

# Stanisław Gromadzki

---

## Jak czytać i rozumieć Nietzschego? : prolegomena filozoficzne

---

Nowa Krytyka 15, 81-96

---

2003

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

Stanisław Gromadzki  
Uniwersytet Warszawski

## Jak czytać i rozumieć Nietzschego? Prolegomena filozoficzne<sup>1</sup>

*Wabię cię słowem swem wzorem,  
Idziesz mym śladem, moim torem?  
Idź w ślad swój jeno z wiarą całą: –  
A pójdiesz za mną – śmiało! śmiało!  
Vademecum-Vadetecum<sup>2</sup>*

Lektura pism Nietzschego nastęrcza niemało trudności. Pytanie o to, jak je czytać, nadal – pomimo szeregu prac, dotyczących tej problematyki<sup>3</sup> – pozo-

---

<sup>1</sup> Nietzschego będę cytować zwykle przez podanie skrótu pełnego wydania krytycznego: F. Nietzsche: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin–New York 1967 nn. (*KGW*), działu, tomu i numeru strony w tym wydaniu, w nawiasie kwadratowym – adresu z wydania: F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin–New York 1980 (*KSA*), tomu i numeru strony, a po myślniku – odpowiedniego przekładu polskiego. Uwzględnię najnowsze przekłady, w przypadku zaś ich braku – młodopolskie przekłady z wydania Mortkowicza: F. Nietzsche, *Dzieła*, 14 tomów, przeł. W. Berent, K. Drzewiecki, L. Staff i S. Wyrzykowski, wyd. J. Mortkowicz, Warszawa 1906–1913, stosując niekiedy zmodernizowaną pisownię. – Zob. mój artykuł *Zasady cytowania dzieł Nietzschego*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2002, nr 1, s. 7–9.

<sup>2</sup> *KGW* V 2, s. 26 [*KSA* 3, s. 354] – *Wiedza radosna. „La gaya scienza”*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907, s. 14.

<sup>3</sup> Za najcenniejsze z nich uważam następujące książki: W. Kaufmann, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton–New Jersey 1968; K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. D. Stroińska, Warszawa 1997 (w szczególności s. 297–358); G. Colli, *Po Nietzschem*, przeł. i wstępem opatrzył S. Kasprzysiak, Kraków 1994; M. Montinari, *Nietzsche lesen*, Berlin–New York 1982 i K. Nishigami, *Nietzsches Amor fati. Der Versuch einer Überwindung des europäischen Nihilismus*, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien 1993 (szczególnie rozdział wprowadzający, s. 11–46).

staje otwarte. Nie wiadomo bowiem, czy właściwym sposobem odpowiedzi na nie byłoby znalezienie niezawodnej metody, pozwalającej dotrzeć do skrytego sensu dzieł autora *Tako rzecze Zaratustra*, czy raczej prześledzenie całego spłotu uwarunkowań, decydujących o postaci przedsiębranego odczytania lub mających wyznaczyć jego kształt. Każde z rozwiązań obarczone jest jednak ryzykiem błędu: pytania, na które odpowiada Nietzsche, najczęściej nie są – jak się na pierwszy rzut oka wydaje<sup>4</sup> – tożsame z pytaniami współczesnego czytelnika, a dystans czasowy powoduje, iż w odpowiedzi na nie uciec może znaczący kontekst<sup>5</sup>. Jeśli obecnie, w dyskusji toczącej się głównie we francuskim, włoskim, angielskim i niemieckim kręgu językowym<sup>6</sup> (a ostatnio także w Polsce)<sup>7</sup>, kładzie się nacisk na rozmaite aspekty filozofii Nietzschego, to punktem wyjścia jest zazwyczaj Heideggera spór z tym myślicielem i centralna w tym kontekście kwestia metafizyki. Wraz z tym problemem wyłania się szereg problemów pochodnych, ustanowionych przez perspektywę Heideggerowską

<sup>4</sup> Por. M. Montinari, *Nietzsche lesen*, op.cit., s. 6. Zob. również: idem, *Su Nietzsche*, Roma 1981, s. 106 i n.

<sup>5</sup> Josef Simon podkreśla jednak ogromną szansę, jaka wiąże się z tym faktem. Jego zdaniem, to właśnie dystans czasowy pozwala zaistnieć pierwiastkowi filozoficznemu myśli Nietzschego, zespalać ją z tradycją europejskiego filozofowania: idem, *Gramatyka i prawda. O stosunku Nietzschego do spekulatywnej gramatyki zdaniowej tradycji metafizycznej*, przeł. S. Gromadzki, przekład przejrzał M. Miłkowski, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2002, nr 1, s. 43.

<sup>6</sup> Zob. W. Müller-Lauter, *Nietzsche und Heidegger als nihilistische Denker*, „Nietzsche-Studien” (27) 1998, s. 52–81. Rozważania z tej pracy Müllera-Lautera, zawarte w rozdziale 2 i 3 (*Nietzsche und Heidegger als Nihilisten*, s. 57–65; *Hermeneutische Probleme bei der Destruktion des Subjekts*, s. 65–70) pojawiają się w krótszym ujęciu (z pominięciem wielu przypisów) jako rozdziały 4 i 5 w jego studium *Heidegger e Nietzsche*, „Teoria” XVI/1 (Nuova Serie VI/1), Pisa 1996, s. 5–29, tutaj: s. 17–29 (przeł. na włoski C. La Rocca), uzupełnione ponadto o trzy rozdziały wstępne (s. 5–17 wydania włoskiego).

