

ALEKSANDER GEMEL

Uniwersytet Łódzki

HISTORIOZOFIA SYMBOLICZNA
NIETZSCHEA SKI STATUS METAFIZYKI KULTURY

Oswalda Spenglera

*wiat Jest powszechnym tropem ducha,
symbolicznym jego obrazem.*

Novalis

*Jednak e jak artysta ustrze e si przed zepsuciem
swej epoki, które zewsz d go otacza? (...)
Historia powszechna potrafi rozwi za i t zagadk .*

Fryderyk Schiller

W kr gu zainteresowa Oswalda Spenglera mieszcz si przede wszystkim zagadnienia dotycz ce filozofii kultury. Zdaje si on wprawdzie pretendowa do przedstawienia teorii dziejów w ogóle, bohaterem jego filozofii jest jednak bezsprzecznie kultura, a dzieje wiata w jego oczach to wła nie historia, w której bohater ów gra rol pierwszoplanow . Kultur rozumie on jednak w do osobliwy sposób, a mianowicie jako ywy organizm „wzrastaj cy we wzniosłej bezcelowo ci, jak kwiaty na polu (...), [które - A.G.] nale do ywej przyrody Goethego, nie za do martwej natury Newtona”¹. Owe ywe istoty najwy szego rz du maj swoje formy wyrazu (wydarzenia historyczne, dzieła malarskie, osi gni cia naukowe), którym Spengler przypisuje wymiar symboliczny. Powstaje wszelako problem natury metodologicznej: jak wła ciwie owe symbole interpretowa ? Co stanowi klucz do wła ciwego odczytania filozofii Spenglera, która z zało enia jest uprawiana w sposób metaforyczny i poetycki? W polskim pi miennictwie filozoficznym Spengler uchodzi za kontynuatora tradycji hermeneutyki rozwijanej w duchu heglowskim. Uporczywie pomija si natomiast nietzschea ski rodowód jego my li, tymczasem to wła nie jego odsłoni cie stanowi, w mojej opinii, *conditio sine qua non* ¹

¹ O. Spengler: *Zadanie filozofii dziejów*, w. A. Kotakowski: *Spengler*, przeł. M. Skwieci ski. Warszawa 1981, s. 183.

wła ciwego odczytania jego filozofii. Tote w niniejszym tek cie postaram si zestawit my l Spenglera z filozofi Fryderyka Nietzschego, ukazuj c tym samym wła ciwe zaplecze genetyczne i semantyczne głównych kategorii Spenglerowskiej metafizyki. Przyj ta przeze mnie strategia interpretacyjna ju na wst pie mo e jednak budzi pewne zastrze enia. Jak mianowicie rozja ni my l metaforyczn i przez to niejasn za pomoc filozofii niemniej metaforycznej i ciemnej, a w dodatku cz sto uprawianej w aforystycznej formie? Tak si jednak składa, e filozofia Nietzschea ska jest o wiele lepiej znana polskiemu czytelnikowi ni my li Oswalda Spenglera, której opracowanie stanowi swoist bia ł plam w polskim pi miennictwie filozoficznym. Przeto ukazanie sensu metaforycznej Spenglerowskiej filozofii mo e okaza si znacznie łatwiejsze, gdy miast dokonywa jej bezpo redniej wykładni, odniesiemy j do dobrze znanej filozofii Nietzschea skiej. Ogranicz si przy tym jedynie do wczesnych Nietzschea skich rozwa a z zakresu metafizyki kultury z okresu *Narodzin tragedii* i *Niewczesnych rozwa a* , jako e stanowi one, z racji heurystycznego pokrewie stwa z dociekaniami Spenglera, najwyra niejsz eksplikacj zagadnie istotnych z punktu widzenia celów niniejszego artykułu.

Kiedy przyjrzymy si bli ej tre ci głównych Spenglerowskich kategorii porz dkuj cych nakre lony przeze schemat morfologii historii powszechnej, oka e si , i zdradzaj one w du ym stopniu pokrewie stwo z Nietzschea skimi ywiołami z *Narodzin tragedii*. Niestety, sposób oddania tre ci zarówno Spenglerowskich kategorii, jak i Nietzschea skich ywiołów jest metaforyczny. Owa metaforyzacja filozofii wynika zarówno z niekonceptualnego charakteru tych e kategorii niemo liwych do uchwycenia w czystej postaci, jak i z zało e metodologicznych filozofii Spenglera. Spenglerowska metoda badania kultury zwana morfologi dziejów, w odró nieniu od morfologii przyrody (zaprojektowanej z my l o studiach nad natur), miała pełni rol zupełnie nowego narz dzia badania historii powszechnej. Dychotomia wiata natury i wiata kultury wi e si z do oryginalnym rozumieniem obu tych sfer rzeczywisto ci przez autora *Zmierzchu Zachodu*. wiat natury to w uj ciu Spenglera „wiat tego, co ju si stało”, historii za rozumie on jako yw sfer stawania si . Natura i Historia to, zdaniem Spenglera, „dwie najskrajniejsze metody porz dkowania wiata przez człowieka”², wymagaj ce dwóch ró nych podej metodologicznych. Podej cie diachroniczne ma swoje zastosowanie do wiata przyrody, poniewa „rzeczywisto jest natur w

² O. Spengler: *Natura - Historia - Kultura*, w: A. Kołakowski: *Spengler*, op. eit., s. 202.

tej mierze, w jakiej [człowiek - A.G.] stawanie si przyporządkowuje [...] ju dokonaniem³, synchronia za jest zdatna do badania wiata historii, poniewa „rzeczywisto [...] jest historii w tym zakresie dziejów, w jakim to, co ju dokonane, [człowiek - A.G.] przyporządkowuje stawaniu si”⁴.

