

Żelazny, Mirosław

Koncepcja nihilizmu w późnych poglądach Nietzschego

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 9 (157), 125-138

1985

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Zakład Etyki

Miroslaw Żelazny

KONCEPCJA NIHILIZMU W PÓŹNYCH POGLĄDACH NIETZSCHEGO

Zarys treści: Celem niniejszego artykułu jest próba prezentacji tzw. „poglądów krytycznych” zawartych w późnych pismach Fryderyka Nietzschego, interpretowanych tu jako konsekwencja specyficznego stanowiska teoriopoznawczego, uznającego dorobek duchowy kultury chrześcijańskiej za negatywne rozwinięcie myśli metafizycznej wywodzącej się z platonizmu. Treść artykułu należy traktować jako kontynuację istniejących już opracowań monograficznych, omawiających podstawowe kategorie filozofii nietscheańskiej, takie, jak: śmierć Boga, odwracanie platonizmu, nauka o wiecznym powrocie i wiecznym powracaniu etc.

W literaturze historyczno-filozoficznej tradycyjnie już zwykło się dzielić twórczość Nietzschego na tzw. poglądy krytyczne oraz przeciwną im próbę sformułowania stanowiska pozytywnego. Najczęściej podkreśla się też niejednorodność nietscheańskiej krytyki kultury europejskiej, usprawiedliwianą przez badaczy bardziej przychylnych filozofowi różnorodnością i bogactwem źródeł, z jakich ta krytyka rzekomo wyrosła. Badacze ci usiłują następnie ogarnąć w swych monografiach „wszystkie źródła”, co najczęściej prowadzi do powstania cyklu rozdziałów lub podrozdziałów omawiających kolejno antymoralistyczne, antyspołeczne, antychrześcijańskie, antynaukowe itp. aspekty myśli nietscheańskiej¹.

Niejednorodność, a często sprzeczność treści, zawartych w poszczególnych tekstach źródłowych (wielu z nich sam autor na pewno nigdy nie przekazałby do druku), może przywieść czytelnika pism Nietzschego do wniosku, że bez względu na sposób interpretowania, filozofia, z którą się właśnie zapoznaje, zawsze musi pozostać zbiorem luźnych przemyśleń. Niejednorodność poglądów krytycznych pojmowana jest z kolei jako przyczyna niejednorodności tzw. koncepcji pozytywnej, przez niektórych interpretatorów w ogóle zresztą odrzucanej. Mamy wówczas do czynienia ze skrajnie uproszczoną recepcją, w myśl której Nietzsche jest tylko

¹ Por. J. Vaihinger, *Filozofia Nietzschego*, Lwów—Warszawa 1904.

„wielkim wzgardzicielem” (w pozytywnym bądź negatywnym tego słowa znaczeniu), zaś proponowane przez niego rozwiązania pozytywne uznawane są albo za koncepcje naiwne, albo — co gorsza — za majaki człowieka psychicznie chorego.

Powyższe sposoby interpretacji (w nowszej literaturze historyczno-filozoficznej coraz częściej zarzucane) prawie zawsze wyrastają na gruncie tego samego błędu: niedostrzeżenia wyraźnie rysującej się w filozofii nietscheańskiej różnicy pomiędzy kategoriami pierwszoplanowymi, filozoficznymi, takimi jak dekadencja, nihilizm, śmierć Boga, przewartościowanie wszystkich wartości, a wtórnymi, ogólnohumanistycznymi, jak immoralizm, antyreligijność itp. Nieporozumienie zostało jeszcze spotęgowane (a być może w ogóle spowodowane) przez sposób, w jaki spadkobiercy filozofa zredagowali tzw. *Der Wille zur Macht*².

Jak zobaczymy, rozróżnienie obu grup kategorii pozwala nie tylko na wprowadzenie ramowej jedności koncepcji Nietzschego, ale przede wszystkim na zniesienie jej podziału na część pozytywną i negatywną³.

Całą nietscheańską krytykę kultury europejskiej zamyka kategoria nihilizmu. W jednej z późnych notatek czytamy:

Nihilizm stoi pod drzwiami: skąd przychodzi do nas ten najbardziej niesamowity ze wszystkich gości? — Punkt wyjścia: błędem jest wskazywanie na „nędzę społeczną”, albo na „zwyrodnienia fizjologiczne”, albo po prostu na korupcję jako na przyczyny nihilizmu. Nastąpiły najzwyklejsze, najbardziej współczujące czasy. Nędza duchowa, cielesna, nędza intelektualna jest w sobie na wskroś niezdolna wydo-

² W 1901 r. ukazuje się pod red. E. Förster-Nietzsche pierwsze wydanie *Der Wille zur Macht*, zawierające 483 fragmenty nie publikowanych wcześniej rękopisów Nietzschego. Wydanie to nie obejmowało wszystkich zachowanych notatek, dlatego w 1906 r. pojawiła się nowa edycja, licząca 1067 fragmentów. W tej wersji *Der Wille zur Macht* zostaje wznowione w 1911 r. jako XV i XVI tom tzw. *Grossoktavausgabe*. Kolejne, nie publikowane wcześniej fragmenty, umieszczono w XIII i XIV tomie. E. Förster-Nietzsche, będąc kompletną ignorantką w dziedzinie filozofii, usiłowała na podstawie zachowanych szkiców „zrekonstruować” planowane rzekomo przez Nietzschego dzieło *Der Wille zur Macht*. W konsekwencji książka, która pod tym tytułem ukazała się w 1901 r., a następnie w zmienionej wersji została wznowiona w 1906 r., była bezładnym pod względem chronologicznym zbiorem notatek z lat 1882—1888. Redaktorzy nie uznali za konieczne nie tylko ułożenie poszczególnych rękopisów w porządku chronologicznym, ale nawet podanie dat powstania każdego z nich. Tak zredagowane „dzieło” na wiele lat zamknęło dostęp do najistotniejszych przemyśleń Nietzschego, zawartych w ostatnich notatkach, otworzyło zaś drogę do zwulgaryzowanych interpretacji jego filozofii, zwłaszcza dla recepcji narodowosocjalistycznej.