<sup>7</sup> Zob. *Na co nam Nietzsche?* (dyskusja redakcyjna), „Literatura na Świecie” 1995, nr 10, s. 287–311. Znamienny (i nietrafny) w tej dyskusji, przeprowadzonej – jak stwierdza prowadzący ją Jacek St. Buras – w „znakomitym gronie znawców problematyki Nietzscheańskiej” (ibidem, s. 287), jest głos Marka J. Siemka: „[...] w moim przekonaniu nowe przekłady Nietzschego, współczesne, są niepotrzebne, ponieważ te staroświeckie, piękne zresztą, młodopolskie przekłady [...] doskonale odpowiadają pozycji, jaką ta myśl zajmuje w dziejach współczesnej kultury filozoficznej. To, że ja czytając polskie przekłady Nietzschego, mam poczucie czegoś tak niesłychanie przestarzałego i śmiesznie nieaktualnego, jest wielką zaletą tego właśnie stanu rzeczy, że mamy do czynienia tylko z tymi starymi przekładami” (ibidem, s. 288). O różnych stylach recepcji filozofii Nietzschego w Polsce piszę w szkicu: *Sto lat polskiej recepcji filozofii Nietzschego*, „Edukacja Filozoficzna” (30) 2000, s. 330–338. Ważnym wkładem w przedstawienie niektórych autorskich obrazów Nietzschego w Polsce jest pionierski tom *Friedrich Nietzsche i pisarze polscy*, pr. zbior. pod red. W. Kunickiego, przy współpracy K. Polechońskiego, Poznań 2002.

bańdź nią zainspirowanych i znajdujących rezonans u współczesnych myślicieli albo przez nich podjętych. Ale takie ujęcie, aczkolwiek ważne, dalekie jest od kompletności i naraża się na interpretacyjne nadużycia. Dlatego konieczne stają się badania, które łącząc elementy metodologiczne lektury z kwestią rozumienia Nietzschego jako filozofa, mogą – w ograniczonej wprawdzie mierze – przygotować grunt pod poważne i wybiegające w stronę filozofii studium myśli tej kontrowersyjnej postaci<sup>8</sup>.

## I

W perspektywie Heideggera metafizyka popadła w nihilizm, co skonstatawał i czego dokonał Nietzsche, nadal pozostając myślicielem metafizycznym. Zamiar Heideggera polega na wykazaniu, że podjęte przez Nietzschego „przewycięzenie metafizyki” było pozorne i miało urzeczywistnić się dopiero w nim samym. W ten sposób Heidegger usiłował usytuować się poza obrębem metafizycznej i zarazem nihilistycznej perspektywy.

Krytyka myśli Heideggera zwykle zachowuje perspektywę samego Heideggera. Opiera się na kilku częściowo zbieżnych przekonaniach. Według jednego z nich, uroszczenia Heideggera były nazbyt wygórowane, skoro Nietzsche, pomimo pozostawania we władzy wielu dyskursów metafizyki czy też powracania do niej, zasadniczo rozsądzał w swoim myśleniu jej granice. Tym samym „przewycięzenie metafizyki” miało być przygotowane przez Nietzschego, a nie przez Heideggera. Taką tendencję w odczytywaniu filozofii Nietzschego zapoczątkowuje jeden z jej najlepszych (na interpretacyjnym bezrybiu) interpretatorów – Wolfgang Müller-Lauter<sup>9</sup>.

Według innego przekonania, obydwaj myśliciele nadal postrzegani są jako nihilistyczni<sup>10</sup>. Można im wówczas imputować metafizykę, ale można też –

---

<sup>8</sup> Potrzebę takich badań (czy wręcz prolegomenów) dostrzega Walter Kaufmann, *Nietzsche*, op.cit.

<sup>9</sup> Por. niektóre z jego prac na ten temat: *Metaphysik und Wissenschaft in Nietzsches Aufklärungsphilosophie*, „Theologia viatorum”. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule, Berlin (IX) 1964, s. 156–174; *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin–New York 1971; *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, „Nietzsche-Studien” (3) 1974, s. 1–60 (wersja skrócona w przekładzie polskim: *Nietzschego nauka o woli mocy*, przeł. S. Gromadzki, „Edukacja Filozoficzna” (29) 2000, s. 20–43; (30) 2000, s. 16–37); *Welt als Wille zur Macht. Ein Beitrag zum Verständnis von Nietzsches Philosophie*, „Tijdschrift voor Filosofie” (36) 1974, s. 78–106 i in.

<sup>10</sup> Por. E. Severino, *Essenza del Nichilismo*, Milano 1972.

zgodnie z kolejnym przekonaniem – ustalać dla nich, co czyni Rorty w *Przygodności, ironii, solidarności*<sup>11</sup>, status ironicznych teoretyków. Paradygmat metafizyczny o tyle jest wtedy zachowany, że myśli się na sposób metafizyczny bez metafizycznego fundamentu, skoro metafizyka jest tylko jednym z opisów świata. Wypróbowuje się jedną z wielu narracji do tego opisu, zachowując zarazem świadomość jej nieadekwatności. Mimo to jest się nadal teoretykiem. Wraz z tym nastawieniem pojawia się wątek krytyki rozumu<sup>12</sup>, dokonany za pomocą tegoż rozumu.

Rozprawianie o metafizyce wymaga podania definicji samej metafizyki. Termin ten jest wieloznaczny<sup>13</sup>. Nietzsche mówi o niej w kilku znaczących kontekstach. Zasadniczo rozumie ją jako dualistyczne ujęcie świata, zakładające, że poza tym światem istnieje jeszcze „inny świat”, „świat prawdziwy”, ten, który jest gwarantem prawdy i sensu, i ze względu na który osądza się „ten świat” – świat pozoru i kłamstwa. Takie widzenie świata poddaje krytyce, co znajduje wyraz m.in. w znanej paraboli *W jaki sposób 'świat prawdziwy' stał się w końcu baśnią*<sup>14</sup>.

Nietzschego rozumienie metafizyki nie jest oczywiście zbieżne z Heideggerowskim. Ten ostatni pojmuje bowiem metafizykę jako pewną, utrwaloną w myśleniu europejskim, postać bycia. Na recepcji filozofii Nietzschego zaciążyło jednak właśnie to rozumienie.

Próba wyjścia poza paradygmat metafizyczny w odczytywaniu filozofii Nietzschego napotyka na szereg problemów, trafiających wręcz w samą strukturę języka. O tyle też nie sposób wyzwolić się z myślenia metafizycznego, jeśli

<sup>11</sup> R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa 1996, szczególnie rozdział: *Autokreacja i afiliacja: Proust, Nietzsche i Heidegger*, s. 135–166.

<sup>12</sup> Tak postrzega zarówno Nietzschego, jak i Heideggera Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, [w:] idem, *Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1985. Por. W. Müller-Lauter, *Nietzsche und Heidegger als nihilistische Denker*, op.cit., s. 52 i n.

<sup>13</sup> Zob. artykuł *Metaphysik*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Darmstadt 1971 nn. pióra L. Oeinga-Hanhoffa, Th. Kobuscha, T. Borsche, s. 1186–1279. Por. także: H. Reiner, *Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” (9) 1955, s. 210–237, oraz idem, *Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik. Geschichte einer Wissenschaftslegende*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” (8) 1954, s. 77–99.