Morfologia jest przeto „pojmowaniem wiata w ogóle”, i je li słu y do opisu przyrody posługuj c si prawami nauki, statystyki, odkrywaj c zwi zki przyczynowe, nosi miano *systematyki*, a je li odnosi si do historii i ycia, jest okre lona mianem *fizjonomiki*. Poznanie fizjonomiczne, którego metodologicznym instrumentarium s homologie i analogie⁵, nie ma jednak, jak mógłby sugerowa ich biologiczny status, charakteru naukowego w ci słym, dyskursywno-intelektualnym znaczeniu tego słowa⁶. Uj cie historii wymaga, zdaniem Spenglera, swego rodzaju „wczucia” nazwanego przeze mianem taktu fizjonomicznego, który jest „spontaniczno-intuicyjn zdolno ci współodczuwania z kulturów rzeczywisto ci”. Za jego po rednictwem ukazuje si badaczowi swoiste oblicze stawania si , „płynny” charakter historycznej rzeczywisto ci. Spengler ujmuje to w nast puj cy sposób: „przyrod nale y traktowa naukowo, o dziejach za nale y tworzy dzieła sztuki (...). Poezja (*Dichten*) i badanie historyczne s pokrewne, liczenie i poznawanie równie (...) Artysta, prawdziwy historyk, dostrzega, jak co si staje”⁷. Takie podej cie do badania historii jest konsekwentn realizacj programowych zało e Spenglera, dla którego wiat historii

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

⁵ Homologie i analogie s biologicznymi kategoriami zaczerpni tymi wprost od Goethego, którym naukowe uj cie nadał Owen, i oznaczaj odpowiednio morfologiczn i funkcjonaln równowno . Por. O. Spengler: *Natura - Historia - Kultura*, w: A. Kołakowski: *Spengler*, op. cit., s. 221.

⁶ Nieporozumieniem wydaje si przypisywanie doktrynie Spenglera, do powszechne w polskim pi miennictwie, znamion pozytywistycznego biologizmu i uznawanie jej za wyraz naturalizmu kulturowego, poniewa biologiczna obrazowo jest jedynie mask dla swoi cie metafizycznego rozumienia kultury. Tote metoda Spenglera wi cej ma wspólnego z poezj ni z naukowym, systematycznym przedsi wzi ciem. Takt fizjonomiczny, jak trafnie zauwa a Marz cki, „pozwała nam potraktowa biologiczn obrazowo (...) jako symboliczne przebranie metafizyki, gdzie regularno procesów biologicznych symbolizuje tylko samorealizacje „duszy” kultury”. Por. J. Marz cki: *Przedmowa*, w: O. Spengler: *Zmierzch Zachodu*, op. cit., s. 7.

⁷ O. Spengler: *Natura - Historia - Kultura*, w: A. Kołakowski: *Spengler*, op.cit, s. 204-205, 212, 213.

jest ywym, płynnym wiatem stawania si , a ka da próba jego naukowego uj cia jest aktem petryfikacji jego procesualnego charakteru. Podobne rozumienie historii mo emy odnale w pismach Nietzschego, cho na pierwszy rzut oka mo na odnie z goła odmienne wra enie. W rozprawce *O po ytkach i szkodliwo ci historii dla ycia* uznaje on zmysł historyczny za winowajc kryzysu kultuiy. Hipertrofia zmysłu historycznego, b d ca rezultatem dominuj cego w wieku XIX podej cia historycystycznego, w poł czeniu z ideałem nauki obiektywnej jest odpowiedzialna za zrównanie rzeczywisto ci z histori i uznanie tej ostatniej za przedmiot wiedzy obiektywnej⁸. To z kolei prowadzi do relatywizmu i roztopienia wszystkiego w chaosie stawania si . Nie oznacza to bynajmniej, e Nietzsche surowo oceniał sam histori , jego krytyka odnosi si , podobnie jak w wypadku Spenglera, jedynie do prób naukowego jej uprawiania oraz zdefiniowania jej jako ideału wiedzy obiektywnej. Wła ciw przestrze dla uprawiania historii wyznacza odniesienie do płaszczyzny „nadhistoryczno ci”, która wyra a si w sztuce i religii. Uprawiana w tej perspektywie historia staje si afirmatywn twórczo ci artystyczn , utrzyman w duchu *Artistenmetaphisik* znanej z *Narodzin tragedii*. Korzenie tej ostatniej si gaj Schillerowskiego projektu „artystycznego usprawiedliwienia istnienia” na drodze aktywno ci artystycznej w sferze *praxis*. Metodologiczna rewindykacja sztuki, wzgl dem cisłej racjonalistycznej metody badawczej, jak mo na zaobserwowa u obu my licieli, jest zatem wynikiem zakorzenienia ich koncepcji w antyo wieceniowej tradycji romantycznej. Co wi cej, duchowy ferment Romantyzmu odcisn ł swe pi tno nie tylko na metodologii Spenglera i Nietzschego, lecz si gn ł g ł bszych pokładów ich my li. Aby to unaoczni , przyjrzyjmy si strukturalnym momentom obu koncepcji.

