

Dariusz Piotr Klimczak, redakcja@maximum.org.pl
Fundacja "MAXIMUM" w Krakowie

Nietzscheańska topografia podróży

Słowa kluczowe: Friedrich Nietzsche, nietzscheańska topografia podróży, *Homo viator*, wędrowiec i jego cień, podróżni i ich stopnie, prepostmodernizm

Abstrakt

Dariusz Piotr Klimczak analizuje nietzscheańską topografię podróży odwołując się do typowych „kamieni milowych” jego filozofii, jak również biografii. Przedstawia następujące aspekty topografii podróży autora *Tako rzecze Zaratustra*: Podróż jako przygoda myśli; Topografia podróży „nadczołowieka”; Podróżni i ich stopnie; *Homo viator jako homo historicus* w topografii podróży. Nietzsche twierdzi, iż nakreślenie ciekawej topografii podróży jest konieczne, ponieważ wzmaga nie tylko wolę mocy, ale zbawienne dla jednostki pielęgnowanie filozoficznego ideału ciekawego życia. Projekt nietzscheańskiej topografii podróży otwiera więc umysł na nieznane z góry możliwości rozwoju i wzrostu, które dopiero trzeba odkryć, wymyślić lub stworzyć.

Wprowadzenie

Topos podróży jest często obecny w dziełach literackich, sztuce, teatrze, filozofii, religii, eschatologii (metempsychoza – wędrówka duszy). Sprzyja konstruowaniu alegorii ludzkiego losu jako wielkiej podróży w wymiarze duchowo-cieleśnym. Pojemność semantyczna owego toposu sprzyja wykrystalizowaniu określonej filozofii, jak na przykład u francuskich myślicieli XVI i XVII wieku (Montaigne, Kartezjusz, Monteskiusz i Rousseau) [Van Den Abbeele 1992]. Podróż ma jednak swoje starożytne korzenie i konotacje, gdyż wszyscy, jak Odyseusz, podróżujemy do swej wyśnionej, wytęsknionej Itaki, tej „piersi, na której możemy się wszyscy wypłakać”. Platon pokazuje podróż dusz w boskim świecie, które wznoszą się i opadają, wcielając się i ponownie pozbywają się ciała. Heraklit obrazuje „płynność” każdej podróży (gr. Πάντα ρεῖ – translit. *Panta rei* „Wszystko płynie”), Arystoteles pielgrzymowanie samego myślenia od i do Pierwszego Poruszyciela. Filozofowie skłonni są raczej odbywać podróż wewnętrzną, uwielbiają udawać się na „emigrację wewnętrzną”, jak Immanuel Kant, Tomasz Morus, Tomasz Campanell, Francis Bacon, Søren Aabye Kierkegaard etc.

Przeciwnikiem podróży w aspekcie turystycznym był chociażby Lucjusz Anneusz Seneka, pisząc: „[...] podróże nie uczynią cię ani lepszym, ani rozsądniejszym. Trzeba raczej obcować z naukami oraz ze znawcami mądrości, by uczyć się tego, co przez nich zostało zbadane, i badać to, czego jeszcze wyjaśnić nie zdołali. [...] Taka bieganina nie przyniesie ci żadnego pożytku. [...] Chory powinien szukać leku, a nie nowej okolicy” [Seneka 1961, s. 544]. W innym miejscu ów myśliciel stwierdza zaś: „Kto wszędzie przebywa, ten nigdzie nie przebywa” [1961, s. 5]. Podróżowanie przyrównał Seneka do nerwowego przewracania się w łóżu wraz z którym przewraca się cały wszechświat. Znana jest też niechęć do odbywania podróży przez filozofów. Sokrates ponoć tylko raz wyjechał z Aten, „suchotnik z Królewca”, Immanuel Kant, opuścił stolicę Inflant, tylko po to, aby wygłosić wykład dla oficerów pruskich dotyczący szczegółów budowy mostu Tower, którego zresztą nigdy nie widział.

W tradycyjnym ujęciu podejmowanie podróży wiąże się z obraniem celu tejże, ale i z ryzykiem i trudem samego podróżowania. Dla filozofii Wschodu „celem drogi jest droga”, czyli celem podróży jest sama podróż. Przekonanie to wiąże się z „krytycznym myśleniem” o podejmowaniu trudu docierania do sensu, do ostatecznych wniosków.

Dla Emila M. Ciorana sensem filozofowania okazało się nie znalezienie odpowiedzi na żadne pytania, które ona stawia. Dla George'a Santayany spełnieniem podróży życia okazało się zrozumienie życia. Każdy z filozofów odbywa więc swoją podróż. Jak z kolei zauważa Anna Wieczorkiewicz: „Filozofia lubi przedstawiać siebie samą jako podróż odkrywczą, jako medytacyjną wędrówkę z ciemności błędu do światła prawdy, jako błędzenie w poszukiwaniu pierwszych zasad, czy jako ruch myśli. Nowatorskie pomysły wyklada korzystając z figur drogi na zewnątrz. Ewokują one idee przekraczania oraz wykraczania i pozwalają poddać w wątpliwość dany system filozoficzny, czyli wyjść poza niego. Projekt innowacyjnej podróży zarysowany w tym filozoficznym toposie ma działanie ambiwalentne – w pewien sposób determinuje poznanie i określa mu granice” [Wieczorkiewicz 1995, s. 129].

W niniejszym artykule pragnę zwrócić uwagę na topos i topografię podróży w filozofii Friedricha Nietzschego, który w przeciwieństwie do swoich poprzedników odbył wiele podróży i lubił podróżować. W ten sposób możliwe będzie poznanie nie tylko interesujących faktów z biografii filozofa, ale odkrycie wartości i zagrożeń, jakie niesie podróż odbywana w wymiarze indywidualnym, mentalnym i egzystencjalnym. Topografia podróży może się okazać wzorcem myśli, rozpoznaniem uniwersalnego kodu kultury, ale może także objawić się jako jeden ze sposobów pogłębienia naszego rozumienia dziejów zachodnioeuropejskiej duszy, ale także jako ewokacja szaleństwa, które stało się udziałem wielu filozofów.

Współcześnie problematyka kulturowo rozumianej podróży, przestrzeni, topografii podróży jest przedmiotem analiz takich badaczy i filozofów, jak: Marc Augé, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Bruno Latour, Bernhard Waldenfels, Günter Wohlfart, Richard Rorty et al. Dla nich to filozofia Friedricha Nietzschego stanowi interesującą predylekcję, jego samego zaś uważa się za prekursora postmodernizmu, czy prepostmodernistę [Wohlfart 1997].

Uściślenia terminologiczne

Przy omawianiu toposu i topografii odwołujemy się do starogreckiego źródłosłowia owych terminów: z gr. *τόπος* („miejsce”), *τόπος κοινός*, (translit. *topos koinos*, „miejsce wspólne”), z łac. *locus communis*. Dla starożytnych „miejsca wspólne” oznaczały nie tylko tematyczne schematy argumentacyjne, jak u Arystotelesa, odwołujące się do określonych przekonań wypracowanych przez szkołę retoryki [Emrich 1977, s. 234-263], ale także „miejsce w przestrzeni”. Termin miał bardziej znaczenie przenośne i odnosił się do wspólnoty słuchaczy i mówców, pisarzy i czytelników, ukierunkowanych na wspólne myśli, idee. Prześledzenie toposów może pokazać uniwersalność „wspólnych dla wszystkich miejsc”, które najczęściej przyjmują postać alegorii jako figury powtarzającej się w dziełach i filozofii. Rewizji pojęcia toposu dokonał w połowie XX wieku Ernst Robert Curtius twierdząc, że topos jest „tematem oderwanym, nadającym się do dowolnego rozwijania i przekształcania” [Curtius 1972, s. 235]. Z kolei według Eugenio Ionesco topos przekształca się w „językową *cliché*, a więc [jest] wypróbowanym sposobem wysławiania, matrycą, służącą powielaniu myślowych stereotypów” [cyt. za: Rudzka-Symotiuik 1973, s. 99]. Niektórzy badacze (jak Adam Kulawik) utożsamiają topos z motywem wędrownym (np. motyw zabicia smoka, motyw czarodziejskiej różdżki, motyw mądrego głupca, etc.)¹. Wyodrębnienie to nie stanowi zbytniego problemu w formach skonwencjonalizowanych².