³ Oczywiście z zastrzeżeniem, że w ramach tak pojmowanej jedności nie mogą się zmieścić treści wszystkich pism i notatek Nietzschego. W stosunku do wielu z nich nie sposób już dziś nieomal rozstrzygnąć, czy dotyczą one poglądów pozytywnych, przypadkowej krytyki, czy też były luźnymi uwagami, tylko przez przypadek nie wrzuconymi do kosza na śmieci.

być nihilizm (tj. radykalne odrzucenie wartości, sensu, życzeń). Te nędze ciągle jeszcze pozwalają na zupełnie różne interpretacje. Lecz: nihilizm tkwi w pewnym całkowicie określonym chrześcijańsko-moralnym wytłumaczeniu⁴.

We wczesnych pracach Nietzschego słowo nihilizm pojawia się w dwóch znaczeniach: jako tzw. nihilizm aktywny i pasywny⁵. W jednym i w drugim przypadku autor podkreśla, że stan nihilizmu w ogóle, zarówno aktywnego jak i pasywnego, nie jest przyczyną degeneracji kultury europejskiej, lecz tylko całokształtem jej objawów.

Co zaś należy uznać za przyczynę, tzn. za początek właściwej degeneracji? Na pytanie uzyskujemy częściowo odpowiedź, śledząc poszczególne fazy nietzscheańskiej koncepcji śmierci Boga i dostrzegając kompletne nieprzygotowanie człowieka-mordercy do przejścia wszystkich funkcji zamordowanej absolutnej istoty. Śmierć Boga nie wyczerpuje jednak całości nietzscheańskiej krytyki chrześcijaństwa i moralności — chcąc zatem uzyskać „całkowicie określone wytłumaczenie”, musimy tę krytykę doprowadzić do końca.

Pytanie o źródła upadku przenosi nasze rozważania z kategorii nihilizmu, oznaczającej tylko objaw, na kategorię dekadencji, stanowiącą właściwe określenie przyczyny. W jednej z notatek czytamy:

- nihilizm nie jest przyczyną, lecz tylko logiką dekadencji,
- „dobry” i „zły” są tylko dwoma typami dekadencji: skłaniają się one do siebie nawzajem we wszystkich podstawowych fenomenach,
- pytania społeczne są następstwem dekadencji⁶.

Dekadencja oznacza zatem stan upadku, podczas gdy nihilizm tylko pustkę, która w wyniku upadku następuje. Ale nawet stan dekadencji nie jest dla Nietzschego przyczyną ostateczną, wartą zwartościowania, lecz tylko zjawiskiem wtórnym, choć koniecznym — procesem obumierania wszystkiego, co stare. Ostatecznym celem analizy krytycznej staje się natomiast metafizyczny sposób odniesienia człowieka do własnej rzeczywistości, właściwe źródło procesów zmieniających świat ludzkich wartości w pustynię.

Zgodnie z propozycją Heideggera za punkt wyjścia do analizy nietzscheańskiej krytyki kultury europejskiej uznamy słowa Pielgrzyma, zwołującego siebie Cieniem, zawarte w czwartej części *Tako rzecze Zaratustra*: „Rośnie pustynia, biada temu, kto pustynię chroni.”⁷

⁴ F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, t. 2, hrsg. von K. Schlechta, München 1954, s. 881—882.

⁵ *Ibid.*, t. 3, s. 557.

⁶ *Ibid.*, t. 2, s. 774—775.

⁷ „Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt!” — *ibid.*, t. 2, s. 540. Tłumaczenie W. Berenta „Pustynia rośnie, biada w kim się kryje” (*Tako rzecze Zaratustra*, Warszawa 1905, s. 379) gubi całkowicie sens myśli Nietzschego.

Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo. Jak niesamowicie potwierdził się podtytuł tego dzieła w siedemdziesiąt lat od jego ukazania się — ale dokładnie w odwrotnym sensie. Stała się ona książką dla każdego, a nie pojawił się ani jeden myśliciel, który wyrósłby na podstawowej myśli tej książki i na jej głębi. W książce tej, w jej czwartej i ostatniej części Nietzsche napisał słowa: „Rośnie pustynia”. W tych słowach zapisał wszystko, co wiedział. Zatem słowa te są tytułem pieśni, którą ułożył Nietzsche, gdy „był najdalej od pochmurnej, mokrej, smutnej Europy”. Słowa te w pełni brzmią: „Rośnie pustynia, biada temu, kto pustynię chroni!” Komu przeznaczone jest to „biada”? Czy Nietzsche miał tu na myśli samego siebie? Ale jak, skoro był świadom, że dopiero jego myślenie musi wnieść spustoszenia, wśród których tu i ówdzie powstaną oazy i wytrysną źródła? Jak, skoro był świadom, że musi być wybiegającym przeskokiem, odsyłającym w przód i wstecz i dlatego ponad wszystko dwuznacznym, nawet co do rodzaju i sensu przeskoku? ⁸

Odpowiedzi na postawione przez Heideggera pytania wymagają uświadomienia sobie, co oznacza ów paradoksalny termin „chronić pustynię”. Jak można bowiem chronić pustynię i czy w ogóle wymaga ona ochrony?

