly eternal universe. The view of this space, as originally over- and pre-conceptual, eludes all systemic thought yet stemming from it, because it always reveals itself as an over-completeness of what is conceptually conceived. Education therefore appears as ennobling and life-giving participation in various orders of existence. The aim of this article will be to develop the above vision of education in the light of Friedrich Nietzsche's philosophy, however, supplementing this research with Plato's philosophy when Nietzsche's deliberations prove to be insufficient.

**Key words:** education, last man, overman, Nietzsche, Plato

### Wstęp

Filozofia Fryderyka Nietzschego nie daje się domknąć w system twierdzeń oparty na samouzasadniających się prawidłowościach, dzięki czemu nie implikuje światopoglądowych rozstrzygnięć gotowych do wdrożenia jako pedagogiczna recepta na udane życie. W ten sposób sformułowana myśl nie byłaby bowiem wychowawcza. Być może mogłaby uchodzić za wychowawczą, prezentując swą intelektualnie atrakcyjną powierzchnię różnych „wartości”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Jak słusznie zauważa Piotr Jaroszyński: „Słowo «wartość» jest na tyle spopularyzowane, że należy już do języka potocznego (...). Słowo to pojawia się wówczas, gdy chcemy zaznaczyć obszar spraw bardziej subtelnych, duchowych, niewymiernych ekonomicznie, bezinteresow-

i „celowości”, lecz dopóki pozostaje zamknięta na życiodajny ruch spoza siebie, w końcu zwyrodnienie oraz zachoruje z braku dostępu do ontologicznego powietrza. Wychowanie w świetle rozważań Nietzschego mogłoby się wydawać otwarciem immanencji ludzkiego – również zbiorowego – istnienia na świetlane powietrze zapewniające zdrowe środowisko wychowawcze<sup>2</sup>.

Otwarte doświadczanie istnienia byłoby cnotą i pewnym „szlachetnym szaleństwem”, z konieczności pozbawionym pretensji do powszechnej obowiązywalności<sup>3</sup>.

Poznaję cnotę – pisze Nietzsche – po tem, 1) że nie żąda, żeby jej uznawano, 2) iż nie przypuszcza wszędzie istnienia cnoty (...) 3) iż nie cierpi z powodu nieobecności cnoty, lecz przeciwnie, uważa to za stosunek hierarchiczny, dzięki któremu w cnotcie jest coś do czczenia (...)<sup>4</sup>.

Wyjątkowość oraz dostojność cnoty polegałoby na tym, że całe bogactwo ludzkiego istnienia wraz z różnymi namiętnościami zostaje dzięki niej uszlachetniane przez władczą siłę woli, wprowadzającą przeżywane namiętności w otwartą i życiodajną przestrzeń wszechbytu.

Panowanie nad namiętnościami, nie zaś ich osłabianie lub tępienie! – Im większa siła władcza woli, tem więcej ma się prawa pozostawiać wolność namiętnościom. „Człó-

---

nych etc., w odróżnieniu od spraw prozaicznych, doraźnych i przeliczalnych. Kto dziś mówi o wartościach ma na myśli sprawy wyższe. Jednak takie rozumienie słowa «wartość» jest stosunkowo młode, gdyż pojawiło się dopiero w wieku XIX. Natomiast wcześniej «wartość» miała znaczenie li tylko ekonomiczne odpowiadające cenie za jakiś towar. (...) Przełom dokonał się za sprawą I. Kanta, który słowu «wartość» nadał nowe, wyższe znaczenie wprowadzając je do sfery moralności, natomiast później neokantyści wartością objęli całą humanistykę, przeciwstawiając nauki o naturze (*Naturwissenschaften*), naukom o kulturze (*Kulturwissenschaften*). (...) Wartość w sensie kantowskim i neokantowskim posiada dwa aspekty (...). Po pierwsze, wartość przeciwstawiana jest bytowi (*sein – sollen*), po drugie, wartość przeciwstawiana jest naturze (natura-kultura). Wartość sytuuje się w sferze różnej od bytu i od natury. Tego jakże istotnego niuanse język potoczny nie wychwytuje, a przecież jest to sprawa najbardziej podstawowa. (...) W konsekwencji cała sfera kultury – pisze Jaroszyński – traci kontakt z rzeczywistością (...)<sup>2</sup>. P. Jaroszyński, *Piękno czy wartość*, [w:] *Poznanie bytu czy ustalanie sensów?*, red. A. Maryniarczyk SDB, M.J. Gondek, Lublin 1999, s. 183-184.

<sup>2</sup> „Duszą szlachetną nie jest ta, co jest zdolna do najwyższych wzlotów, lecz ta, która się niewysoko wznosi i nie spada nisko, lecz zawsze przebywa w wolnym i świetlanym powietrzu”. F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, przekł. K. Drzewiecki, Kraków 2016, s. 139.

<sup>3</sup> „Cnota nie jest czemś przeciętnie pożądanem, lecz szlachetnym szaleństwem, pięknym wyjątkiem, który posiada przywilej silnego napięcia...” F. Nietzsche, *Wola mocy*, przekł. K. Drzewiecki, S. Frycz, Kraków 2017, s. 350. „Pedagogika na próżno usiłuje umieścić w zasięgu wszystkich to, co należy do spadkobierców”. N. Gómez Dávila, *Scholia do tekstu implicite*, t. I, przekł. K. Urbanek, Warszawa 2014, s. 167.

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 350.

wiek wielki” jest wielki przez obręb wolności, jaki pozostawia swym żądom, i przez jeszcze większą ich moc, która te wspaniałe potwory umie zaprząć w służbę<sup>5</sup>.

Tym, czego doświadczałby wówczas człowiek jest – zdaniem Nietzschego – „wola mocy”.

## Wizja człowieka i świata

Wola mocy jest nietzscheańską najwyższą zasadą istnienia oraz warunkiem możliwości poznania i samozachowania<sup>6</sup>. „Przyjemność i przykrość to tylko skutki, tylko zjawisko towarzyszące – tym, czego chce człowiek, czego chce najdrobniejsza cząstka żywego organizmu, jest przybór mocy” – pisze Nietzsche<sup>7</sup>. Zdaniem Krzysztofa Michalskiego:

*Wola mocy* to w użyciu Nietzschego wyrażenie nierozdzielne – wzięte z osobna jego poszczególne człony nie mają samodzielnego sensu. To wyrażenie charakteryzuje życie ludzkie jako całość: jako *moc*. (...) [*W*]ola mocy to nie jakaś postać „woli”. „Wola” jako dyspozycja w tym czy innym kierunku zakłada świat jako zastany, już do pewnego stopnia gotowy. (...) Tymczasem z punktu widzenia *woli mocy* świat jest polem nieograniczonej twórczości; jest całkowicie plastyczny, bezgranicznie otwarty na zmianę, płynny<sup>8</sup>.

Wola mocy wydaje się ponadto niewysłowioną siłą życiową oraz – jak można sądzić – wyrazem ludzkiej troski o możliwie pełny udział we wszechbycie, który byłby według Nietzschego ruchem bytu na szlaku wieczności:

Wszystko idzie, wszystko powraca; wiecznie toczy się koło bytu. Wszystko zamiera, wszystko zakwita; wiecznie rok bytu bieży. Wszystko się łamie, wszystko znów się spaja; jednakie buduje się wiecznie domostwo bytu. Wszystko się rozłącza, wszystko wita się ponownie wiernem pozostaje sobie wieczne bytu kolisko. W każdym mgnie-

<sup>5</sup> Tamże, s. 371. „Jest dość ludzi, którzy mogą oddawać się swym popędom z wdziękiem i beztroską: lecz nie czynią tego, z obawy przed ową urojoną «złą istotą» przyrody! Stąd to pochodzi, że tak mało znaleźć można wśród ludzi dostojności, której odznaką będzie zawsze nie obawiać się siebie, nie oczekiwać po sobie nic haniebnego, bez namysłu lecieć, gdzie nas rwie – nas, urodzone ptaki! Dokądkolwiek kiedy przybędziemy, zawsze będzie wolno i słonecznie wkoło nas”. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przekł. L. Staff, Kraków 2004, s. 154.

<sup>6</sup> „Poznanie pracuje jako narzędzie mocy. Jasno tedy jak na dłoni, że wzrasta z każdym przyrostem mocy...” F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 217; „Co jest dobrem? – Wszystko, co w człowieku potęguje poczucie siły, wolę mocy i samą moc. Co jest złem? – Wszystko, co ma swe źródło w słabości. Czym jest szczęście? – Poczuciem, że moc rośnie, że udaje się przewyciężyć opór”. F. Nietzsche, *Antychryst*, przekł. J. Dudek, E. Kiresztura-Wojciechowska, Kraków 2015, s. 10.