¹ Nazwa: motyw wędrowny funkcjonowała najpierw dla motywów abstrakcyjnych wyodrębnionych z gatunków folklorystycznej proveniencji, takich jak mit, legenda, baśń, bajka, powieść. Z czasem zakres użycia powiększył się na gatunki kultury masowej, jak kryminał, romans, powieść, etc. Wydaje się jednak, że motywy wędrowne mogą mieć charakter znacznie bardziej skonkretyzowany. Na co zwracają uwagę autorzy rozlicznych słowników motywów, m.in. Stith Thompson jako autor *Motif-Index of Folk-Literature*.

² W przypadku dramatu trudno dokonać systematycznego sklasyfikowania, zwykle jednak wyróżniamy element podstawowy (powtarzający się jako *leitmotiv*).

Dla Augusta Obermayera, topos to pewien model przedstawieniowy (*Vorstellungsmodell*), który z dużym prawdopodobieństwem może wykrystalizować się w stałą formę językową [Obermayer 1972, s. 155]. Natomiast dla Leo Spitzera³ topos to „wzorzec, matryca myśli” [Spitzer 1963, s. 3], bliski wykładni Ionesco, stereotyp myślowy (*recurring pattern of thought*).

Powyższe stanowiska sytuują problematykę topiki w warstwie leksykalnej i stylistyczno-semantycznej, ale dowodują się także do filozofii stereotypu, wzorca myślowego. Innymi słowy, przekształcenie motywu w topos odbywa się w momencie ugruntowania jednego ze znaczeń z wykluczeniem innych wariantów. Toposami mogą być motywy świata jako teatru (*Theatrum Mundi*), śmierci jako gnijącego trupa kobiety [Zob. Klimczak 2006, s. 61-62], życia jako pielgrzymki, podróży etc. Jednym z podstawowych toposów podróży jest podróż w czasie (Scrooge z *Opowieści wigilijnej* Karola Dickensa, *Faust* Johanna Wolfganga Goethego), w zaświaty (Orfeusz i Eurydyka), wędrówka po mieście (Dublinie jak w powieści Jamesa Joyce’a *Ulysses*), podróż do domu (wędrówka Odysa do Itaki). Sprzęga się z nim motyw pielgrzymy z jego filozoficzną wykładnią człowieka-wędrowca (*homo viator*), jak np. w filozofii Augustyna z Hippony, Friedricha Nietzschego (*Wędrowiec i jego cień*), Gabriela Marcela (*Homo viator*) etc.

W rzeczywistości topos pozostaje przekazem o dużej wariantowości i fakultatywności zarówno znaczeniowej, obrazowej, jak i funkcjonalnej (Jarosław Marek Rymkiewicz nazywa toposem nawet bardziej złożony i wieloznaczny obraz poetycki [1968, s. 17]). Innymi słowy, topos ulega zatem rozmaitym konkretyzacjom (jednak bardziej ograniczonym aniżeli w przypadku motywów abstrakcyjnych), może również powstać w oparciu o motyw mityczny, archetyp lub symboliczny typu dom, droga, kamień etc.

Nie rozpatrując szczegółowo różnic pomiędzy motywem wędrownym a toposem, przyjmuję za zasadne posługiwanie się terminem: wędrownym toposem podróży, gdyż jest on jednym z wyznaczników literatury, kultury i filozofii⁴.

Z topiką podróży wiąże się jeszcze jedno zagadnienie, które możemy określić mianem fenomenu istnienia w immanentnej strukturze toposu – uniwersalnego kodu kulturowego. Każdy topos odsyła do określonych archetypów cywilizacji, jest zbiorem ideowo-wyobrażeniowym, będącym dziedzictwem kultury śródziemnomorskiej z charakterystycznymi dominantami: judaistyczną, grecką, rzymską i chrześcijańską, co trafnie ujmuje Friedrich Nietzsche w swojej koncepcji budowy nowej cywilizacji.

Analiza tego makrokosmosu topicznego stawia sobie za cel dotarcie do podstaw duchowości, znaków zmienionej sytuacji duchowej; znaków tego, czego nie można uchwycić inaczej. Jest to jeden ze sposobów pogłębienia naszego rozumienia dziejów zachodnioeuropejskiej duszy (*abendländische Seelengeschichte*). Leo Spitzer twierdzi, że kolejne literackie manifestacje toposu odsyłają każdorazowo do historycznie zmiennej rzeczywistości, pełniąc coraz to nową funkcję ideową, dlatego też, pomimo utrwalonych konstant obrazowo-znaczeniowych, topos pozostaje zjawiskiem historycznie zmiennym.

Pojęciem niejako zbieżnym z toposem jest topografia. Tutaj znów musimy się odnieść do greckiego źródła (gr. τοπογραφία, łac. *topographia*, *loci descriptio*, czyli „miejsce opisane”). Prostą definicję w interesującym nas aspekcie podaje Merriam Webster Dictionary:

³ L. Spitzer analizę toposów ujmuje jako: „the procedure of continuously rediscovering the same pattern of thought recurring in so many manifestations of linguistic and cultural life throughout the centuries”.

⁴ Różnica pomiędzy motywem wędrownym a toposem nie jest kwestią precyzji terminologicznej, polega raczej na ograniczeniu zakresu występowania i funkcji kompozycyjnej motywu wędrownego. Zwróćmy uwagę na to, że motyw wędrowny występuje tylko w klasie skonwencjonalizowanych gatunków fabularnych, może być tylko elementem fabuły, a więc zdarzeniem, rekwizytem lub cechą postaci, natomiast topos może funkcjonować w każdym typie literatury pełniąc rolę kompozycyjną. Topos posiada zatem bardziej uniwersalną macierz znaczeniową [Zob. Klimczak 2006, s. 60-63].

„fizyczne lub naturalne cechy obiektu lub istoty i ich związki strukturalne »topografia ludzkich chromosomów«, »topografia polityczna naszych czasów«” [MWD]⁵.

Topografia podróży – to innymi słowy opisanie miejsc podróży. Podróż funkcjonuje więc jako figura czy bardziej alegoria ludzkiego losu, osławiania nieznanego, przemieszczania się w nieznanym przestrzeni w poszukiwaniu celu, sensu. Opisanie tego zmagania służy topografia, która nakreśla miejsca człowieczego pielgrzymowania.

Podróż jako przygoda myśli

W pismach Friedricha Nietzschego podróż zostaje pokazana jako przygoda myśli wyzwolonej po, postulowanej przez filozofa, „śmierci Boga”. Podróż dla bazylejskiego myśliciela, to odkrywanie dotychczas nieznanymi obszarów, oderwanie się od stałego, pewnego gruntu, ale także grawitowanie w wymiarze ziemskim i pozaziemskim, wręcz międzygwiezdny: „Istnieje prawdopodobnie ogromna niewidzialna krzywa i kolej gwiezdna, w której nasze tak różne drogi i cele mieścić się mogą, jako drobne przestrzenie — wznieśmy się do tej myśli!” [Nietzsche, WR 2010, s. 226-227, aforyzm nr 279]. Filozof nie waha się odbywać podróży na antypody moralności, myślenia, ewokując w aforyzmie nr 289 *Wiedzy radosnej explicite*: „I antypody mają swe prawo istnienia! Jest jeszcze nowy świat do odkrycia — i więcej niż jeden! **Na okręty, filozofowie!**” [podkr. aut.], [Nietzsche, WR 1991, s. 227].

