

Michał Kruszelnicki

(Wrocław)

**NOWOCZESNOŚĆ W LUSTRZE HISTORII:
JACOB BURCKHARDT I FRYDERYK NIETZSCHE
WOBEC KULTURY DAWNEJ I WSPÓŁCZESNEJ**

Abstract

The text explores the connections between the ideas of Friedrich Nietzsche and Swiss historian Jacob Burckhardt regarding past and contemporary culture. The focus here is on both thinkers' highly negative assessment of modernity as an era which does not match the great past times of European culture, especially the noble civilizations of ancient Greece and the Italian Renaissance. The lamentable state of modernity is seen and analyzed in confrontation with those sublime past epochs, with their ethos of individuality, immorality, violent passions and common ambition for greatness. The article ends with a conclusion that although both thinkers were disappointed with times they lived in, it was Nietzsche who pushed his critique of modernity to the extreme, calling for a radical and imminent breach with the failed history and founding a new one, one which would create place only for an elite group of outstanding individuals, while Burckhardt was much more reserved. Although a pessimist too, he kept a desperate faith in the autotelic value of European culture's spiritual continuum and did not negate its heritage.

Key words

Friedrich Nietzsche, Jacob Burckhardt, ancient Greece, Renaissance, modernity, democracy, tolerance, equality, critique

WPROWADZENIE

Gdy Fryderyk Nietzsche jako 24-latek w nadzwyczajnym trybie otrzymał profesurę w 1869 roku na Uniwersytecie w Bazylei, Jacob Burckhardt był już starszym i zasłużonym profesorem tej samej uczelni. Dystans, powściągliwość i wewnętrzny spokój charakteryzowały znanego uczonego – rodowitego Bazylejczyka, syna protestanckiego pastora, który podobnie jak Nietzsche utracił chrześcijańską wiarę i zarzucił wczesne teologiczne zainteresowania na rzecz historii i sztuki. Burckhardt wspierał zrazu młodego specjalistę od filologii klasycznej, który chętnie uczęszczał na jego wykłady, lecz relacja ta, jak należy sądzić, od samego początku ważniejsza była dla Nietzschego niż Burckhardta. W miarę upływu czasu ten ostatni odpisywał chłodno, lecz grzecznie na listy, z wdzięcznością przyjmował kolejne wysyłane mu książki, ale nie bardzo chciał się o nich wypowiadać, wymawiając się tym, że pełne zrozumienie zawartych w nich idei przekracza możliwości jego „biednej, starej głowy”, po czym konwencjonalnie zapytywał Nietzschego o zdrowie, etc.¹ W swoim byłym studencie szybko zapewne wyczuł nieakceptowalną dlań „nonszalancję” względem fundamentalnych wartości zachodniej cywilizacji.

Po psychicznym załamaniu Nietzschego w styczniu 1889 r. Burckhardt odcinał się od prób dostrzegania głębszych związków między jego myślą a dziełem autora „Poza dobrem i złem”. Nietzsche z kolei niemal do ostatnich dni świadomego życia zabiegał o uznanie u swojego „drogiego przyjaciela”. W „Zmierzchu bożyszcz” pisał:

Brak wychowawców, pominąwszy wyjątki z wyjątków (...): stąd upadek kultury niemieckiej. Jednym z tych najrzadszych wyjątków jest mój czcigodny przyjaciel Jacob Burckhardt z Bazylei: to przede wszystkim jemu zawdzięcza Bazylea swój prymat w domenie humanizmu oraz studiów nad językiem i literaturą klasyczną².

Ostatnie, szaleńcze listy Nietzschego skierowane są do zaledwie kilku osób, w tym do jego szwajcarskiego nauczyciela. W pierwszym, wysłanym z Turynu 4.01.1889 roku, Nietzsche, pisze: „Jest Pan teraz – jesteś – naszym wielkim, największym nauczycielem”³, w drugim zaś, datowanym dwa dni później, wyznaje:

ostatecznie o wiele bardziej wolałbym być bazylejskim profesorem niż Bogiem; nie odważyłem się jednak posunąć tak daleko osobistego egoizmu, by z jego powodu zaniedbać stwarzanie świata⁴.

¹ Sigurdson 2004, s. 203

² Nietzsche 2004, s. 48.

³ Nietzsche 1994, s. 392.

⁴ Ibidem, s. 393.

Tego samego dnia Burckhardt, mocno zaniepokojony erratyczną treścią korespondencji, kierowany troską o swojego byłego studenta, pokazuje list Franzowi Overbeckowi, który – otrzymawszy równie obłąkane pismo – prędko zjawia się w Turynie, by zabrać Nietzschego do Bazylei i umieścić w tamtejszej klinice psychiatrycznej, skąd ten zostaje przeniesiony przez matkę najpierw do ośrodka w Jenie, następnie zaś do jej domu w Naumburgu.

Związek intelektualny Burckhardta i Nietzschego bywa kłopotliwą kwestią dla znawców i badaczy twórczości bazylijskiego historyka. Niektórzy próbują chronić swojego „starego mędrca” od związków z „niebezpiecznym” i politycznie niepoprawnym filozofem⁵, z kolei wielu komentatorów Nietzschego doszukuje się między tymi dwoma autorami zależności. Rzecz jasna, nie wszyscy. R.J. Hollingdale twierdzi na przykład, że wzajemny wpływ, jaki ci twórcy na siebie wywarli, jest sprawą do dyskusji, jego zdaniem był jednak „niewielki”⁶. Zdaniem Alfreda von Martina były to dwa przeciwstawne typy ludzkie i filozoficzne: jeden to tradycyjny, klasyczny humanista, drugi to typowy anti-humanista i rewolucjonista, głoszący hasła immoralizmu, woli mocy i nadczłowieka⁷.

Niniejszy tekst usiłuje twórczo wpisać się w tradycję badania możliwych zgodności między ideami Burckhardta a myślą Nietzschego w kontekście obecnej w ich dziełach krytyki epoki nowoczesnej oraz naświetlania podobieństw i różnic światopoglądowo-charakterologicznych istniejących między tymi dwoma myślicielami.

KRYTYKA SCENTRALIZOWANEGO PAŃSTWA I IDEI „POSTĘPU” W HISTORII

Burckhardt był przekonany, że to, co największe kulturowo, zawsze było niepolityczne, a wręcz antypolityczne. Tam, gdzie w siłę rośnie Państwo, tam umiera Kultura. Władza nie idzie w parze z wolnością jednostki. Centralizacja władzy była procesem postępującym od zarania nowoczesności, który szczególnie przyspieszył w XVIII wieku, osiągając apogeum wraz z Rewolucją Francuską. Proces ten prowadzi zdaniem uczonego do zaniku poczucia odpowiedzialności za państwo, do rozleniwienia jednostek, przyzwyczajających się z wolna do tego, że to rząd jest jedynym gwarantem ich praw i przywile-

⁵ Sigurdson 2004, s. 200.

⁶ Hollingdale 2001, s. 65.

⁷ von Martin 1945, s. 19-20.

jów. Burckhardt pisze w tym kontekście o: „abdykacji jednostki, jako że im bardziej uniwersalny jest stan posiadania, tym mniej posiada indywidualnych obrońców”⁸. Zjawisku centralizacji władzy historyk przeciwstawiał ideał greckiej *polis*, łączący w harmonii jednostkę, wolność i państwo. W przeciwieństwie do nowoczesnego państwa „relacja między greckim miastem-państwem a jednostką oparta była na wzajemnym poczuciu obowiązku i zaangażowania; człowiek, pojmowany jako całościowy, duchowy uczestnik społeczeństwa, nie był izolowany i zantagonizowany przez obce materialne siły”⁹. O ile w Grecji państwo i władza dawały poczucie całości i pełni egzystencjalnej, to dziś alienują człowieka: „kompletna jednostka w antyku jest, nade wszystko, πολίτης [obywatelem] w stopniu, o którym my nie mamy pojęcia. Kiedykolwiek ktoś zrywa z πολις (*polis*), zawsze jest to tragedia”¹⁰. Z grecką *polis*, odnajdującą swoją idealną reprezentację w Atenach, Burckhardt porównywał miasta renesansowej Florencji pod rządami Medyceuszy. W miastach tych ambicja bycia najlepszym przyczyniała się do harmonijnego rozkwitu nauki, kultury i sztuki:

U Florentczyków występuje powszechna ambicja ku monumentalnym aktywnościom i zdecydowanie najwyższe zdolności intelektualne (...) ze wszystkich Włochów, podobnie jak Ateńczycy byli obdarowani większymi talentami, niż reszta Greków. Florencja jest Italią Italii tak samo, jak Ateny były Grecją Grecji¹¹.

W niewczesnym rozważaniu o Davidzie Strausie Nietzsche twierdzi, że triumf militarny nad Francją nie oznacza niemieckiej hegemonii kulturowej, wręcz przeciwnie:

najgorszym może jest szeroko rozpowszechniony, ba, powszechny błąd: błąd opinii publicznej i wszystkich opiniujących publicznie, że i kultura niemiecka w tej walce zwyciężyła. (...) Złudzenie to jest w najwyższym stopniu zgubne: nie przeto może, że jest złudzeniem (...) lecz przeto, że jest ono zdolne zmienić zwycięstwo nasze w całkowitą klęskę, w klęskę, ba, *wyplenienie* ducha niemieckiego na rzecz „państwa niemieckiego”¹².

Z kolei w „Schopenhauer jako wychowawca”, zaniepokojony upolitycznieniem kultury i wszelkich sfer życia w nowoczesności, Nietzsche krytykuje pogląd, że państwo ma być najwyższym celem ludzkości i jednostka musi mu się podporządkować: „doświadczamy skutków owej głoszonej od niedawna, z wszystkich dachów nauki, że państwo jest najwyższym celem ludzkości i że

⁸ Burckhardt 1999, s. 225.