U obu niemieckich filozofów odnajdujemy ten sam schemat budowy ich filozoficznej doktryny. Ma on form dualistycznego modelu, w którym dwie główne metafizyczne kategorie (istnienie bezwiedne i czuwaj ce u Spenglera oraz ywiół dionizyjski i apolli ski u Nietzschego) porz dkuj cał rzeczywisto i okre laj dynamik powstawania i przeobra ania si kultuiy. Sposób poł czenia elementów owej struktury: ilo ciowa przewaga pierwszego z nich, ich równowaga b d przewaga drugiego, u obu my licieli okre la stadium rozwoju kultury. W pierwszym i trzecim wypadku mamy do czynienia z uszeregowaniem wertykalnym znamionuj cym odpowiednio okres

⁸ P. Pieni ek: *Suwerenno a nowoczesno . Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji my li Nietzschego*. Łód 2006, s. 446.

wzrostu i upadku kultury. Natomiast w wypadku, gdy aden z elementów nie przeważa nad drugim, mamy do czynienia z uszeregowaniem horyzontalnym, czego skutkiem jest pełnia rozkwitu kultury. Zatem relacje, w jakich pozostają oba składniki omawianego dwuelementowego modelu, ci le determinują cykl rozwoju kultury. Relacje te mają przy tym dwojaki wymiar: ilościowy (stopień obecności danego pierwiastka w całości kształcenia kultury), oraz aksjologiczny, i to te pierwsze określają *de facto* drugie - ilość danego elementu wyznacza jego wartość. Jak bowiem pisał Spengler, ujawniając hermeneutyczne uwikłanie swojej filozofii „myślenie jednostki zawsze ma formę jej czasu”⁹. Spróbujmy teraz bliżej naświetlić powyższy schemat dynamiki kultury.

Rozumianym metafizycznie żywiołom Apollina i Dionizosa u Nietzschego odpowiada para centralnych, metafizycznych pojęć organizujących koncepcję Spenglera: istnienia bezwiednego (*Dasein*) i istnienia czuwającego (*Wachsein*)¹⁰. Istnienie bezwiedne i istnienie czuwające są w filozofii Spenglera podstawowymi zasadami metafizycznymi. Stanowią one dwa rodzaje bycia - szczególne istnienia, które konstytuują całą rzeczywistość, a ich wewnętrzna dynamika określa proces stawania. *Dasein* odsyła do sfery życia, *Wachsein* do sfery wiadomości. Natomiast w filozofii Nietzschego żywioły dionizyjski i apollinijski są wyrazem metafizycznej woli, a nie jedynie kategoriami estetycznymi; co prawda, najpełniej realizują się one w sztuce, lecz zakres ich obowiązywania dotyczy całej rzeczywistości. Strukturalne podobieństwo obu koncepcji jest najwyraźniej widoczne w momencie harmonijnego zbiegnięcia się obu elementów, wówczas, gdy aden z nich nie przeważa nad drugim. W opinii obu myślicieli taki stan równowagi skutkuje najpełniejszym rozkwitem kultury - apogeum jej rozwoju. Zbiegnięcia się obu Nietzschowskich żywiołów w tragedii attyckiej: dionizyjskiego pod postacią muzyki, oraz apollinijskiego pod postacią sztuk plastycznych, jest wyrazem szczytowego osiągnięcia kultury greckiej (tragedii greckiej właściwie). Podobnie u Spenglera: synteza i harmonijne współwystąpienie *Dasein* i *Wachsein* znamionuje pełnię rozkwitu danej kultury (w szerszym sensie), gdy jej w pełni wykształ-

⁹ O. Spengler: *Problemy metafizyczne*, w: A. Kołakowski: *Spengler*, op. cit., s. 157-158.

¹⁰ Nietzsche w *Narodzinach tragedii* określa pierwiastki dionizyjski i apollinijski jako „żywioły artystyczne wynurzające się z samej przyrody, bez pośrednictwa człowieka - artyście” (F. Nietzsche: *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, przeł. L. Staff. Kraków 2006, s. 22), co, w moim przekonaniu, stanowi argument na rzecz ich metafizycznego, a nie jedynie estetycznego statusu.

cone warto ci przekładaj si w zupełny sposób na form oddziaływania jej dziedzin (sztuki, ekonomi, nauki, polityki). Zarówno u Spenglera, jak i u Nietzschego, okres najwyszej pełni kultury greckiej przypada na czasy przedaleksandryjskie. Kolejnym podobie stwem jest zbie no okresów schyłkowych, które rozpoczynaj si wraz z osi gni ciem przez kultur pełni rozkwitu (po punkcie kulminacyjnym nast puje cykl upadku). Tak jak u Spenglera po okresie kultury (w w skim sensie) nast puje cywilizacja, tak u Nietzschego hellenizm jest symbolem upadku kultury greckiej, nast puj cego po okresie klasycznym.

Tak e nakre lona przez obu my licieli dynamika kryzysu kultury wskazuje na istotne strukturalne pokrewie stwo obu koncepcji. Zjawiska zwi zane z przej ciem kultury w cywilizacj s u Spenglera wynikiem przewagi elementów istnienia czuwaj cego nad elementami istnienia bezwiednego, a cały proces narodzin, osi gni cia dorosło ci i mierci kultury jest dynamicznym przej ciem od *Dasein*, gdy kultury *jeszcze* nie ma, do *Wachsein*, kiedy kultury *ju* nie ma. Podobnie u Nietzschego: nastanie schyłkowej fazy kultury jest wynikiem przewagi zjawisk zwi zanych z ywiołem apolli skim nad dionizyjskim, i w konsekwencji całkowit semantyczn metamorfoz obu pierwiastków, która skutkuje mo liwo ci uj cia ich jedynie za po rednictwem kategorii racjonalistycznych. Zdaniem Nietzschego, zmiana ta nast puje w filozofii wraz z Sokratesem, w dramacie za wraz z Eurypidesem, objawiaj c si przewag kategorii dialektyczno-racjonalistycznych nad artystyczno-mitycznymi, kiedy to ywioł apolli ski przeradza si w „logiczny schematyzm”, a ywioł dionizyjski zostaje „przetłumaczony na afekt naturalistyczny”¹¹. Elementy racjonalistyczne zaczynaj dominowa nad jedni Dionizosa i Apollina, w wyniku ich oddzielenia i uzyskania przewagi przez ywioł apolli ski. Kultura sokratejska jest kultur naukow , przerafinowan , zasadzaj c si na naiwnej optymistycznej wierze i ufno ci w *aeternae veritates*, co stoi w radykalnej sprzeczno ci z mroczn i nieasymilowaln , reprezentowan przez Dionizosa, prawd o krucho ci bytu, b d c , zdaniem Nietzschego, gleb , z której cała kultura grecka czerpie swe yciodajne i twórcze siły.