Specyficzna wg Nietzschego jest mentalność wędrowca, który musi wyjść niejako poza: „Wędrowiec mówi — By przypatrzeć się raz z oddali naszej europejskiej moralności, by ją zmierzyć wedle innych, dawniejszych lub przyszłych moralności, na to postąpić trzeba, jak postępuje wędrowiec, który chce wiedzieć, jak wysokie są wieże jakiegoś miasta: w tym celu opuszcza miasto. [...] Że się właśnie chce dojść tam na zewnątrz, tam w górę, jest to może małym szaleństwem, dziwacznością, nierozsądną »musisz« — bo i my poznający mamy swoje idiosynkrazje [sic!] »niewolnej woli« — : pytanie czy rzeczywiście dojść tam można. To może zależeć od wielu warunków; w gruncie rzeczy jest to pytanie, dotyczące tego, jak lekcy jesteśmy lub jak ważcy, problemat naszego »ciężaru gatunkowego«. Trzeba być bardzo lekkim, by swą żądzę poznania wzbicić aż w taką dal i zarazem ponad swój czas, by stworzyć sobie oczy do patrzenia poprzez wieki, a do tego jeszcze czyste w tych oczach niebo!” [Nietzsche, WR 2010, s. 356-357, aforyzm nr 380].

Nietzscheańska topografia podróży ma zatem swój wymiar transcendentny, wybiegający „poza”: poza dobrem i złem, poza moralnością, poza niewolą. Symbolika miasta i wieży uzmysławia pewien paradoks: żeby zrozumieć topografię swojego życia, trzeba wyjść poza nie i spojrzeć z pewnego dystansu fizycznego i mentalnego.

Zarysowana powyżej nietzscheańska filozofia wędrówki wymaga dotarcia do źródeł tej fascynacji. Przypomnijmy, iż zaledwie dwudziestoczoletni Nietzsche, protegowany przez swojego preceptora i wybitnego filologa, Albrechta Ritschla, otrzymał nominację profesorską, a wraz z nią uposażenie, jakie gwarantowało objęcie katedry filologii na najstarszym w Szwajcarii Uniwersytecie Bazylejskim. W owym czasie, a był to rok 1868, w zachodniej Europie panowała „zatęchła” atmosfera kulturowa, różniąca się w poszczególnych ośrodkach jedynie natężeniem resentmentów i stopniem zawiści [Gilman 1985]. Zarówno Niemcy, tym bardziej Szwajcarzy, nie poznali się na wielkości i geniuszu młodego filozofa. Ów kosmopolityczny i ekscentryczny umysł, kwestionujący tradycyjne teutońskie ideały wzbudzał początkowo niechęć, był wręcz odsądzany „od czci i wiary”, gdyż niemożliwe było wówczas połączenie modelu, wręcz skoszarowanej kultury pruskiej z istic nietzscheańskimi

⁵ Tekst oryg. „the physical or natural features of an object or entity and their structural relationships »the topography of human chromosomes«, »the political topography of our time«” [MWD].

jakościami tworzenia i odkrywania nowych wartości, forsowania ideału wolności, który w późniejszym okresie przekształcił się w postulat „nadczłowieka”.

Młody filozof już wówczas musiał przybrać, wykoncypowaną nieco później przez Witolda Gombrowicza, „gębę” nie tylko w relacjach międzyludzkich, ale także w uprawianym piśmarstwie filozoficznym (stąd ulubione formy aforystyczne, satyryczne, sarkazm). Za „gębą” kryje się jednak głęboka refleksja antropologiczna i filozoficzna nad europejską *conditio humana* oraz cywilizacją, która swoje źródła czerpie z Aten, Jerozolimy, Rzymu.

Wczesne bazyłejskie doświadczenie swoistej niechęci i braku zrozumienia każą autorowi *Tako rzecze Zaratustra* zmienić taktykę filozofowania i wyznaczyć nową topografię życia. W życiu filozofa następuje więc metamorfoza – przemiana w wędrowca, czy bardziej żeglarsza, wyzwolonego z krepującego gorsetu teutońskich ideałów. Stąd też na topografii podróży Nietzschego pojawia się motyw znany od starożytności: gr. *πλεῖν ἀνάγκη, ζῆν οὐκ ἀνάγκη*, łac. *Navigare necessare est, vivere non est necesse* (z łac. „Żeglowanie jest koniecznością, życie nie jest koniecznością” [Plutarch 1996, s. 50]. Wolny duch przyswoił więc „marynarską” ideę kosmopolityzmu: ideał „otwartego morza” i otwartego horyzontu umysłu; czyli – podróży po otwartym świecie [Gillespie & Strong, 1988].

Jakże wymowna jest to przemiana, jeśli się zważy, iż pod koniec życia Nietzsche, już w ostrym stadium choroby syfilitycznej i pomieszania zmysłów, wkracza do Bazylei, jak nie przymierzając Chrystus do Jerozolimy (chrystocentryzm – można tu zdiagnozować jako typowy objaw schizofrenii paranoidalnej). Jego topografia życia właśnie wtedy zatoczyła swój demoniczny krąg: „Przewieziono go do Bazylei 8 stycznia. Zanim do tego doszło, leżał w swoim turyńskim pokoju i pisywał nieczytelne karteczki. Sygnował je Cezar, Dionisos, Władca Świata. A także – Ukrzyżowany. W dniu wyjazdu stawiał opór, nie chciał rozstać się z »ukochanym« gospodarzem. Ułagano go prezentem: szlafmycą pana Fino. I w tej szlafmycy jechał na turyński dworzec, jak błazen zbiegły z cyrku. W Bazylei, obawiając się publicznego skandalu na dworcu, wmówiono mu, że jest podróżującym *incognito* księciem i musi przez tłum przejść w milczeniu z wagonu do karety. W marcu umieszczono go

w zakładzie dla chorych umysłowo w Jenie. Jego wypełniana codziennie karta kliniczna za okrągły rok, do marca 1890 roku, jest przejmująca w swej monotonii: zjadł własne ekskrementy, wypił własną urynę, wysmarował się własnymi ekskrementami, wybił szybę w oknie” [Herling-Grudziński, s. 289].

Nietzsche ze swojej topografii podróży wyłączył takie kamienie milowe życia, jak: małżeństwo, posiadanie dzieci, stały etat, przynależność do określonego narodu, religii. Arlie J. Hoover akcentuje ów specyficzny rys topografii życia filozofa: „Nietzsche stał się wędrowcem, nigdy się nie ukorzenił. Nigdy też nie miał żony, dziecka, miasteczka, narodu, kościoła, Boga, partii politycznej, zawodu ani zwyczajnej pracy. Miał kilku bliskich przyjaciół, ale jego kontakty z nimi były zwykle korespondencyjne. Był wędrownym kosmopolitą, rodzajem biednej duszy, zadrapannej przez romantycznych nacjonalistów” (przeł. aut.), [Hoover 1994, s. 18]⁶.