⁹ Burckhardt 1982, s. 297, za: Hinde 2000, s. 127.

¹⁰ Burckhardt 1999, s. 6.

¹¹ Ibidem, s. 91.

¹² Nietzsche 1912, s. 3-4.

dla męża nie ma obowiązków wyższych, niż służyć państwu: w czym widzę nie powrót do pogaństwa, lecz do głupoty¹³. Zaratustra podnosi całą serię zarzutów wobec „nowego bożka”, jakim jest nowoczesne państwo. Zniewała ono jednostki, wyzbywa poczucia odpowiedzialności i pasji twórczej, zaszczerpia niskie ambicje – żądę władzy i pieniądza. „«Nie masz na ziemi nic większego nade mnie: jam palec Boga rządzący» – tak ryczy potwór ten. (...) Gdzie państwo się kończy, tam dopiero zaczyna się człowiek, który nie jest zbyt czyny: tam się poczyna pieśń niezbędnego, jedyną i niezastąpioną nutą¹⁴. W „Zmierzchu bożyszcz” Nietzsche dopowiada: „Kultura i państwo – nie miejmy co do tego złudzeń – są antagonistami: «państwo kulturalne» jest ideą wyłącznie nowoczesną. Jedno żyje z drugiego, jedno rozwija się kosztem drugiego. Wszystkie wielkie epoki kultury są epokami politycznego upadku: co jest wielkim w znaczeniu kulturowym, było niepolityczne, a nawet *antypolityczne*”¹⁵.

Przyjrzyjmy się teraz zapatrywaniom obu myślicieli na kwestię postępu w historii. Burckhardt cenił Schopenhauera, lecz odrzucał Rousseau i Hegla z ich wizją historycznego postępu i moralnej ewolucji ludzkości. Przesłanką Rousseau’wskiego optymizmu była wiara w inherentne „dobro” ludzkiej natury, natomiast zdaniem szwajcarskiego historyka większość ludzi nie wyobraża sobie szczęścia inaczej niż jako stan materialnego dobrobytu, a potrzeby materialne są z istoty nierealizowalne. Człowiek nie jest więc w stanie osiągnąć wyższego poziomu moralnego, bo nigdy nie zazna stanu satysfakcji z tego, co ma. Pojęcie postępu było dla Burckhardta iluzją, dlatego często występuje ono w jego pismach w cudzysłowie i uwikłane jest w negatywny kontekst semantyczny. Zmiana historyczna, przynosząca wzrost ekonomiczny, technicyzację procesów produkcji oraz coraz wyższy komfort materialny ludzkości kosztem ekologicznej ruiny ziemi, nie pociąga za sobą moralnej i intelektualnej ewolucji ludzkości. Wręcz przeciwnie: kultura staje się przemyślem jak wszystko inne; podległa presji czasu, pieniądza i wulgaryzującego się gustu mas, obniża swój poziom. Literatura, zauważa Burckhardt, od dawna nie jest już pisana z „wewnętrznej konieczności”, „krwią serca”, lecz dla pieniędzy i wyższej pozycji w stosunkach społeczno-zawodowych¹⁶. Pośpiech i rywalizacja o dobra materialne rodzą cynizm również wśród „ludzi kultury”. Pod względem moralnego postępu, manifestującego się na przykład w poczu-

¹³ Nietzsche 1912, s. 235-236.

¹⁴ Nietzsche 1905, s. 55, 57.

¹⁵ Nietzsche 2004, s. 47-48.

¹⁶ Burckhardt 1999, s. 229.

ciu odpowiedzialności za zamieszkiwaną przez człowieka ziemię, nasza epoka wydaje się Burckhardtowi pozostawać w tyle za średniowieczem:

Przed wszystkim opieramy się iluzji, że ludzkość z najwyższą niecierpliwością wyglądała wyjścia ze Średniowiecza jako ciemnego, nieszczęśliwego czasu. W szerszym oglądzie Średniowiecze może się wydawać okresem zbawczego opóźnienia. Gdyby eksploatowało powierzchnię ziemi tak, jak my to czynimy, prawdopodobnie w ogóle by nas nie było. (Czy byłaby to strata?) (...) Dalej, opieramy się iluzji, że postępujący od tamtego czasu rozwój prowadził, ogólnie mówiąc, do szczęścia¹⁷.

Dla Nietzschego idea, że współczesny człowiek jest silniejszy, mądrzejszy czy moralnie wyższy od renesansowego, również wydawałaby się śmieszna. Nie dokonaliśmy żadnego postępu, wręcz odwrotnie.

Ludzkość *nie* przedstawia, jak się dzisiaj uważa, rozwoju ku czemuś lepszemu, czy potężniejszemu, czy wyższemu. „Postęp” jest niczym więcej jak nowoczesną ideą nowoczesną, to znaczy fałszywą ideą. Dzisiejszy Europejczyk stoi pod względem wartości niżej od Europejczyka renesansu; rozwój absolutnie nie jest, mocą jakiejś konieczności, podwyższeniem, podnoszeniem, potęgowaniem¹⁸.

Nie przewyżczamy bynajmniej przeszłości, lecz konsekwentnie tracimy to, co w niej było najcenniejsze. Jeśli chodzi o los całego gatunku ludzkiego i odniesienie do głośnej w tamtych czasach debaty o „ewolucji”, to zdaniem Nietzschego, określającego się mianem „anty-Darwina”, „postępu” paradoksalnie dokonują tylko jednostki słabe, przeciętne, które, by zrekompensować własną twórczą niemoc, łączą się w „stada” a przy tym wykazują „kompromitującą płodność”¹⁹. Wyższe, a więc nader rzadkie jednostki, przegrywają z nimi walkę o przetrwanie (władzę), gasną właśnie dlatego, że jest ich tak mało, że są wyjątkowe i stąd podatne na dezintegrację („Najbogatsze i najbardziej złożone formy – bo «wyższy typ» nie znaczy nic więcej – giną łatwiej”²⁰), „Gatunki *nie* wznoszą się w doskonałości: słabi stale zapanowują nad silnymi”²¹. *De facto* gatunek ludzki nie staje się silniejszym, lecz stale mizernieje.

GRECJA: WSPÓLNOTA, AGON, TWORZENIE

Burckhardt winił Sokratesa za filozofujące i abstrakcyjne wychowywanie, niesłużące dobru republiki. Sokrates – ironiczny i dumny racjonalista-dialektyk – stanowił dlań „grabarza attyckiej Grecji i koniec dawnych

¹⁷ Burckhardt 1999, s. 68.

¹⁸ Nietzsche 2000, s. 39.

¹⁹ Nietzsche 2012a, s. 278.

²⁰ Ibidem, s. 277.

²¹ Nietzsche 2004, s. 62.

Aten²². Teoretyczna, abstrakcyjna spekulacja jest z istoty obca duchowi sztuki i mitu, nie służy też aktowi twórczemu. Kultura i sztuka muszą wypływać ze spontanicznej woli twórczej człowieka, a nie z teoretycznych konstruktów. Twórcze dokonania stanowią „świat tego, co zmienne, wolne, niekoniecznie zaś uniwersalne”²³, tymczasem jednak „myśl pojęciowa zgłosiła roszczenia właśnie do tej uniwersalnej, kompulsywnej autorytarności, czyniąc impuls twórczy impotentnym w zarodku, pozbawiając go naiwności, spontaniczności i odzierając go z niewinności”²⁴.

Nietzsche atakował filologię romantyczną swoich czasów i tradycję schillerowską, w ramach której usiłowano widzieć kulturę grecką tylko w jasnych i pozytywnych barwach, jako humanistyczną, harmonijną i demokratyczną. Nieporozumieniem jest „w Grekach wietrzyć «piękną duszę», «złoty środek» i inne doskonałości, idealne usposobienie, wzniosłą prostotę”²⁵. Grecja jest bowiem „dowodem przeciwko humanizmowi, przeciwko z gruntu dobrej naturze ludzkiej, człowieczeństwo Greków objawia się w tym właśnie, co nieludzkie”²⁶. „Potworne napięcie wewnątrz wyładowywało się wówczas na zewnątrz pod postacią straszliwej i bezwzględnej wrogości: wspólnoty miejskie rozszarpały się wzajemnie (...). Trzeba było być silnym (...). Immoralizm Greków „nie chciał niczego innego, jak tylko czuć, że góruje, pokazać, że góruje”²⁷.

Nietzsche będzie twierdził, że przejście z Grecji archaicznej do Grecji klasycznej, sokratejsko-platońskiej (filozofującej) a potem hellenistycznej, przyniosło porzucenie tragiczno-instynktownej wizji świata („Filozofia grecka jako *décadence* greckich instynktów”²⁸) na rzecz wizji racjonalistyczno-metafizycznej, co znalazło wyraz w narodzinach „teoretycznego optymizmu”, dogmatycznej filozofii i roszczonej sobie pretensje do obiektywności nauki. Uwolniona spod kurateli mitu i sztuki, grecka myśl zaczyna głosić triumf popędu poznawczego, wierzyć w niezmienną, dającą się odkryć prawdę naukową, w możliwość opanowania rzeczywistości i „poprawienia” istnienia za pomocą siatki logicznych pojęć i kategorii. Zatriumfowało w ten sposób to, co w Grecji było według Nietzschego wyjątkiem: „powaga” i „gruntowność”: „Umysły głębokie, gruntowne, poważne były w Grecji wyjątkami: instynkt

²² Sigurdson 2004, s. 210.

²³ Burckhardt 1982, za: Hinde 2000, s. 165 i n.

²⁴ Hinde 2000, s. 166.

²⁵ Nietzsche 2004, s. 89.

²⁶ Nietzsche 1967, KSA 8, s. 58

²⁷ Nietzsche 2004, s. 89-90.