<sup>14</sup> *KGW VI 3*, s. 74 n. [KSA 6, s. 80 n.] – *Zmierzch bożyszcz czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. i wstępem opatrzył G. Sowiński, Kraków 2000, s. 41 i n. Heideggerowska interpretacja tej paraboli znajduje się w pierwszym tomie jego – raczej przecenianych – wykładów o Nietzschem: M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, przekład zbiorowy, Warszawa, BWF, 1998, s. 229–238.

nie można uwolnić się od gramatyki języka i wpisanych w nią opozycji<sup>15</sup>. Nietzsche powie wręcz, że metafizyki należy doszukiwać się nawet w logice, skoro zakłada ona tożsamość myślenia i bytu. Mówi też, że metafizyka jest w niej obecna, ponieważ wierzy się w pojęcia określające istotę rzeczy<sup>16</sup>. Problematyka metafizyki wydaje się więc pierwotna, a z chwilą, kiedy implikuje kwestię prawdy, okazuje się również kluczowa dla interpretacji pism Nietzschego.

Nietzsche w pierwszym rzędzie mówi jednak o metafizyce w związku z myśleniem religijnym i traktuje ją jako pewną późniejszą formę religii. Występując przeciw Schopenhauerowi, utrzymuje, że potrzeba metafizyczna nie jest źródłem religii, lecz przeciwnie, to dopiero pod władzą myślenia religijnego przyzwyczajono się do wyobrażania sobie „innego świata”. Gdy zniszczono religię, powstała nieznośna pustka, która zrodziła potrzebę metafizyczną. „Inny świat” przestał już być światem religijnym, a za to stał się światem metafizycznym. Wcześniej, w zamierzonych czasach, „inny świat” – zdaniem Nietzschego – nie był wytwarzany za sprawą jakiegś potrzeby czy popędu, lecz stanowił błąd w wykładzie określonych procesów naturalnych<sup>17</sup>.

Wraz z upadkiem religii nastąpiłoby „przewycięzenie metafizyki”. Takie „przewycięzenie” jest – w języku Nietzschego – równoznaczne z uwolnieniem od „przesądów religijnych”. Termin „metafizyka” rezerwuje się jednak również dla określonej orientacji filozoficznej, wyładowującej się w sposób naukowo-pozytywistyczny w potrzebie pewności. Pewność ta odnosi się do kwestii istnienia podstawowych dogmatów metafizyki, takich jak wola, podmiot, substancja, świadomość itp. Metafizyka i religia wysuwałyby zatem te same roszczenia do absolutnej prawdy swoich dogmatów. Zdaniem Nietzschego, nie sposób rzetelnie uzasadnić tych pretensji. W *Jutrzence* pisze on: „To jest właśnie tragedią, że nie można wierzyć w te dogmaty religii i metafizyki, jeśli w sercu i głowie nosi się ścisłą metodę prawdy [...]”<sup>18</sup>.

Ale o „przewycięzeniu metafizyki” mówi się nie tylko w kontekście uwolnienia od dogmatów religijnych. Sama metafizyka byłaby wówczas takim „przewycięzeniem”. Kwestia ta pojawia się także jako zadanie związane

---

<sup>15</sup> Por. J. Simon, *Nietzsche a problem nihilizmu europejskiego*, przeł. S. Gromadzki, przekład przejrzał Z. Zwoliński, „Edukacja Filozoficzna” (28) 1999, s. 7–24.

<sup>16</sup> *KGW* III 3, s. 143 [KSA 7, s. 137].

<sup>17</sup> *KGW* V 2, 172 n. [KSA 3, s. 494 n.] – *Ecce homo*, op.cit., s. 185.

<sup>18</sup> *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 1908, s. 122 [przekład zmieniony].

z metafizyką, zachowującą schemat dualistycznego widzenia świata obecnego w religii. Wtedy rozumiana jest jako tzw. ruch przeciwny, jako metafizyka, której wyznacza się cel pozytywny. Według Nietzschego, zwykle dochodzi do spełnienia celu negatywnego metafizyki, polegającego na konstatacji, że wszelka metafizyka jest błędem, nie wytycza się jej natomiast celu pozytywnego, który realizuje się w zrozumieniu uzasadnienia historycznego i psychologicznego wyobrażeń religijnych i metafizycznych<sup>19</sup>. Zadaniem filozofii przyszłości byłoby całkowite wykorzenienie potrzeby metafizycznej w tradycyjnym sensie, choć nie oznaczałoby to zupełnej rezygnacji z metafizyki.

Nietzsche, zgodny z Schopenhauerem w ocenie pretensji metafizyki i religii, inaczej od niego zapatruje się na kwestię wartości życia, waloryzując je we wszystkich jego afirmatywnych przejawach. Powraca wtedy kwestia metafizyki rozumianej jako „metafizyka artystowska”. Ona też w gruncie rzeczy pojawia się u początku jego drogi twórczej. W *Próbie samokrytyki*, napisanej do *Narodzin tragedii*, Nietzsche za prawdziwie metafizyczną działalność człowieka uzna sztukę, przywołując zarazem obrazoburczą tezę ze swojego wczesnego dzieła, iż „istnienie świata jest *usprawiedliwione* tylko w sensie fenomenu estetycznego”<sup>20</sup>.

Zarysowanie wielu kontekstów, w których Nietzsche mówi o metafizyce i jej przewyciężeniu, nie zaciemnia intencji Heideggera. Heidegger eksplikuje jednak tradycyjne rozumienie metafizyki, a zarazem podaje własne. Nietzscheańskie przewyciężenie metafizyki jest natomiast zarazem jej afirmacją w innym znaczeniu – jako sztuki. W tradycyjnym rozumieniu metafizyka wiąże się z kwestią prawdy, jako „metafizyka artystowska” zaś – afirmuje pozór, błąd, złudzenie. Z jednej strony zgłasza absolutne pretensje, z drugiej – świadomie z nich rezygnuje za cenę afirmacji całego bogactwa życia.