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, przekł. B. Baran, Kraków 1994, s. 271.

<sup>8</sup> K. Michalski, *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007, s. 241.

niu poczyna się byt; wokół każdego „tutaj” toczy się kula „tam”. Środek jest wszędzie. Krzywy jest szlak wieczności<sup>9</sup>.

Wszechbytu jawi się tu jako jedność wszelkiego bytu w różnorodnym ruchu doświadczanym w poszczególnym ludzkim istnieniu. Nietzsche – za Heraklitem z Efezu<sup>10</sup> – ujawnia swoją wizję świata jako wszechbytu w ruchu, który trwa odwiecznie, „wiecznego powrotu” tego samego: „istnienie takie, jakie jest, bez sensu ni celu, ale nieuchronnie powracające, bez finału w nicości: «wieczny powrót»”<sup>11</sup>.

Wola mocy byłaby próbą twórczego doświadczenia wiecznego bytu w ruchu, tym samym nie tylko zachowując, lecz również wzmagając ludzkie istnienie. Jednakże, byt przyjmowałby wówczas pojęciową postać „wartości”:

W ocenach wartości wyrażają się warunki zachowania się i wzrostu. Wszystkie nasze organy poznawania i zmysły rozwinęły się tylko ze względu na warunki zachowania się i wzrostu. Zaufanie do rozumu i jego kategorii, do dialektyki [myślenia pojęciowego – przyp. A.J.], a więc do wartości logiki, dowodzi tylko ich pożyteczności w życiu, stwierdzonej przez doświadczenie, nie zaś ich „prawdy”. Że pewna ilość wiary [w „wartości” – przyp. A.J.] istnieć musi; że musimy być w możności sądenia; że nie wątpi się o żadnej z wartości zasadniczych: oto warunki uprzednie wszystkiego, co żyje i jego życia. Przeto koniecznym jest, żeby było uważane za prawdę, nie zaś, żeby coś było prawdą<sup>12</sup>.

Nietzsche podejmuje się zatem rozpoznania warunków możliwości wkroczenia na „szlak wieczności” wszechbytu, którymi okazują się wiara oraz zaufanie w myślenie obrazowe, w tym wszelkie bogactwo myślenia dyskursywnego: różnorodne pojęcia, kategorie, „sensy” i „wartości”. Innymi słowy, pojęciowość wydaje się konieczna, by móc oswoić się z tym, co jawi się jako nieznanne. Byłby to samoistny wyraz kształtującej się woli mocy jako poczucia panowania nad tym, co poznawane i ukazujące się w swym ontologicznym ruchu<sup>13</sup>. Myślenie o bycie według „wartości” Nietzsche uznaje za pierwotne rozumowanie moralne, które niegdyś utożsamiano z samym myśleniem:

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przekł. W. Berent, Poznań 2000, s. 197.

<sup>10</sup> „Tych, którzy wstępują do tych samych rzek, coraz to inne zalewają wody” (Diels 12); „Nie można wstąpić dwukrotnie do tej samej rzeki, nie można też uchwycić żadnej śmiertelnej substancji w stałej kondycji, gdyż każda się rozprasza i skupia, kształtuje i rozplywa, zbliża i oddala” (Diels 91); „Początek i koniec schodzą się w obwodzie koła” (Diels 103), [w:] Heraklit z Efezu, *Zdania*, przekł. A. Czerniawski, Łódź 1992.

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, s. 206. Wieczny powrót to „potwór siły bez początku, bez końca, stała, spiszowa wielkość siły, która ani się nie zwiększa, ani się zmniejsza, nie zużywa, lecz przemienia, jako całość niezmiennie wielki, gospodarstwo bez wydatków i strat, lecz także bez przyrostu, bez dochodów, opasany «nicością» niby granicą”. F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 319.

<sup>12</sup> Tamże, s. 215-216.

<sup>13</sup> „Uczucie mocy. – Rozróżnijmyż dokładnie: kto dopiero pragnie powieść uczucie mocy, ten sięga po wszystkie środki i żadna z karm tegoż nie jest dlań do pogardzenia. Kto wszakże

Stanowiąc oceny, odmierzać wartości, wymyślać równoważniki, przeprowadzać zamianę – wszystko to w takim stopniu zajmowało najpierwotniejsze myślenie, że w pewnym znaczeniu było samem myśleniem. Tu wyhodował się najstarszy rodzaj bystrości umysłowej (...) człowiek określał siebie jako istotę, która odmierza wartości, ocenia i mierzy jako „oceniające wartości zwierzę samo w sobie”. Kupno i sprzedaż, z swemi psychologicznymi przynależnościami, są starsze nawet od początków wszelkich społecznych form organizacyjnych i związków<sup>14</sup>.

Przeżywanie bytu pod postacią „wartości”, jako wstępny przejaw doniosłości ludzkiego istnienia, wydaje się zdrowy i pożądany dopóty, dopóki nakładana na rzeczywistość w trakcie jej poznawania przez człowieka pojęciowość – różne pojęcia, sensory i wartości – nie jest mylona z istotą rzeczy poznawanej:

wszelkie wartości są, psychologicznie rzecz biorąc, rezultatami określonych perspektyw przydatności do podtrzymywania i wzmocnienia wytworów ludzkiego władania, tylko błędnie wprojektowanymi w istotę rzeczy. Nadal jeszcze hiperboliczną nawiąnością człowieka jest ustanawianie siebie jako sensu i miary wartości rzeczy...<sup>15</sup>.

Jeśli zatem sens, wartość, czy jakiegokolwiek pojęcie zostają utożsamione z tym, na co miały wskazywać, dochodzi do dryfowania jedynie po powierzchni doświadczanej rzeczy. Zdaniem Nicolasa Gómeza Dávila: „W naukach społecznych zazwyczaj waży się, liczy i mierzy, aby nie musieć myśleć”<sup>16</sup>. Rozum zajęty bowiem tylko odmierzaniem „wartości” reifikuje ukazujący się ponadpojęciowy, samoistny byt. Rozum wówczas nie myśli, nie poznaje<sup>17</sup>, lecz podejmuje operacje logicznego rozumowania, stając się schematyzującym instrumentem służącym człowiekowi jedynie utrzymaniu się przy życiu. Odtąd – zdaniem Nietzschego – ów człowiek nie wierzy już w żadną wartość, ale zadowala się potencjalnym władaniem nad każdą, która okaże się doraźnie pożyteczna:

Nowoczesny człowiek usiłuje wierzyć to w jedną, to w drugą wartość, a potem je porzuca; krąg przeżytych i porzuconych wartości wypełnia się; pustka i niedobór wartości są coraz wyraźniej odczuwane (...) Ostatecznie waży się on na krytykę wartości w ogóle, odkrywa ich pochodzenie, dowiaduje się wystarczająco wiele, by nie wierzyć już w żadną wartość; pojawia się patos, nowy dreszcz...<sup>18</sup>

---

już je posiadał, ten staje się bardzo wybrednym i dostojnym w swym smaku; nie często go coś zadowalnia”. F. Nietzsche, *Jutrzenka*, przekł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1992, s. 289.

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przekł. W. Berent, K. Drzewiecki, L. Staff, S. Wyrzykowski, Warszawa 1905-1906, s. 74.

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, s. 244.

<sup>16</sup> N. Gómez Dávila, *Scholia do tekstu implicate*, t. I, s. 214.

<sup>17</sup> „Nie «poznawać» [doświadczając, przeżywać – przyp. A.J.], lecz schematyzować, narzucać chaosowi tyle regularności i form, ile czyni zadość naszej potrzebie praktycznej”. F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 219.

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, s. 246.

Sprowadzanie przeżywanego istnienia tylko do „myślanych” wartości prowadzi do uznania rzeczywistości za pewien konstrukt pojęciowy, czy „interpretację”<sup>19</sup>, by w konsekwencji uważać siebie jedynie za to, co samemu się o sobie pomyśli na podstawie pojęciowych, schematycznych wyobrażeń o bycie. Odtąd poznanie bytu zostaje zastąpione ustalaniem i przeżywaniem doraźnych sensów i wartości. Jednakże, struktury sensotwórcze okazują się niewystarczające w momencie odkrycia ich immanentnego, samouzasadniającego się charakteru. W chwili uznawania wszystkiego, cokolwiek daje się pomyśleć i doświadczyć za nic więcej, niż konstrukt pojęciowy, człowiek przeżywa pewien dreszcz metafizyczny i wkracza na pustynię (nie)bytu, zamiast na niewysłowiony „szlak wieczności”. Sprowadzenie swojego istnienia tylko do myślenia pojęciowego to ostatecznie odebranie sobie możliwości doświadczenia tajemnicy bytu wraz ze wszystkim tym, co prawdziwie doniosłe, ponadludzkie, arcyłudzkie, słowem – wychowawcze.