²⁸ Ibidem, s. 89.

narodu skłonny był raczej powagę i gruntowność odczuwać jako rodzaj wykrzywienia²⁹.

Cechująca od tego czasu naszą kulturę wiara w wartość „wykształcenia” i encyklopedycznej wiedzy, kulminująca rzecz jasna w nowoczesności, jest *de facto* nędznym substytutem istniejącego u starożytnych poczucia prawdziwej pełni i bezpośredniości istnienia: „my nowocześni nie mamy z siebie nic zgoła; tylko przez to, że napełniamy i przepelniamy się obcymi czasami, obyczajami, sztukami, filozofiami, religiami, odkryciami, stajemy się czymś godnym uwagi, to jest chodzącymi encyklopediami”³⁰. Ostatecznie owo przyswojenie wiedzy i nauki prowadzi do tendencji sceptyczno-relatywistycznych i pluralistycznych, a tym samym do podjęcia normatywnych podstaw twórczości i kultury.

Autor „Cywilizacji odrodzenia we Włoszech” był jednym z pierwszych europejskich badaczy, którzy dostrzegli wagę agonu, współzawodnictwa i rywalizacji dla kultury starożytnej Grecji: „pełny rozwój jednostki zależał od jej ciągłego mierzenia się z innymi w zadaniach niemających żadnego praktycznego znaczenia”³¹. Rywalizując, Grecy toczyli ze sobą walkę o doskonałość. Duch agonu motywował jednostki do tworzenia nowych osiągnięć kulturowych, sportowych czy politycznych. Napięcie i współzawodnictwo między miastami stały się czynnikiem sprawczym największych dzieł greckiej literatury, filozofii i sztuki. Również według Nietzschego agon służył dobru wszystkich Greków, pobudzając ambicję jednostki do działania na rzecz własnego miasta-państwa. Grek czasów homeryckich

myślał o dobru swego macierzystego miasta, gdy biegał, rzucał lub śpiewał w zawody. Swą sławą chciał pomnażać sławę miasta (...), czuł w sobie palące pragnienie, by we współzawodnictwie miast być narzędziem służącym dobru własnego państwa³².

W opinii Nietzschego agon grecki stał się wzorem i modelem życia wspólnotowego, zaprzęgając dzikie ludzkie namiętności i destrukcyjne instynkty dla dobra wspólnoty – *polis*³³.

W nowoczesności ten duch współzawodnictwa zanikł, co bez satysfakcji konstatował również Burckhardt. Głównym wyborem, przed jakim stajemy dzisiaj, jest wybór takiego czy innego produktu w sklepie lub nowego typu

²⁹ Nietzsche 1910, s. 135.

³⁰ Nietzsche 1912, s. 129.

³¹ Burckhardt 1999, s. 166.

³² Nietzsche 1993, s. 89.

³³ Pieniążek 2012, s. 19.

rozrywki, pozwalającej choćby na moment pobudzić nasze zgnuśniałe, otepiałe od nadmiaru konsumpcyjnej oferty życie. Jeśli o coś rywalizujemy, to o powodzenie w biznesie i osiągnięcie materialnego zysku³⁴. To dzisiaj główna ambicja i marzenie. Nie toczy się już walki o bycie najlepszym, nie hierarchizuje się, nie ocenia i nie selekcjonuje. Dla człowieka nowoczesnego w ogóle coraz więcej czynności, witalnych dla ewolucji ducha i kultury, staje się niewygodnymi, trudnymi i męczącymi, zwłaszcza zaś wartościowanymi: „Któżby jeszcze chciał panować? Któż podlegać? To zbyt uciążliwe. (...) Każdy jest równy, każdy chce działu równego”³⁵.

Dla Burckhardta namysł nad historią bywał okazją do rozliczenia się z jego własnymi czasami, z nowoczesnością i dominującymi w niej wartościami. Zwrot ku dawnym epokom może okazać się korzystny dla samorozumienia, a może nawet rozwoju intelektualnego współczesności:

Tak długo, jak nasza obecna kultura zachodnia jest w stanie utrzymać głowę ponad wodą, doznawać będziemy wewnętrznego wzbogacenia dzięki absorbowaniu kolorów i figur przeszłości oraz dzięki traktowaniu intelektualnych warunków i transformacji wcześniejszych epok historycznych jako wielkiego wsparcia dla naszej własnej świadomości intelektualnej³⁶.

Nietzsche podążał tym samym tropem. Jego refleksja na temat Grecji osadzona jest w ogólnej optyce krytyki wyczerpanego kulturowo i dogorywającego świata nowoczesnego, któremu przejrzenie się w lustrze świetnej starożytności ma pozwolić uświadomić sobie i – być może – przewyciężyć własną nędzę: „Grecja jest środkiem, byśmy zrozumieli siebie, osądzili nasz czas i przez to przewyciężyli go”³⁷. Pamiętamy, że filozof operował z wnętrza romantycznej z ducha idei, że antyk można krytycznie przyswoić jako rzutowaną w bliżej nieokreśloną przyszłość syntezę greckiej tragiczno-agonistycznej witalności (poczucie jedności istnienia i życia) z niekwestionowanymi zdobyczami nowoczesności (indywidualizacja, świadomość, auto-refleksyjność), których Grecy nie posiadali³⁸. Na gruncie tego częściowo podjętego przez Rousseau, a rozwiniętego przez Schillera, nie chodziłoby o mechanicznie zaszczepienie czy naśladowanie Grecji w warunkach nowoczesności, co nie jest ani możliwe, ani konieczne, lecz o „powtórzenie” jej na wyższym, nawet przez nią nieosiągniętym poziomie, poprzez czynne z nią rywalizowanie,

³⁴ Burckhardt 1999, s. 184.

³⁵ Nietzsche 1905, s. 13.

³⁶ Burckhardt 1999, s. 67.

³⁷ Nietzsche 1967, KSA 8, s. 97.

³⁸ Pieniążek 2013, s. 128-130.

„przewycięzanie czynem”³⁹, słowem – tworzenie. Nie można niewolniczo naśladować poprzedników, lecz traktować ich jako inspiracje i starać się budować samemu, ponad nich: „tylko jako tworzący będziemy mogli mieć coś z Grecji”⁴⁰.

POGLĄDY NA RENESANS I WYBITNĄ JEDNOSTKĘ

W renesansowych Włoszech klasyczny antyk stał się nauczycielem i „przewodnikiem” w drodze do stworzenia nowej, wielkiej cywilizacji, odważnie i mądrze eksplorującej świat fizyczny i intelektualny: „Zarówno forma, jak i treść tej cywilizacji (antyku – M.K.) została zaadoptowana z pełną podziwu wdzięcznością, stając się główną składową kultury epoki”⁴¹. Skoro „odrodzenie” Grecji, przyjęcie jej światłego kierownictwa, było możliwe w renesansie, to być może i nasza epoka mogłaby się czegoś od renesansu nauczyć? Burckhardt i Nietzsche flirtowali zrazu z tą ideą, choć z czasem historyczny ogląd minionej epoki zaczął skutkować, zwłaszcza w przypadku tego drugiego twórcy, narastającą świadomością niemożliwości choćby zbliżenia się przez człowieka nowoczesnego do reprezentowanego przez przeszłość ideału.

W renesansie, twierdził Burckhardt, wraz ze złem i skrajnym egotyzmem rozwijała się harmonijna, pełna osobowość, niewykłana w jakąś uniwersalną moralność, a więc zdolna do wielkich czynów i gestów, które były bezinteresowne, bezcelowe, służące tylko sobie, niepodporządkowane późniejszym rezultatom:

Wraz z ogromną deprawacją rozwijały się osobowości ludzkie o najwyższej harmonii oraz artystyczny splendor, który rzucał na życie człowieka blask, jakiego ani starożytność, ani średniowiecze nie mogły okazać⁴².

Odnajdujemy w tym kraju, w którym indywidualność wszelkiego rodzaju uzyskała swój najwyższy wyraz, przykłady owej idealnej i absolutnej nikczemności, delektującej się zbrodnią dla samej zbrodni, nie jako środkiem do osiągnięcia celu, lub przynajmniej środkiem do celu, który nie mieści się w domenie normalnej psychologii⁴³.

³⁹ Nietzsche 1967, KSA 8, s. 88-89.

⁴⁰ Ibidem, s. 121.

⁴¹ Burckhardt 1960, s. 108.

⁴² Ibidem, s. 234.

⁴³ Ibidem, s. 233.

Nawet zbrodniarze byli wówczas spektakularni, dzięki sile swojej „wszechpotężnej wyobraźni”, a oblicza zemsty, jaką wywierali na swoich przeciwnikach – piękne (*bella vendetta*). Burckhardt z pasją opisywał renesansową pasję do wendetty, frenezję miłości, prowokującą zabójstwa motywowane skrajnymi emocjami. W renesansie – utrzymywał – ludzie nie znali pojęcia grzechu i wyrzutów sumienia, „każdy człowiek mógł sam wziąć prawo w swoje ręce”⁴⁴, kierując się tylko jedną zasadą: „nie żałuj niczego”⁴⁵ i przed niczym się nie cofaj. Prawdziwie wielki człowiek – taką tezę daje się wyczytać z dzieła bazylejskiego uczonego – wyłączony jest z konwencjonalnego moralnego kodu.

U Burckhardta nieraz pobrzmiewa nuta fascynacji „specjalnym charakterem” mrocznych renesansowych namiętności:

Nawet zemsta musi być dziełem sztuki a satysfakcja musi łączyć się ze zranieniem i moralnym poniżeniem złoczyńcy. Zwykły brutalny, ordynarny triumf siły uważany był przez opinię publiczną za niesatysfakcjonujący. Triumf musi odnieść człowiek w swojej całości, wraz z jego poczuciem sławy i pogardy, nie tylko jego pięść⁴⁶.