Ów „kosmopolita bez korzeni”, nieustannie podróżuje w wymiarze duchowym i fizycznym, pomimo braku zdrowia i środków finansowych. Jego topografia podróży naznaczona zostaje przypadkowo wynajętymi pokojami, hotelikami, spelunkami Wenecji, Rzymu, Turynu, a w końcu izolátky w szpitalu dla psychicznie i nerwowo chorych w Jenie, co nie przeszkadza jednak filozofowi gloryfikować tej formy egzystowania. W liście do Henryka Köselitza pisze: „Drogi przyjacielu, Pana psychologiczne ustalenia na temat

⁶ Tekst oryg.: „*Nietzsche become a wanderer, never rooting himself. He never had a wife, child, cometown, nation, church, God, political party, profession, or regular job. He did have some close friends, but his contacts with them were usually by mail. He was a wandering cosmopolitan, the kind of poor soul excoriated by the romantic nationalists*”.

wpływu Wenecji są słuszne. Tu wobec określonego działania klimatu, doszedłem stopniowo do zrozumienia zasadniczej wagi tej kwestii. Przez wzgląd na optimum, na urzeczywistnienie naszych najbardziej osobistych życzeń (naszych 'dzieł') trzeba słuchać właśnie tego głosu natury. Opowiadała mi właśnie moja sąsiadka przy stole, że dwa tygodnie wcześniej leżała w Berlinie chora. Teraz – a co się zmieniło, ona sama nie umie powiedzieć, w każdym razie chodzi, je, jest wesoła i nie pamięta już, że była chora” [Nietzsche, L 1994, s. 342]. W innym z kolei liście pisze: „Turyn, drogi przyjacielu, to kapitalne odkrycie. Mam dobry nastrój, pracuję od rana do wieczora, trawię jak półbóg, śpię mimo karet pędzących nocą za oknami: wszystko to oznaka znakomitej adaptacji Nietschego do Turynu. Sprawia to powietrze – suche, pobudzające, radosne. A przy tym wszystko sprzyjające, ludzie sympatyczni i życzliwi” [Nietzsche, L 1994, s. 365-366].

Widoczny tutaj zachwyt nad miastami, które odwiedzał i w których przebywał podczas swoich podróży. Trafnie ów wymiar topografii podróży filozofa określa Reginald John Hollingdale: „Chyba nic w życiu Nietschego nie uderza jak jego biografia, jak owa dychotomia pomiędzy na wskroś osiadłą egzystencją jego bliskich i dalszych przodków, a jego własnym wędrownym trybem życia. Potomek rodziny o żarliwych przekonaniach narodowych, wrośniętej korzeniami w ziemię niemiecką stał się wykorzenionym kosmopolitą. Kłopoty zdrowotne nie mogły być tego przyczyną – przecież chory człowiek powinien szczególnie unikać podróży, które zmuszają do mieszkania w różnych, często złych warunkach. Tymczasem Nietzsche instynktownie unikał wszelkiego wiązania się z konkretnym miejscem” [Hollingdale 2001, s. 15].

Na mapie podróży życiowej i przez życie Nietschego oprócz miast pojawiają się tak niewymierne – a istotnie wpływające na życie – „punkty”, jak: niewygodna, kłopoty finansowe, długi, choroby, utrata pracy, co nie przeszkadza wyznaczać mu „azymutów filozoficznego spełnienia”, które niosą, jak u Boecjusza, pocieszenie i pokrzepienie. Charlotte Bühler zauważa: „Mimo że Nietzsche cierpi z powodu rzeczywistego i osobistego opuszczenia, nigdy wszakże nie powątpiewa w swoje zadanie i w prawidłowość wybranego sposobu życia w jego służbie. Od jego wczesnej młodości, niezwykłą rolę odgrywa właściwe przeznaczenie, które należy sobie nadać, oraz właściwe życie zgodne z tym przeznaczeniem. W służbie tego przeznaczenia musi również wszystko inne być »prawidłowe«: wybór miejsca pobytu, wyżywienie. Wybiera miejsce pobytu i sposób życia adekwatnie do swego zadania” [1999, s. 188].

Topografia podróży „nadczołowieka”

Samotna żegluga po mętym oceanie życia wymaga od filozofa ciągłego przewyżniania własnych ograniczeń, obracania steru w różnych kierunkach bez z góry wyznaczonego kursu. Stąd też topografia podróży Nietschego wymaga na wskroś wyostrego indywidualizmu. Wartość żeglugi polega na tym, iż nie jest ona li tylko formą przemieszczania się w układzie przestrzennym, lecz zachodzi w czasie. Nieco później Albert Einstein powie o czasoprzestrzeni. Geniusz Nietschego każe mu jednak antycypować ustalenia wielkiego fizyka. Podróż można bowiem odbyć nie ruszając się z miejsca, w którym się przebywa, podróż jest możliwa w najbardziej pojemnej przestrzeni, topografii niczym nieograniczonej wyobraźni. Możliwa mentalna podróż w czasoprzestrzeni zostaje ograniczona jedyną granicą: sklepieniem czaszki, stając się przeto miazmatem, fantazmatem, paranoją. Jak pisze filozof: „Istnieje przecież jeszcze subtelniejsza sztuka i cel podróży, nie zawsze wymagająca przenoszenia się z miejsca na miejsce i przebiegania tysięcy mil. Rzecz bardzo prawdopodobna, że ostatnie trzy wieki, ze wszystkimi swymi odcieniami i załamaniem żyją wciąż jeszcze w naszym sąsiedztwie: trzeba je tylko chcieć odkryć. W wielu rodzinach, a nawet w poszczególnych osobach, pięknie i przejrzyście widoczne są

następujące po sobie warstwy: gdzie indziej znowu znajdują się rysy i złomy w skałach. Z pewnością w bardziej oddalonych okolicach, w mniej uczęszczanych górskich dolinach, w ściśle odgraniczonych gminach, łatwiej mogły zostać przechowane szacowne wzory o wiele starszego, bardzo starego sposobu odczuwania – i tutaj należy je odszukać. Tymczasem w Berlinie, na przykład, gdzie człowiek przychodzi na świat wyługowany i wygotowany, odkrycia takie nie są prawdopodobne. Kto, po długim ćwiczeniu w tej sztuce podróżowania stał się Argosem o stu oczach, ten swemu *Io* – mam na myśli swego *ego* – w końcu będzie wszędzie towarzyszył i czy to w Egipcie, czy w Grecji, czy w Bizancjum lub w Rzymie, we Francji lub w Niemczech, w epoce plemion koczujących lub osiadłych, w epoce Odrodzenia czy Reformacji, w ojczyźnie czy na obczyźnie, na morzu czy w lesie, będzie w roślinach i w górach wciąż odkrywał przygody podróży tego stającego się i zmiennego *ego*. Poznanie samego siebie staje się w ten sposób wszechpoznaniem ze względu na całą przeszłość, tak jak według innego łańcucha rozważań, dającego się jednak w tym miejscu napomknąć, postanowienie o sobie i wychowanie samego siebie mogłoby się stać kiedyś u duchów najwolniejszych i najdalej sięgających wzrokiem powszechnym postanowieniem w stosunku do całej przyszłości” [Nietzsche, W, ZiMR 1909-1910, par. 223].

Topografia podróży przestaje być monotonna, kiedy zostaje poddana artystycznemu przeżyciu. Wtedy też pojawia się jej zmienność. Również samo przeżycie podlega fluktuacji wraz ze zmianą podmiotu przeżywającego. To samo miejsce staje się inne, gdy spojrzymy nań z różnej perspektywy. Jakże stąd wynikają implikacje dla nietzscheańskiego pojmowania kultury i cywilizacji? Autor *Woli mocy* nie pragnie ograniczenia do tej czy innej kultury, proponuje modus egzystencji pojmowanej jako kalejdoskopowe koło wielkiego powrotu.

Idąc tą drogą, ocieramy się nieuchronnie o nietzscheańskie „cele ekumeniczne warunków cywilizacji, przewyższające wszystkie stopnie dotychczasowe” [Nietzsche, LA 1908, par. 25]. Ekumenia, czyli biorąc grecki źródłosłów οἰκουμένη (translit. oikumene, z gr. „zamieszkana ziemia”) nie wyklucza nikogo: papieża, dalajlamy, patriarchy czy pariasa, niedotykającego, zwykłego Kowalskiego czy Willsona. Na planecie Ziemia jest miejsce dla wszystkich stworzeń ją zamieszkujących. Jednakowoż na „nietzscheańskiej planecie” nie ma miejsca dla masy, dla zwykłych zjadaczy chleba. Toposem, czyli miejscem wspólnym (*konoī topoi*) jest, „mówiąc Tischnerem”, scena ludzkiego dramatu. Wszystkich też w tej podróży spotyka ten sam dramatyczny, nierzadko podobny, los.