Analizując dowolną epokę historyczną, powie Nietzsche, zawsze dostrzegamy, że wszystko, co ludzkie, jest efektem pracy, a co się z tym wiąże, również troski. Maszyny w fabryce, domy w mieście, pola uprawne, drogi, a nawet najbardziej osobiste przedmioty, stanowiące naszą własność, pozbawione troskliwej opieki, prędko popadłyby w ruinę. Być człowiekiem, znaczy budować i chronić to, co się zbudowało.

To, co jest w nas i czym jesteśmy sami dla siebie, również nie jest żadnym zespołem cech przysługujących nam w sposób absolutny. Nasz sposób bycia w świecie i rozumienia go jest następstwem ludzkiej pracy równie jak szklanka, dom z cegieł czy teoria matematyczna.

Chronić świat ludzki znaczy dla młodego Nietzschego wciąż na nowo podejmować pracę, w której człowiek z przepowiedni Sylena, przedmiot, istniejący między innymi przedmiotami, staje się Dionizosem, osiągającym sens życia dzięki apollinińskiej wzniosłości. Dla późnego Nietzschego oznacza to z kolei pracę przygotowującą nadejście nadczłowieka. Jednakże ten, kto całą swą energię twórczą nakierowuje na odnowę świata fetyszy, a dla kogo wartość bycia człowiekiem mierzona jest możliwością zastosowania sił jednostki do osiągnięcia rzekomych celów „wyższych”, używa ludzkiej egzystencji jako środka. Teraz już tylko te sposoby zachowań mają szansę przetrwania, które spływają z prądem epoki: np. korzą się przed ideałem religijnym lub są efektywne w narastającym procesie produkcji.

Poświęcając wszystkie swe siły na ochronę martwego Boga lub martwego systemu przedmiotów, nie można już chronić owoców dokonanej przed stuleciami pracy, która człowieka uczyniła człowiekiem; kto

⁸ M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1961, s. 21.

zaś nie chroni bycia człowiekiem, chroni pustynię, w jaką się ono obraca.

We wczesnych poglądach Nietzschego odnajdujemy dość szczegółowy opis pracy tworzącej człowieka, dokonywanej w okresie kultury helleńskiej. Pamiętamy z *Narodzin tragedii*, jak wiele wysiłku kosztowało nietzscheańskiego Greka stworzenie życiodajnego mitu apollińskiego na gruncie sytuacji dionizyjskiej. Ale właśnie dzięki temu przedmiotowa prawda ludzkiej egzystencji, prawda Sylena, choć gorzka, nie była beznadziejna, skoro wykreowany przez tragedię dionizyjską mit piękna przekraczał wymiar jednostkowej zagłady.

Wraz z obietnicą szczęścia w zaświatach, po raz pierwszy — zdaniem Nietzschego — sformułowaną przez Platona, ostateczny cel ludzkiego życia znalazł się poza światem doczesnym i identyfikowany był z prawdą absolutną. Stanowiło to kres działalności mitotwórczej: ludzkie życie na Ziemi miało być odtąd środkiem do właściwego życia w wieczności, a przecież środek nie może uzasadniać sam siebie. W miarę rozwoju metafizyki europejskiej sposób rozumienia owego ostatecznego celu zmienia się coraz bardziej, aż w końcu nawet tzw. ateści nie mogą widzieć swojej egzystencji inaczej niż jako środka, opłacającego ostateczną rekompensatę, bowiem upadek religii nie pozbawia człowieka głębokiego pragnienia celu ostatecznego, o którym w miarę rozwoju nauki i cywilizacji technicznej coraz powszechniej zwykło się sądzić, że jest pragnieniem beznadziejnym. Stare nauki, jak np. prawdy greckich twórców tragedii, nie mogą już w niczym pomóc, gdyż nie mają nic wspólnego z tym nowym, z ich pozycji z gruntu rzeczy fałszywym, sposobem stawiania żądań.

W późnych pismach Nietzschego jako przykłady wysiłku budującego i chroniącego świat człowieka podane są m.in. religia żydowska „z czasów wielkości Izraela” oraz nauka Jezusa. W obydwu wypadkach przykłady te ograniczają się, niestety, do lakonicznych wzmianek, gdyż autora *Tako rzecze Zaratustra* bardziej od historii interesuje w tym czasie przyszłość człowieka, a ściślej, możliwość przygotowania przyjścia nadczłowieka.

Ostatecznym warunkiem pojawienia się nadczłowieka miało być zwycięstwo nauki wiecznego powracania. Nauka o wiecznym powracaniu, która nie może być szczegółowo omówiona w niniejszym krótkim artykule, była też najradykałniejszym ze środków, proponowanych przez Nietzschego jako antidotum na procesy upadku⁹. Uprzedzając nieco tok późniejszych rozważań warto byłoby na podstawie znajomości zasady oddziaływania tego „lekarstwa” określić istotę choroby, którą miało zająć.

⁹ Podstawowe założenia tej nauki prezentowałem w artykule *Wieczny powrót i wieczne powracanie w filozofii Fryderyka Nietzschego*, *Studia Filozoficzne*, 1982, nr 11/12.

Zdaniem autora niniejszego artykułu, różnorodne przyczyny degeneracji kultury europejskiej, opisane przez Nietzschego, dadzą się sprowadzić do jednej przyczyny zasadniczej — do metafizyki. Stwierdzenie, że autor *Zaratustry* był amoralistą lub antychrześcijaninem, zgodnie z tą interpretacją wymija istotę jego filozofii, należałoby bowiem stwierdzić, że był antymetafizykiem moralności, lub antymetafizykiem chrześcijaństwa, ujmując zaś ściśle, antymetafizykiem w ogóle.