Zatem Spenglerowski schemat liniowy polegaj cy na wypieraniu jednego z członów opozycji i zast powanie go innym, czyli przechodzenie od *Dasein* ku *Wachsein*, pokrywa si z przej ciem od Dionizosa do Apollina, co w filozofii Nietzschego oznacza drog od mitu do nauki, od sztuki do prawdy, od ycia wraz z jego pop dowym wymiarem do ¹¹

¹¹ F. Nietzsche: *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, przeł. L. Staff. Kraków 2006, s. 14.

rozumu, do przerozafinowanych form, do intelektualizmu, cnoty moralnej i, w konsekwencji, do dekadencji. Szczytowy okres rozwoju kultury to moment harmonijnego współwystępowania obu kluczowych metafizycznych kategorii, gdy jedna z nich nie przeważa nad drugą. Osiągnięcie przez kulturę pełni rozkwitu jest punktem, po którym następuje faza schyłku kultury. Okres cywilizacji jest u Spenglera spowodowany przewagą *Wachsein* nad *Dasein*, tak jak u Nietzschego kryzys kultury jest wynikiem racjonalizacji wywołów dionizyjskiego i apollinijskiego w następnym przeważeniu Apollina nad Dionizosem. Zatem przedstawione przez obu filozofów cykle dziejów kultury przenikają się bocznie strukturalnym izomorfizmem.

Wszelako samo strukturalne podobieństwo obu porównywanych koncepcji nie dowodzi zbitej na cię ich kluczowych pojęć, a co za tym idzie, nie dostarcza podstaw dla tezy o Nietzschowskim rodowodzie Spenglerowskich kategorii. Niestety, próba rekonstrukcji treści głównych nietzschowskich i spenglerowskich kategorii, już na wstępie natrafia na do istotnie trudną, związaną z przyjęciem przez obu myślicieli opisanych wcześniej założeń metodologicznych¹², a co za tym idzie, z czysto metafizycznym charakterem owych kluczowych dla obu filozofii pojęć. Brak wyrażenia pojęciowego zdefiniowania centralnych metafizycznych kategorii w koncepcjach Nietzschego i Spenglera utrudnia możliwość rekonstrukcji ich znaczenia, tote wszelkie próby ich zestawienia się rzeczywiście ograniczają do porównania ich metaforycznych opisów. Ponieważ jednak obaj autorzy odnoszą się do zestawu analogicznych metafor, możemy domniemywać, i za owymi metaforami kryją się podobne treści. Przyjrzyjmy się zatem kontekstom, w jakich występują główne kategorie Spenglerowskiej metafizyki, tym samym próbując rozszyfrować ich sens.

Istnienie bezwiedne (*Dasein*) charakteryzuje Spengler jako posiadające rytm i kierunek. Jest ono powiązane z życiem w jego wegetatywnej, popłowej formie; używa on również sformułowania makrokosmos - natura. Natomiast istnienie czuwające (*Wachsein*) wiąże się z napięciem, biegunowością, rozciągłością, jest bytem dwoistym, na który składają się człony opozycyjne, napięciowe - Spengler niekiedy ujmując je jako sferę odczuwania, zmysłowo, jednostkowo lub mikrokosmos. Owe charakterystyki dwóch typów istnieć (bezwiednego i

¹² Mowa tu o specyficznym poetycko-artystycznym podejściu metodologicznym do historii oraz traktowaniu, w duchu morfologii dziejów, wszystkich historycznych zjawisk, wydarzeń oraz dziedzin kultury jako systemu metafor i symboli, będących wyrazem duszy kultury.

czuwaj cego) koresponduj z Nietzschea skim opisem pierwiastków dionizyjskiego i apolli skiego. Pierwiastek dionizyjski przejawia si najpeniej w sztukach niewizualnych, w muzyce, w transowym rytmie, ta cu i upojeniu. Podobne intuicje wydaj si pobrzmiwa w wypadku *Dasein*, które jest zdefiniowane jako posiadaj ce rytm, p d, kierunek. Zatem symbolika zarówno *Dasein*, jak i Dionizosa odsyła do czego ponadindywidualnego - do natury, która u Nietzschego ma posta ekstatyczno-dionizyjskiego pojednania si z kosmosem sił poprzez roztopienie indywiduum - załamanie si *principium individuationis*, za u Spenglera przejawia si w formie naturalnej podstawy bytowej, przywołuj cej t sknot za cało ci . Nietzsche oddaje to nast puj cymi słowami: „sztuka dionizyjska (...) igra z upojeniem, z ekstaz . Dwie zwłaszcza moce wprawiaj naiwnego człowieka natury w stan upojnego samozapomnienia - pop d wiosenny i napój narkotyczny. Ich działanie symbolizuje posta Dionizosa. *Principium individuationis* załamuje si w obu tych przypadkach, strona subiektywna ust puje całkowicie wobec przemocy tego, co ogólnie-ludzkie, a nawet wszech-przyrodnicze. Dionizyjskie wi ta nie tylko zacie niaj wi mi dzy człowiekiem a człowiekiem, ale godz te człowieka z natur ”¹³ . O podobnym znaczeniu *Dasein* u Spenglera wiadczy za nast puj cy opis: „stado, które stłacza si dr c przed niebezpiecze stwem, dziecko, które płacz c obejmuje matk , zrozpaczony człowiek, który chciałby stopi si ze swym Bogiem, wszyscy oni chc powróci od wolno ci, do owego skr powanego, *bezwiednego istnienia*, z którego zostali uwolnieni, do samotno ci”¹⁴.