Jeśli chodzi o filozoficzną wymowę podobnych poglądów u Burckhardta, to nie ma porozumienia między badaczami. Jedni widzą w nim nauczyciela cnoty i umiaru, inni czytają tekst i widzą związki między przemocą, nieokrzesaną wyobraźnią, wielkimi namiętnościami i polityką, które właśnie Nietzsche-mu mogły zasugerować przywrócenie do namysłu historycznie zapoznanego wymiaru cielesności i afektów. Burckhardt mówił o „sile duszy” renesansowego indywiduum, a o największych z Greków, że wielkość swą zawdzięczali życiu w ciągłym niebezpieczeństwie („Ci, którzy wzrastali w Grecji, mogli to robić dzięki kompleksowi wielkich cech i tylko pośród ciągłego niebezpieczeństwa”⁴⁷). Przy tym wszystkim egoizm i despotyzm tyranów i wielkich władców (Aleksander Wielki, Cezar, Karol Wielki) nie musiał się zbiegać ze świadomie poczynionymi planami. Ale – podkreśla Burckhardt, wielkie jednostki intuicyjnie wiedzą, *jakie* powinny być cele danego narodu i realizują je; ich naród dopiero później uświadomi sobie, że działanie ich przywódców było właściwe i wielkie: „Wydaje się istnieć tajemniczy związek między egoizmem jednostki a tym, co nazywamy wspólnym dobrem lub wielkością, chwałą zbiorowości”⁴⁸.

⁴⁴ Ibidem, s. 225.

⁴⁵ Ibidem, s. 280.

⁴⁶ Ibidem, s. 225.

⁴⁷ Burckhardt 1943, s. 195.

⁴⁸ Ibidem, s. 198.

Nietzsche niedaleko odchodził od ustaleń Burckhardta, już w „Ludzim, arcyłudzim” z entuzjazmem opiewając niepohamowany, często „niemoralny” indywidualizm epoki: „Odrodzenie posiadało siły pozytywne, które w naszej cywilizacji nowoczesnej nie doszły *dotychczas* do dawniejszej swej potęgi. Pomimo wszystkich plam i występków, był to wiek złoty tego tysiąclecia”⁴⁹. W renesansowych tyranach dostrzegął „wyższych ludzi”⁵⁰, imponowała mu ich surowość i siła, zdolność do popełniania wielkich zbrodni oraz nieuleganie „niewolnicemu” dyktatowi sumienia:

Tak jak wielcy ludzie renesansu! Robak sumienia jest rzeczą dla tłumu i zepsuciem dostojnej natury. Każdy wielki człowiek dokonał wszelkich możliwych zbrodni. Kwestia tego, czy uczynił to zgodnie z prawem, określana jest przez pobłażliwość i słabość danego czasu⁵¹.

Cnota w renesansowym stylu, *virtù*, cnota wolna od moralizatorstwa⁵².

Nietzscheańska koncepcja renesansowego indywidualizmu była rzecz jasna znacznie bardziej anty-liberalna, anty-demokratyczna i anty-humanistyczna niż u Burckhardta. Autor „Zaratustry” nie podkreślał na przykład, jak jego nauczyciel, roli miast-państw (np. Florencji) dla rozkwitu osobowości człowieka i osiągnięć kulturowych, skupiając uwagę tylko na najbardziej wybitnych jednostkach – tyranach. „Według niego prawdziwe tworzenie siebie możliwe było tylko w skrajnie niebezpiecznej, gwałtownej sferze tyranii”⁵³. To właśnie dlatego Burckhardt, otrzymawszy egzemplarz „Wiedzy radosnej”, wyraził w jednym z listów zaniepokojenie „skłonnością Nietzschego do tyranii”, której doszukał się w 325 aforyzmie tej pracy:

Któż osiągnie coś wielkiego, nie czując w sobie mocy i woli zadawania wielkich cierpień. Umieć cierpieć to najmniejsza: w tym słabe kobiety a nawet niewolnicy doprowadzają często do mistrzostwa. Lecz nie zginać z wewnętrznej niedoli i niepewności, kiedy się wielki ból zadaje i słyszy tego bólu krzyk – to jest wielkim i tego do wielkości potrzeba⁵⁴.

O wielkich renesansowych despotach Burckhardt pisał, że każde zaburzenie w wewnętrznej równowadze duchowej potrafili zniwelować za pomocą swojej „plastycznej siły” (*plastische Kraft*, w tłumaczeniu angielskim: *plastic resources*⁵⁵):

⁴⁹ Nietzsche 1908, s. 239.

⁵⁰ Nietzsche 2004, s. 73-74.

⁵¹ Nietzsche 1967, KSA 7, s. 75.

⁵² Nietzsche 2000, s. 38.

⁵³ Ruehl 2015, s. 87.

⁵⁴ Nietzsche 1910-1911, s. 262.

⁵⁵ Burckhardt 1960, s. 252.

owi intelektualni giganci, owi przedstawiciele renesansu ukazują w stosunku do religii cechę wspólną młodzieńczym naturom: pieczołowicie rozróżniają dobro od zła, lecz nie mają poczucia grzechu. Wierzą, że każde zaburzenie ich wewnętrznej harmonii zostanie zażegnane dzięki ich własnej plastycznej sile i dlatego nie czują skruchy⁵⁶.

Zwrócono już uwagę, że Nietzsche używa tego samego terminu: *plastische Kraft* – „plastyczna moc” w „O pożytkach i szkodliwości historii dla życia”, wiążąc go z warunkami koniecznymi do utrzymania „zdrowia” człowieka i kultury⁵⁷. Pisał tak: „mam na myśli ową siłę osobliwego rośnięcia z siebie, przetwarzania i wcielania przeszłości i obcości, gojenia ran, zastępowania strat, kształtowania z siebie form rozbitych”⁵⁸. Jednostki pozbawione tej mocy, podobnie jak całe kultury, są słabe, zagrożone wręcz anihilacją przez byle szkodę czy zranienie, rozpamiętują i udręczają się każdym niepowodzeniem w swojej historii. U późniejszego Nietzschego owo „wcielanie” (*Einverleibung*) w coraz większym stopniu myślane jest w kategoriach woli mocy, rozumianej jako „wola” wzrastania poprzez poszerzanie mocy, przemaganie i asymilowanie obcych sił.

Burckhardtowskie myślenie o renesansie zostaje przez Nietzschego radykalizowane pod względem ciągle narastającej w jego dziele, zmasowanej krytyki skierowanej wobec epoki nowoczesnej. Podobnie jak Grecja, renesans staje się krzywym zwierciadłem, w którym odbija się nędza dzisiejszych czasów. Gwałtownym i intensywnym epokom starożytności i odrodzenia, z jego wielkimi, silnymi, namiętnymi ludźmi, Nietzsche przeciwstawia będące „zdobyczą nowoczesności” rozumienie, głębię samopoznania i wrażliwość moralną: „[l]udzie, żyjący w czasach renesansu byli wyżej, podobnie starożytni Grecy; ba, być może stoimy dość nisko: «rozumienie» nie jest znakiem najwyższej siły, lecz wielkiego znużenia; samo moralizowanie jest «dekadencją»”⁵⁹.

W „Zmierzchu bożyszcz” Nietzsche zauważa, że nie moglibyśmy już żyć w renesansie – nie dysponujemy już taką fizyczną tężyzną! „Pewne jest, że nie moglibyśmy się przenieść, nawet myślał, w warunki renesansu: nasze nerwy, pominąwszy już nasze mięśnie, nie wytrzymałyby tamtej rzeczywistości”. Współcześni Cezarego Borgii „uśmialiby się na śmierć”, widząc naszą żalosaną, moralnie przeczuloną epokę, epokę ludzi „bardzo delikatnych, bardzo wrażliwych, przedstawiających i kierujących się setką względów”⁶⁰. Ów Borgia jest dla Nietzschego antychrześcijańskim wyższym typem człowieka, „dra-

⁵⁶ Ibidem, s. 252.

⁵⁷ Reget 2008, s. 646.

⁵⁸ Nietzsche 1912, s. 103.

⁵⁹ Nietzsche 2012, s. 211.

⁶⁰ Nietzsche 2004, s. 74.

pieźnym zwierzem i drapieżnym człowiekiem”, przykładem „najzdrowszego ze wszystkich tropikalnych potworów i roślin”⁶¹. Kto wie, czy Nietzscheański nadczłowiek i jego niesławna „blond bestia” częściowo przynajmniej nie zawdzięczali swojej genezy sylwetce jasnowłosego Cezarego? Borgia stanie się dla Nietzschego ulubionym przykładem człowieka renesansowego, natrzęsającego się z chrześcijańskiej moralności i w pełni korzystającego ze swojej wolności tak, by zapewnić sobie władzę nad światem⁶².

Burckhardt był wyraźnie zaintrygowany bezwzględnymi metodami stosowanymi przez Borgia: „Pragnienie krwi dla niej samej, diabelskie rozkoszowanie się destrukcją, uzyskuje najlepszą reprezentację w postaci Hiszpana Cesarego Borgii, którego okrucieństwa z pewnością nie były proporcjonalne do celów, jakie miał na uwadze”⁶³. Szczególnie atrakcyjną ideą, jak się zdaje, było dla historyka marzenie Borgii o zniszczeniu papieżstwa (być może całego chrześcijaństwa!), dla którego Borgiowie stanowili „wielkie, nieustanne i stale rosnące niebezpieczeństwo”⁶⁴. Burckhardt ograniczył się jednak w tej kwestii tylko do snucia pewnego hipotetycznego scenariusza fikcji politycznej⁶⁵:

I czegoż to nie mógłby osiągnąć Cesare gdyby, po tym jak umarł jego ojciec, on sam nie był śmiertelnie chory! Cóż to byłoby za konklawe, gdyby, uzbrojony w całą swoją siłę, wymusiłby swoją elekcję od kolegium, którego członków roztropnie zredukował dzięki truciznie, a francuska armia nie byłaby pod ręką! Rozważając taką hipotezę, wyobraźnia zatracą się w otchłani⁶⁶.