Zasadnicze pytanie, jakie postawimy poszukując przyczyn nihilizmu europejskiego, brzmi: w jakim sensie preferowany przez nowożytność system wartości jest systemem metafizycznym? Przede wszystkim w takim, odpowie Nietzsche, że wartościując sposób swego odniesienia do otaczającego nas świata zwykliśmy odróżniać uczynki złe i dobre. Pierwsze z nich stają się domeną sumienia, drugie ideału.

Chrześcijański model moralności żąda, by oba rodzaje wartościowania zostały odpowiednio uporządkowane w czasie. I tak, wszystko co dotyczy sumienia, zostaje zwrócone ku przeszłości. Najdoskonalsza postawa tego zwrotu to postawa skruchy: mamy spoglądać wstecz, analizować swe dotychczasowe postępowanie, żałować za grzechy, wreszcie starać się wyciągnąć konstruktywne wnioski na przyszłość.

Odniesienie do przeszłości drugiego sposobu wartościowania, wynikającego z pragnienia zbliżenia się do ideału, już z założenia stanowi zaprzeczenie postawy skruchy: jak bowiem można być dobrym chrześcijaninem twierdząc, że w przeszłości było się wzorem czystości moralnej? Dlatego ideał, w odróżnieniu od sumienia, staje się domeną wartościowania w przyszłość. Wierzmy, że kiedyś będziemy lepsi niż jesteśmy dziś i niż byliśmy dotychczas, a nawet, że po śmierci wkroczymy do królestwa sprawiedliwości absolutnej.

Czym zaś dla realnie istniejącej ludzkiej egzystencji jest przeszłość i przyszłość? W tym miejscu musimy zwrócić uwagę na fakt, bez znajomości którego zrozumienie koncepcji metafizyki, zawartej w późnych poglądach Nietzschego, jest całkowicie wykluczone: otóż koncepcja ta opiera się na rozróżnieniu ontyczności i ontologiczności czasu — rozróżnieniu oficjalnie odkrytym przez europejską filozofię dopiero w kilkadziesiąt lat później.

W jaki zaś sposób interpretuje je Nietzsche? Łatwo zauważyć, że "świat, który jest naszym wyobrażeniem" z *Ludzkie arcyludzkie*, funkcjonuje zawsze tylko w sferze przeszłości i przyszłości. Jest on przecież tylko wyobrażeniem, logosem lub mitem, obiektem „przeróbki”, zatem następstwem „świata, który nie jest naszym wyobrażeniem”. Im dłuższy jest okres czasu wymiernego, oddzielającego wydarzenia mityczne od aktualnej chwili, tym grubsza staje się warstwa mitu, oddzielająca nas od

wydarzeń w „świecie pierwszym”, co do których zakłada się, że ów mit spowodowały.

Przedmiot żalu za grzechy popełnione w przeszłości zawsze jest przedmiotem mitu, przy czym jego mityczny sens zmienia się wraz z przemianą cech charakteru samego „złoczyńcy”. Postawa skruchy jest zatem, zdaniem Nietzschego, postawą samowykluczającą się: cóż bowiem należy uznać za obiekt żalu? Jeśli wydarzenia mityczne, ontologiczne, to nie żałujemy, że coś zaistniało naprawdę, lecz że to coś wegetuje w naszej wyobraźni nadal, w coraz to innej postaci. Żal zaś z powodu zaistnienia w tzw. „przeszłości” wydarzenia, któremu moglibyśmy przypisać status ontyczny, nie ma sensu co najmniej z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że jego ontyczność od dawna już dla nas nie istnieje, zasłaniana coraz to owymi warstwami ontologicznych mitów, po drugie — nie możemy wiedzieć, jakie skutki mogłoby wywołać w dalszym biegu świata niezaistnienie pewnego wydarzenia, które dziś uznajemy za negatywne. Przecież gdyby to, często nawet drobne, wydarzenie nie zaszło, być może nie byłoby nas w ogóle — być może nie byłoby w ogóle świata.

Oczywiście użyte przez nas terminy „ontyczny” i „ontologiczny” nie są terminami nietzscheańskimi, lecz fenomenologicznymi. W podobnym sensie używał ich zwłaszcza Heidegger. Ponad wszelką wątpliwość rozróżnienie, na oznaczenie którego zostały one użyte, było już jednak Nietzschemu znane. Stworzona przez niego krytyka pojęcia skruchy przypomina nieco góralską bajkę o kobiecie, która rozpaczając, przeklina Boga za śmierć dwojga swych dzieci. Wyrozumiały Bóg, chcąc nieszczęśliwej wykazać bezsens rozpacz, odsłania przed nią przyszłość, jaka czekałaby dzieci, gdyby zostały przy życiu: córka stałaby się ladacznicą, a syn zbójem.

W tym sensie postawa skruchy sprzeczna jest nawet z samym ideałem chrześcijańskim: skąd bowiem możemy wiedzieć, że to, co w naszej przeszłości oceniamy jako złe, nie było dziełem Boga, środkiem do naprawy świata? ¹⁰ Zdaniem Nietzschego, sumienie powinno zawsze odnosić się do czasu „ontycznego”, funkcjonować w chwili, a nie w przeszłości. „Dlatego nigdy nie powinno się mówić »tego a tego nie powinieneś był czynić«, ale zawsze »jakie to dziwne, że nie uczyniłem tego już sto razy«” ¹¹. Innymi słowy, sumienie nie dotyczy czynów, które popełniliśmy i których cofnąć już nie sposób, lecz wszystkiego, co oto właśnie znajduje się w zasięgu naszego oddziaływania. Wśród nieskończonego bogactwa zachowań, jakie niesie ze sobą każda aktualnie dziejąca się „chwila”, należy wybierać tylko te, które napawają nas zdumieniem, że dotychczas jeszcze nie stały się naszym udziałem.