## II

Wieloznaczność pojęcia metafizyki bez wątpienia wpływa na różne interpretacje filozofii Nietzschego. Tendencja, zapoczątkowana przez Müllera-Lautera, zachowująca wiele elementów interpretacji Heideggerowskiej, choć zarazem pokazująca jej ograniczenia, współtworzy przestrzeń, w której toczą się

<sup>19</sup> Ibidem, s. 39.

<sup>20</sup> *KGW* III 1, s. 11 [*KSA* 1, s. 17] – *Próba samokrytyki*, [w:] *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. i przedmową opatrzył B. Baran, Kraków 1994, s. 21.

współczesne dyskusje o Nietzschem. Ten punkt widzenia decyduje również o całościowym widzeniu metafizyki<sup>21</sup>. Wraz z tą problematyką pojawia się jednak kwestia o znaczeniu pierwszorzędym. Ustalenie perspektywy metafizycznej i powiązanie jej z kwestią nihilizmu w centrum zainteresowania sytuuje bowiem problem prawdy, przekładający się między innymi na kwestię lektury tekstu Nietzschego.

Nietzsche, programowo odrzucający teoretyczne rygory dyskursu filozoficznego, staje się wyzwaniem dla współczesnego czytelnika, który pyta o sens wypowiedzi Nietzschego, próbując zarazem wyeksplikować ten zakładany sens w postaci podporządkowanej wspomnianym rygorom. Współczesny czytelnik może jednak ustanowić dla tekstu Nietzschego zgoła odmienną perspektywę, w której samo pytanie ulega zawieszeniu albo też zostaje nazbyt pochopnie rozstrzygnięte. Okazuje się wówczas, że wypowiedzi Nietzschego, choćby zdradzały pozór uporządkowania, wymykają się spójnej interpretacji.

To ostatnie stanowisko zdaje się prezentować Jacques Derrida. W głośnym eseju *Kwestia stylu*<sup>22</sup> stara się zmierzyć z poważną w swojej ocenie kwestią interpretacji tekstu Nietzschego, interpretacji interpretacji, interpretacji *tout court*, by „ją rozwiązać lub zdyskwalifikować jej formułę”<sup>23</sup>. Uznając zasadność podstawowych zastrzeżeń Heideggera wobec lektury pism Nietzschego (konieczność uniknięcia „estetyzującego pomieszania”, tj. nicoddzielania od siebie pism filozoficznych i artystycznych, co prowadzi do swobodnych odczytań; niezbędność oddzielenia „wielkiego stylu” od „stylu heroiczno-chełpliwego”, charakteryzującego tzw. klasy „kulturalne”; oraz konieczność czytania Nietzschego przy bezustannym badaniu historii Zachodu<sup>24</sup>), wychodzi poza lekturę Heideggerowską. Uważa, że Heidegger, podejmując wątek prawdy, pozostawił na uboczu kwestię kobiecy. Odwołuje się w tym miejscu do wypowiedzi Nietzschego, w której Nietzsche wręcz określałby prawdę mianem

---

<sup>21</sup> Por. H.-J. Gawoll, *Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger*, Stuttgart–Bad Canstatt 1989. Z wcześniejszych ujęć dobrze znana w niemieckim kręgu językowym praca Wilhelma Weischedela: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, t. 1, Darmstadt 1971, t. 2, Darmstadt 1972.

<sup>22</sup> J. Derrida, *Kwestia stylu*, przeł. B. Banasiak, [w:] *Nietzsche 1900–2000*, pod red. A. Przybysławskiego, Kraków 1997, s. 45–81.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 58. Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, op.cit., s. 140 i n.



kobiety („prawda jest kobietą”<sup>25</sup>). Heidegger, jego zdaniem, nie postawił pytania seksualnego, nie pokazał, jak język Nietzschego przenika „ku ciału kobiety”, poprzez „woal prawdy i pozór kastracji”, a jeśli nawet postawił je w zawoalowany sposób, to co najwyżej podporządkował je ogólnemu pytaniu o prawdę bycia<sup>26</sup>. Dlatego Derrida dystansuje się od Heideggera interpretacji Nietzschego, sam kusząc się o interpretację zapisanych w cudzysłowie słów: „Zapomniałem mego parasola”, odnalezionych pośród ineditów Nietzschego. Nie znając znaczącego kontekstu tej wypowiedzi, stawia ją poza wszelkim pytaniem hermeneutycznym. Tym samym jednak pozwala dzięki kwestii języka i prawdy zaistnieć również kwestii pisma. Pojawia się ona – jego zdaniem – z chwilą, gdy „pytanie o kobietę zawiesza rozstrzygalną opozycję prawdy i nieprawdy, ustanawia epokalny reżym cudzysłówów dla wszystkich pojęć należących do systemu tej filozoficznej rozstrzygalności, dyskwalifikuje hermeneutyczny projekt postulujący prawdziwy sens tekstu, uwalnia lekturę od horyzontu sensu bycia lub prawdy bycia, wartości wytwarzania wytworu lub obecności obecnego [...]”<sup>27</sup>. Pismo Nietzschego ujawnia w tym wypadku swój brak przejrzystości, co prowadzi Derridę do przypuszczenia, że być może bez względu na skrupulatność poczynionych interpretacji całość tekstu Nietzschego (paradoksalnie nieistniejąca, skoro jest fragmentaryczna i aforystyczna) jest typu interpretowanego przez niego bez skutku zdania. Przed tą diagnozą broni go jednak nadzieja, że Nietzsche pisze „w rozstępie między wieloma stylami”, toteż można by przypuszczać, że ze względu na istnienie wielu stylów jego pisarstwa<sup>28</sup>, istnieje również wiele sensów jego wypowiedzi. Zasadniczo należałoby wszakże – jak wynika z eseju Derridy – powątpiewać w „prawdę” tekstu Nietzschego,

---

<sup>25</sup> KGW VI 2, s. 3 [KSA 5, s. 11] – *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. i wstępem opatrzył G. Sowiński, Kraków 2001, s. 23. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że Nietzsche stawia swoją tezę w trybie warunkowym: „Załóżmy, że prawda jest kobietą” („Vorausgesetzt, daß die Wahrheit ein Weib ist”), czego Derrida zdaje się nie zauważać.