Fragment z „Antychrysta” poświęcony Borgii mógł być zainspirowany fantastycznym scenariuszem, rozważanym przez Burckhardta. Nietzsche pisze, że byłoby rzeczą niezwykłą, gdyby Borgia stał się... papieżem:

widzę tak pomysłowe, tak cudownie zarazem paradoksalne widowisko, że wszystkie bóstwa Olimpu miałyby okazję do nieśmiertelnego śmiechu – Cesare Borgia jako papież... Czy mnie rozumiecie?... Nuże, to byłby triumf, jakiego dziś jedynie ja pragnę – triumf, który usunąłby chrześcijaństwo!⁶⁷.

W jednym z listów do Geoga Brandesa filozof powiada z kolei, że w takim bulwersującym ekscesie wyraziłby się „sens i właściwy symbol renesansu”⁶⁸.

Poniekąd w manierze bazylejskiego historyka Nietzsche uważał występność, surowość i okropność renesansowych obyczajów za cnotę, wynikającą

⁶¹ Nietzsche 1907, s. 100.

⁶² Sigurdson 2004, s. 214.

⁶³ Burckhardt 1960, s. 233.

⁶⁴ Ibidem, s. 80.

⁶⁵ Gontier 2006.

⁶⁶ Burckhardt 1960, s. 82.

⁶⁷ Nietzsche 2000, s. 101.

⁶⁸ Nietzsche 1986, KSB 8, s. 483.

z poczucia „nadmiaru życia”, które hojnie przelewa się poza siebie samo: „Wielkie momenty kultury są, mówiąc słowami moralności, czasami korupcji”⁶⁹. Owym spontanicznym manifestacjom „zła” i „mocy” w człowieku dawnych cywilizacji Nietzsche przeciwstawia hołubioną od czasów oświecenia ideę „postępu”, przede wszystkim w dziedzinie moralności i obyczajów, który to „postęp” jest w istocie tylko świadectwem dekadentckiego „osłabienia witalności” i „upadku”⁷⁰. Renesans, odrzucający chrześcijańską moralność współczucia i litości wobec bliźniego i rewindykujący rozbuchany indywidualizm, jest epoką silną, „ostatnią wielką epoką”, podczas gdy „my, ludzie nowocześni, z naszą bojaźliwą troską o siebie i miłością bliźniego, z naszymi cnotami: pracowitością, skromnością, rzetelnością, poszanowaniem dla prawa, naukowością – gromadzący, oszczędni, machinalni – epoką słabą”⁷¹. Renesansowe wielkie występki i wielkie cnoty programowane są przez Nietzschego jako świadectwa silnego, bujnego życia, w przeciwieństwie do rozsądnych cnót oraz konwencjonalnych grzeszków i małych przyjemności „ostatniego człowieka” epoki nowoczesnej⁷². W odporze wobec dławiącego życie współczesnego konformizmu i słabizny Nietzsche zaleca: „Nie zadowolenie, lecz więcej mocy; nie pokój w ogóle, lecz wojna; nie cnota, lecz dzielność (...). Słabi i nieudani niech zginą: pierwsza zasada społeczeństwa. I należy im jeszcze w tym pomóc”⁷³. Niestety, w naszej epoce władza osłabiająca życie zasada „równego traktowania” wszystkich, nawet słabych, miernych i ograniczonych. To kolejny punkt porozumienia między Burckhardtem a Nietzschem w ich krytycznym oglądzie nowoczesności.

KRYTYKA EGALITARNYCH I DEMOKRATYCZNYCH TENDENCJI NOWOCZESNOŚCI

Konstatujący z niesmakiem, że „większa część ludzkości *jest* trywialna”⁷⁴, Burckhardt był rozczarowany współczesnością. W obliczu dominującej presji przeciętniactwa nie sposób marzyć o narodzinach wielkiego indywidualium. „My”, ludzie nowocześni, jesteśmy „niedojrzali i jałowi, pobieżni, wielo-

⁶⁹ Nietzsche 1967, KSA 12, s. 416.

⁷⁰ Nietzsche 2004, s. 74-75.

⁷¹ Ibidem, s. 75.

⁷² Nietzsche 1905, s. 14.

⁷³ Nietzsche 2012a, s. 184.

⁷⁴ Burckhardt 1999, s. 51.

aspektowi⁷⁵ – powiada. Intelktualna miernota, objawiająca się zwłaszcza w masowym pragnieniu materialnego dobrobytu i niewyszukanych uciech zagraża naukom, sztuce, całej kulturze: „Wraz ze swoim programem, zakładającym równy dostęp do rozrywki, demokracja opowiada się przeciwko wszystkiemu temu, co intelektualne”⁷⁶. W eseju o „Wielkich ludziach historii” Burckhardt mówi o „naszych czasach”, w których pewni ludzie radośnie głoszą czas „wyzwolenia” od „wielkich jednostek”. Deklarują oni, że „współczesność chce zajmować się własnymi sprawami, wyobrażając sobie, że bez wielkich jednostek zdolnych dokonywać wielkich zbrodni, zagości u nas królestwo cnoty”⁷⁷. Owa ekskludująca szeroko pojęty eksces „emancypacja” z wielkości odbywa się dzięki „zagwarantowaniu praw wszelkiej przeciętności, umocnieniu talentów drugiej klasy i fałszywych reputacji, które daje się rozpoznać dzięki tempu i hałasowi, jaki towarzyszy ich wyłanianiu się. (...) Reszty dokonuje trzebieenie wszelkich przejawów spektakularnej spontaniczności. Potężne rządy brzydzą się geniuszami”⁷⁸. Wszystko ocenia się dziś pod kątem „użyteczności”, a instancją, posiadającą mandat do oceniania i wartościowania naszego życia i decyzji stała się „opinia publiczna”. We współczesnej demokracji jednostki wybitne objęte są nieufnym spojrzeniem. Burckhardt zapytuje, nie ukrywajmy, że retorycznie, czy „dzisiejsza demokracja nie żywi wobec wyróżniającej się osoby cichej niechęci, a w pewnych warunkach otwartej nienawiści”?⁷⁹ W istocie, tym, czemu obecnie świadkujemy, jest „powszechne równanie w dół, dlatego powstanie wielkich jednostek możemy uznać za niemożliwe”. A przecież – podkreśla badacz – „wielcy ludzie są potrzebni w naszym życiu, aby ruch historii mógł okresowo wyswobadzać się od przestarzałych form życia i pustych argumentów”⁸⁰.

Stosunek Nietzschego do demokracji podlegał ewolucji i radykalizacji. Jeszcze w czasie pisania „Ludzkiego, arcyłudzkiego” demokracja postrzegana była przez filozofa jako alternatywa wobec groźby dominacji państwa nad jednostką⁸¹ i tyrańskiej koncentracji władzy, przy czym już tutaj pojawiał się niepokój, że emancypacja z jednej formy tyranii odbywa się kosztem ustanowienia jej nowej formy – tym razem w postaci tyranii „ludu”, któremu wszystkie partie będą musiały „schlebiać”, oferując mu kolejne prawa, „wol-

⁷⁵ Burckhardt 1943, s. 172.

⁷⁶ Burckhardt 1999, s. 72.

⁷⁷ Burckhardt 1943, s. 202.

⁷⁸ Ibidem, s. 202.

⁷⁹ Burckhardt 1999, s. 72.

⁸⁰ Ibidem, s. 203.

⁸¹ Nietzsche 1908, s. 378.

ności i ułatwienia”⁸². Późniejszy Nietzsche, tak jak Burckhardt, wyraźnie już łączy tendencje demokratyczne ze zjawiskiem przyznawania prymatu masie ponad jednostką i tłumienia indywidualnej, pluralistycznej różnicy jako warunku *sine qua non* autentycznej wolności. Demokracja „reprezentuje *niewiarę* w wielkich ludzi i elitarne społeczeństwo: «wszyscy są tacy sami». «W głębi siebie wszyscy jesteśmy interesowną (*eigennütziges*) trzodą i motłochem»⁸³ – oto jej fundamentalne przekonania. Na najdojrzałym etapie dzieła Nietzschego demokracja myślana jest przezeń w kategoriach czysto negatywnych/nihilistycznych. Społeczeństwa uciekają się do ideałów równości, tolerancji i współczucia dlatego, że nie są już w stanie uznawać wyższości pewnych jednostek (liderów, geniuszy, autorytetów) czy klas (elit, arystokracji) nad innymi. Troska, współczucie i schlebienie „wszystkim” nie leży jednak w interesie całego gatunku ludzkiego, przed którym stoi tylko jeden cel: przewyższenie swojej aktualnej kondycji, wzniesienie się na wyższy poziom najszerzej pojętej siły. W późnych notatkach nieustannie powraca motyw tłumy, stada i „instynktu stadnego”, który każe „cenić środek i środkowe jako coś najwyższego i najwartościowszego”⁸⁴. Nietzsche rozpoznaje wielkie niebezpieczeństwo w zjawisku umieszczania silniejszych jednostek pod wspólnym mianownikiem przeciętności, co sprawia, że w istocie stają się one przeciętne. Na tym etapie wolność i pluralizm w ogóle nie są łączone z obietnicami demokracji, która wszystkich mierzy jedną miarą. Wręcz odwrotnie, dotyczyć mają tylko wyższych, wyjątkowych jednostek („filozofów”, „legislatorów przyszłości”), bo reszta jest już przecież zuniformizowaną masą. To te wybitne jednostki stworzyć mają *pluralną* właśnie społeczność (kastę), w obrębie której będą nieustannie ścierać się ze sobą w niedestruktywnym, twórczym *agonie*⁸⁵, realizując wielkie dzieło „przewartościowania wszystkich wartości”.