Zatem zarówno *Dasein*, jak i ywiół dionizyjski odsyła do sfery pozaindywidualnej, do pewnej naturalnej podstawy bytu, nieuchwytniej bezpo rednio przez partykularne ludzkie istnienie. Do wiadzenie tragicznej prawdy bytu, symbolizowanej przez Dionizosa, jest w koncepcji Nietzschego niemo liwe z tej racji, i jest ona prawd zbyt przera aj c , aby objawi si nam w całej okazało ci, skrywa si ona zatem zawsze pod postaci pi knych pozorów - domeny Apollina. Analogicznie, do wiadzenie *Dasein* w czystej postaci jest niemo liwe, poniewa człowiek yj cy w kulturze zawsze ma do czynienia ze wzajemnym splotem obu form istnienia, sam b d c wypadkow istnienia bezwiednego i istnienia czuwaj cego, co okre la jego istot i konsty-

¹³ F. Nietzsche: *wiatopogl d dionizyjski*, w: *Pisma pozostale 1862-1875*, przeł. B. Baran. Kraków 1993, s. 54-55.

¹⁴ O. Spengler: *Rodzaje istnienia*, przeł. M. Skwieci ski, w: A. Kołakowski: *Spengler*, wyd. cyt., s. 163.

tuuje go jako byt ludzki. Stopienie si z czystym *Dasein* oznaczałoby zatem anihilacj owego bytu. Wszelako, mimo e zarówno *Dasein*, jak i ywioł dionizyjski, odsyłaj do pozaindywidualnej podstawy bytowej, do pewnego pierwotnego do wiadczenia natury, to istnieje do istotna rozbie no mi dzy tymi terminami w uj ciu obu filozofów.

Natura, do której odsyła istnienie bezwiedne u Spenglera ma, w porównaniu z Nietzsche sk natur dionizyjsk , bardziej prymitywny charakter. Nietzsche rozumie przez poj cie natury istnienie przede wszystkim *quasi-zwierz ce* - drapie ne, aktywne, maj ce pop dowy charakter, roztopione w kosmosie sił pop dów oraz instynktów, podczas gdy *Dasein* Spenglera przywołuje raczej skojarzenia z istnieniem wegetatywnym, ro linnym, pasywnym, b d cym fundamentem wszelkich form ywych. O ile natura dionizyjsk jest drapie na i dynamiczna, to natura Spenglerowska raczej statyczna i łagodna. Oba rozumienia uzgadniaj si jednak w poj ciu niepartykularnej i niejednostkowej bytowej podstawy.

Natomiast ywioł apolli ski, podobnie jak *Wachsein*, powi zany jest ze zmysłowo ci , z formami widzialnymi, takimi jak sztuki plastyczne, z kształtem, ograniczeniem, indywidualno ci . Apollin wedle ródłostłowu znaczy „wiec cy”¹⁵, jego domen s wi c sztuki plastyczne, powi zane ze wiatłem i widzeniem. Metafory wiatła, wzroku i widzenia pojawiaj si tak e w Spenglerowskim opisie istnienia czuwaj cego - niemiecki my liciel pisze o *Wachsein* w nast puj cy sposób: „w zmysłowym czuwaj cym istnieniu nic ju nie zakłóca czystego panowania wzroku. Wszystkie d wi ki nocy, wiatr, oddech zwierz t, zapach kwiatów budz tylko pytania, «dok d» i «sk d» w wiecie wiatła (...) Pozostała nam tylko przestrze wzrokowa. Za pozostało ci innych wiatów zmysłowych, d wi ki, zapachy, ciepło i zimno znalazły w niej swoje miejsce, jako «własno ci» i «oddziaływania» przedmiotów wietlnych”¹⁶. Domen *Wachsein* jest, podobnie jak w wypadku Apollina, to, co widzialne, okrelone, ograniczone, zamkni te kształtem. W odró nieniu od nieokrelonej i ogólnej natury istnienia bezwiednego, oraz kosmosu sił i pop dów ywiołu dionizyjskiego, ywioł apolli ski oraz istnienie czuwaj ce s ograniczone, partykularne, sko czone, zwi zane z tym, co jednostkowe i indywidualne.

Aby jeszcze pełniej zobrazowa tez o zbie no ci naczelných kategorii filozofii Nietzschego i Spenglera, warto przyjrze si fun-

¹⁵ F. Nietzsche: *Narodziny tragedii*, przeł. L. Staff. Kraków 2006, s. 20.