<sup>26</sup> J. Derrida, *Kwestia stylu*, op.cit., s. 69.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 81. – Nietzsche rozumie styl jako wyraz stanu wewnętrznego. Zakłada przy tym, że w nim samym wielość stanów wewnętrznych jest nadzwyczajna, przez co istnieje także wiele możliwości stylu. W swoim megalomańskim języku powie wręcz, że w jego przypadku mamy do czynienia z „najbogatszą w ogóle sztuką stylu, jaką kiedykolwiek człowiek dysponował”. Por. KGW VI 3, s. 302 [KSA 6, s. 304] – *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, przeł. B. Baran, Kraków 1996, s. 63.

uznać jego „heterogeniczność” i zdać się na praktykę *dekonstrukcji*, w której to praktyce samo pismo z natury nie podporządkowuje się logosowi czy prawdzie.

Interpretacja Derridy zmierza oczywiście – na przekór tradycyjnej i raz po raz odzywającej się tęsknocie za sensem i dyskursem ujętym w teoretyczne rygory – do dyskwalifikacji samej formuły interpretacji względnie pozostawia nierozstrzygalnym pytanie o sens niektórych wypowiedzi Nietzschego ze względu na brak bądź nieznaną ich znaczącego kontekstu. Mimo to wypowiedź Derridy o kwestii stylu, powiązanej z kwestią prawdy i pokrewną jej w jakiejś mierze kwestią kobiecy, chce być wypowiedzią sensowną. Konstatuje on niemożność dotarcia do sensu pewnych zdań i w nieuprawniony sposób wysnuwa przypuszczenie o takiej niemożności odnośnie do całości tekstu Nietzschego. W istocie więc podważa projekt hermeneutyczny, kryjący się za każdym wysiłkiem rozumienia, przyswojenia sobie cokolwiek z idei myśliciela, a jednocześnie nie chce z tego projektu zrezygnować. Dzięki temu – paradoksalnie – ujawnia obszar, który każe poddać refleksji swoistość języka filozofa, odsłonić struktury wymykające się dekonstrukcyjnym zabiegom i nie popadające w metafizyczną dogmatykę. Nacisk kłaść się będzie wtedy na hipotetyczny i metaforyczny sposób mówienia Nietzschego, na walory artystyczne tekstu, które nie przekładają się na interpretacje rozpatrujące zasadnicze problemy filozoficzne, na język, który wyraża się w performatywnej, epideiktycznej retoryce wieloznaczności i ducha poszukiwań. A mimo to – jak zauważa Ernst Behler<sup>29</sup> – pozwala to dojść do skutku myśleniu rdzenie filozoficznemu i artystycznemu, już *po* tzw. końcu filozofii albo dokładniej: poza dobrem i złem, prawdą i fałszem, poza dekonstrukcją, ale też poza tradycją.

### III

Owo myślenie rdzenie filozoficzne tkwić może wszakże – ze względu na treść – w tradycji, podejmując wysiłek jej przekroczenia i krytyki, a mimo to nie odpowiadać interpretacji Heideggerowskiej. Tak tę sprawę postrzega na przykład Günter Rohrmoser, który pisze: „Nie wierzę, w przeciwieństwie do Heideggera, że Nietzsche jest spełnieniem i kresem metafizyki; dla mnie myśl Nietzschego stanowi raczej nowe stadium dialektyki oświecenia”<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> E. Behler, *Nietzsche jenseits der Dekonstruktion*, [w:] *Nietzsche und die philosophische Tradition*, hrsg. von J. Simon, Würzburg 1985, t. 1, s. 107.

<sup>30</sup> G. Rohrmoser, *Nietzsches Kritik der Moral*, „Nietzsche-Studien” (10/11) 1981/1982, s. 353.

W *teorii krytycznej* motyw ów zyska na znaczeniu<sup>31</sup>, a *Dialektyka oświecenia*, słynna książka Maxa Horkheimera i Theodora W. Adorna, szczególnie w pierwszej z dwóch dygresji mówiących o Nietzsche: *Odyseusz albo mit oświecenia*<sup>32</sup>, wydobędzie wręcz aspekt dwoistości oświecenia po Nietzsche.

W dygresji tej Horkheimer i Adorno twierdzą, że Nietzsche rozpoznał dialektykę oświecenia<sup>33</sup>. Z jednej strony zwracał uwagę na przydatność wpojenia ludowi idei oświeceniowych, gdyż dzięki temu tak kapłani, jak i państwo mieliby nieczyste sumienie, skoro poczynania wielkorządców i mężów stanu stałyby się rozmyślnymi kłamstwami, z drugiej zaś – oświecenie stałoby się instrumentem władzy, gdyż masy, wierząc w idee oświeceniowe, na przykład w ideę demokracji, pomniejszone w tym punkcie, byłyby podatne na praktyki rządzących, upatrując „postępu” tam, gdzie go właściwie nie ma<sup>34</sup>. Tak więc oświecenie byłoby środkiem na ukrócenie władzy i na jej wzmocnienie.

Wraz z tym, jak ta dwoistość oświecenia staje się realnością historyczną, samo jej pojęcie jako postępu myśli rozciąga się – według Horkheimera i Adorno – aż do początków dziejów objętych przekazem, czyli do Homera. Mimo to stosunek Nietzschego do oświecenia pozostaje niejednoznaczny: Nietzsche widzi – ich zdaniem – w oświeceniu zarówno uniwersalny ruch suwerennego ducha, jak i wroga życiu praktykę, „nihilistyczną” moc<sup>35</sup>.

Z tego wynikałoby, że tam, gdzie oświecenie jest praktyką władzy, gdzie wspiera ideologię, idea oświeceniowa zwraca się przeciw sobie; tam zaś, gdzie pozwala ukrócić tę władzę, nie daje jeszcze urzeczywistnienia suwerennego ducha, gdyż lud, wierząc w demokrację, podlega zarazem – zgodnie z dwoistością samej idei oświecenia – manipulacji ideą demokracji, czyli ograniczającej

<sup>31</sup> Wskazówki lekturowe do kwestii obecności Nietzschego w *teorii krytycznej* podaje Jörg Salaquarda: *Das wahre Selbst über dir. Überlegungen zu Werk und Wirkung Friedrich Nietzsches*, [w:] *Besieger Gottes und des Nichts. Nietzsches fortdauernde Provokation*, hrsg. von E. Biser, Düsseldorf 1982, s. 25 i n. Zob. zwłaszcza P. Pütz, *Nietzsche im Lichte der kritischen Theorie*, „Nietzsche-Studien” (3) 1974, s. 175–191.