### Ostatni człowiek

Różnica pomiędzy dryfowaniem po pustyni (nie)bytu a wkraczaniem na „szlak wieczności” wydaje się różnicą ontologiczną pomiędzy nietzscheańskim „ostatnim człowiekiem” a „nadczyłowiekiem”.

Dla słabego, pospolitego i zamkniętego na wyższe porządki istnienia ostatniego człowieka, jedyną zasadą poznania wydaje się indyferentyzm:

taka jest zawsze słabych ludzi kolej: gubią się oni na własnych drogach. A na ostatek pyta wreszcie ich zmęczenie: „i po cóżeśmy chadzali jakimkolwiek drogi! Wszystko jest zarówno obojętnem!”<sup>20</sup>.

Indyferentyzm ostatecznie zdaje się prowadzić do rezygnacji z wychowania, ponieważ wszystko cokolwiek istnieje, ukazuje się jedynie horyzontalnie, stanowiąc ontologiczną równinę daną człowiekowi niejako na własność. Ostatni człowiek pozwala sobie zatem po niej deptać przeżywając w ten sposób swoje szczęście:

<sup>19</sup> „[T]ylko interpretacje (...) Mówicie: «wszystko jest subiektywne», ale już to jest interpretacja, «podmiot» nie jest czymś danym, lecz czymś do-myślanym, do-stawionym. W końcu, czy trzeba za interpretacją umieszczać jeszcze interpretatora? Już to jest wymysłem, hipotezą. Jeśli słowo «poznanie» ma w ogóle sens, to świat jest poznawalny, ale jest różnie wytłumaczalny, nie ma z tyłu za sobą jakiegoś sensu, lecz niezliczone sensory «perspektywizmu». To nasze potrzeby tłumaczą świat: nasze popędy i ich za i przeciw. Każdy popęd jest swego rodzaju żądzą panowania, każdy ma swą perspektywę, którą chciałby wszystkim pozostałym popędom narzucić jako normę”. Tamże, s. 211.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 186.

„Myśmy szczęście wynaleźli” – mówią ostatni ludzie i mrużą niedbale oczy. (...) „Dawniej świat był obłądny” – mówią najsubtelniejsi i mrużą mądrze oczy. Jest się mądrym i wie się wszystko, co się zdarzyło, więc w wydrwiwaniu wszystkiego nie zna się miary. Sprzeczą się jeszcze, lecz godzą się niebawem, gdyż niezgoda psuje żołądek. (...) Zdrowie ceni się nade wszystko<sup>21</sup>.

Nietzsche zauważa, że ostatni człowiek pozbawiony wrażliwości na to, co wyższe, redukuje swoje istnienie do jego najniższych wymiarów<sup>22</sup>. Złożoność ludzkiego istnienia zobrazował dawniej Platon rozróżniając trzy części duszy, które zhierarchizowane stanowią o pewnym naturalnym ładzie ujawnianym przez rozum jako najwyższą, władczą – wręcz boską i nieśmiertelną – część duszy<sup>23</sup>. Ta zaś znajduje się powyżej szyi człowieka: „To, co boskie, jest zrodzone do władzy i rządu, a to, co śmiertelne, do podlegania i służby”<sup>24</sup>. Rozum – otwierając się na wyższe porządki istnienia immanentnie wpisane w ludzkie życie – jest niejako wzrokiem duszy, który każdy ma, lecz niekiedy obraca go w złą stronę i „nie patrzy tam, gdzie trzeba”<sup>25</sup>. Drugą, niejako środkową częścią duszy stanowią wszelkie pokłady ludzkiej woli, ambicji, dumy oraz gniewu. Jej miejsce znajduje się w piersi człowieka, pomiędzy szyją a przeponą. Pomaga ona rozumowi poskramiać najniższą, a zarazem największą część ludzkiej duszy znajdującą się poniżej przepony<sup>26</sup>. Najniższa część duszy stanowi niejako „naturę ciała”, jednakże jest ona najbardziej oddalona od rozumu, dlatego najbardziej ulega zwodniczym obrazom myślowym<sup>27</sup>.

Ostatni ludzie przeżywają swoje istnienie tylko w najniższej części duszy, dlatego czują się wolni dopóty, dopóki pozostają odporni i niewzruszeni na działanie jej wyższych części. Pozbawiają się zatem ambicji, siły woli oraz wiary w cokolwiek wykraczającego ponad zwykle samozachowanie:

znieść was nie mogę, współcześni moi! (...) A gdy mówicie: „Jesteśmy w rzeczywistości na wskroś prawdziwi, bez wiary i bez przesądów”, wydymacie chępliwie piersi – ach, piersi nawet nie mając! (...) Bezpłodni jesteście: dlatego wiary wam brak<sup>28</sup>.

<sup>21</sup> Tamże, s. 14.

<sup>22</sup> „Człowieka, który pragnie jedynie wygodnego samozachowania, Nietzsche nazywa ostatnim człowiekiem”. W.J. Dannhauser, *Friedrich Nietzsche*, przekł. G. Czemieli, [w:] *Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss, J. Cropsey, Warszawa 2012, s. 852.

<sup>23</sup> „Intelektowi [rozumowi – przyp. A.J.] władać wypada, bo jest mądry i powinien myśleć o całej duszy, a temperament powinien mu podlegać i być z nim w przymierzu”. Platon, *Państwo*, przekł. W. Witwicki, Kęty 2003, 441e.

<sup>24</sup> Platon, *Fedon*, przekł. W. Witwicki, [w:] Platon, *Dialogi*, Warszawa 1993, 80a.

<sup>25</sup> Platon, *Państwo*, 518d.

<sup>26</sup> Platon, *Timaios*, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1960, 70d-71a; tenże, *Państwo*, 580d-e.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 108.

Ostatni ludzie wydają się szczęśliwi oraz odporni na wszelką myśl krytyczną. Nieodzowne od podtrzymania tak przeżywanego szczęścia okazuje się dogmatyczne założenie o równości wszelkich poruszeń duszy i wynikającej z tego powszechnej równości ludzi. Odtąd mogłoby się wydawać, że nie ma już ludzi lepszych i gorszych, ludzi o duszy pięknej i zdrowej lub duszy zbląkanej i chorej. Wychowanie staje się problematyczne<sup>29</sup>. Wszyscy – bez względu na osobiste starania – jawią się sobie jako równi i solidaryzują się wzajemnie w owym (inter)subiektywnym wyobrażeniu. Odtąd dobrem wydaje się tylko to, co nie wykracza poza dogmat o równości wszystkiego, zarówno tego co równe, jak i tego, co nierówne<sup>30</sup>. Egalitaryzm staje się bowiem obowiązującą doktryną społeczno-polityczną: „Cała nasza socjologia nie zna innego instynktu prócz instynktu stadnego, tzn. zsumowanych zer... przy czym każde zero ma «równe prawa» a być zerem jest cnotą”<sup>31</sup>. Werner J. Dannhauser zauważa, że Nietzsche swoje ostrze krytyki kieruje w stronę płytkiego, doktrynalnego uniwersalizmu, który pozbawiałby człowieka ambicji oraz warunków możliwości kształtowania silnego, dostojnego charakteru:

Rządy opinii publicznej to rządy lenistwa i gnuśności, których owocem jest konformizm. Współczesne społeczeństwa są masowe – kształtują wszystkich ludzi nie tylko w ten sam sposób, lecz i w ten sam zdegradowany sposób. Poranna gazeta zastępuje poranną modlitwę (...) ludzie nie wierzą już w nic na tyle mocno, by o to walczyć. (...) Państwo jest tylko nadbudową opartą na tym, co w danym narodzie wyjątkowe, ta wyjątkowość zostaje jednak wypaczona. Państwo uczy uniwersalnych doktryn takich jak prawa człowieka. Płytki uniwersalizm państwa niszczy geniusz jednostek, a jego bezosobowa machina odbiera człowiekowi charakter<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> „O ile społeczeństwo hierarchiczne niekoniecznie wychowuje, o tyle społeczeństwo egalitarystyczne nigdy nie może wychować”. N. Gómez Dávila, *Scholia do tekstu implicite*, t. I, s. 118.

<sup>30</sup> „Zbyt długo przyznawano słusność tym małym ludziom: tak, iż wreszcie dano im nawet i władzę – i oto pouczają teraz: «Dobre jest to, co ludzie mali dobrem zwą»”. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 240-241.