¹⁶ O. Spengler: *Rodzaje istnienia*, przeł. M. Skwieci ski, w: A. Kołakowski *Spengler*, wyd. cyt., s. 169.

kcjom, które pełni one w koncepcjach obu mylicieli. Ujcie funkcjonalne ujawnia wiele dodatkowych zbite no ci mi dzy kategoriami *Dasein* i Dionizosem. W metafizyce obu mylicieli zarówno *Dasein*, jak i ywiół dionizyjski pełni funkcję podstawy rzeczywistości, rozumianej jako pierwotne, różłowe i nieokre lone istnienie. Mi dzy *Wachsein* i ywiółem apolliskim, podobnie jak mi dzy odpowiadaj cymi im przeciwie stwami, równie zachodzi pełna odpowiednio ról - przede wszystkim obie te kategorie pełni funkcję zasady ujednostkawiającej. Koncepcje obu mylicieli zdradzają jednak do istotn różbie no funkcjonaln . W myli Spenglerowskiej brak mianowicie, obecnej w filozofii Nietzschego, perspektywy mistycznej. ywiół dionizyjski, jak pisze Nietzsche, jest odpowiedzialny za wyrwanie człowieka ze wiatu i postawienie go przed obliczem mrocznego *sacrum*, które przywołuje prawd o miertelności i kruchości ludzkiego bytu. *Dasein* pełni natomiast rolę podstawy życia, nie ma charakteru mistycznego i wywołuje co najwyżej uczucie tęsknoty za utraconą ci głębią ze wiatem. Za powstanie owej tęsknoty odpowiedzialne jest nadbudowane nad *Dasein* istnienie czuwające, które Spengler rozumie jako wiadomo , a może raczej, bardziej różłowo, jako indywidualno , czy te jednostkowo . Za spraw napięciowego charakteru *Wachsein*, stanowi czego „nieodwołalna opozycja wiatu zewnętrznego wobec własnego wiatu wewnętrznego”¹⁸ , w jednostce budzi się uczucie pierwotnej tęsknoty za „spełnieniem i urzeczywistnieniem wszystkich wewnętrznych możliwości” . Tęsknota za ci głębią , za stopniem ze wiatem jest swego rodzaju wewnętrznym wołaniem *Dasein* i przysługuje wszystkim istotom żywym w następstwie oderwania się od pierwotnej podstawy. Podobny zew ci głębi pojawia się także w filozofii Nietzschego, jego spełnienie dokonuje się jednak w mistycznym dionizyjskim upojeniu. Tymczasem Spengler nie dopuszcza żadnej perspektywy mistycznej.

Dociekania te prowadzą nas do ukazania kolejnej funkcjonalnej zbite no ci mi dzy koncepcjami obu mylicieli. Z pierwotnym uczuciem tęsknoty za wiatem sprzgnięta jest w filozofii Spenglera pochodna wobec niej kontrtendencja, a mianowicie trwoga. Do uczucia trwogi nie prowadzi nas jednak, zdaniem Spenglera, *Dasein*, pierwotna podstawa bytu - trwoga jest do wiadczana przy udziale wiadomości jako akt prerefleksyjny, logicznie i temporalnie poprzedzony tęsknotą¹⁹. Podobnie w filozofii Nietzschego: trwoga jest uczuciem bytu jednost-

¹⁷ O. Spengler: *Zmierzch Zachodu*, przeł. J. Marzcki. Warszawa 2001, s. 84, cyt. zmod.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹II. Werner: w: O. Spengler: *Zmierzch Zachodu*, op. cit. s. 85, przypis redaktora dzieła.

kowego (powi zanego z ywiłem apollinskim) zagro onego przez natur dionizyjsk . Zatem oba Nietzschea skie ywióły bior udział w do wiadczeniu trwogi - apolli ski, odpowiedzialny za zasad indywidualizuj c , oraz dionizyjski, objawiaj cy si pod postaci drapie nej natury wywołuj cej w indywiduum przera enie. ywiół dionizyjski nie mo e odpowiada za do wiadczenie trwogi samodzielnie, gdy w momencie do wiadczenia Dionizosa, na skutek nadmiaru sprzecznych sił *principium individuationis* ulega załamaniu. Przeto na gruncie filozofii Nietzschego do do wiadczenia przera aj cej prawdy dochodzi si za po rednictwem zarówno zasady indywidualizuj cej, jak i ywiółu dionizyjskiego - anihiluj cego partykularno bytu ludzkiego i stapiaj cego go z kosmosem. Podobnie w koncepcji Spenglera: trwoga jest do - wiadczana za po rednictwem zasady ujednostkawiaj cej - *Wachsein*, lecz owo do wiadczenie jest poprzedzone uczuciem t sknoty, przy ywanym przy udziale *Dasein*. Logiczna i temporalna pierwotno t sknoty wzgl dem trwogi jest, zdaniem Spenglera, konieczna. Do - wiadczenie przez jednostk egzystencjalnego l ku - przed wiatem, mierci i sko czono ci , krótko mówi c do wiadczenie trwogi, jest mo liwe dzi ki wcze niejszemu do wiadczeniu przez ni jej samoistno ci i odr bno ci wzgl dem tego wiata, kosmosu i cało ci bytu. Odbywa si to za poprzez do wiadczenie t sknoty za wiatem - prerefleksyjne uczucie utraty ci gło ci z bytem. Zatem podobnie jak w wypadku Nietzschego, do wiadczenie trwogi warunkuj obie zasady - istnienie czujaj ce umó liwiaj ce prerefleksyjny akt wiadomo ci, oraz (po rednio) istnienie bezwiedne umó liwiaj ce uczucie t sknoty, które z konieczno ci trwog poprzedza.