¹⁰ F. Nietzsche, op. cit., t. 3, s. 725—726 i 597—598.

¹¹ Ibid., s. 597—598.

Odniesienie do „chwili” jest dla Nietzschego jedynym właściwym odniesieniem się człowieka do czasu, a zarazem jedyną możliwą podstawą do wartościowania świata. Równie wielkim bezsensiem, jak trwonienie mocy duchowej z chwili na rzecz skruchy za przeszłość, jest tworzenie przeciwstawnego terażniejszości ideału przyszłości. Niedorzeczność takiego zachowania jest tym większa, że przyszłość zawsze może być tylko wyrzucaniem przed siebie wyidealizowanej przeszłości, fatamorgana, nie dotycząca już właściwie niczego. „Moją konkluzją jest — napisze Nietzsche — że rzeczywisty człowiek przedstawia o wiele wyższą wartość, aniżeli »upragniony« człowiek któregokolwiek z dotychczasowych ideałów...”¹²

W swych wczesnych pismach Nietzsche wielokrotnie zwraca uwagę na niebezpieczeństwo wynikające ze stanu, w którym realne ludzkie życie staje się jedynie środkiem dopasowywanym do metafizycznie pojmowanego mitycznego ideału. Wraz z wprowadzoną w późnych pismach koncepcją moralnego odniesienia do czasu i czasowości, prezentacja tego metafizycznego niebezpieczeństwa zyskuje zupełnie nowy sens. To właśnie w przełamaniu ludzkiego sumienia na przeszłość i przyszłość, skruchę i ideał, należy dopatrywać się źródeł tak krytykowanego przez autora *Zaratustry* podziału na dobre i złe.

Fakt odrzucenia tego podziału często stawał się przyczyną przesądu interpretacyjnego, w myśl którego koncepcja nietzscheańska miała być rzekomo wezwaniem do powszechnej akceptacji postępowania niemoralnego. Nietzscheizm po dziś dzień kojarzy się z symbolem bezmyślnego okrucieństwa i pogardy, której ofiarą stają się najslabsi, a więc w powszechnej opinii najniezwyklejsi i najbardziej potrzebujący pomocy¹³. Na gruncie kultury polskiej głównym źródłem powyższej dezinterpretacji był wadliwy sposób przetłumaczenia kilku podstawowych nietzscheańskich terminów; szczególnie dotkliwie odbiło się to w dokonanych przez Leopolda Staffa tłumaczeniu *Z genealogii moralności*. W drugim i trzecim rozdziale tej pracy Nietzsche wprowadził dwa przeciwstawne rozróżnienia: „Gut und Böse” — „Gut und Schlecht”. Zarówno termin böse jak i schlecht mają w języku niemieckim to samo podstawowe znaczenie —

¹² Ibid., s. 673.

¹³ Warto zwrócić uwagę, że Albert Schweitzer, którego nazwisko stało się symbolem maksymalizmu etycznego, uznaje Nietzschego i Schopenhauera za „najbardziej znaczących z myślicieli etycznych, którzy w przeciągu drugiej połowy dziewiętnastego wieku doszli do słowa” (A. Schweitzer, *Schopenhauer und Nietzsche*, [w:] *Kultur und Ethik*, München 1923, s. 161). Schweitzer zauważa, że nietzscheańska propozycja odwrócenia dobra i zła w żadnym wypadku nie oznacza odrzucenia moralności w ogóle, lecz propagowanie moralności niepełnej, opartej tylko na zgodności człowieka z samym sobą, bez odwoływania się do naczelných wartości społecznych (ibid., s. 172).

zły. Oprócz tego böse można używać w znaczeniu: złośliwy, przykry, dokuczliwy, chory, gniewny, zaś *schlecht*: lichy, kiepski, niegodziwy. Staff, ułatwiając sobie zadanie, przetłumaczył termin böse jako zły, zaś *schlecht* jako lichy.

Jakie znaczenie ma w języku polskim słowo „liczy”? Mówimy: lichy materiał, bo prędko się podarł, liche narzędzie, bo przy jego użyciu źle wykonuje się pracę — jednym słowem „liczy” oznacza po prostu: słaby, kiepski, źle wykonany. Stwierdzenie, że Fryderyk Nietzsche zaproponował zastąpienie kategorii „zły moralnie” kategorią „liczy moralnie”, wydobywa tylko jeden z dwóch aspektów jego krytyki moralności i to w dodatku aspekt drugoplanowy.

Na czym bowiem polega zasadnicza różnica między obu kategoriami? Przede wszystkim böse oznacza w języku niemieckim nie tylko przymiotnik „zły”, ale również rzeczownik *der Böse*, który można tłumaczyć jako zło, zły człowiek, nieczysty duch, diabeł. Pamiętamy, że Kant napisał rozprawę *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur* [O źle radykalnym w naturze ludzkiej]. Termin *schlecht* nie oznacza natomiast niczego złego radykalnie lub złego z natury, lecz po prostu coś, co aktualnie uchodzi za źle, liche, nieprzydatne w określonej życiowej sytuacji, bez przesądzania o jego metafizycznej naturze. Dlatego chcąc zrozumieć intencje Nietzschego, musimy odstąpić od dotychczasowego tłumaczenia i obydwaj terminy, böse i *schlecht*, przełożyć jako „zły”, zaznaczając, że w pierwszym wypadku chodzi o zło w sensie metafizycznym, w drugim zaś o zło niemetafizyczne, kategorię funkcjonującą w ramach prawdy aktywnego nihilizmu.