Topografia podróży wyznaczająca wszystkie znane i nieznanne kierunki ludzkiego losu prowadzi do wzrostu dynamiki intelektualnej, a równocześnie do powrotu do miejsc najbardziej interesujących. Powrót nie miałby w sobie nic nadzwyczajnego, gdyby nie wiązał się z odkrywaniem, tworzeniem i przetworzeniem starych miejsc w nowe, stwarzające szanse rozwoju i „kultywacji” ideału pięknego życia. Podróż/żegluga przez życie w czasoprzestrzeni jest ważkim, namacalnym, doświadczeniem i przeżywaniem, które można uobecnić nie tylko w wyobraźni. Tak oto tworzy się relacja z otoczeniem, ze światem, naturą, kulturą, historią.

Aktywny styl życia, który ukształtował człowieka w kosmicznej czasoprzestrzeni jako *animal rationale*, dał asumpt również, według Nietzsche, do budowania fundamentów mającego nastąpić w przyszłości duchowego rozwoju, gdyż wzmacniał wolę mocy tych, którzy wygrywali w walce o dominację. Ów naturalistyczny aspekt egzystencji nie wykluczał też pokonanych, których umacniał w wewnętrznym oporze przeciw ograniczeniom, które zostały na nich nałożone przez zwycięzców. Nieustanna dialektyka pokonanego i zwycięzcy, dobra i zła, jako zakorzeniona w człowieczej naturze dychotomia, pod wpływem kultywowanych przez ludzi praktyk, przyczyniła się do wytworzenia zmysłów – i umysłu – o formie radykalnie odmiennej od wegetatywnej. Jak zauważa filozof: „[...] doświadczenia niewoli i innych ograniczeń nie byłyby wartościowane jako nieprzyjemne, w związku z czym wyniesione z nich odczucia nie mogłyby również przyczynić się do intensyfikacji duchowej

konstytucji jednostek, które poddane zostały podobnej presji kulturowej [Nietzsche, ZGM 1913, II, s. 16].

Topografia podróży zbudowana jest na ludziach, którzy kładą fundamenty pod gmach cywilizacji przyszłości. Są to nadludzie (łac. *homo superior*, niem. *Übermensch*), według Nietzschego ulepieni z twardszej materii, bo składającej się z bardziej zagęszczonej energii duchowej, ale również lżejszej substancji niż ta, jaką dysponują zwierzęta i ludzie bardziej prymitywni, zredukowani do wegetatywnego typu bytowania. Autor *Zaratustry* był przekonany o witalności „nadczłowieka”, o jego ukonstytuowaniu przez energie wysokie, wyzwolone przez aktywny tryb życia prowadzony na przestrzeni tysiącleci. W konfrontacji z ograniczeniami silne jednostki, zamieniając się w „ludzi podziemnych”, wielokrotnie uczyły się przewyższać trudne sytuacje, gdy warunki życia pogarszały się lub inne okoliczności ulegały nieoczekiwanej zmianie. Pozytywna i negatywna stymulacja doprowadziła według Nietzschego do swoistej syntezy w postaci duchowej konstytucji. Owa konstytucja sprzyja podniesieniu potencjału woli mocy organizmu, który pomyślnie przeszedł „próbę ognia”.

Topografia podróży wymaga pewnego zorganizowania czasoprzestrzeni. Stąd też u Nietzschego zaistniała potrzeba wykreowania nowego typu człowieka – człowieka organizacji, kierującego złożonymi procesami zgodnie z logiką systemu, jaki tworzą w polu mocy różne relacje i siły, gdy ich ewolucja prowadzi do powstania świata, w którym możliwe jest życie. Mnogość miejsc na mapie świata wyklucza możliwość dokładnego poznania ich natury i struktury, to jednak – jak przekonuje filozof w *Wiedzy radosnej* – fakt istnienia świata możliwego do życia pozwala na sformułowanie tezy antropicznej, według której człowiek w oparciu o afirmatywne afekty (popęd poznawczy, zmysł gry i sztuka zabawy), może kreować również własny świat, jednakowoż jest to świat natury wyższego rzędu, odmienny od tego, który znał do tej pory.

Dla człowieka wędrowca, pielgrzyma, żeglarza – energia, nietzscheańska moc, odgrywa doniosłą rolę. Owa moc, witalność, sprawiają, iż człowiek może urealnić swoje pragnienia. Wolę mocy wzmacnia zgodny z naturą ludzką tryb życia – dynamiczny, zmienny, aktywny i stymulujący wyobraźnię. Warto w tym momencie odnieść się do zaproponowanych przez Nietzschego stadiów rozwoju człowieka wędrowca: „Między podróżnymi rozróżnia się pięć stopni. Podróżni pierwszego, najniższego stopnia to ci, którzy podróżują i których przy tym się widzi – ci właściwie są przenoszeni i niejako ślepi; następni rzeczywiście patrzą sami na świat. Podróżni trzeciego stopnia przeżywa coś wskutek tego, że widzi; czwarty żyje rzeczą przeżytą i unosi ją z sobą; wreszcie istnieje pewna ilość ludzi, obdarzonych siłą najwyższą [*höchsten Kraft*], którzy wszystko, co widzieli, przeżywszy i wcieliwszy w siebie, w końcu także koniecznie muszą wydać na świat, skoro do domu powrócą. – Równolegle z tymi pięciu rodzajami podróżnych odbywają całą swoją drogę życia wszyscy w ogóle ludzie, najniżsi jako bezwzględnie bierni [*als reine Passiva*], najwyżsi jako ludzie czynni i przeżywający [*Handelnden und Auslebenden*] wszystkie bez wyjątku przygody wewnętrzne [*Innerer Vorgänge*]” [Nietzsche, W, ZiMR 1909-1910, par. 228].

Niemalą wagę przywiązuje tu filozof do procesów duchowych [Thiele 1990], które na wyższym piętrem dynamiczności, konstruują świat woli mocy o charakterze politycznym [Strong 1988]. Tak oto nomadyzm, pojmowany jako szczególna filozofia podróży, leży według Nietzschego u źródeł dyskursu, który nie tylko określa kondycję najsilniejszego typu człowieka – jednostki władczej i panującej nad sobą, ale również „niewystarczający sobie” umysł.

Homo viator jako homo historicus w topografii podróży

Konieczny jest zatem zmysł historyczny, który pozwoli określić miejsce bytowania *hic et nunc* człowieka wędrowcy a zarazem człowieka historycznego: „Zmysł historyczny (czyli zdolność szybkiego odgadywania hierarchii w osądach wartości, wedle których żył lud jakiś, społeczeństwo lub człowiek co do stosunku znaczenia wartości do znaczenia sił działających): zmysł ten historyczny, który my Europejczycy uważamy za naszą własność, przybył do nas w orszaku czarującego półbarbarzyństwa, w którym skutkiem demokratycznego pomieszania się ras i stanów pogrążyła się Europa. Przeto ‘zmysł historyczny’ jest omal instynktem i zmysłem wszystkiego, smakiem i językiem do wszystkiego: dowodzi to zarazem, iż jest niedostojnym zmysłem. Rozkoszujemy się znów na przykład Homerem: snadź najcelniejszy to nasz nabytek, iż umiemy się lubować Homerem, którego nie tak łatwo umieli przyswoić sobie ludzie o kulturze dostojnej (na przykład Francuzi siedemnastowiecza, jak Saint-Evermond, zarzucający mu *esprit vaste*, a nawet jeszcze ostatnie ich echo, Wolter), – którym rozkoszować się omal nie pozwalali sobie. Miara jest nam obcą, powiedzmy to sobie...” [Nietzsche, PdiZ 1907, par. 223]. W innym miejscu pisze Nietzsche następująco: „[...] aby zrozumieć historię, należy odszukać żyjące pozostałości epok historycznych – że należy podróżować, jak podróżował stary Herodot, do narodów – te bowiem są przecież tylko utrwalonymi starszymi stopniami cywilizacji, na których można stanąć; szczególnie do plemion dzikich i półdzikich, tam, gdzie człowiek zdjął odzież europejską, lub jeszcze jej nie włożył” [Nietzsche, W, ZiMR 1909-1910, par. 223].