Warto zauwa y , e kategorie istnienia czujaj cego i bezwiednego nie s jedynymi poj ciami Spenglerowskiej filozofii kultury ukształtowanymi pod wpływem Nietzschea skiej metafizyki ywiółów. Odpowiedników ywiółów dionizyjskiego i apoli skiego mo na si doszukiwa nie tylko w dynamicznej opozycji *Dasein* i *Wachsein*, lecz równie w charakterystyce dusz wielkich kultur: antycznej i zachodnioeuropejskiej. Spengler wyró nia poj cie duszy kultury w szerszym sensie jako pewien wyraz wszelkich wewn trzkulturowych tendencji, jako zespół współwyst puj cych motywów i form w ka dym przejawie kultury. Zjawiska kulturowe, zgodnie z zało eniem metodologicznym Spenglera, s ujmowane jako symbole wyra aj ce dusz danej kultury. Za wszelkie formy symboliczne spi te w jednorodny kształt stanowi prasymbol kultury. Ów prasymbol nie urzeczywistnia si sam bezpo rednio, lecz tkwi we wszystkich przejawach symbolicznych danej kultury, b d c swego rodzaju *logosem*, dusz kultury. I tak prasymbolem

kultury antycznej jest *ciato*, czyli to, co ograniczone i skończone, rozciągnięte w kształcie, a zatem to, co widzialne, namacalne i zmysłowe. Spengler nawiązuje tu wprost do inspiracji czerpanych z pism Nietzschego - Apollo jest obrazem kultury antycznej, której dusz Spengler nazywa *właśnie* apolliniską. Do form symbolicznych, jakie wyróżnia on w ramach kultury antycznej, należy między innymi matematyka antyczna, nieznająca pojęcia nieskończoności i przez to ograniczająca się jedynie do rozważań o widzialnych ciałach i ich powierzchniach granicznych. Podobnie sztuka grecka ograniczała się do ujmowania ciała obecnego; nieznając perspektywy, jak i pojęcia przestrzeni nieograniczonej, skupiała się na obecności oraz ograniczonej cielesności. Natomiast prasyMBOL kultury zachodniej, który odnajdujemy w pojęciu przestrzeni, uosabia postać Fausta, przeto dusza kultury zachodniej nosi miano faustycznej. Wiecznie „nienasycony, nieukończony, niespokojnie ku czemuś dążący” bohater Goethego symbolizuje wywołanie dionizyjskie, objawiające się w niczym nieograniczonej przestrzeni, w doświadczeniu głębi i w zerwaniu z wszelkimi ograniczeniami przestrzennymi, poprzez anihilację kształtu - innymi słowy załamanie zasady ujednostkowania. PrasyMBOL Fausta przejawia się w liczbach nieskończonych, w ujęciu liczby jako czystej relacji, w rachunku różniczkowym, w sztukach plastycznych, rozwijających pojęcie perspektywy, w strzelistych katedrach gotyckich wyrażających zew transcendencji, czy też w kontrapunktowej muzyce barokowej.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, iż Spenglerowska charakterystyka kultury Zachodu jako kultury faustycznej nie jest w pełni konsekwentna, z tego względu, iż obok wymienionej wyżej charakterystyki (niejednostkowej, nieograniczonej, nieskończonej mowy form prasyMBOLU faustycznego) Spengler, za Nietzschem, stawia diagnozę kultury Zachodniej jako kultury indywidualistycznej, czyli takiej, w której dokonuje się prawdziwa hiperbolizacja rozwoju indywiduum. O ile jednak Nietzsche wywodzi indywidualizm kultury zachodniej z chrześcijaństwa i jego przeobrażenia, to Spengler przypisuje indywidualistycznym charakterystyką Zachodu samej faustycznej specyfice duszy kultury. Jak pisze: „to nie chrześcijaństwo przeobraziło człowieka faustowskiego, lecz właśnie on przeobraził chrześcijaństwo - i to nie tylko czyniąc z niego nową religię, ale też nadając mu nową orientację moralną. Bezosobowe «to» staje się «ja» przepelnionym patosem centrum świata”²⁰. Indywidualizm stoi w wyraźnej sprzeczności z duchem dionizyjskim podważającym jednostkowy i indywidualisty-

²⁰O. Spengler: *Zmierzch Zachodu*, przeł. J. Marzyci. Warszawa 2001, s. 210.

czny charakter kultury Zachodu poprzez prasybol Fausta - do wiadczenia w abstrakcyjnej mowie form gł bi i niesko czono ci. Ten za ma by , zgodnie ze swoj definicj , wewn trznym *logosem* danej kultury i ma tłumaczy wszelkie jej przejawy i formy symboliczne, w tym indywidualistyczn charakterystyk Zachodu.

W koncepcji Spenglera kultury antyczna i zachodnioeuropejska zyskuj odpowiednio charakterystyki apoli sk i dionizyjsk . By mo e to cywilizacyjny duch czasów, w jakich powstawał *Zmierzch Zachodu*, skutkuje rozci gni ciem na cał kultur zachodnioeuropejsk mrocznego i drapie nego ywiolu Dionizosa, a niew tpliwa przynale no Spenglera do formacji „niemieckiego mitu Grecji” skutkuje uznaniem harmonijnego ładu Apollina za zupełny opis kultury antycznej. Owa szersza tendencja historyczna, jak jest niemiecki mit Grecji, stanowi zaplecze duchowe obu my licieli i by mo e prefiguratywno filozofii Nietzschego wzgl dem my li Spenglera zasadza si w du ej mierze na przynale no ci obu my licieli do wzmiankowanego wy ej wspólnego paradygmatu.