W etyce chrześcijańskiej, gdzie zło jest przedmiotem skruchy a dobro — ideału, moralność staje się przyczyną metafizycznego odniesienia ludzkiej istoty do czasu. Złe jest zawsze przeszłością, wyrzutem sumienia, czymś, od czego stojąc na gruncie teraźniejszości mamy się odżegnywać. To odżegnywanie dokonuje się jednak nie w imię problemów, jakie niesie ze sobą chwila, lecz ideału, przedmiotu pragnień, odniesionego zawsze do przyszłości. Skoro zaś przeszłość i przyszłość stanowią dla Nietzschego tylko świat, który jest naszym wyobrażeniem, to metafizycznie pojmowane przeciwstawienie dobra i zła powoduje rozerwanie realnie istniejącej w chwili ludzkiej psychiki przez dwa przeciwstawne sobie dążenia, odnoszące się do sfer urojonych: wyrzut sumienia, skierowany zawsze wstecz i pragnienie ideału, wybiegające naprzód. Moralne samounicestwienie człowieka, nie mogącego sprostać przeciwstawnym żądanom, tłumaczy się platońskim sofizmatem, mówiącym, że wszelka egzystencja na Ziemi już ze swej istoty jest ułomna i niedoskonała, przede wszystkim zaś ambiwalentna, gdyż absolutne dobro, tak jak i absolutne zło, istnieją dopiero w zaświatach.

Opisywany przez Nietzschego model metafizycznej moralności składałby się zatem z dwóch wybiegających z terażniejszości tendencji: pierwsza z nich wiedzie w przyszłość, ku ideałom, druga w przeszłość, ku wyrzutom sumienia. Ostatecznym odniesieniem obydwu jest „tamta strona” rzeczywistości, zaświaty, utożsamiane z radykalnym dobrem bądź radykalnym złem. Dla autora *Tako rzecze Zaratustra* nie ulega wątpliwości, że taki właśnie sposób pojmowania świata wynika bezpośrednio z tradycji metafizyki platońskiej.

Jak miałyby wyglądać odwrócenie platonizmu na gruncie etyki? Jeśli dobro i zło, *die Gute* i *der Böse*, mają swe ostateczne uzasadnienie w zaświatach, po tamtej stronie, lub może nawet jeszcze dosadniej — jeśli „tamta strona” składa się z metafizycznego, czystego dobra i zła, to odwrócenie platonizmu sprowadza nas z powrotem na „tę stronę”.

Jenseits von Gut und Böse [Po tamtej stronie dobra i zła] — tak brzmi rzeczywisty tytuł głośnego dzieła Fryderyka Nietzschego, niedorzecznie przetłumaczony przez Stanisława Wyrzykowskiego jako *Poza dobrem i złem*. Tytuł proponowany przez polskiego tłumacza sugerowałby, że chodzi o zarzucenie wszelkiej moralności i pogrążenie się w aksjologicznym anarchizmie; mógłby on też kojarzyć się z koniecznością wyniesienia się ponad przeciętną terażniejszość, ku jakiejś nowej sferze wartości wyższych. Tymczasem zamiar Nietzschego jest dokładnie odwrotny: tamta strona metafizycznego dobra i zła oznacza tę stronę aktualnej ludzkiej codzienności (jeśli zaświaty są tamtą stroną świata, to świat jest tamtą stroną zaświatów). Po odwróceniu dialektyka dobra i zła przestaje mieć charakter metafizycznego przeciwstawienia *gut* — *böse*, staje się zaś praktycznym, podtrzymującym życie „po tej stronie”, przeciwieństwem *gut* — *schlecht*. Obydwie strony przeciwieństwa osiągają swój punkt kulminacyjny w codzienności, w którą wraca poczucie mocy, wyniesione kiedyś w zaświaty. Czyń to, co zadziwia cię, że nie uczyniłeś tego już sto razy, powie Nietzsche, żądając tym samym zniesienia raz na zawsze legendy o człowieku jako o istocie ułomnej już ze swej natury¹⁴.

Odwrócenie platonizmu, przejście na tamtą stronę dobra i zła, oraz przewartościowanie wszystkich wartości możemy uznać za terminy synonimiczne, wyznaczające sens procesu, mającego zażegnać pasywny nihilizm. Ukoronowaniem tego procesu miała być idea wiecznego powracania¹⁵.

Na razie wróćmy do „krytycznej” części rozważań Nietzschego. Metafizyczny sens odniesienia człowieka do świata wpływa w sposób zasadniczy nie tylko na charakter religii i moralności, ale również nauki

¹⁴ F. Nietzsche, op. cit., t. 3, s. 597.