<sup>32</sup> M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, przekład przejrzał i posłowiem opatrzył M.J. Siemek, Warszawa 1994, s. 60–97. Dygresja druga nosi tytuł *Julia albo oświecenie i moralność* (ibidem, s. 98–137). Nietzsche konfrontowany jest w niej z Kantem i de Sade’em jako nie tylko bezkompromisowy krytyk praktycznego rozumu, ale i myśliciel nieublaganie dopełniający się wraz ze wzmiankowanymi dzieła oświecenia.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 60.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 60 i n.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 61.

i zrównującej władzy. Zaszczepienie kapłanom i mężom stanu nieczystego sumienia byłoby – jak się wydaje – skuteczne tylko wtedy, gdyby sumienie odgrywało w ogóle jakąś rolę w praktyce władzy, gdyby można było związać ideę moralną z uprawianiem polityki. Skoro zaś nie jest to realne w praktyce, projekt oświeceniowy zachowuje tylko swoją niejednoznaczną wartość teoretyczną.

Co stało się z tą dwoistością oświecenia *po* Nietzschem? Otóż – zdaniem Horkheimera i Adorno – u prefaszystowskich epigonów Nietzschego<sup>36</sup> ostał się jedynie drugi, negatywny moment oświecenia, kiedy zwyrodniało ono w ideologię<sup>37</sup>. Autorzy *Dialektyki oświecenia* nie wyjaśniają, jakie były losy uniwersalnego ruchu suwerennego ducha, którego egzekutorem – ich zdaniem – miał być Nietzsche. Wzmianka o konieczności – jak to postulował Nietzsche – wpojenia ludowi idei oświecenia, by w ten sposób kapłani i mężowie stanu mieli nieczyste sumienia, jest dość enigmatyczna. Nie rozstrzyga się tu jeszcze, czy wraz z tym wpojeniem dojdzie tylko do demaskacji praktyk kapłanów i mężów stanu, do demistyfikacji ich kłamstw, czy też ponadto uniemożliwi się same te praktyki i kłamstwa, odbierze się kapłanom i mężom stanu ich władzę nad duszami, spełni pewne zadanie wychowawcze. Nietzsche nie przesądza przecież, że władza, zdemaskowana w swej praktyce, zacznie nagle dopełniać wszelkich cnót. Mówi jedynie, że powinna ona mieć wtedy nieczyste sumienie, co oznacza, że odebrany jej zostanie autorytet moralny. Nie mówi jednak, że przestanie być władzą.

Czy wraz z taką przemianą świadomości ludu nastąpi jego emancypacja? Choć Horkheimer i Adorno nie odpowiadają na to pytanie, na podstawie przytoczonego fragmentu z Nietzschego o tym, że ludowi należy zaszczepić ideę oświecenia<sup>38</sup>, który zresztą wyrwany jest z kontekstu, można co najwyżej wnosić, że emancypacja ta dotyczyć będzie świadomości, aczkolwiek odbędzie się dosyć niejednoznacznie, tak iż nie można mieć pewności, że zajdzie w pełni. Jako świadomość oświecona uwolni się ona od autorytetu moralnego, zdemaskowanego w swojej hipokryzji, popadając zarazem w nowy, oświecony rodzaj zależności ideologicznej z dominującą ideą demokratyczną. W wymiarze

---

<sup>36</sup> Mówiąc o „prefaszystowskich epigonach” Nietzschego, autorzy *Dialektyki oświecenia* nie używają cudzysłowu. Na temat niesłusznego posądzenia Nietzschego o „prekursorstwo” wobec faszyzmu zob. szkic: M. Montinari, *Nietzsche pomiędzy Alfredem Baeumlerem a György Lukácsem*, przeł. S. Gromadzki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2002, nr 1, s. 11–41.

<sup>37</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, op.cit., s. 61.

<sup>38</sup> F. Nietzsche, *Nachlaß. Werke (Großoktavausgabe)*, t. 14, Leipzig 1905–1911, s. 206.

władzy nie nastąpi chyba zmiana, gdyż demaskacja praktyki kapłanów i mężów stanu nie prowadzi jeszcze do przejścia władzy przez lud. Demokracja jako władza ludu jest władzą pozorną, jedynie jej złudzeniem, gdyż zamiast wzmóc możliwości człowieka, powoduje jego pomniejszenie, a rzeczywista władza i tak znajduje się w innych rękach.

Horkheimer i Adorno mówią o „prefaszystowskich epigonach” Nietzschego<sup>39</sup>, w ich myśli upatrując jednej z konsekwencji oświecenia. Miałyby być nią „nihilistyczna” moc, przekształcająca się w ideologię. Czy wynika z tego, że u podstaw owej „nihilistycznej” mocy tkwi właśnie idea demokracji (czy ogólnie oświecenia albo jakkolwiek pojętej emancypacji)? Tak w każdym razie wynikałoby z założeń, przyjętych przez autorów *Dialektyki oświecenia*. Chodzi jednak o zwyrodnienie tej idei. Toteż „prefaszystowscy epigoni” mogą mieć tyle tylko wspólnego z Nietzschem, że się na niego powołują. Jakiego zaś człowieka tworzy się dzięki oświeceniu? Jaki jest lud, jaki kapłan i mąż stanu? O ile udało się opisać choćby w zarysach przemiany świadomości ludu, to nie mówi się właściwie nic o przemianie świadomości kapłana i męża stanu. Nie wspomina się też o tym, czy zmieniliby się zadanie państwa. „[...] aby kapłani mieli nieczyste sumienie, zostając kapłanami – i to samo z państwem”<sup>40</sup> – po to miałyby być oświecenie. Czy jednak kapłani zechcą oczyścić swoje sumienie? Czy zechcą zrezygnować z władzy, nawet gdyby stracili autorytet moralny? Czy przestanie istnieć państwo oparte na panowaniu? W obydwu wypadkach padnie raczej odpowiedź negatywna. Oświecenie nie udoskonala człowieka, nie wznosi go na wyższy poziom, lecz powoduje co najwyżej jego uśrednienie. Jest ideałem mieszczańskim, który Nietzsche zwalcza, optując za ideałem arystokratycznym. Zamiast przynieść „postęp”, daje w jakimś sensie zwyrodnienie, pomniejszenie. Suwerenny duch nie ostoi się w takich warunkach, a „nihilistyczna” moc zwyrodnienie w ideologii.