Paradygmat niemieckiego mitu Grecji uwidocznia si w koncepcji Spenglera jako morfologiczne podobie stwo obu kultur i wskazanie nieuchronnego schyłku kultury zachodniej, podobnie jak miało to miejsce w wypadku schyłku antyku. Zatem obraz współczesnej kultury zachodniej, podobnie jak w filozofii Nietzschea skiej, jest komplementarny do okresu hellenizmu greckiego, znamionuj cego wyczerpanie i upadek kultury. Podobnie jak u Spenglera, w filozofii Nietzschego główn osi , na której zasadza si istota problematyki jego wczesnych dzid i ich wewn trzne napi cie, jest odniesienie kryzysu czasów greckich do współczesno ci. Wszelkie w tpliwo ci pod adresem powy szej tezy powinno rozwia ju pobie ne spojrzenie na widzian oczami Nietzschego prawdziw rol klasycznej filologii. „Je li zadanie filologa - pisze Nietzsche - ma polega na tym, by lepiej rozumiał własn epok za po rednictwem staro ytno ci, to zadanie to nie ma ko ca. - Na tym polega antynomia filologii: staro ytno mo na zrozumie wła ciwie tylko z punktu widzenia tera niejszo ci - czy wi c tak e tera niejszo powinni my rozumie z punktu widzenia staro ytno ci?”²¹. Antyk zatem urasta do rangi normatywnego ideału. kultury, wyznaczaj c perspektyw dla oceny tera niejszo ci. Ale i odwrotnie, on sam jest postrzegany jedynie z

²¹ F. Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Tom VIII: *Nachgelassene Fragmente 1875-1879*. Coli & Montinari, München-Berlin-New York 1988, s. 31, (cyt. za© M. P. Markowski: *Nietzsche. Filozofia interpretacji*. Kraków 2001, s. 198.

punktu widzenia przeartej kryzysem nowoczesności. Takie hermeneutyczne uwikłanie skutkuje nobilitacją antyku i w duchu analiz Winckelmanna uznaniem go za idylliczny obraz harmonijnej arkadii. Jednak powrót do utraconej idylli wiata antycznego jest niemożliwy ze względu na b d cy zdobycz chrześcijaństwa (w wypadku filozofii Nietzschego), lub duszy faustycznej (w wypadku myśli Spenglera) indywidualizm. Powrót do obecnego w Grecji totalizującego do wiadcznia utrudnia stanowiąca *residuum* nowożytnego indywidualizmu rewindykacja zasady podmiotowej, dochodząca do głosu w filozofii obu myślicieli. Powrót do Grecji oznaczałby zatem wyjście poza obecny porządek historyczny i kulturalny. Możliwość takiego posunięcia w obliczu historyczno-kulturowego statusu obu koncepcji wydaje się jednak trudna do wyobrażenia. Tym zatem, co w szczególnym stopniu wydaje się łączyć myśl Spenglera z myślą Nietzscheską, jest pesymistyczny fatalizm w odniesieniu do wszelkich prób uporania się z kryzysem kultury. Dlatego te remedium zaproponowane przez Spenglera, podobnie jak Nietzscheskimi projekt „sceptycyzmu zwycięstwa”, jest apoteoz dominacji, podboju i działania, a obaj myśliciele postulują, zgodnie z duchem czasu wynikającym z cywilizacyjnej fazy naszej kultury, poddanie się jej totalizmowi.

Reasumując wszystkie dotychczasowe ustalenia można zatem stwierdzić, że Spengler odnosi się do pierwszego etapu myśli Nietzschego, inkorporuje jego kategorie tego, co dionizyjskie, i tego, co apollońskie, i wprowadza je do własnej filozofii pod postacią kategorii *Dasein* i *Wachsein*, które służą mu do opisu wewnętrznej dynamiki procesu stawania się kultury. O prefiguratywnym charakterze kategorii Nietzschego w filozofii Spenglera świadczy ich zestawienie w ujęciach strukturalnym, funkcjonalnym oraz semantycznym. Ponadto, autor *Zmierzchu Zachodu* dokonuje projekcji Nietzscheskich żywiołów Dionizyjskiego i Apollońskiego na całość kultur, odpowiednio, zachodniej i antycznej, charakteryzując za ich pomocą właściwe tym kulturom „dusze”. W filozofii obu myślicieli dochodzi do głosu inspirowana romantycznym ideałem rewindykacja sztuki jako najwyższej działalności człowieka, oraz nieufnie skierowana pod adresem racjonalistyczno-dyskursywnej metody badawczej. W wypadku obu myślicieli daje równie o sobie znać problem indywidualizmu, b d cy, z jednej strony, wynikiem tęsknoty za mitem pięknej i harmonijnej Grecji (ideał całościowego istnienia w wiecie), a z drugiej, potrzeba ocalenia zasady podmiotowej. W wypadku obu koncepcji indywidualizm ponosi fiasko w zetknięciu z historycznym totalizmem kultury. Albowiem, jak mawiał Schiller ujawniając swój podskórny wpływ na obu myślicieli:

„Nietkni ta pozostaje na arenie wydarze tylko historia, ta nie miertelna obywatelka wszystkich narodów i wszystkich czasów”²². Powy sza maksyma z powodzeniem mo e posłu y za wspóln dewiz filozofii Nietzschego i Spenglera.

Summary

The aim of this paper is to reveal the prefigurative status of Spengler’s philosophy towards nietzscheanian thought. As a focus for this discussion, we will compare the main metaphysical categories of both philosophers from structuralistic, functional and semantic perspectives. Furthermore, the concept of their philosophy reveals the regaining of art, inspired mainly by romantic ideals, as the greatest activity of human being. The second part of this paper seeks to extend the problem of individualism in both philosophies, as a result of their strong connection with the paradigm of the german myth of Greece.

Key words: prefigurative status, romantic ideals, individualism.

²²F. Schiller, *Co to jest historia powszechna i po co j studiujemy?*, przeł. M. Siemek [w:] M. Siemek *Schiller*, Warszawa 1970, s. 197.