¹⁵ Por. *ibid.*, s. 9.

i życia społecznego w ogóle. To właśnie założenie, że ostateczną gwarancją prawdy jest oddziałujący z „tamtej” strony autorytet, sprawia, iż cały ludzki wysiłek duchowy staje się w epoce nihilizmu próbą odpowiedzi na pytanie: po co? Domaga się jej sumienie, popęd do szczęścia, instynkt społeczny, rozum¹⁶. Oczywiście wyklucza się możliwość odpowiedzi brzmiącej: po to, abym ja, taki jaki oto jestem, mógł być i stawać się nadal; poszukuje się celu idealnego: absolutnej sprawiedliwości moralnej lub społecznej, względnie ostatecznej, bezwarunkowej prawdy. W końcu raczej akceptuje się fatalizm, sprowadzany do stwierdzenia, że „nie ma żadnej odpowiedzi”, aniżeli narzucającą się samą przez się konieczność zarzucenia pytania „po co?”¹⁷ Człowiek epoki nihilizmu tak już bowiem przesiąkł obyczajem ustawicznego wyrzekania się odpowiedzialności za świat, nawet za cenę zrezygnowania z woli, że raczej godzi się na skrajny pesymizm, aniżeli na perspektywę pogodzenia się ze światem wciąż stającym się na nowo, ale zarazem stanowiącym cel dla samego siebie. Gdy beznadziejność poszukiwania we wszystkim nieistniejącego sensu staje się dostatecznie jasna, pojawia się ostatnia faza nihilizmu, niewiara w świat metafizyczny jako ostatecznie prawdziwy, połączona z równoczesnym brakiem jakichkolwiek innych kryteriów prawdziwości¹⁸. „Co oznacza nihilizm? — czytamy w jednej z notatek — To, że odwarściowują się najwyższe wartości. Brakuje celu, brakuje odpowiedzi na »dlaczego?«¹⁹.

Jeśli jednak, postuluje Nietzsche, zagrożenie nihilizmem było powszechnie znane już u zarania kultury europejskiej, to przez wiele stuleci ludzono się, że pogrążeniu ludzkich nadziei w nicości można skutecznie zapobiec poprzez propagowanie ideałów religijnych. Co więcej, rozwój nihilizmu był nawet sztucznie stymulowany przez chrześcijaństwo, którego siła oddziaływania wzrastała tym bardziej, im silniej propagowany przez nie ideał szczęśliwości absolutnej mógł być przeciwstawiany nędzy doczesnego świata. Najwybitniejsi myśliciele religijni zdolni byli często wznosić się na najwyższy poziom myślowy w swej krytycznej analizie „doczesności”, lecz zawsze tylko po to, by przeciwstawić jej domniemaną doskonałość zaświatów. W dziedzinie rozważań krytycznych szczególnie silnej analogii doszukuje się Nietzsche pomiędzy własnymi przemyśleniami a filozofią Pascala. Autor *Myśli* również neguje cały niemal dorobek kultury europejskiej — jej moralność, sposób uprawiania kultu religijnego, naukę i przejawy życia politycznego.

¹⁶ F. Nietzsche, op. cit., t. 3, s. 554—555.

¹⁷ Ibid., s. 676—678.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., s. 557.

Nie powinno się nigdy chrześcijaństwu darować, że zniszczyło ludzi takich, jak Pascal. Nie powinno się nigdy zaprzestać zwalczania w chrześcijaństwie właśnie tego, że miało wołę ku temu, by łamać akurat najsilniejsze i najbardziej wytworne dusze²⁸.

Francuski filozof nigdy bowiem nie potrafił zrozumieć, że tak sugestywnie opisana przez niego nędza ludzkiej egzystencji nie jest żadnym stanem naturalnym, lecz „chorobą”, wywołaną sztucznie po to, by potrzebować właśnie absolutu, odgrywającego rolę „lekarza”.

Słynny pascalowski zakład stanowi w tej interpretacji najdoskonalszą wykładnię metafizycznej etyki, należy tylko odczytywać go w odwrotnym kierunku: to nie człowiek potrzebuje absolutu dlatego, że z natury jest słaby i łaknący litości, lecz „natura” absolutu potrzebuje słabego i godnego litości człowieka. Odtąd „dobrzy” są nędzni, bezsilni, chorzy, pozbawieni ducha, byle tylko odczuwali pokorę, zaś „źli” — silni, wyniosli i zdolni do życia, ale oskarżani o grzech pychy.

Zarysowane już w powyższym rozróżnieniu nietscheańskie przeciwstawienie moralności panów i moralności niewolników nie może być oczywiście pojmowane w sposób dosłowny, jako ideologia wzywająca do wyzwolenia człowieka przez człowieka w imię interesów materialnych. Oceńając takie wątki filozofii nietscheańskiej, jak krytyka moralności słabych, utózsamianej z moralnością stada, czy też jak wezwanie do zarzucenia stanu współczucia, w pierwszym odruchu chciałoby się nawet stwierdzić, że mamy do czynienia z koncepcją niemoralną, jeśli w ogóle nie wzywającą do powszechnego okrucieństwa. Podstawą powyższych nieporozumień może być powszechnie funkcjonujące po dziś dzień przekonanie, iż Nietzsche był mniej lub bardziej zdezinterpretowanym prekursorem faszyzmu.

Czy jednak zasygnalizowane powyżej tendencje oznaczają rzeczywiście propagowanie antymoralizmu? Przede wszystkim kategoria antymoralizmu nie pojawia się w pismach Nietzschego w ogóle. Użycie jej byłoby tam równie nie na miejscu, jak użycie kategorii moralizmu: zniesienie metafizycznego przeciwieństwa dobro—zło oznaczało przecież dla autora *Tako rzecze Zaratustra* również zniesienie przeciwieństw moralność—niemoralność (lub antymoralność), litość — okrucieństwo itp. Nierzetelni interpretatorzy starają się natomiast wyeksponować zawsze negację pierwszego członu przeciwieństwa w taki sposób, jak gdyby była ona aprobatą drugiego.