<sup>31</sup> F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, s. 261. „Żadnego pasterza, sama trzoda! Każdy jest równy, każdy chce działu równego. Kto inaczej czuje, idzie dobrowolnie do domu obłąkanych”. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 14. „Żądać, by wszystko stało się «człowiekiem dobrym», bydłkiem stadnym, czymś błękitnookim, życzliwym, «duszą piękną» (...) znaczyłoby ludzkość skastrować (...). A to właśnie usiłowano... To właśnie zwano moralnością... W tym znaczeniu zwie Zaratustra dobrych [ludzi – A.J.] już to «ludźmi ostatnimi», już to «początkiem końca»; przede wszystkim odczuwa ich jako rodzaj człowieka najszkodliwszy, gdyż wiodą żywot tak samo ze szkodą dla prawdy, jak i ze szkodą przyszłości”. F. Nietzsche, *Ecce Homo. Jak się staje – kim się jest*, przekł. L. Staff, Kraków 2004, s. 76-77. Nietzsche apeluje zatem: „Równym równe, nierównym nierówne – tak brzmiećby winno prawdziwe przykazanie sprawiedliwości: oraz, co z niego wynika, nie wykonywać nigdy nierówności [ta – jak się zdaje – dokonuje się sama – przyp. A.J.]”. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, przekł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1909-1910, s. 114. „Problemem społecznym nazywa się nagle potrzebą znalezienia równowagi między oczywistą równością ludzi i ich oczywistą nierównością”. N. Gómez Dávila, *Scholia do tekstu implicite*, t. I, s. 143.

<sup>32</sup> W.J. Dannhauser, *Friedrich Nietzsche*, s. 847.



Jedyną imitacją wyższości i utraconej ambicji okazuje się dla ostatniego człowieka cynizm nieznający umiaru w ironii:

Przyzwyczajenie do ironii równie jak do sarkazmu – pisze Nietzsche – psuje (...) charakter, stopniowo nadaje mu cechy wyższości, radującej się z ludzkiej krzywdy: w końcu, człowiek staje się jak pies kąśliwy, który oprócz kąsania nauczył się śmiać jeszcze<sup>33</sup>.

Ostatni ludzie – horyzontalnie rozproszeni po ontologicznej pustyni – odają się swym wyobrażeniami o wolności i powszechnej równości. Przypominają oni swoją postawą intelektualną platońskiego demokratę, który:

żyje z dnia na dzień, folgując w ten sposób każdemu pożądaniu, jakie się nadarzy. Raz się upija i upaja się muzyką fletów, to znowu pije tylko wodę i odchudza się, to znów zapala się do gimnastyki, a bywa że w ogóle nic nie robi i o nic nie dba, a potem niby to zajmuje się filozofią. Często bierze się do polityki, porywa się z miejsca i mówi byle co, i to samo robi. Jak czasem zaczyna zazdrościć jakimś wojskowym, to rzuca się w tę stronę, a jak tym, co robią pieniądze, to znowu w tamtą. Ani jakiegoś porządku, ani konieczności nie ma w jego życiu, ani nad nim. On to życie nazywa przyjemnym i wolnym, i szczęśliwym, i używa go aż do końca<sup>34</sup>.

Nietzsche ostatecznie przestrzega przed masową szarżą ostatnich ludzi, ponieważ jeśli będzie to jedyna doktryna wychowania człowieka, to nie zostanie dlań nic poza moralną, duchową i egzystencjalną, stale poszerzającą się pustynią: „Pustynia rośnie: biada, w kim się kryje!”<sup>35</sup>

## Nadczłowiek

W odróżnieniu od ostatniego człowieka, zasadą poznania dla nadczłowieka jest wola mocy pozwalająca na taniec pomiędzy różnymi porządkami istnienia<sup>36</sup>, taniec nawet nad otchłanią: „tańczyć nawet nad bezdniami. Taki duch byłby duchem wolnym *par excellence*”<sup>37</sup>. Taniec miałby również przygotować do lotu ku wyższym porządkom istnienia: „kto się kiedyś chce lotu nauczyć,

<sup>33</sup> F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, przekł. K. Drzewiecki, Warszawa 1908, s. 317. „Cynizm w obcowaniu jest oznaką, że człowiek w samotności sam z sobą obchodzi się jak z psem”. F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, s. 105.

<sup>34</sup> Platon, *Państwo*, 561c-d.

<sup>35</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 277.

<sup>36</sup> „Nie tłuszczy, lecz gibkości i siły potrzebuje tancerz od swego pokarmu, a nie wiem, czym by bardziej życzył sobie być duch filozofa niż dobrym tancerzem. Taniec bowiem jest jego ideałem, i sztuką jego, ostatecznie też jego jedyną bogobojnością i «służbą bożą»...”. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, s. 225.

<sup>37</sup> Tamże, s. 189.

winien się wprzódy nauczyć stać, chodzić, biegać, wdrapywać i tańczyć – nie wzlatujęz bo się od razu do lotu!”<sup>38</sup> Zdaniem Henryka Lichtenberga:

„dusza ludzka, która pożąda wzniesienia się do szczytów mądrości, powinna nauczyć się zabawy i wesołej swobody. Niech się uczyni lekką, niech pokona potwora ociężałości pod każdą jego postacią, niech się wyrzeknie pesymizmu i melancholii (...) jeno lotem tańca radośnie przebieży czarne przestrzenie melancholii. Trzeba, aby się człowiek nauczył tańca wzwyż „ponad siebie” (...)”<sup>39</sup>.

Nadczłowiek próbuje bowiem przewycięzać to, co w najniższym porządku istnienia wydaje się równe i horyzontalne<sup>40</sup>. Wychowanie byłoby jednocześnie przemierzaniem równinnej pustyni wypełnionej ostatnimi ludźmi oraz nietraceniem z oczu innych, wyższych krain bytu znajdujących się poza granicami owej pustyni. Konieczne jest przy tym dopuszczenie możliwości samotnego charakteru tak doświadczanego wychowania:

W sprawie wychowania. – Zaświtało mi zwolna, na czym polega najpowszedniejszy niedostatek naszego sposobu wychowywania i kształcenia: oto nikt nie uczy się, nikt nie stara się i nikt nie naucza – znosić samotność<sup>41</sup>. Nie zapominajmy! – Im wyżej się wnosim, tem mniejszymi wydajemy się tym, którzy latać nie mogą<sup>42</sup>.

Nadczłowiek pozostaje szczególnie uwrażliwiony na hierarchię wszystkiego, w czym zostało mu dane uczestniczyć. Panuje nad sobą, by móc godnie doświadczyć wertykalnego ukonstytuowania majestatu bytu, jego możliwej pełni i uszlachetniającego wpływu na ludzkie życie. Nadczłowiek oddaje cześć wszystkiemu, co otwiera przed nim dostojność bytu w jego – jeśli wierzyć Nietzschemu – wiecznym, powracającym ruchu. To, co niższe nadczłowiek traktuje jako przestrzeń do odniesienia siebie ku temu, co wyższe.

<sup>38</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 175.

<sup>39</sup> H. Lichtenberg, *Fryderyk Nietzsche i jego filozofia*, przekł. J. Marcinkowska, Kraków 2018, s. 117.

<sup>40</sup> „O ludzie wyżsi, nauczciez się tego ode mnie: na rynku nikt w ludzi wyższych nie wierzy. Gdy jednak przemawiać tam chcecie, baczenie miejcie! Gdyż motłoch pomrukuje oczyma: «Jesteśmy wszyscy równi (...) człowiek jest człowiekiem» (...). Przed motłochem wszakże równi być nie chcemy. O ludzie wyżsi, opuszczajcie rynki!” F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 259.

<sup>41</sup> F. Nietzsche, *Jutrzenka*, s. 330. „Energia absolutnego osamotnienia i wywinięcie się z nawykowych stosunków i zadań, przymus stosowany do samego siebie, by nie dopuścić do opiekowania się mną, obsługiwania mnie, leczenia – zdradzają bezwzględną pewność instynktu w kwestii, co jest potrzebne. Sam wzięłem się w garść – pisze Nietzsche – sam się wyleczyłem; przesłanką jest tu (...) że się zasadniczo jest zdrowym. Człowiek typowo słabowity nie przychodzi do zdrowia [nigdy zdrowy nie był – przyp. A.J.], dla z istoty zdrowego choroba może być silnym pobudzeniem. I takim w istocie jawi mi się ostatecznie ów długi czas choroby: odkryłem życie jakby na nowo, zakosztowałem wszelkich dobrych, nawet drobnych rzeczy, jakich inni niełatwo zakosztują – ze swej woli zdrowia, życia uczyniłem swoją filozofię...” F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, s. 325.

<sup>42</sup> F. Nietzsche, *Jutrzenka*, s. 408.