Cóż zaś pocnie ideologia? Jej zadaniem będzie likwidacja oświecenia<sup>41</sup>. Czy jednak wyznaczając sobie takie zadanie, nie chyli ona zarazem czoła przed tą ideą? Skoro idea oświecenia ma dwoisty charakter, zaprzeczenie jednego z jej aspektów, na przykład momentu suwerennego ducha, powoduje afirmację innego, na przykład „nihilistycznej” mocy. Nie sposób jednak twierdzić, że oświecenie

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 60. – Cyt. według F. Nietzsche, *Nachlaß. Werke (Großoktavausgabe)*, op.cit.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 62.

w swej istocie skrywa nihilizm. Można co najwyżej – wychodząc od zaproponowanego przez Nietzschego opisu – uznawać nihilizm za jedną z konsekwencji oświecenia. O ile bowiem projekt oświeceniowy jest utopijny, o tyle niemożność jego realizacji powoduje skutki przeciwne od zaplanowanych. Dlatego oświecenie wyrodnieje w „nihilizmie”, w ideologii. Ale też nie może się urzeczywistnić w uniwersalnym ruchu suwerennego ducha względnie się nie urzeczywistniło. Co więc zapanowało? „Prefaszystowskie epigoństwo”, a następnie powrót idei demokratycznych jako kolejna wersja ideologii, tym razem na czas pokoju. Nie ma natomiast mowy o arystokratycznych ideach, choćby nie było jeszcze wiadome, co miałyby one znaczyć i jak się urzeczywistnić. Wszechwładne panowanie ideologii możliwe byłoby zaś chyba dopiero wtedy, gdy nie pozostawiałoby się nadziei nawet na demokratyczne urządzenie społeczeństwa.

#### IV

Czy jednak Nietzsche, wymykający się praktyce dekonstrukcji, nie poddający się interpretacji Heideggerowskiej, wyznaczający nowe stadium dialektyki oświecenia, a zarazem rozpoznający tę dialektykę i – jak pokazała moja interpretacja – wikłający się w nią, czy taki Nietzsche, który najprawdopodobniej stanowi jeszcze radykalne cięcie w tradycji i zarazem z niej wyrasta, Nietzsche, którego wypowiedź odbiega chyba od standardów filozofowania, a mimo to nie przestaje być „dyskursem” filozoficznym – nie daje się zupełnie, wręcz metodycznie oswoić? Co trzeba zrozumieć ze specyfiki jego myśli, by móc go czytać niezależnie od doktrynalnych założeń, w których nader instrumentalnie zaznacza on swoją obecność? Czy wystarczy tylko kompetencja filozoficzna i czy sam tekst Nietzschego nie narzuca już pewnego stylu odbioru? Czy interpretacje filozoficzne, nierzadko lekceważąc wymogi owego tekstu, nie są właśnie z tego powodu przedwczesne i nietrafne? Czy ów „tekst” nie skrywa pewnego naddatku znaczeniowego, który nie jest równoznaczny jedynie z wymiarem literackim dzieła, a czytelnik, nieświadom takiego stanu rzeczy, kusząc się o jego lekturę, podlega swoistemu paradoksowi, dostosowując myśl Nietzschego do własnych oczekiwań i wyciągając z niej – wbrew swoim oczekiwaniom – sprzeczne wnioski? Nietzsche mówi wtedy – jak trafnie zauważył Giorgio Colli<sup>42</sup> – wszystko i przeciwieństwo tego wszystkiego. Czy jednak mówi wówczas coś od siebie? Co chce nam „naprawdę” powiedzieć, na ile

<sup>42</sup> G. Colli, *Po Nietzschem*, op.cit., s. 143.

można ufać jego wypowiedzi i czy sens mają tu wszelkie metodyczne zabiegi? Czy kluczem do jego myśli miałyby okazać się penetracja podstawowego napięcia, jakie zachodzi między filologią a filozofią? Czy może wyjście poza tradycyjne przyporządkowania i odcięcie się od wszelkich niesprawiedliwych zarzutów, takich jak raczej jednostronne posądzenie o sofistykę, poleganie tylko na retorycznym jakoby charakterze jego języka (choćby za ufnością tą kryło się przekonanie, iż forma językowa konstytuuje zawartość ideową, styl i myśl nawzajem się warunkują, a filozofia Nietzschego tkwi w retoryce, nie zaś kryje się za nią, jest głębią na powierzchni<sup>43</sup>) albo wręcz uznanie go za największego od czasów Sokratesa uwodziciela<sup>44</sup>? Jeśli Nietzsche chce nam coś przekazać, to z pewnością ucieka się do formy, która stwarza barierę w odbiorze, ale zabieg ten uzasadniony jest – jak podejrzewam – głęboką potrzebą wielowymiarowej komunikacji, na którą otwiera uważnego czytelnika. Czyż więc prześledzenie warunków, na jakich ta komunikacja miałyby dojść do skutku, podawanych zresztą przez filozofa zarówno w opublikowanym dziele, jak i w zapiskach rękopiśmiennych oraz w listach, owe własne prolegomena filozoficzne – czy to właśnie stanowią przyczynę do odpowiedzi na pytanie niniejszego szkicu? Czy trzeba wiedzieć, jak Nietzsche chciał być czytany i jak siebie rozumiał, by umieć go czytać i rozumieć?

Jakimś rozwiązaniem jest, naturalnie, przytoczenie szeregu wypowiedzi Nietzschego na ten temat. Wynikać z nich będzie, że Nietzschemu chodzi między innymi o to, by być rozumianym i czytany zgodnie z własnymi intencjami, które najwyraźniej przedstawił w spóźnionych przedmowach do wszystkich swoich ważniejszych dzieł<sup>45</sup>. Przed podjęciem się takiego trudu należałoby jednak zapytać, czy można Nietzschemu zaufać, czy w tym wypadku bodaj najbardziej nie stosuje się doń zdanie wypowiedziane przez Tomasza Manna: „Kto traktuje Nietzschego «właściwie», dosłownie, kto mu wierzy,

<sup>43</sup> Por. B. Kositzke, *Rhetorik und Erotik bei Nietzsche*, [w:] *Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“*, hrsg. von J. Kopperschmidt, H. Schanze, München 1994, s. 184.