Jeżeli Nietzsche deklaruje: moja filozofia człowieka nie daje się wartościować z punktu widzenia moralności, lecz z punktu widzenia prawdy aktywnego nihilizmu, oznacza to, że określenie pewnych ludzkich zacho-

²⁸ Ibid., s. 687.

wań terminami „moralność niewolników” lub „moralność stada” nie może być uznane za określenie pejoratywne. Analogicznie, jak z punktu widzenia etyki lekarskiej nie jest uchybieniem moralnym określenie chorego psychicznie człowieka jako debila, lecz dopiero działanie na jego szkodę, tak dokonywana z pozycji „moralności panów” krytyka „moralności niewolników” nie może być uznana za wezwanie do okrutnego traktowania tych ostatnich, lecz również za rodzaj klasyfikacji, diagnozy, opisu. O okrucieństwie można byłoby mówić dopiero wówczas, gdyby określenie diagnostyczne zostało użyte przez osobę niekompetentną, niezdolną udzielić żadnej pomocy, a chcącą jedynie dodać samej sobie rzekomej wartości poprzez poniżanie słabszych (a takie intencje, pozbawione rzeczowego uzasadnienia, często przypisuje się Nietzschemu).

Co oznacza wreszcie termin „moralność pana” i o jakiego „pana” w określeniu tym chodzi? O starożytnego właściciela niewolników, średniowiecznego feudała, pruskiego junkra? Otóż nie, nietzscheański „pan” to przede wszystkim właściciel własnej mocy, lub przynajmniej jednostka nacechowana wolą, by mieć moc. Ostatnim stadium rozwoju reprezentowanej przez niego moralności jest moralność nadczłowieka, oparta o naukę wiecznego powracania. Stwierdzenie, że „pan” nie ma żadnych obowiązków moralnych wobec niewolników i że może w stosunkach z nimi zachowywać się tak, jak uważa za stosowne, nie stanowi wezwania do zachowań antymoralnych, gdyż te zostały „po tamtej stronie” wraz z metafizycznym rozróżnieniem dobra i zła. Wskazuje ono jedynie na niemożność pogodzenia dwu przeciwstawnych sobie sfer: tak jak lekarz nie jest w stanie ratować pacjenta ciężko chorego na wątrobę, ale nie potrafiącego wyrzec się nałogowego pociągu do alkoholu, tak ratowanie przyszłości ludzkiej egzystencji, nie potrafiącej wyrzec się pociągu do pasywnego nihilizmu, przekracza siły nawet nadczłowieka. W jednym i w drugim wypadku warunkiem dalszej „kuracji” jest wyrzeczenie się „nałogu”, a w tej dziedzinie prawa do pomocy nie odmawia Nietzsche nikomu.

Powyższa analogia wydaje się być tym bardziej zasadna, że pasywny nihilizm można rzeczywiście porównać do narkotyku, sztucznie wytwarzanego po to, by psychika ogarniętej nałogiem ofiary potrzebowała odtrutki w postaci ideałów metafizycznych. Autor *Tako rzecze Zaratustra* określając samego siebie jako „immoralistę”²¹, nigdy nie pozwoliłby na zastąpienie tego terminu określeniem antymoralista. Antymoralistami, stwierdziłby, są sami moralisci, zwłaszcza wyznawcy metafizyki platońskiej, uporczywie negujący antropologiczny sens „tej strony” świata, aby przeciwstawić mu zaświatową doskonałość. Im silniej oddzielają oni

²¹ Ibid., t. 2, s. 1153, 1154, 1156.

„absolutny porządek transcendencji” od „doczesnej niedoskonałości”, tym jaskrawiej doczesność jawi się jako niedoskonała i tym bujniej rozkwita moralność niewolników. Krąg się zamyka: ci, którzy nie chcą swej własnej mocy, nie mogą być moralni, a wówczas zakłada się, że podstawą moralności na Ziemi są nie czyny, lecz intencje, których zjednoczenie z rzeczywistością nastąpi dopiero w sferze transcendencji. W ostatniej fazie rozwoju nihilizmu pasywnego, w fazie pesymizmu, rezygnuje się już nawet z wiary w absolutną sprawiedliwość, byle tylko utrzymać przekonanie o przyrodzonej nędzy ludzkiego istnienia.

Odwroćenie platonizmu w dziedzinie etyki prowadzi do konieczności przewartościowania wszystkich wartości. Na gruncie światopoglądu metafizycznego dobre było to, co absolutne, czyli prawdziwe, zaś złe wszystko, co doczesne, czyli złudne. Po przewartościowaniu doczesność staje się dobra i prawdziwa, a absolut złudny i szkodliwy. Równocześnie tzw. doczesność można uznać za jedyne źródło mocy, zaś wiarę we wszechpotęgę zaświatów tylko za jej osłabienie.

Wszelkie próby przewyciężenia nihilizmu nie powiązane z ideą przewartościowania wszystkich wartości nie tylko nie przyniosą pozytywnych efektów, ale co gorsza, najprawdopodobniej przyczynią się do zaostrzenia problemu²². Po odwróceniu platonizmu transcendentny „świat prawdziwy” zostaje w ogóle odrzucony, a wraz z nim tracą moc wszystkie przeciwieństwa w obrębie ludzkiego świata — również metafizyka dobra i zła. Stanowi to niezbędny warunek zastąpienia metafizycznej moralności najwyższą ideą filozofii nietzscheańskiej, nauką o wiecznym powracaniu.

NIHILISM IN NIETZSCHE'S LATE WRITINGS

Summary

The aim of this paper is to present the concept of nihilism discussed by Nietzsche in his late writings. This concept is interpreted as following from the philosophical standpoint which rejects the attainments of the Christian culture. The author attempts at a justification of Nietzsche's ethics by referring to some relevant views on the nature of time and transitoriness.

²² Ibid., t. 3, s. 621.