Moralność nadczłowieka jest „ustawicznym w rzeczach wielkich i drobnych panowaniem nad sobą i przewyciężaniem siebie”<sup>43</sup>. Nadczłowiek nieustannie wykracza poza siebie, niejako zatracając się tam<sup>44</sup>, tym samym dokonując na sobie dzieła wychowania:

twardy, delikatny i wonny (...) wykorzystuje złe przypadki do wzmocnienia. (...) Jest zawsze w swoim towarzystwie, niezależnie od tego, czy obraca się wśród książek, ludzi czy krajobrazów; darzy czcią, gdy wybiera, gdy dopuszcza, gdy ufa. Na wszelkiego rodzaju podniety reaguje powoli, z ową powolnością, jaką wyhodowały w nim długa przezorność i pożądana duma (...). Nie wierzy ani w „nieszczęście”, ani w „winę”: jest na tyle silny, by wszystko musiało mu wychodzić najlepiej<sup>45</sup>.

Możliwe zagrożenie dla nadczłowieka samolubstwem Nietzsche oddala w sposób zbliżony do Arystotelesa. Zdaniem Nietzschego:

Na każdą jednostkę trzeba zapatrywać się z tego względu, czy przedstawia ona linię wstępującą, czy też linię opadającą życia. Rozwiązawszy to zagadnienie, ma się zarazem wskazówkę co do wartości jej samolubstwa<sup>46</sup>.

Arystoteles pisze zaś o człowieku słusznie dumnym – wielkodusznym (*megalopsychos*):

słusznie dumny jest, kto uważając siebie za godnego rzeczy wielkich, istotnie na nie zasługuje. (...) Kto więc prawdziwie słuszną żywi dumę, ten musi być etycznie dzielny. Zdawałoby się też, że to co jest wielkie w każdej cnocie, jest właściwością człowieka, który żywi słuszną dumę. (...) Zdaje się więc, że uzasadniona duma jest jak gdyby okrasą cnót; jako że je wzmacnia, a sama bez nich nie może istnieć<sup>47</sup>. Tak tedy człowiek etycznie dzielny powinien nawet być samolubem (i sam bowiem odniesie korzyść postępując pięknie, i innym jej przysporzy), ale człowiek zły nie powinien nim być (bo ulegając niskim namiętnościom działać będzie na szkodę zarówno własną, jak swych bliźnich)<sup>48</sup>.

Samolubstwo, o którym pisze Nietzsche okazuje się zatem zbliżone do samolubstwa, o którym pisze Arystoteles. Dochodzi bowiem do uwielbienia w sobie tego, dzięki czemu można stawać się lepszym człowiekiem i ze względu na co wychowanie okazuje się możliwe, nawet pośród ostatnich ludzi. Wychowanie byłoby wówczas pewnym zaszczytnym udziałem człowieka w moralnym dostojeniu.

<sup>43</sup> F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, s. 173-174.

<sup>44</sup> „Trzeba umieć zatracić siebie na czas pewien, jeśli się chcemy nauczyć czegoś od rzeczy, którymi sami nie jesteśmy”. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, s. 160.

<sup>45</sup> F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, s. 325-326.

<sup>46</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, s. 92.

<sup>47</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przekł. D. Gromska, Warszawa 1956, 1123b-1124a, s. 133-136.

<sup>48</sup> Tamże, 1169a, s. 343.

Tym, co w wychowaniu (nad)człowieka może wydawać się kontrowersyjne, mogłaby być jego ezoteryczność, powszechna niedostępność i nieprzekładalność na język miły wszystkim ludziom bez względu na ich osobiste skłonności, przekonania i upodobania. Jak zauważa Lichtenberg: „Nietzsche staje przed nami jako lekarz niemiłosierny i twardy. (...) Tłumy boją się tego lekarza. (...) Idą do innych, mających i rękę lżejszą, i słodką mowę”<sup>49</sup>. Wychowanie nie polegałoby bowiem ani na demokratycznym schlebaniu, ani na optymizmie pedagogicznym jako wierze w możliwość nawrócenia wszystkich ludzi chorowitych i zbłąkanych. Wychowanie polegałoby za to na czczeniu tego, co w moralności jest do czczenia oraz chronieniu jej przed potęgą masowych postaw egzystencjalnych, w tym przed „krzykiem ulicznym” ludzi o umysłach mniej subtelnych<sup>50</sup>.

## Wychowanie człowieka pomiędzy różnymi porządkami istnienia – Nietzsche a Platon

Człowiek jest linią rozpiętą między zwierzęciem i nadczłowiekiem – linią ponad przepaścią. Niebezpieczne to przejście, niebezpieczne podróże. (...) Oto co wielkiem jest w człowieku, iż jest on mostem, a nie celem; oto co w człowieku jest umiłowania godnym, że jest on przejściem i zanikiem – pisze Nietzsche<sup>51</sup>.

Ludzkie istnienie Nietzsche obrazuje metaforą linii rozpiętej między zwierzęciem i nadczłowiekiem. Jest to wizja człowieka znajdującego się pomiędzy różnymi porządkami istnienia.

Doniosłość „bycia pomiędzy” (*metaxy*) różnymi porządkami istnienia została wyrażona *explicite* po raz pierwszy przez Platona. Jak słusznie zauważa za Platonem Eric Voegelin:

Historyczny wymiar człowieczeństwa nie polega ani na doczesności, ani na wieczności, lecz na strumieniu obecności w *metaxy* [„pomiędzy” doczesnym porządkiem istnienia a wiecznym porządkiem istnienia – przyp. A.J.]<sup>52</sup>.

Przykładowym platońskim dialogiem obrazującym wertykalne zorientowanie ludzkiego życia jest *Uczta*. W przypowieści o Erosie<sup>53</sup> Platon wska-

<sup>49</sup> H. Lichtenberg, *Fryderyk Nietzsche i jego filozofia*, s. 135.

<sup>50</sup> „Motłoch (...) nie wie, co wielkie, co małe, co proste, co rzetelne: on jest niewinnie koszlawy, on zawsze łże. (...) [N]a rynku przekonywa się gestami. Dowody wszakże budzą w motłochu nieufność”. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 263.

<sup>51</sup> Tamże, s. 11. „Człowiek jest czemś, co przewyciężonym być winno (...) człowiek jest mostem, a nie celem”. Tamże, s. 178.

<sup>52</sup> E. Voegelin, *Epoka ekumeniczna*, przekł. M.J. Czarnecki, Warszawa 2016, s. 472.

<sup>53</sup> Platon, *Uczta*, przekł. W. Witwicki, [w:] Platon, *Dialogi*, 203b-204b.

zuje bowiem na egzystencjalny dylemat człowieka zawieszonoego pomiędzy niskim porządkiem istnienia, w którym się rodzi, a wyższym i dostojnym porządkiem istnienia, w którym jeśli zechce, może również uczestniczyć. Wychowanie ukazuje się jako życiowa droga człowieka, którego ogarnęła miłość do tego, co dostojne, piękne i dobre. Eros jest synem Porosa symbolizującego „dostatek” i „przejście” oraz Peniji symbolizującej „biedę” i „trud”. Karl Albert wbrew popularnym tłumaczeniom słowa Poros jako dostatku i bogactwa, zauważa, że właściwym słowem odpowiadającym etymologii tego słowa jest „przejście”<sup>54</sup>, co odpowiadałoby temu, co Nietzsche nazywa w swojej koncepcji człowieka mostem<sup>55</sup>. Penija zaś „znaczy tyle co «Bieda», albo, dokładniej, «Trud» (...)”. Można by więc potraktować Penię jako symboliczne przedstawienie losu, który jest pełen mozołu i z którego człowiek pragnie się wyzwolić<sup>56</sup>. Niezależnie od lingwistycznych rozstrzygnięć, nietzscheańska koncepcję nadczłowieka, który nieustannie przezwycięża to, co w nim niższe na rzecz uczestnictwa w tym, co odeń wyższe, można uznać za podobną do filozoficznej sylwetki platońskiego Erosa:

Taka już jego natura po matce, że z biedą chodzi w parze. Ale po ojcu goni za tym, co piękne i dobre, odważny, zuch, tęgi myśliwy (...). I jednego dnia to żyje i rozkwita, to umiera znowu i znowu z martwych powstaje, bo jest w nim natura ojcowska. A co tylko zdobędzie, to na powrót traci, tak że ani braków nie cierpi, ani też nie opływa w dostatki. A jest pośrodku pomiędzy mądrością a głupotą<sup>57</sup>.

Zarówno nietzscheański nadczłowiek, jak i platoński Eros aktywnie pośredniczą pomiędzy różnymi porządkami istnienia. Różnica pomiędzy nimi polegałaby jednak na tym, że Platon nie zatrzymuje się na tym, co odwiecznie zmienne i chaotyczne, lecz dociera ku temu, co odwiecznie niezienne, boskie i doskonałe. Platon oprócz zmiennej wielości (Diady – *aoristos dyas*), widzi także Jedno (*hen*)<sup>58</sup>. Jest to „droga wiodąca z wielościowego poznania dnia powszedniego ku ostatecznemu, najwyższemu poznaniu Jednego, tożsame-

<sup>54</sup> W *Studiach o historii filozofii* Albert pisze, że „πóρος wiąże się z περῶν : «przenikać», «przedostać się», i oznacza przejście (...). Jako syn Porosa jest więc Eros tym, który znajduje drogę, przejście, który potrafi przebrnąć do celu”. K. Albert, *Studia o historii filozofii*, przekł. B. Baran, J. Marzęcki, Warszawa 2006, s. 97.