Późna polityczna wizja Nietzschego – wizja całkowicie zestandaryzowanych, zapewne ogłupiałych i biernie konsumujących mas, które zarządzane są i manipulowane przez skrycie działającą „rasę panów” – może dowodzić, że porażony, a zarazem zniecierpliwiony zwycięskim pochodem miernoty, filozof rozważał radykalny scenariusz podzielenia ludzkości na dwa „gatunki”:

Niwelowanie europejskiego człowieka jest wielkim procesem, którego nie należy hamować; powinniśmy go jeszcze przyspieszyć. Implikuje ono konieczność wykopania przepaści, dystansu, porządku hierarchicznego – w żadnym razie nie konieczność spowolnienia tego procesu. Ten zniwelowany gatunek natychmiast

⁸² Nietzsche 1910, s. 403.

⁸³ Nietzsche 1967, KSA 11, s. 224.

⁸⁴ Nietzsche 2012, s. 397.

⁸⁵ Siemens 2009, s. 32.

potrzebuje *usprawiedliwienia*, odkąd został osiągnięty; polega ono na służbie dla wyższego, suwerennego rodzaju, który opiera się na tym zniwelowanym gatunku i dopiero na nim jako podwalinie może wznieść się ku swemu zadaniu. Nie tyle rasa panów, której zadanie wyczerpywałoby się na rządzeniu; lecz rasa mająca *własną sferę życia*, dysponująca nadwyżką siły przeznaczaną na piękno, dzielność, kulturę, maniery, aż po najbardziej duchowe; afirmująca rasa, której wolno pozwalać sobie na wszelki luksus..., (...) rasa poza dobrem i złem; cieplarnia dla osobliwych a wyszukanych roślin⁸⁶.

Jaka jednak dokładnie miałyby być rola tej nowej, „afirmatywnej rasy” w społeczeństwie? Tego nie wiemy i Nietzsche najpewniej też nie wiedział, rozważając co najmniej kilka opcji. Czy ma to być klasa rządząca, czy tylko w pełni wspierana przez władców w swojej funkcji „kulturotwórczej”⁸⁷? Czy – funkcjonując całkowicie poza polityką, religią i moralnością – ma służyć „radą” jednostkom „słabego ducha”⁸⁸, czy może pozostawać całkowicie odizolowana od gatunku „ostatnich ludzi” na wzór „epikurejskich bogów”⁸⁹?

Pewne natomiast jest to, że Nietzsche dzielił epoki na silne i słabe, żywotne i mniej żywotne. Po Grecji renesans był dlań ostatnią silną epoką. Nie słyszała ona o wynalazku nowoczesności, jakim jest równość, działało w niej bowiem to, co filozof nazwie „patosem dystansu”: „przepaść między ludźmi, między stanami, wielość typów, wola, by być sobą, by się odróżnić, to, co nazywam patosem dystansu, cechują każdą silną epokę”⁹⁰. W nowoczesności ta naturalna i doskonale rozumiana niegdyś różnica między jakościami ludzi coraz bardziej zanika w ruchu niwelacji, a wręcz kompromitacji wszelkiego myślenia hierarchizującego, podporządkowującego, ustanawiającego zwierzchnictwo: „Napięcie, rozpiętość między skrajnościami stają się dzisiaj coraz mniejsze – same skrajności ostatecznie się zacierają, by wreszcie się do siebie upodobnić...”⁹¹. „Od dawna, od zbyt dawna mówi się (*hieß es*): Jeden taki, jak inni, jeden za wszystkich”⁹². W jeszcze innym miejscu Nietzsche bez ogródek już twierdzi, że: „Europa to upadający świat (*Europa ist eine untergehende Welt*). *Demokracja jest schyłkową formą państwa*”⁹³. Demokratyczna Europa „upada”, „tonie”, bo pogrąża się w lenistwie, dogadaniu sobie, tolerowaniu i niwelowaniu wszelkich przyrodzonych gatunkowi ludzkiemu dystynkcji. Niezdolna do ważenia siły i wartości, stawiania jakiegokolwiek

⁸⁶ Nietzsche 2012, s. 364.

⁸⁷ Nietzsche 1967, KSA 11, s. 580.

⁸⁸ Ibidem, s. 195.

⁸⁹ Nietzsche 1967, KSA 10, s. 244.

⁹⁰ Nietzsche 2004, s. 75.

⁹¹ Ibidem, s. 75.

⁹² Nietzsche 1967, KSA 9, s. 73.

⁹³ Nietzsche 1967, KSA 11, s. 266.

oporu, prowadzenia walki, drży na samą myśl o tym, że ktoś mógłby zaburzyć jej inercyjny błogostan.

Burckhardt, jak później Nietzsche, przypisywał znaczenie kulturotwórcze momentom kryzysu i zmaganiom wojennych w historii. Odwołując się do myśli Heraklita, uczony pisał, że: „Wojny są jak burza dla kultury, czynią nerwy żelaznymi i przywracają wartości heroiczne, na których państwa były oryginalnie zakładane”⁹⁴, „pozbywają się pseudo-organizmów, które nigdy nie powinny istnieć”, winnych „preferowania przeciętności i nienawiści ku doskonałości”⁹⁵. Kryzysy i momenty zagrożenia przyczyniają się do „dojrzwiania ducha” i umożliwiają „niezależną myśl”⁹⁶. Jednym z przykładów były dla Burckhardta zachodnie krucjaty. Wbrew powszechnemu mniemaniu nie przyniosły one jedynie smutku i bezsensownych ofiar, lecz wyższą kulturę i „wzbogacenie duchowe”⁹⁷. Pokój – odwrotnie – prowadzi do osłabienia państwa, jednostek i kultury, umożliwia rozpowszechnienie się słabym, niepewnym, przełkniętym egzystencjom, które „zagradzają drogę autentycznym zdolnościom, czynią powietrze dusznym i psują krew narodu”. „Jeśli chodzi o takie żalosne egzystencje – dodaje Burckhardt – wojna może je przynajmniej uciszyć”⁹⁸. Tego typu opinie Burckhardta są również dość niewygodne dla krytyków, umieszczają go nazbyt blisko Nietzschego, stąd bywają przemilczane. Ważne, że Nietzsche mógł je słyszeć, gdy uczył w wykładach uczonego w latach 1870-71.

I tak w „Zmierzchu...” Nietzsche mówi o okresach politycznego upadku (czy niebezpieczeństwa) jako szczególnie stymulujących kulturowo. Kryzys polityczny ma potencjał emancypacyjny i rewitalizujący. Nietzsche krytykuje tu „instynkt szczęścia”, poczucie samozadowolenia i materialno-duchowej satysfakcji jako przywilej jednostek słabych i miernych. To ideał „kramarzy, chrześcijan, krów i kobiet”. Ideałowi gnuśnego dobrego samopoczucia przeciwstawia ludy prawdziwie wolne i twórcze oraz jednostki uzbrojone w młodzińczego ducha i siłę:

jest się młodym jedynie pod warunkiem, że dusza się nie przeciąga, że nie pragnie pokoju. Nic nie stało się nam bardziej obce niż owo dawne, chrześcijańskie pragnienie ‘pokoju duszy; nic nie wywołuje w nas mniejszej zazdrości niż krowa moralna i spalone szczęście czystego sumienia. Rezygnujemy z wielkiego życia, jeśli rezygnujemy z wojny...’⁹⁹.

⁹⁴ Burckhardt 1943, s. 137.

⁹⁵ Ibidem, s. 158.

⁹⁶ Ibidem, s. 159.

⁹⁷ Burckhardt 1999, s. 64.

⁹⁸ Burckhardt 1943, s. 138.

⁹⁹ Nietzsche 2004, s. 29.

Tym, co umożliwia wielkość i siłę, jest konieczność mierzenia się z „wielkim zagrożeniem”, przewycięzanie najszerzej pojętego oporu: „Ludy, które były coś warte, które stały się coś warte, nigdy nie stały się takie za czasów liberalnych: wielkie zagrożenie uczyniło z nich coś, co zasługuje na szacunek, zagrożenie, które uczy nas dopiero poznawać nasze środki pomocnicze, nasze cnoty, nasz oręż, naszego ducha – które nas zmusza, byśmy byli potężni”¹⁰⁰. Nietzsche łączy wreszcie niezdolność do twardej, agresywnej walki o suwerenność ze słabością, sygnowaną przez demokrację: „Społeczeństwo, które definitywnie i instynktownie odrzuca wojnę i podbój, jest w stanie schyłkowym: dojrzało do demokracji i rządów kramarskich”¹⁰¹.

Burckhardt poświęcił tekst pt. „O pomyślności i niepomyślności w historii” m.in. próbie obalenia stereotypu związanego z rozumieniem „szczęścia” jako trwałości danych warunków życia. Zdaniem uczonego, szczęścia w ogóle nie wolno utożsamiać z jakąś „pozytywną” emocją. Tam, gdzie warunki bytowe człowieka i społeczeństwa trwają bez żadnej zmiany, tam w ogóle nie ma życia: „Trwałość/ciągłość oznacza paraliż i śmierć. Tylko w ruchu, wraz z całym bólem, jaki niesie, życie może żyć”¹⁰². Postęp i ewolucja narodów i kultur zależne są od dominującego w nich poczucia niespełnienia, braku satysfakcji istniejącym *status quo* oraz w zdolności do walki i destrukcji, tak by możliwe było nowe rozdanie kart i regeneracja: „Jedynie w walce, we wszystkich czasach i dotyczącej wszelkich kwestii światowej historii, ludzkość zdaje sobie sprawę z tego, czego chce i z tego, co rzeczywiście może osiągnąć”¹⁰³.