Nietzscheańska topografia podróży ma swoje różne konotacje i warianty. Nie można jej jednak zrozumieć bez historii. W ten sposób przedstawiałaby tylko puste *simulacrum*. Niebezpieczeństwo wyzucia topografii podróży z historii, kamieni milowych, punktów wyjścia i punktów dojścia, brak „azymutów”, mógłby sprawić, iż w pewnym momencie znanym miejscom mogłyby zostać nadane znaczenia spoza tradycji kulturowej, kwestionujące hegemonię i omnipotencję znaczenia, jakie niosą (jest to punkt zapoczątkowujący postmodernizację, o czym przekonują Scott Lasch, Richard Rorty i inni). W takim ujęciu topografia podróży, bez określenia miejsca i historii, mogłaby funkcjonować jako gra. Posługując się metaforą stworzoną przez Jeana Baudrillarda [1997] na taką topografię możemy spojrzeć jako na wspomniane *simulacrum* – czyli „mapę bez terytorium, kopię bez oryginału”, symulację „nierzeczywistej i pozbawionej oparcia realności – hiperrealności”. Chociaż sensowi fikcji i symulacji oparła się, jak twierdzi wspomniany filozof, alegoria imperium. Co prawda odpadła cała metafizyka, zwierciadło natury i zjawisk, rzeczywistości i pojęć (czyli klasyczna *mimesis*, realizm przedstawiania, łącznie ze stendhałowskim „zwierciadłem przechadzającym się po gościńcu”), to pozostała jednak, pomimo wszystko, omnipotencja znaku, znaczenia i sensu/bezsensu.

Wróćmy jeszcze do opisanego topografii podróży jako alegorii ludzkiego losu. W niniejszych rozważaniach warto odnieść się do ustaleń Waltera Benjamina, który alegorii nie traktuje jako środka wyrazu artystycznego, ale jako naczelną zasadę, „antidotum przeciwko mitowi”, kryterium, dzięki któremu możliwa jest interpretacja nowoczesności. Dla autora *Pasaży paryskich* alegoria jest modelem, według którego już nie jednostka, podmiot, lecz świat obiektywny wyraża sens. Staje się więc ona formą krytycznego wglądu w rzeczywistość i „jej narzędziem interpretacyjnym”, „alegorycznym sposobem widzenia świata” [Benjamin 1997, s. 107]⁷.

⁷ Jak pisała o pojęciu alegorii W. Benjamina, Beata Frydryczak: „Alegoria jest efektem upadku rajskiego, czystego języka, przez co nazwa i rzecz zostały rozdzielone i już nie nachodzą na siebie. Możliwość dotarcia do prawdziwej nazwy rzeczy polega na rozbiciu »materialnej zawartości« w celu wydobycia z niej prawdy. Ta zaś ujawnia się już tylko jako alegoria” [Frydryczak 2003, s. 236].

W przeciwnym duchu wypowiada się Nietzsche w *Wędrowcu i jego cieniu*, w topografii widząc miejsce właśnie dla podmiotu, który wyraża sens świata, a nie odwrotnie. Świat może się okazać bowiem jedynie miejscem generującym chorobę, „zbiorem stacji leczniczych”: „Różne cywilizacje są różnymi klimatami duchowymi, z których każdy dla tego lub owego organizmu bywa szczególnie dotkliwy lub zbawienny. Historia, rozważana w całości, jako wiedza o rozmaitych cywilizacjach, jest nauką o środkach lekarskich, lecz nie samą sztuką lekarską. Tu dopiero potrzebny jest lekarz. Życie w teraźniejszości, pośród jednej wyłącznie cywilizacji, nie wystarcza jako przepis ogólny, wskutek tego wymarłyby liczne nadzwyczaj pożyteczne gatunki ludzkie, które w niej z pożytkiem oddychać nie mogą. Za pomocą historii należy dostarczyć im powietrza i starać się je utrzymać; nawet ludzie z cywilizacji pozostałych w tyle, mają swoją wartość. – Niezależnie od tej kuracji duchowej, pod względem fizycznym winna dążyć ludzkość do zbadania za pomocą geografii medycznej, do jakich zwyrodnień i chorobliwości daje okazję każda okolica ziemi, i odwrotnie, jakie posiada czynniki lecznicze... W końcu cała ziemia stanie się zbiorem stacji leczniczych” [Nietzsche, W 1909-1910, par. 188].

Paragraf następny *Wędrowca*... jeszcze bardziej uzmysławia ideę nietzscheańskiego podmiotu, nadczłowieka stającego się drzewem oceniającym ziemię: „Kto umie być historykiem może przedstawić sobie ludzką istotę i czyny w całym przebiegu czasu, jak nam wszystkim stoi przed oczami istota mrówek z jej artystycznie napiętrzonymi mrowiskami. Kiedy sądzimy powierzchownie, cała ludzkość, podobnie jak społeczeństwo mrówcze, nasuwa na myśl »instynkt«. Badając jednak ściślej, spostrzegamy, jak całe narody, całe stulecia trują się nad wynalezieniem i wypróbowaniem nowych środków, dobroczynnych dla wielkiej całości ludzkiej, a w ostateczności dla ogólnego drzewa owocności ludzkości... ludzkość powinna stać się kiedyś drzewem, które ocieni całą ziemię, z wielu milionami kwiatów, które wszystkie społem winny stać się owocami, i ziemia ma być przygotowana do wyżywienia tego drzewa” [Nietzsche, W 1909-1910, par. 189].

W sukurs tak pojmowanej wizji topografii podróży po świecie i historii przychodzi Arnold Joseph Toynbee, który pisze: „[...] porównując cywilizację nomadów, którzy zarzucili rolnictwo i trzymali się stepu, z cywilizacją ich braci, którzy zachowali swą rolniczą spuściznę, dzięki zmianie środowiska, zauważymy, iż koczowniczy tryb życia ma pod pewnymi względami przewagę. Oswojenie zwierząt jest ewidentnie większą sztuką niż aklimatyzowanie roślin. Pasterz jest większym wirtuozem niż rolnik. Życie koczownika jest w istocie triumfem ludzkiej zręczności” [2000, s.159-160]. Człowiek osiadły nie jest jednak ideałem nietzscheańskim, nie przyczynia się też do rozwoju cywilizacji. Fenomen miejsca, „posiadania ziemi” i rozwoju osadnictwa interpretuje filozof jako przypadek regresywnej ewolucji, jako środek służący do osiągnięcia wyższego celu, a nie jako cel rozwoju ludzkiej kultury. Osadnictwo sprzyja według Nietzschego, podobnie jak według Vere’a Gordona Childe’a [1963] pomnażaniu dobrobytu, w tym znaczeniu, że bez niego nie mogłaby powstać kasta ludzi wolnych – ani też walory na zapoczątkowane przez tego typu człowieka inwestycje.

Jak postuluje Nietzsche, ilościowy rozrost statycznego, mało ruchliwego typu kultury nie musi prowadzić do unicestwienia ludzkiej cywilizacji i skonsolidowanej z nią idei podróży – tak długo przynajmniej, jak długo wartości wyższej cywilizacji rozkwitają ponownie w innych miejscach, na peryferiach lub w odradzających się zapomnianych, archaicznych i zmarginalizowanych w późniejszej historii *kanoi topoi*, czyli miejscach wspólnych, stanowiących dawniej swoiste centra (jak na przykład Babilon czy Rzym). Cywilizacja rozwija się zdaniem Nietzschego przez kryzysy i pełnią one ważką rolę w tym rozwoju – rolę tę jednak określa filozof jako „oczyszczającą”, a nie jako stanowiącą cel istnienia i rozwoju świata wyższej cywilizacji.