<sup>55</sup> „Człowiek jest czymś, co przezwyciężonem być winno (...) człowiek jest mostem, a nie celem”. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 178.

<sup>56</sup> K. Albert, *O platońskim pojęciu filozofii*, przekł. J. Drewnowski, Warszawa 1991, s. 20.

<sup>57</sup> Platon, *Uczta*, 203d.

<sup>58</sup> Jedność (*hen*) i Wielość (*aoristos dyas*) zgodnie z niepisaną nauką Platona (*agrapha dogmata*) jawią się jako najwyższe zasady istnienia, jednakże ledwo widoczne dla myślenia pojęciowego. Stanowią one przedmiot obszernych dociekań wielu współczesnych filozofów rozważających związki między nauką zawartą w Platońskich dialogach a świadectwami niepisanej nauki Platona. Por. H. Krämer, *Niepisana nauka Platona*, Peitho/Examina Antiqua, 2015, 1(6), s. 25-40; M. Wesoły, *Świadectwa niepisanej dialektyki Platona*, Peitho/Examina Antiqua, 2015, 1(6), s. 237-266; S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002.

go z samym Dobrem i Pięknem<sup>59</sup>. Wychowanie jawi się wówczas jako możliwie pełny udział w bycie<sup>60</sup>. Nietzsche przy całej swojej otwartości na „szlak wieczności” zdaje się nie docierać jednak do jego transcendentnego kresu, co Platonowi – jak można sądzić – się udało<sup>61</sup>. Zdaniem Alberta, człowiek „tam poniekąd na okamgnienie, na chwilę przystaje, przebywa tam przez chwilę, spoczywa (...)”<sup>62</sup>.

Niemniej jednak, wychowanie, zarówno w świetle filozofii Platona, jak i Nietzschego, stanowiłoby próbę uchronienia człowieka od ontologicznej otchłani<sup>63</sup>, egzystencjalnej indyferencji i barbarzyństwa, czyli przed wszelkim przeciwieństwem wychowania.

### Próba krytyki rozstrzygnięć Nietzschego

Na koniec można byłoby zwrócić uwagę na pewne rozstrzygnięcia Nietzschego, które jawią się jako szczególnie problematyczne.

Człowiek moralny – pisze Nietzsche – jest niższą odmianą niż człowiek niemoralny, odmianą słabszą; ba – z moralności nawet jest typem, tylko nie swoim własnym, jest kopią, dobrą kopią w najlepszym razie, miara jego wartości znajduje się zewnątrz niego<sup>64</sup>.

Człowiek moralny zostaje tu ukazany jako pozbawiony ontologicznego doświadczenia wewnętrznego, na rzecz przeżywania zewnętrznej wobec

<sup>59</sup> K. Albert, *Studia o historii filozofii*, s. 225.

<sup>60</sup> Zdaniem Hansa-Georga Gadamera, jest to „rodzaj wychowania, w którym punktem centralnym nie jest uczenie się czegoś, lecz raczej odwrócenie «całej duszy» [ku Dobru i Pięknemu – przyp. A.J.]”. H-G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przekł. Z. Nerczuk, Kęty 2002, s. 61. Według Wernera Jaegera zaś, Eros jako miłość do Piękna i Dobra „jest zarazem pragnieniem spełnienia wszystkich prawdziwych możliwości tkwiących w ludzkiej naturze, a więc popędem wychowawczym w najgłębszym znaczeniu tego słowa”. W. Jaeger, *Paideia*, t. 2, przekł. M. Plezia, Warszawa 1964, s. 238.

<sup>61</sup> W pewnych fragmentach rozważań Nietzschego wybrzmiewa jednak tajemnicze „Jedno”: „żem był niejednym i w niejednym miejscu, by móc stać się jednym – by móc osiągnąć jedno. Czas jakiś musiałem być także uczonym”. F. Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 47. Próbą zrozumienia, czy też usprawiedliwienia przeważającej części rozważań Nietzschego, w których nie ma mowy o jedności, lecz wyznaczona jest wszelka zmienna wielość, może być konstatacja Alberta: „Jestestwa jawią się nam przecież nie w swej jedności, lecz zawsze najpierw wyłącznie w swej wielości. Jesteśmy otoczeni wieloma różnymi rzeczami. Na czym polega ich jedność? Na tym, że są. Wielość jestestw jest jednością w bycie”. K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, przekł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 11.

<sup>62</sup> K. Albert, *Studia o historii filozofii*, s. 216.

<sup>63</sup> „Kto walczy z potworami, ten niechaj baczy, by sam przy tem nie stał się potworem. Gdy zaś długo spoglądasz w bezden [otchłani – przyp. A.J.], spogląda bezden także w ciebie”. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przekł. S. Wyrzykowski, Kraków 2017, s. 78.

<sup>64</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 342.

siebie „miary wartości”. Nietzsche nie dopuszcza możliwości, że człowiek moralny prawdziwie doświadcza transcendencji „w” ontologicznie rozświetlanej przezeń immanencji – w otwarciu na to, co nie jest nim samym, przeżywałby „w” immanencji swojego istnienia transcendencję tego wszystkiego, co pozostaje związane z odwiecznym bytem. Tak rozumiany „człowiek moralny” nie byłby jednak zgodny z nietzscheańskim o nim wyobrażeniem, które zostało domknięte w immanentnych strukturach sensotwórczych zwanych „wartościami”. Nietzsche jawi się wówczas jako myśliciel filozofii immanencji *par excellence*, ponieważ zawiera myśleniu pojęciowemu, przed którego zwodniczym charakterem sam w innych miejscach usilnie przestrzega. Nietzsche przeciwstawia bowiem oraz próbuje wyizolować od siebie to, co w świecie doświadczane jest zarazem jako jedność i różnorodność wertykalno-horyzontalnych wymiarów istnienia. U Nietzschego zaś zostają one pojęciowo oddzielone celem próby zniesienia transcendencji oraz uprawomocnienia autorskiej, immanentnej koncepcji „woli mocy”. By tego dokonać, Nietzsche zdaje się przypisywać konieczność zniesienia uroków immanencji w doświadczeniu transcendencji, przesłaniając pojęciowo to, że transcendencja rozświetla immanencję nie tylko z zewnątrz, lecz również od wewnątrz<sup>65</sup>.

Transcendencja czyni bowiem immanencję życiodajną, umacnia ją i działa na jej rzecz, ale ujawnia też jej brak samowystarczalności, dlatego „wola mocy” jako najwyższa, lecz immanentna zasada istnienia staje się odtąd problematyczna. „Przekreślilibyśmy całe znaczenie immanencji – pisze Lavelle – gdybyśmy na niej poprzestawali, nie widząc, że wypływa ona z transcendencji, że do transcendencji dąży, otwierając nam do niej dostęp, wprowadzając znikomy i przelotny, który dopiero śmierć umożliwi nam ostatecznie”<sup>66</sup>.

Wychowanie jako transcendentne i uszlachetniające człowieka doświadczenie życiowe nie daje się wyrazić w słowach, a podawanie definicji szlachetności – jak zauważa Gómez Dávila – byłoby „impertynenckie wobec niektórych czytelników i enigmatyczne dla innych”<sup>67</sup>. Być może dlatego Nietzsche w obliczu transcendencji milczy:

---

<sup>65</sup> Dlatego człowiek wychowany nie może być – jak można sądzić – ani „ostatnim człowiekiem”, ani nadczłowiekiem. Być może jeszcze „mruży mądrze oczy”, ale tylko wobec wszelkich pojęciowych rozstrzygnięć jawiących się jako oczywiste, nieproblematyczne i jedynie słuszne. Nie może jednak pozostać zamknięty na to, co transcendentne, niewysłowione, odwieczne i niezmiennie i doskonale. Jego oczy powinny być wówczas szeroko otwarte. Jednakże oczy nietzscheańskiego nadczłowieka pozostają mocno przymrużone. Ostatecznie zatem, nadczłowiek niewiele różni się od nietzscheańskiego ostatniego człowieka. W obliczu tego, co transcendentne i w najwyższym stopniu wychowawcze, zarówno ostatni człowiek, jak i nadczłowiek to ten sam, jeszcze niewychowywany człowiek...

<sup>66</sup> L. Lavelle, *Przyjaciele Boga i ludzi*, przekł. J. Kossakowska, Warszawa 1963, s. 8.