<sup>44</sup> Platon, *Obrona Sokratesa* 23c–24c; por. B. Kositzke, *Rhetorik und Erotik bei Nietzsche*, op.cit., s. 183.

<sup>45</sup> O idei takich przedmów pisze w liście do wydawcy Ernsta Wilhelma Fritzscha z 7 sierpnia 1886 roku. Proponuje w nim „nowe wydanie” swoich prac na podstawie nie sprzedanych dotychczas egzemplarzy, oprawionych na nowo i uzupełnionych właśnie o przedmowy. Wyjaśnia, dlaczego dotąd ich nie sporządził: „[...] byłem jeszcze zbyt blisko, zbyt «wewnątrz» i nie bardzo wiedziałem, co się ze mną stało”. – F. Nietzsche, *Listy*, wybrał, przełożył i przedmową opatrzył B. Baran, Kraków 1994, s. 271.

jest stracony<sup>46</sup>. Rekonstrukcja Nietzschego rozumienia siebie i uwzględnienie podanych przezeń warunków tego rozumienia wraz ze wskazówkami lekturowymi mogłyby okazać się przydatne dla przedsięwziętych prolegomenów, ale nie będą wystarczające do „właściwego” odczytania myśli autora *Tako rzecze Zaratustra*. Jeśli bowiem nie weźmie się pod uwagę ewidentnych ze strony Nietzschego zabiegów autokreacji oraz mistyfikacji<sup>47</sup>, popełnionych przezeń błędów i upraszczających interpretacji<sup>48</sup>, i poprzestanie się na jego rozumieniu, powstanie niebezpieczeństwo niezbyt płodnej lektury immanentnej<sup>49</sup>, która może przerodzić się w zwykłe cytowanie z Nietzschego, prowadzące do sprzecznych wniosków. Mimo to nie sposób zrezygnować z takiego *przed*-rozumienia jako warunku wstępnego rozumienia i lektury jego filozofii, tym bardziej że jest ono jej konstytutywnym i specyficznym elementem. Na dalszym etapie badań można by się zaś pokusić, poza wspomnianymi zadaniami, o lekturę filologiczną i historyczną tekstu, mając nadzieję, że doprowadzi ona do rzetelnej

---

<sup>46</sup> Th. Mann, *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung* (1947), [w:] *Gesammelte Werke*, Berlin 1956, t. 10, s. 669.

<sup>47</sup> Tych zabiegów zdaje się dostatecznie nie dostrzegać Kiyoshi Nishigami, proponując lekturę opartą na rekonstrukcji Nietzschego rozumienia siebie jako warunku rozumienia jego filozofii (K. Nishigami, *Nietzsches Amor fati. Der Versuch einer Überwindung des europäischen Nihilismus*, op.cit., s. 19). Zupełnie radykalny sąd wypowiada Simon. Jego zdaniem, nie sposób rozumieć Nietzschego tak, jak on sam siebie rozumiał (J. Simon, *Das neue Nietzsche-Bild*, „Nietzsche-Studien” (21) 1992, s. 1). Z kolei Habermas uważa, że to próba rozumienia Nietzschego ze współczesnej perspektywy skazana jest na porażkę, gdyż stawia pod znakiem zapytania możliwość podjęcia z nim dialogu (J. Habermas, *Nachwort* do *Friedrich Nietzsche. Erkenntnistheoretische Schriften* (1968), [w:] idem, *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Frankfurt am Main 1973, s. 241). Sam Nietzsche we wspomnianym liście do Fritzscha (zob. przypis 45) zaznacza, że nadchodzące pokolenie będzie to, co on przeżył, rozumieć na podstawie własnych doświadczeń, uznając tym samym pośrednio nieuchronność współczesniających interpretacji (por. F. Nietzsche, *Listy*, op.cit., s. 271). Nie oznacza to jednak chyba rezygnacji z postulatu „właściwego” rozumienia.

<sup>48</sup> Owe błędy i upraszczające interpretacje szczególnie bezlitośnie – z całym szacunkiem dla autora – wytyka Nietzschemu Colli. Por. G. Colli, *Po Nietzschem*, op.cit. oraz idem, *Narodziny filozofii*, przeł. i wstępem opatrzył S. Kasprzysiak, Kraków 1994.

<sup>49</sup> Uzasadnienie dla lektury immanentnej podaje Müller-Lauter w swojej skądinąd oryginalnej książce o Nietzschem. Uważa on, że immanentne przedstawienie i także krytyka filozofii Nietzschego pozwala na rozumienie myśliciela zgodnie z jego intencjami, aby następnie – wciąż z jakiejś perspektywy – móc go rozumieć „od zewnątrz”. W ten sposób – jego zdaniem – unika się pochopnych wykładni, w jakie obfituje literatura przedmiotu. Jeśli nawet, jak sądzi, taka krytyka kierowałaby się pewnym przedrozumieniem, to z racji swego przedmiotu podlegałaby korekturze i wiodła do „właściwego” rozumienia. – Por. W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, op.cit., s. V.



interpretacji filozoficznej<sup>50</sup>. Czy wtedy jednak, gdzieś pośrodku takiej metodycznej pracy, nie trzeba będzie Nietzschego zgubić, by być mu i sobie najbardziej wiernym? Czy nie trzeba będzie poszukać siebie, by nie chcieć go już znaleźć?<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Montinari widzi wręcz potrzebę takiej lektury, uważając że nieuchronnie musi ona poprzedzać interpretację filozoficzną. Dzięki takiej lekturze, jego zdaniem, można ustalić chronologię poszczególnych fragmentów dzieła i ich formę, mówić o *Zaratuście przed Zaratustą*, o zapiskach ze spuścizny rękopiśmiennej, wchodzących w skład opublikowanych dzieł, o dziełach, nie istniejących w formie książkowej, lecz wydanych tak po śmierci filozofa itp. Por. M. Montinari, *Nietzsche lesen*, op.cit., s. 2.

<sup>51</sup> „Nie szukaliście jeszcze siebie, a znaleźliście mnie. Tak czynią wszyscy wierzący i dlatego tak mało warta jest wiara” (*KGW VI 3*, s. 259 [*KSA 6*, s. 261] – *Ecce homo*, op.cit., s. 17. Por. *KGW VI 1*, s. 97 [*KSA 4*, s. 101] – *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. S. Lisiecka i Z. Jaskuła, Warszawa 1999, s. 102).