Nietzsche nie odróżniał jeszcze, jak Oswald Arnold Spengler [1990, 2001], kultury od cywilizacji, na co zwrócił uwagę Feliks Karol Koneczny [2005]. Spengler terminy

„kultura” i „cywilizacja” używa na oznaczenie okresów tego samego procesu historycznego. W fazie rozkwitu mówimy o kulturze, zaś w fazie wyczerpania mówimy o cywilizacji. Państwa, ludy i cywilizacje przeżywają bowiem jak każda istota żywa swoje dzieciństwo, młodość, dojrzałość i w końcu starość. Dlatego kultury i cywilizacje wykazują według Spenglera podobne stadia rozwojowe, zaś kultura faustowska (pruska) przemienia się w pierwszej połowie XX wieku w cywilizację i wykształca się w niej imperializm [Spengler, 2001]. Zarysowana przez autora *Zmierzchu cywilizacji* [2001] dramaturgia upadłego Rzymu, którego „los powtarza się wielokrotnie”, ma u Nietzschego swoje konotacje w postaci dowartościowania kryzysu, upadku cywilizacji, który istnieje po to, aby go przezwyciężyć. Umiejętność przezwyciężenia kryzysu sama również jest środkiem, nie celem – cel stanowi tworzenie nowej cywilizacji, wyższej i doskonalszej, niż wcześniejsze. Do tego dochodzi koncepcja nowego człowieka, którego antycypuje *homo superior*, a którego druga natura w nowym człowieku stać się może pierwszą.

Na marginesie dodam, iż w nieco odmiennym duchu wypowiedział się polski teoretyk pozytywizmu Teodor Jeske-Choiński [1905] w koncepcji czterech filarów cywilizacji europejskiej. Autor *Tiary i korony* twierdził, jako pierwszy na gruncie polskim, iż gmach cywilizacji europejskiej opiera się na czterech filarach: *primo* – filozofii greckiej, *secundo* – prawie rzymskim, *tertio* – religii chrześcijańskiej oraz *quarto* – germańskiej instytucji królestwa. Rozważając zagadnienie upadku cesarstwa rzymskiego Choiński odrzucał pogląd w rodzaju „Rzym się skończył”, jak jego adwersarz Oswald Spengler. Choiński, zafascynowany antykiem, bronił tezy, iż wraz z upadkiem pogańskiego Rzymu wypełniło się jego prawdziwe przeznaczenie, polegające na przechowaniu dawnego ładu trwałych grecko-rzymskich fundamentów, mających posłużyć następcom – nowym Rzymianom – do wzniesienia gmachu europejskiej cywilizacji chrześcijańskiej.

W topografii podróży po cywilizacjach poglądy Nietzschego i Choińskiego są zbieżne jeśli chodzi o wizję tworzenia nowej, lepszej cywilizacji. Były to jednak zupełnie odmienne koncepcje, gdyż jak wiadomo Choiński publicznie krytykował dekadentyzm filozofii nietzscheańskiej i jego pogardę dla chrześcijaństwa, jako „religii ludzi słabych”. Na niebezpieczeństwo utopii tworzenia nowych, wyższych światów wskazał nieco później Adolous Huxley w *Nowym wspaniałym świecie*.

Człowiek w topografii podróży Nietzschego może istnieć tylko jako część całości, z drugiej natomiast strony, nie mógłby być częścią, gdyby nie posiadał zindywidualizowanej natury – i na tyle, na ile kształtuje się i doskonali, powinien dążyć do dalszej indywidualizacji własnej *conditio humana*, czyli budować swoją osobowość. Jedni są zatem według filozofa nie tylko „dziedzicami wybitnych uzdolnień”, ale i „udanymi” szczęściarzami, wiodącymi światowe życie, u innych natomiast wykształca się pragnienie pomnażania przyjemności życiowych. W momencie, gdy owo pragnienie się zintensyfikuje, dochodzi, zdaniem Nietzschego, do dysfunkcji i wypaczenia duchowej konstytucji osobowości, prowadzące do wyeksponowania takich anty-wartości, jak próżność czy resentment: „Bo jednego trzeba: by człowiek osiągnął z siebie zadowolenie. Kto z siebie niezadowolony, jest ustawicznie gotów mścić się za to: my inni będziemy jego ofiarami” [Nietzsche, WR 2010, par. 290] – powiada z sarkazmem.

Autor *Zaratustry* przestrzegał przed zanikiem woli walki w miarę narastania konformistycznych skłonności i wartości utylitarnych. Jako prepostmodernista przewidywał do czego doprowadzi kulturowy i myślowy chaos, nie przewidział jednak, iż jego koncepcja „nadczołowieka” zostanie źle zrozumiana i wypaczona. Jego ideał arystokraty, kultury szlacheckiej (której archetypem był, m.in. polski szlachcic) okazał się niewspółmierny z koncepcją nomady, kosmopolity bez korzeni, wszak polski szlachcic był typowym przykładem osiadłego na swoich włościach pana. Nietzscheańska topografia podróży pokazuje więc wszystkie meandry i labirynty jego filozofii.

Podsumowanie

Nakreślenie ciekawej topografii podróży jest konieczne, ponieważ wznaga nie tylko wolę mocy, ale zbawienne dla jednostki pielęgnowanie filozoficznego ideału ciekawego życia. Projekt nietzscheańskiej topografii podróży otwiera więc umysł na nieznane z góry możliwości rozwoju i wzrostu, które dopiero trzeba odkryć, wymyślić lub stworzyć.

Nietzscheańska topografia podróży prowadzi zatem do odkrywania indywidualistycznej wizji człowieka, a także tradycji klasycznej jako wartości, którą należy nie tylko pielęgnować, ale również rozwijać i tworzyć – na przekór masowej kulturze „ponowoczesności”. Stąd też jego filozofia zwraca się do doświadczenia, na które składa się genealogiczna tradycja. Z jednej strony, gdy poddamy się umasowieniu, topografia podróży zaprowadzi nas do świata prymitywnych kultur i kultów. Z drugiej zaś, zrozumiałwszy sens swojej drogi, zaprowadzi podróżnika do świata prawdziwie nowoczesnej cywilizacji, nie wolnej jednak od niebezpieczeństw, aczkolwiek dającej nowe szanse i możliwości. Kierunek tradycjonalistyczny na nietzscheańskiej topografii wydaje się dobry, cel podróży został jednak wytyczony w oparciu o mapę, która nie ma już terytorium. Osiągnięty stan pustki, uświadamia podróżnikowi, iż każda mapa kłamie, pokazując miejsca, których być może już nie ma.

W tym wymiarze podróż może się okazać szaleństwem, błędzeniem ślepego po rozdrożach. Dotyczy to zarówno podróży po świecie mentalnym przeżywającego podmiotu, jak też po świecie znajdującym się poza monadą własnego ciała. Myśl, która nie poddaje się podróży grzęźnie, zapycha się i staje się niewolnicą własnych urojeń, miazmatów, fantasmagorii i fantazmatów. Podróż myśli ma więc swoje zasadzki, zaprowadzi bowiem na manowce każdego, kto nie znajdzie zrozumienia, czy partnera do dyskusji/podróży. Na nietzscheańskiej topografii podróży wola mocy i Królestwo Boże są wewnątrz człowieka, podróż zaś stanowi wzorzec myśli (*pattern of thought*). Stąd już tylko krok, aby wykuwać nową topografię niepewnej drogi „[...] poprzez eratyczne głązy upadłego wszechświata, wymykającego się pod każdym względem samemu sobie, ku światu bardziej umocnionemu w bycie, ku światu, którego jedynie zmienne i niepewne odbłaski można dostrzec z ziemi” [Marcel 1984, s. 158]. Jest jeszcze coś, co wykracza poza dramaturgię i topografię podróży, to *aeternitas* [według Barucha de Spinozy 1905, s. 5, 31], czyli wieczność, w której kończy się podróż. Nie ma więc potrzeby pytać, dokąd udają się dusze po śmierci (jak twierdził mistyk Jakub Böhme), ponieważ nie ma potrzeby, żeby udawały się gdziekolwiek – osiągnęły bowiem cel.