<sup>67</sup> N. Gómez Dávila, *Scholia do tekstu implicite*, t. I, s. 60.

Właściwe doświadczenie życiowe bynajmniej gadatliwymi nie są. Nawet gdyby chciały, nie mogłyby się zwierzyć. Pochodzi to stąd, iż brak im słów. To, na co znajdujemy słowa, przestało już nas obchodzić. We wszelkim mówieniu kryje się źdźbło pogardy. Mowa, jak się zdaje, wynaleziona jest na wysłowienie rzeczy powszednich, miernych, wysłowić się dających. Pospolitujem się mówieniem<sup>68</sup>.

Nietzsche w swojej krytyce moralności nie ma na celu – jak można sądzić – zniszczenia jej wychowawczej istoty, tylko jej obronę przed umasowieniem przyjmującym postać naukowego popularyzatorstwa<sup>69</sup> lub „moralnego kaznodziejstwa”:

Do kaznodziejów moralności. – Nie chcę moralizować, lecz tym, którzy to czynią, daję tę radę: jeśli chcecie najlepsze rzeczy i stany pozbawić ostatecznie wszelkiej czci i wartości, to nuże, bierzcie je dalej na język jak dotąd! Postawcie je na szczycie moralności i prawcie od rana do wieczora o szczęściu cnoty, o spokoju duszy, o sprawiedliwości i tkwiącej w rzeczach odpłacie: w ten sposób, jak to czynicie, przyczepia się w końcu do tych wszystkich dobrych rzeczy popularność i krzyk uliczny; lecz wtedy też ściera się z nich wszelkie złoto i więcej jeszcze: wszelkie złoto w nich zmienia się w ołów. (...) Uchwycie się raz na próbę innego przepisu, by nie jak dotąd osiągać przeciwieństwo tego, czego szukacie: zaprzeczajcie owych dobrych rzeczy, odbierzcie im poklask tłumu i łatwy obieg, uczynicie je znów ukrytymi wstydlivościami dusz samotnych, mówcie: moralność jest czymś zabronionym! Może w ten sposób pozyskacie dla tych rzeczy ten rodzaj ludzi, na których jedynie coś zależy, mam na myśli heroicznycy! Lecz musi w tym być coś, co przejmuję lękiem, a nie, jak dotychczas, wstrętem!<sup>70</sup>

Nietzsche staje w obronie moralności niejako przodem, a nie – jak można byłoby oczekiwać – tyłem do niej. Dokonuje nieoczywistego wstawienictwa, jawiąc się jako ten, który stoi po jej przeciwnej stronie, to znaczy po stronie po-nowożytnej wizji człowieka i świata, redukującej ludzkie istnienie do ciała

<sup>68</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, s. 87-88. „Należy mówić tam tylko, gdzie się milczeć nie powinno; i tylko o tem, co się przewzyciężyło, reszta jest gadaniną (...)”. F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, s. 5.

<sup>69</sup> „I strzeżcież się uczonych! Nienawidzą was oni, gdyż bezpłodni są! Mają zimne wyschłe oczy, ptak każdy [miłośnik prawdy – przyp. A.J.] bez piór przed nimi leży. Tacy chełpią się tym, że nie kłamią, wszakże od niemocy kłamstwa daleko do umiłowania prawdy. Miejcież się na baczności!” F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 263.

<sup>70</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, s. 153. „A kto zabiega o cnoty silnych, niechaj porzuci cnoty słabych; w tym naszym zaś porzuceniu niech nie będzie pogardy”. F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, s. 148. „Prawość [cnota – przyp. A.J.] nasza, my, wolne duchy, baczmy, żeby nie stała się próżnością naszą, strojem i błyskotką, rubieżą i głupotą! Każda cnota skłania się do głupoty, każda głupota do cnoty (...) baczmyż, abyśmy z nadmiaru prawości nie stali się w końcu świętymi i nudziarzami! Nie jestże życie stokrotnie za krótkie, by w niem – się nudzić?” F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 133. „Proszę wybaczyć mi odkrycie, iż cała filozofia moralna była dotychczas nudną i należała do środków nasennych i że nic tak «cnoty» w mych oczach nie obniża, jak to nudziarstwo jej rzeczników; z czego zresztą nie czynię bynajmniej zarzutu przeciwko powszedniej jej użyteczności”. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 134.



i jego potrzeb oraz wszelkich konwencji naukowych, prawnych i obyczajowych. Nietzsche potajemnie chroni moralność przed tymi, którzy stoją wokół niego i – jak się okaże – przyjdą po nim. Otoczony przez nowożytnych barbarzyńców<sup>71</sup> próbuje powstrzymać to, co wydaje się nieuniknione:

musimy iść naprzód, to znaczy: pogrążyć się coraz głębiej w dekadencji (tak opiewa moja definicja nowoczesnego „postępu”...). Można rozwój ten wstrzymać i, wskutek powstrzymania, zwyrodnienie samo odroczyć, skupić, namiętniejszem i naglejszem uczynić, więcej nie można<sup>72</sup>.

Zdaniem Nietzschego, postępujące zwyrodnienie i barbaryzację człowieka można – i należałoby – próbować powstrzymać i opóźnić, jednakże ona sama byłaby nieunikniona. Podobny wniosek formułuje na polu myśli chrześcijańskiej Robert Spaemann, powołując się przy tym na fragmenty *Pisma Świętego*:

Wewnętrzna dynamika ludzkiej historii nie prowadzi do teleologicznego *eschaton*. Prowadzi natomiast do Antychrysta. Końcem historii jest klęska chrześcijaństwa, ostygnięcie wiary, skurczenie się grona wybranych do nielicznej gromadki. (...) Triumf tego, co najlepsze, nad koniecznością ma charakter wtargnięcia z zewnątrz w zamknięte *uniwersum* [transcendencji-w-immanencji – przyp. A.J.]. Ostateczna walka sił zła przeciwko miastu świętych kończy się tym, że „zstąpił ogień od Boga z nieba i pochłonął ich” (Ap 20, 9). O historycznej dynamice decyduje zatem w dłuższej perspektywie ślepa *ananke* [konieczność – przyp. A.J.] zwrócona przeciw temu, co najlepsze. Z tego też względu historycznie sensownym działaniem nie jest przyspieszenie, lecz opóźnianie końca. W Drugim Liście do Tesaloniczan Paweł mówi o katechonie – *qui tenet* – o tym, który powstrzymuje Antychrysta, i zakłada, że jego adresaci wiedzą, o czym mówi (2 Tes 2,6)<sup>73</sup>.

## Zakończenie

Wychowanie w świetle filozofii Nietzschego polegałoby na uszlachetniającym człowiekiem uczestnictwie w „ruchu” wiecznego bytu. Jednakże byt jawi się w ruchu tylko w swoim wymiarze ludzkich, zmiennych doznań, konceptualizacji i wyobrażeń przeżywanym w obliczu niezmiennego, ponadpojęciowego, niewysłowionego wszechbytu.

<sup>71</sup> „Trzymajmyż się faktów: zwyciężył lud – inaczej «niewolnicy», inaczej «motłoch», inaczej «stado» (...). «Panowie» strąceni; moralność człowieka pospolitego zwyciężyła. (...) Postęp tej trucizny skroś całe ciało ludzkości zda się niepoważnym, jego tempo i krok mogą nawet teraz stawać się coraz wolniejsze, delikatniejsze, cichsze, uważniejsze – wszak czasu dość...” F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, s. 29-30.

<sup>72</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, s. 107.

<sup>73</sup> R. Spaemann, *Ten, który powstrzymuje – i ostatni bój*, [w:] *Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. II, Warszawa – Kraków 2010, s. 483.

Wszechbyt przypomina wielowarstwową kulę, której środek pozostaje doskonały i niezmienny, a wielość pokrywających ją warstw jest tym bardziej zmienna i ruchoma, im bardziej oddalona od istotowego środka, sprawiając zwodnicze wrażenie, że zmienny i ruchomy jest także środek owej kuli. Ludzkie istnienie jawi się zatem nie tylko jako udział w odwiecznym kole stawania się<sup>74</sup>, czyli „w” ruchomej warstwie wierzchniej kuli, lecz również jako doświadczanie możliwej pełni niewysłowionej głębi kuli – doskonałego i niezmiennego wszechbytu, nie rezygnując z udziału w jej horyzontalnie zróżnicowanej powierzchni. Człowiek – dzięki wychowaniu – może mieć udział w tym, co niezmienne, doskonałe i warunkujące wszelką zmienność, a zatem nie musi przeżywać swojego istnienia tylko powierzchownie.