W 44 aforyzmie „Poza dobrem i złem” Nietzsche zamieszcza zagadkowy fragment o „roślinie-człowieku” (*die Pflanze-Mensch*), który łatwiej może zrozumieć, dysponując zarysowanym wcześniej kontekstem Burckhardtowskim:

roślina „człowiek” dotychczas pięła się najszybciej wwyż, sądzimy, że za każdym razem działa się tak w odmiennych warunkach, że w tym celu najpierw musiała potwornie wzrastać niepewność jego położenia, jego siła wynajdywania i udawania (jego „duch”) pod długotrwałym naciskiem i przymusem musiała się rozwinąć o wyrafinowanie i zuchwałość, jego wola życia musiała wzmóc się aż po bezwarunkową wolę mocy: – sądzimy, że twardość, gwałt, niewolnictwo, niebezpieczeństwo na drodze i w sercu, skrytość, stoicyzm, sztuka kuszenia i diabelstwo wszelkiej maści, że wszystko, co w człowieku złe, straszliwe, tyrańskie, drapieżne i wężowe służy równie dobrze do wywyższenia gatunku „człowiek” jak jego przeciwnieństwo¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 76.

¹⁰¹ Nietzsche 2012a, s. 323.

¹⁰² Burckhardt 1943, s. 212.

¹⁰³ Ibidem, s. 207.

¹⁰⁴ Nietzsche 1907, s. 49.

Wyrażenie „roślina człowiek” pojawia się 6 razy w notatkach z lat 1884-85 zawsze w kontekście niebezpiecznych warunków, niezbędnych do dobrej hodowli. O ile dla Nietzschego renesans oferował „warunki” dla narodzin wielkich jednostek, to nowoczesność nie daje możliwości rozwoju silnym „roślinom”. Wszystko pochłania wola spokoju, bezpieczeństwa, „lekkiego życia”, odzierająca życie ludzkie z „tragicznego wymiaru, z przypadkowości, cierpienia, śmierci, okrucieństwa, przemocy, jako niezbywalnych składników ludzkiego istnienia, warunkujących jego twórczy rozwój, jego tragiczne wznoszenie się i samo-przewycięzanie”¹⁰⁵. Nietzsche z pogardą pisze o nowych ideałach i wartościach epoki nowoczesnej: „Powszechna szczęśliwość stada na zielonej łące, w bezpieczeństwie, przy braku zagrożeń, w zadowoleniu, ułatwianiu życia każdemu, to wszystko chcieliby wszelkimi siłami osiągnąć; ich dwie najczęściej śpiewane pieśni i doktryny to «równość praw» i «współczucie dla wszystkiego, co cierpi» – a samo cierpienie uznają za coś, co należy usunąć”¹⁰⁶.

Tę post-oświeceniową wrażliwość, będącą formą chrześcijańskiej, wyswobodzonej moralności niewolników, Nietzsche wiąże z erozją – dających impuls do działalności kulturotwórczej – podstaw ludzkiej aktywności. Głaskanie po głowie, litowanie się, współczucie, tolerancja („dany rodzaj człowieka (naród, rasa) jest u swego kresu, gdy staje się tolerancyjny, gdy przyznaje równe prawa wszystkim i nie myśli już o tym, by chcieć panować”¹⁰⁷) zniechęcają jednostkę do pracy na rzecz ustalenia egzystencjalnych priorytetów, bo przecież autentyczna wolność nie może polegać na folgowaniu wszelkim, banalnym nawet kaprysom, lecz na zdolności do hierarchizacji celów kluczowych dla najbardziej twórczego rozwoju jednostki. Tymczasem przeczulona, skrajnie wysubtelniona moralność nowoczesna „przejawia się w coraz większej podatności na bodźce, zaś w sferze społecznej w odczuwaniu coraz większej liczby zjawisk jako ograniczeń społeczno-moralnych (nierówność, hierarchie, różnice społeczno-kulturowe), które wywołując cierpienie, jawią się jako przemoc i które należy znieść w imię równości”¹⁰⁸. Jak można w takich warunkach – nazbyt przychylnych dla miernot i słabeuszy, hałaśliwie i spektakularnie zarazem upominających się o swoje kolejne „prawa” – mieć nadzieję na wyhodowanie mocnych, zahartowanych „roślin”?

¹⁰⁵ Pieniążek 2004, s. 100.

¹⁰⁶ Nietzsche 1907, s. 49.

¹⁰⁷ Nietzsche 2012a, s. 296.

¹⁰⁸ Pieniążek 2015, s. 259.

ZREZYGNOWANA AFIRMACJA VS. REWOLUCYJNY AKTYWIZM

Burckhardtowi, rewindykującemu renesansową moralność, niepodległą chrześcijańskim cnotom żałowania za grzechy i pokory oraz wyzbytą marzenia o pośmiertnym „zbawieniu”, religia chrześcijańska, jak każda inna, jawiła się jednocześnie jako wyraz metafizycznej potrzeby człowieka i jako spoiwo europejskiej kultury. Podobnie jak Nietzsche, Burckhardt utracił wiarę w Boga, ale strata ta nie dotknęła go w takim stopniu, jak dotknęła Nietzschego. Ten drugi o wiele mocniej przeżywał brak wiary, poszukiwał jakiegoś metafizycznego ostatecznie pocieszenia w obliczu rozpacz i świadomości horroru ludzkiej egzystencji. Burckhardt wiedział, że świat zmierza ku katastrofie, ale chciał z niego odejść w pogodzeniu i afirmacji. Swoją misję widział w podtrzymywaniu i chronieniu arystokratycznych i humanistycznych ideałów kultury europejskiej w czasie i miejscu, które są dla nich wrogiem a wręcz zabójcą. Uczony żywił nadzieję, że być może przyszłe pokolenia będą mogły czerpać twórcze impulsy z tych zachowanych źródeł, uczyć się od nich i widzieć w nich pocieszenie w radzeniu sobie z życiem¹⁰⁹. Historia – mawiał – uczy widzenia konieczności świata i nieuniknionych związków między jej procesami; historyk powinien te fakty kontemplować, wiedząc, że świat nie ma boskiego architekta i zmierza po prostu tam, dokąd zmierza. Przy całym swoim krytycyzmie wobec chrześcijaństwa Burckhardt widział w nim jednak wymagającą szacunku macierz europejskiej tradycji i kultury.

Pomimo pogardy dla demokracji, hołdującej wartościom konsumeryzmu, egalitaryzmu i hedonizmu, pomimo nieukontentowania kształtem zachodniej cywilizacji przyjętym w dobie nowoczesności, Burckhardt zachowywał wiarę w autoteliczną wartość duchowego kontinuum zachodniej kultury; ani nie negował, ani nie wstydził się jej dziedzictwa. Bazylejczyk nie wierzył w szansę zaprowadzenia „nowego renesansu” przez jakąś nową inicjatywę polityczną lub „wybitną jednostkę”, sam też absolutnie nie chciał być wielkim legislatorem przyszłości. Kolejny renesans – myślał – zajaśnieje być może kiedyś, ale jako „nieoczekiwany owoc ludzkiego ducha i cichej pracy kilku indywidualistów – «sekularnych mnichów», jak ich nazywał – którzy nie dbają o władzę, lecz troszczą się o to, co wyróżnia kulturę «starej Europy», czyli przede wszystkim umiłowanie wolności i piękna”¹¹⁰. Jediną otuchą, jakiej

¹⁰⁹ Kahan 1992, s. 127.

¹¹⁰ Coll 1999, s. XXII.

może zaznać człowiek współczesny, jest kontemplowanie kulturalnych źródeł zachodniej cywilizacji:

Jeśli miałyby jeszcze istnieć szczęście pośród niepowodzeń, może ono tylko być szczęściem intelektualnym, zwracającym się wstecz, ku zbawieniu płynącym z kultury wcześniejszej epoki, oraz wprzód jako jej jasna i niesplamiona reprezentacja, dokonana przez umysł ludzki w czasie, któremu w innym wypadku grozi redukcja do materializmu¹¹¹.

Dla Nietzschego to wszystko było za mało. Horror życia i nędza epoki nowoczesnej przejmowały go bardziej niż Burckhardta, chciał coś z nimi koniecznie zrobić. Postawę swojego przyjaciela, polegającą bardziej na chronieniu tego, co w ogóle przetrwało, niż na tworzeniu czegoś nowego, uznałby za defetystyczną i kwietystyczną. Historię trzeba zerwać tu i teraz i zastąpić przez ruch wiecznego powrotu, pracującego nad wytwarzaniem lepszych, silniejszych form życia. Należy ją przekroczyć przez nadludzkie „przewartościowanie wszystkich wartości”, zastąpić nową, która – kierowana zasadą woli mocy – służyłaby tylko jakości.

Inna sprawa, że owej kluczowej perspektywy woli mocy, pozwalającej odróżniać i selekcjonować fenomeny życia nowoczesnego, oddzielać ich aspekt nihilistyczny od twórczo-aktywnego, nie udało się Nietzschemu ostatecznie uzgodnić z wizją dionizyjskiej immanencji istnienia, z obrazem świata, który ciągle sam się (po)tworzy i ciągle sam wraca do siebie w wiecznym powrocie wszechrzeczy („A wiecie też, czym świat jest dla mnie? Mamże pokazać go wam w moim zwierciadle...”¹¹²). W takim doświadczeniu ludzka wola nie może już cokolwiek „chcieć” (np. „przyszłości”, „powracania rzeczy” albo „samej siebie”, jak chciałby Heidegger), ponieważ *principium individuationis* gaśnie, podczas gdy jednostka wydaje się *fatum* i zanurza w Całości Bytu, stając się częścią już nie ludzkiego, lecz kosmicznego cyklu odradzającego się życia – *circulus vitiosus deus*. Wraz z metafizyczną koncepcją wiecznego powrotu Nietzsche wydaje się już w ogóle porzucać kwestię kultury, historii, człowieka, nowoczesności, nie waży już szansa przewartościowania i spełnienia człowieka w planie historyczno-kulturowym, wybierając zamiast tej utopii (?) zbawcze, i już nieodwołalne zniknięcie w mistycznym przeżyciu kosmosu (chaosu?) – oszołomienie/zapomnienie wszystkiego w coraz dramatyczniej inwokowanej pod koniec świadomego życia „Wieczności”.