Bibliografia

- Abeelee Baudouin van Den, 1992, *Travel as Metaphor from Montaigne to Rousseau*, University of Minnesota Press, Minneapolis
- Baudrillard J., 1997, *Precesja symulaków*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, (red.) R. Nycz, przeł. T. Komendant, Baran&Szuszczyński, Kraków, s.175-189
- Benjamin W., 1997, *On Language as Such and on the Language of Man*, [w:] *One-Way Street and Other Essays*, trans. E. Jephcott, Kingsley Shorter, Verso Press., London – New York
- Bühler Ch., 1999, *Bieg życia ludzkiego*, przeł. E. Cichy i J. Jarosz, PWN, Warszawa
- Childe V. G., 1963, *O rozwoju w historii*, przeł. H. Krahelska, PWN, Warszawa
- Curtius E. R., 1972, *Topika*, przeł. K. Krzemieniowa, „Pamiętnik Literacki”, z. 1, s. 235-240
- Emrich B., 1977, *Topika i topos*, przeł. J. Koźbiał, „Pamiętnik Literacki”, z. 1, s. 234-263
- Gillespie M. A. & Strong T. B. (red.), 1988, *Nietzsche's New Seas. Explorations in Philosophy, Aesthetics and Politics*, University of Chicago Press, Chicago – London
- Gilman S., 1985, *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*, Cornell University, Ithaca – New York
- Herling-Grudziński G., 1983, *Dziennik pisany nocą 1973-1979*, cz. II, Wyd. „Czytelnik”, Warszawa
- Hollingdale R. J., 2001, *Nietzsche*, przeł. W. Jeżewski, PIW, Warszawa
- Hoover Arlie J., 1994, *Friedrich Nietzsche, His Life and Thought*, Praeger Press., Westport (Connecticut) – London
- Jeske-Choiński T., 1905, *Dekadentyzm*, Księgarnia Gebethner&Wolff, Warszawa
- Klimczak D. P., 2006, *Śmiertelnicy. Teatr absurdu Samuela Becketta w przestrzeni Misterium Mortis*, Narodowe Centrum Kultury, Instytut Wyd. „Maximum”, Kraków – Warszawa
- Koneczny F. K., 2005, *O ład w historii*, Dom Wydawniczy „Ostoja”, Krzeszowice
- Kozicka D., 2006, *Podróżny horyzont rozumienia*, „Teksty Drugie”, 1-2, s. 270-285
- Marcel G., 1984, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubisz, Instytut Wyd. „Pax”, Warszawa
- Nietzsche F., 1907, (PDiZ) *Poza dobrem i złem*, przeł. Stanisław Wyrzykowski, Wyd. Mortkowicz, Warszawa
- Nietzsche F., 1908, (LA) *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. Konrad Drzewiecki, Wyd. Mortkowicz, Warszawa
- Nietzsche F., 1909-1910, (W) *Wędrowiec i jego cień*, przeł. Konrad Drzewiecki, Wyd. Mortkowicz (w tym: ZiMR *Zdania i myśli różne*), Warszawa
- Nietzsche F., 1913, (ZGM) *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Wyd. Mortkowicz, Warszawa
- Nietzsche F., 1994, (L) *Listy*, przeł. Bogdan Baran, Wyd. „Inter Esse”, Kraków
- Obermayer A., 1972, *Zum Toposbegriff der moderne Literaturwissenschaft*, [w:] *Toposforschung. Eine Dokumentation...*, Athenäum-Verlag, Frankfurt, s. 155-159
- Plutarch z Cheronei, 1996, *Żywoty sławnych mężów* (Solon, Kimon, Nikiasz, Alkibiades, Katon Starszy, Lukullus, Krassus, Pompejusz, Katon Młodszy, Antoniusz), przeł., koment. M. Brożek, Zakład Nar. im. Ossolińskich, Wyd. PAN, Seria Biblioteka przekładów z literatury antycznej, nr 33, Wrocław
- Rudzka-Symotiuk M., 1973, *Zagadnienie toposów w literaturze*, „Biuletyn Lubelskiego Towarzystwa Naukowego”, (Humanistyka), vol. 15, nr 1, s. 99-106
- Rymkiewicz J. M., 1968, *Myśli różne o ogrodach. Dzieje jednego toposu*, Wyd. „Czytelnik”, Warszawa
- Seneka Lucius Annaeus, 1961, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, wstęp i przypisy K. Leśniak, PIW, Warszawa
- Spengler O., 1990, *Historia, kultura, polityka. Wybór pism*, wybór i przeł. A. Kołakowski, PIW, Warszawa
- Spengler O., 2001, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej* (skrót dokonany przez Helmuta Wernera), przedm. i przeł. Józef Marzęcki, Wyd. KR, Warszawa
- Spinoza Baruch de, 1908, *Éthique, trad. nouv. de Raoul Lantzenberg*, E. Flammarion, Paris
- Spitzer L., 1963, *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, Johns Hopkins Press, Baltimore
- Strong T. B., 1988, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, University of California Press, Berkeley

- Thiele K. P., 1990, *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul A Study on Heroic Individualisms*, Princeton University Press, Princeton
- Toynbee A. J., 2000, *Studium historii*, przeł. J. Marzęcki, PIW, Warszawa
- Warren Mark, 1988, *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge, MIT&The Hit Press Classics, London
- Wohlfart G., 1997, *Prepostmodernizm Nietzschego*, przeł. A. Przybysławski, „Sztuka i Filozofia” nr 13, s. 5-24

Źródła internetowe:

- Frydryczak B., 2003, *O zacieraniu śladów: Walter Benjamin i Fryderyk Nietzsche*, „Nowa Krytyka”, [w:] <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article194> [dostęp 01.02.2016]
- Nietzsche F., 1907, 2010, (WR) *Wiedza radosna [La Gaya Scienza]*, przeł. L. Staff, Wyd. Morkowicza, Warszawa, wersja online: Nietzsche Seminarium, [w:] http://nietzsche.ph-f.org/dziela/fn_wr.pdf, Łódź – Wrocław
- thopography, ΛΟΓΕΙΟΝ (Logeion), [w:] <http://logeion.uchicago.edu/index.html>, University of Chicago, Chicago, [dostęp 12.04.2016]
- thopography, [w:] <http://www.merriam-webster.com/dictionary/topography>, Merriam Webster Dictionary [MWD], [dostęp 12.04.2016]
- Wieczorkiewicz A., 1995, *O dekonstrukcji pewnej metafory*, [w:] <http://cyfrowaetnografia.pl/dlibra/docmetadata?id=2344&from=publication>, [dostęp: 12.04.2016]

Nietzsche's travel topography

Keywords: Friedrich Nietzsche, Nietzschean topography of travel, *Homo viator*, wanderer and his shadow, travelers and their grades, prepostmodernizm

Abstract

Dariusz Piotr Klimczak examines Nietzschean topography of travel referring to the typical “milestones” of his philosophy, as well as a biography. The following aspects of the topography of journey by the author of Zarathustra will also be discussed: Travel as a adventure of thoughts; The topography of travel by “superman”; Passengers and their grades; *Homo viator* as *homo historicus* in the aspect of the topography of travel. Nietzsche claims that outline of the interesting topography of travel is necessary because it increases not only the will of power, but beneficial for the individual philosophical ideal of interesting life. The project of Nietzschean topography of travel opens the mind to the unknown opportunities for development and growth, which only need to discover, invent and create.