Powierzchnią bytu wydają się wszelkie możliwe struktury sensotwórcze, „wartości”, interpretacje oraz „sensy”. Nie byłyby one jednak tylko immanentnymi konstruktami pojęciowymi, ale wyrazem ludzkiego przeżywania bytu. Sensowność zdaje się zawierać w bycie, stanowiąc dostępną człowiekowi jego powierzchnię. Człowiek, który poznaje, ma bowiem udział w tym, co poznaje przez uczestnictwo w bycie. Przeżywany przezeń zmieniający się sens nie istnieje poza bytem, tylko dryfuje po jego powierzchni. Różne sensory jednakże różnorodnie – mniej lub bardziej – uczestniczą w bycie, ale wszystkie w swojej wielości i różnorodności zawierają się w jedności wszechbytu. Rozważanie sensu wydaje się zatem istotne przede wszystkim ze względu na udział i uczestnictwo człowieka w bycie, tym pełniejsze, im bardziej otwarte na milczącą transcendencję bytu.

Przeżywanie sensu jest na tyle doniosłym, wychowawczym i życiodajnym doświadczeniem, na ile ów sens sam w sobie pozostaje otwarty na to, co przekracza jego immanencję. Wychowanie ukazuje się zatem jako otwieranie sensów nie tylko na inne sensory, lecz na to, na co owe sensory wskazują, czyli na ponadsensowną, życiodajną przestrzeń bytu. Sensy same w sobie wydają się wprawdzie relatywne względem siebie, lecz pozostają współmierne i hierarchiczne wobec bytu, ponieważ bez bytu nie byłoby jakiegokolwiek sensu. Otwarte przeżywanie tego co ponadsensowne, to udział w jedności tego, co jawi się jako życiowa, nieskończona, zmienna wielość i różnorodność. Tak rozumiane wychowanie jest doświadczeniem zewnętrznym i wewnętrznym, transcendentnym i immanentnym zarazem.

Doświadczenie zewnętrzne, czyli przeżywanie transcendencji, Nietzsche jednoznacznie, lecz – jak można sądzić – mylnie, utożsamia z wyrzeczeniem się doświadczenia wewnętrznego, czyli miejsca, w którym dochodzi do jakiegokolwiek przeżywania czegokolwiek, co w konsekwencji prowadziłoby

---

<sup>74</sup> „Życie człowieka – pisze Michalski za Nietzschem – jest *kołem*, jest *wiecznym powrotem* o tyle, o ile w każdym momencie kończy się i zaczyna od nowa (...)”. K. Michalski, *Płomień wieczności*, s. 271.

człowieka do negacji życia, dekadencji i nihilizmu. Nietzsche nie dostrzega wówczas możliwości niewysłowionej jedności transcendencji i immanencji doświadczanej w otwartym, dostojnym ludzkim istnieniu. Rozstrzygnięcia Nietzschego, gdy zostają ograniczane do „języka wartości” naniesionego na wszystko, co tylko daje się pomyśleć i doświadczyć, immanentyzują *implicite* wszystko cokolwiek istnieje, przesłaniają transcendencję oraz czynią z filozofii Nietzschego domknięty meta-światopogląd absolutyzujący immanencję do najwyższej i jedynej zasady istnienia.

Uzasadnieniem powyższej próby krytyki mogą być same słowa Nietzschego:

z zamilowaniem zamieszkuje w jednym człowieku spolem i przelewne bogactwo sił wielostronnych, i zarazem najruchliwsza moc „woli wolnej” oraz władczego rozporządzenia, duch czuje się wtedy w zmysłach równie wygodnie i niby w domu, jak i zmysły są w duchu niby w domu i wygodnie; i wszystko, co tylko się w nim odgrywa, musi także w nich wywiązywać subtelne, nadzwyczajne szczęście (...). I zarówno odwrotnie!<sup>75</sup>

Pozostając na gruncie języka Nietzschego, lecz wykraczając poza jego rozstrzygnięcia, można by rzec, że „przelewne bogactwo” sił wielostronnych może być bogactwem sił transcendentnych obecnych w człowieku, dzięki którym immanentna „wola wolna” staje się prawdziwie wolna, ponieważ otwarta na wyższe porządki istnienia. Natomiast „władcze rozporządzenie” ludzkiego ducha, czyli wszelkie jego wartościowanie, stanowi o jakimkolwiek jego udziale w tym, co od człowieka wyższe i w odniesieniu do czego wychowanie jest możliwe. Tak rozumiane słowa Nietzschego mogą bronić zatem jedności transcendencji i immanencji. Transcendencja ujawniając się bowiem w immanencji ludzkiego życia, czyni zeń miejsce epifanii. Im głębiej pragnie się zatem siły życiowej, tym gorliwiej należałoby adorować transcendencję, czyli wszystko to, co samoistne, niezmienne, boskie i ostatecznie niewysłowione.

Człowiek wychowywany tańczy pomiędzy różnymi porządkami istnienia – jego życie jest konstituowane zarazem horyzontalnie i wertykalnie, immanentnie i transcendentnie, dzięki czemu może być nieustannie uszlachetniane, a w konsekwencji dobre i piękne.

## BIBLIOGRAFIA

Albert K., *O platońskim pojęciu filozofii*, przekł. J. Drewnowski, Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1991.

<sup>75</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 376.

- Albert K., *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, przekł. J. Marzęcki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- Albert K., *Studia o historii filozofii*, przekł. B. Baran, J. Marzęcki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2006.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przekł. D. Gromska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956.
- Blandzi S., *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002.
- Dannhauser W.J., *Friedrich Nietzsche*, przekł. G. Czemieli, [w:] *Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss, J. Cropsey, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2012.
- Gadamer H.-G., *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przekł. Z. Nerczuk, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- Gómez Dávila N., *Scholia do tekstu implicite*, t. I, przekł. K. Urbanek, Furta Sacra, Warszawa 2014.
- Heraklit z Efezu, *Zdania*, przekł. A. Czerniawski, Wydawnictwo Biblioteka, Łódź 1992.
- Jaeger W., *Paideia*, t. 2, przekł. M. Plezia, Wydawnictwo Pax, Warszawa 1964.
- Jaroszyński P., *Piękno czy wartość*, [w:] *Poznanie bytu czy ustalanie sensów?*, red. A. Maryniarczyk SDB, M.J. Gondek, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 1999.
- Krämer H., *Niepisana nauka Platona*, Peitho/Examina Antiqua, 2015, 1(6).
- Lavelle L., *Przyjaciele Boga i ludzi*, przekł. J. Kossakowska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1963.
- Lichtenberg H., *Fryderyk Nietzsche i jego filozofia*, przekł. J. Marcinkowska, vis-à-vis etiuda, Kraków 2018.
- Michalski K., *Plomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, przekł. W. Berent, K. Drzewiecki, L. Staff, S. Wyrzykowski, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1905-1906.
- Nietzsche F., *Ludzkie, arcyłudzkie*, przekł. K. Drzewiecki, Nakład Jakóba Mortkowicza, Publikacja wydana staraniem Kolegium Otryckiego i Rady Naczelnej Zrzeszenia Studentów Polskich, Warszawa 1908.
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszczy*, przekł. S. Wyrzykowski, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1909-1910.
- Nietzsche F., *Jutrzenka*, przekł. S. Wyrzykowski, Wydawnictwo „bis”, Warszawa 1992.
- Nietzsche F., *Pisma pozostałe 1876-1889*, przekł. B. Baran, inter esse, Kraków 1994.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, przekł. W. Berent, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2000.
- Nietzsche F., *Ecce Homo. Jak się staje – kim się jest*, przekł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, przekł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Nietzsche F., *Antychryst*, przekł. J. Dudek, E. Kiersztura-Wojciechowska, vis-à-vis etiuda, Kraków 2015.
- Nietzsche F., *Wędrowiec i jego cień*, przekł. K. Drzewiecki, vis-à-vis etiuda, Kraków 2016.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, przekł. S. Wyrzykowski, vis-à-vis etiuda, Kraków 2017.
- Nietzsche F., *Wola mocy*, przekł. K. Drzewiecki, S. Frycz, vis-à-vis etiuda, Kraków 2017.
- Platon, *Timaios*, przekł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960.
- Platon, *Fedon*, przekł. W. Witwicki, [w:] Platon, *Dialogi*, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa 1993.
- Platon, *Uczta*, przekł. W. Witwicki, [w:] Platon, *Dialogi*, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa 1993.

- 
- Platon, *Państwo*, przekł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.
- Spaemann R., *Ten, który powstrzymuje – i ostatni bój*, [w:] *Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. II, Centrum Myśli Jana Pawła II – Wydawnictwo Znak, Warszawa – Kraków 2010.
- Voegelin E., *Epoka ekumeniczna*, przekł. M.J. Czarnecki, Teologia Polityczna, Warszawa 2016.
- Wesoły M., *Świadectwa niepisanej dialektyki Platona*, *Peitho/Examina Antiqua*, 2015, 1(6).