Burckhardt prawdopodobnie nie chciał mieć zbyt wiele do czynienia z myślącym, który akcentował tylko desperację, pesymizm i głosił ekstre-

¹¹¹ Burckhardt 1957, s. 269, za: Kahan 1992, s. 126 i n.

¹¹² Nietzsche 1967, KSA 11, s. 610.

malne hasła. Gdy na podstawie lektury fragmentów „Wiedzy radosnej” odkrył u Nietzschego coś, co zdawało mu się „skłonnością do tyranii”, zaczął się odeń z wolna dystansować. Nietzsche to wyczuwał, a nie było mu to obojętne. W przyływach rozczarowania skłonny był zarzucić Burckhardtowi krycie się za fasadą wielkiego zrównoważonego badacza, mitygowanie się lub kamuflowanie swoich „rzeczywistych” poglądów, których ten nie ma odwagi wyrazić bezpośrednio. Przypuszcza się czasem, że filozof już wcześniej dosłuchiwał się w wykładach Burckhardta utajonych przekazów, przemilczanych i niedokończonych wątków, które jakoby miały odsłaniać „prawdziwą twarz” uczonego. Nietzsche mógł bodaj wierzyć, że jego „drogi przyjaciel” jest większym buntownikiem i desperatem, niż stara się uchodzić lub niż pozwalałaby mu to objawić jego akademicka pozycja (*Die sich Zurückhaltenden, aus Desperation, wie Jacob Burckhardt* – „Powściągnięci, z desperacji, jak Jacob Burckhardt”¹¹³). Ale tu najpewniej się mylił. Burckhardt w głębi ducha nie był aż tak sfrustrowany jak autor „Antychrysta”. Nietzsche bez wątpienia wiele się od niego nauczył i wiele mu zawdzięczał, ale ostatecznie „popchnął swoją krytykę nowoczesności w kierunku, którego starszy, humanistyczny historyk nie mógł zbyt rozumieć, a już na pewno nie zaakceptować”¹¹⁴.

Wolno się zastanawiać, czy to nie właśnie wobec szwajcarskiego znawcy renesansu skierowana jest aluzja w „Poza dobrem i złem” o „uczonym”, który spokojnie idąc przez życie, staje się coraz bardziej zdystansowany i oschły względem tych, którzy płyną z „wielkim prądem”:

Uczony ma także, co oczywiste, choroby i narowy niedostojnego rodzaju: jest pełen małostkowej zawiści i ma bystry wzrok na to, co nikczemne w takich naturach, których wyżyn nie może osiągnąć. Jest ufny, wszakże tylko jak ktoś, kto pozwala sobie na kroczenie, ale nie *płynięcie*; i właśnie przed człowiekiem wielkiego prądu staje się tym bardziej chłodny i zamknięty – oko jego jest wówczas niczym gładkie, odrażające jezioro, w którym nie faluje już żaden zachwyty, ani współczucie¹¹⁵.

Być może Nietzsche „przekroczył” Burckhardta, tak samo jak „przekroczył” Schopenhauera i Wagnera, ale nigdy nie przestał podziwiać, wielbić i pragnąć uwagi swojego nauczyciela. W jakimś stopniu musiał podziwiać jego umiejętność godnego życia w dogasającym pośród ruin dawnej wielkości świecie, oddawania się spokojnej kontemplacji piękna europejskiej kultury i wzniosłości jej dziejów. Burckhardt rzeczywiście uważał, że cierpienie życia trzeba znosić z olimpijskim spokojem intelektualisty, estety i naukowca, nie zaś stawać się radykałem, a nadciągającą apokalipsę kultury afirmować, bez

¹¹³ Nietzsche 1967, KSA 8, s. 187.

¹¹⁴ Sigurdson 2004, s. 199.

¹¹⁵ Nietzsche 1907, s. 115.

nadziei na jej opóźnienie czy przewyciężenie przez idealistyczny zryw ludzkiego ducha i intelektu. Nietzsche był niecierpliwy, bezwzględny, chciał unicestwić wszystkie istniejące – zbudowane wszak na nędznych (chrześcijańskich) fundamentach – normy i standardy, przewyciężyć drętwość, słabość i przeciętność, by na ich gruzach, przywrócić człowiekowi jego dawną „okrutną” siłę¹¹⁶, zbudować nowy świat.

Krytyczny dystans i spokojna rezygnacja Burckhardta vs. walczący i rozpaczliwy – jakże zarazem heroiczny i piękny – lecz skazany na porażkę aktywizm Nietzschego. Która postawa wydaje się sensowniejsza – dla nas, tutaj, teraz?

**MODERNITY IN THE MIRROR OF HISTORY
FRIEDRICH NIETZSCHE AND JACOB BURCKHARDT
ON PAST AND CONTEMPORARY CULTURE**

Summary

This paper explores the links between the thought of Jacob Burckhardt and Friedrich Nietzsche in the light of critique of modernity conveyed in their writings. Both thinkers show the image of modernity refracted and warped in the mirror of bygone historical periods, especially Greek antiquity and the Renaissance, which allows them to identify the threats to cultural life inherent in contemporary democratic societies. The author also remarks on the differences of viewpoint and disposition between Burckhardt and Nietzsche in their approach to potential solutions to the crisis of European spirituality. In this respect Nietzsche turns out to be extremely radical, whereas Burckhardt is distanced and capable of calm affirmation of contemporary culture, whose future dire fate is beyond any influence of the individual.

Bibliografia

- Burckhardt J. 1957, *Historische Fragmente*, Stuttgart.
Burckhardt J. 1999, *Judgments on History and Historians*, tłum. H. Zohn, Indianapolis.
Burckhardt J. 1943, *Reflections on History*, tłum. M.D.H., London.
Burckhardt J. 1960, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, tłum. S.G. Middlemore, New York.
Burckhardt J. 1999, *The Greeks and Greek Civilization*, tłum. S. Stern, New York.
Burckhardt J. 1982, *Über das Studium der Geschichte: Der Text der Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, München.

¹¹⁶ Ibidem, s. 140-141.

- Coll A.R. 1999, Foreword, [w:] J. Burckhardt, *Judgments on History and Historians*, tłum. H. Zohn, Indianapolis, s. XVII-XXII.
- Gontier T. 2006, Nietzsche, Burckhardt et la 'question' de la Renaissance, *Noesis*, 10, s. 49-71.
- Hinde R.J. 2000, *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity*, Montreal-Kingston.
- Hollingdale R.J. 2001, *Nietzsche*, Warszawa.
- Kahan A.S. 1992, *Aristocratic Liberalism. The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis de Tocqueville*, Oxford.
- Nietzsche F. 2000, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, przeł. G. Sowiński, Kraków.
- Nietzsche F. 1908, *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa.
- Nietzsche F. 1912, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Warszawa.
- Nietzsche F. 2012, *Notatki z lat 1885-1887*, przeł. M. Kopij, G. Sowiński, przedmowa A. Lewandowski, Łódź.
- Nietzsche F. 2012a, *Notatki z lat 1887-1889*, przekł. i przedmowa P. Pieniążek, Łódź.
- Nietzsche F. 1993, *Pisma pozostałe 1862-1875*, przeł. B. Baran, Kraków.
- Nietzsche F. 1907, *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa.
- Nietzsche F. 1986, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe 1-5*, hg. von G. Colli und M. Montinari (KSB), Berlin-New York.
- Nietzsche F. 1967, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 1-15*, hg. von G. Colli und M. Montinari (KSA), Berlin-New York.
- Nietzsche F. 1905, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Warszawa.
- Nietzsche F. 1910, *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa.
- Nietzsche F. 1910-1911, *Wiedza radosna* przeł. L. Staff, Warszawa.
- Nietzsche F. 2004, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, przekł. i posłowie P. Pieniążek, Kraków.
- Pieniążek P. 2013, *Historia i nowoczesność. Nietzsche wobec historiozofii wczesnoromantycznej* (F. Schlegel, Novalis), [w:] M. Kruszelnicki, W. Kruszelnicki (red.), *Nietzsche i romantyzm*, Wrocław, s. 115-134.
- Pieniążek P. 2004, *Dekadencja, pozory, Dionizos (Posłowie)* [w:] F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. P. Pieniążek, Kraków, s. 95-110.
- Pieniążek P. 2012, *Nietzsche – agon (w) Grecji i (w) nowoczesności*, [w:] B. Banasiak, P. Pieniążek, *Nietzsche i tradycja antyczna*, Toruń, s. 13-33.
- Pieniążek P. 2015, *Współczucie u Rousseau, Schopenhauera i Nietzschego*, *Humanistyka i Przyrodznawstwo* 21, s. 245-262.
- Reget N. 2008, *A 'Wondrous Echo': Burckhardt, Renaissance and Nietzsche's Political Thought*, [w:] H.W. Siemens, V. Roodt (red.), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, New York, s. 629-665.
- Ruehl M.A. 2015, *The Italian Renaissance in the German Historical Imagination, 1860-1930*, Cambridge.
- Siemens H.W. 2009, *Nietzsche's Critique of Democracy (1870-1886)*, *Journal of Nietzsche Studies*, 38, s. 20-37.
- Sigurdson R. 2004, *Jacob Burckhardt's Social and Political Thought*, Toronto.
- Von Martin A. 1945, *Nietzsche und Burckhardt: Zwei Geistige Welten im Dialog*, Basel.