

Henryk Benisz

Genealogia filozoficznego myślenia według Fryderyka Nietzschego

Nowa Krytyka 10, 99-123

1999

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.

Henryk Benisz

Akademia Wychowania Fizycznego
Warszawa

Genealogia filozoficznego myślenia według Fryderyka Nietzschego

Nietzsche dokonał radykalnego wyłomu z tradycji filozoficznego myślenia, szydząc przy tym z całej zachodniej logiki i metafizyki. Swoje nowe stanowisko filozoficzne określał mianem „dziejowego punktu zwrotnego” (*Wendepunkt der Geschichte*)¹, a polegać miało ono na odrzuceniu wszelkich form zapośredniczenia i otwarciu drogi do bezpośredniej percepcji rzeczywistości. Oznaczało to konieczność odtworzenia *stricte* ludzkiego sposobu myślenia i umożliwienie mu nieskrępowanego rozwoju. Nie należy się więc dziwić, że jego własna filozofia – budowana na takim założeniu – stała się iście „przepastna” (*abgründig*)² i przekraczała granice tego, co do tej pory udało się w ogóle zrozumieć i wyrazić. Aby przybliżyć jej sens i znaczenie, należy odwołać się do Nietzscheańskiej genealogii myślenia, która jest przede wszystkim krytyką funkcjonowania logicznych kategorii intelektu. Z niej bowiem wyłania się nowy

¹ KSA 10,515 (Nachlaß 16 [49]). Wszystkie cytaty tekstów F. Nietzschego pochodzą z krytycznego wydania dzieł pod red. G. Colli i M. Montinari: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Berlin–New York 1988.

² KSA 4,270 (*Also sprach Zarathustra III: Der Genesende* 1).

program racjonalnej cielesności, burzący dotychczasowe stereotypy pojmowania rozumu i filozoficznego myślenia. Genealogia ta zostanie tutaj oczywiście przedstawiona w wersji uproszczonej, tym niemniej zawierac się w niej będą podstawowe elementy, umożliwiające prześledzenie jej rozwoju i zrozumienie głównej idei. To, czego (z różnych powodów) nie powiedział sam Nietzsche, będzie musiało zostać uzupełnione i skomentowane w takim zakresie, w jakim jest to niezbędne dla uzyskania kompletnego obrazu „historii powstawania myślenia”³.

Arystoteles i początki „logicznego” myślenia

Pierwsza pogłębiona koncepcja filozoficzna, traktująca o problemie ludzkiego myślenia, jest związana z oficjalnym „twórcą” logiki, czyli z Arystotelesem. Jeszcze dzisiaj zwykle się uważać tego starożytnego myśliciela za „panlogicystę”, bezwzględnie podporządkowującego wszelkie myślenie ścisłym zasadom logicznym. Z powyższego powodu również Nietzsche poddał jego poglądy surowej krytyce, uważając, iż ludzkie myślenie – a w konsekwencji i poznanie – „wymyka się” jakimkolwiek próbom schematyzowania i ujednoznaczniania.

Z perspektywy współczesnych badań nad filozofią Arystotelesa nie wydaje się jednak, aby faktycznie chciał on doprowadzić do tak radykalnie pojętego skodyfikowania myślenia. Dla Arystotelesa logika nie jest w żadnym wypadku najwyższą instancją ludzkiego myślenia, ale jedynie najwyższą instancją poprawności formułowanych przez człowieka sądów. Logika nie rości sobie zatem pretensji do bycia nauką obejmującą cały zakres poznawanej rzeczywistości. Arystoteles zwracał wprawdzie szczególną uwagę na precyzyjnie wypowiedane sądy logiczne, jednak wiedział o tym, że poza zasięgiem logiki znajduje się jakaś bardziej pierwotnie rozumiana prawda. W takim razie, aby odnosić się do całościowo pojętej

³ KSA 2,37 (*Menschliches, Allzumenschliches I: Von den ersten und letzten Dingen* 16).

rzeczywistości, człowiek powinien dysponować nie tylko umiejętnością myślenia logicznego, ale również umiejętnością myślenia pre-logicznego.

W swej teorii poznania Arystoteles przeprowadził rozróżnienie na dwie „władze” myślenia. Pierwszą z nich określał terminami *logos*, *logismos* oraz *dianoia* i przypisywał im „prawo wyłączności” w obszarze naukowej logiki. Jej zadaniem jest łączenie i oddzielanie pojęć, jak również wyciąganie w oparciu o nie wniosków i przeprowadzanie dowodów. Biorąc pod uwagę współczesną terminologię filozoficzną, należałoby więc w tym przypadku mówić o intelekcie (niem. *Verstand*). Natomiast drugą „władzą” myślenia jest *nous*, funkcjonująca w oparciu o nie do końca określony, intuicyjny lub nawet „duchowy” ogląd rzeczywistości. W tym przypadku należałoby mówić o rozumie (niem. *Vernunft*).

Zgodnie z koncepcją Arystotelesa, intelekt – będący nośnikiem działań *dianoesthai* – pozostaje ściśle związany z cielesnością. Pod tym względem zachodzi podobieństwo intelektu do zmysłów, które także związane są z cielesnością i dzięki temu umożliwiają postrzeganie. Procesy intelektualne dokonują się całkowicie w oparciu o funkcjonowanie mózgu, pełniącego rolę biologicznego „narzędzia” intelektu. Natomiast rozum – będący nośnikiem działań *noein* – uważany jest przez Arystotelesa za rodzaj „nieprzemijającej istotowości” i dlatego określany także mianem *ousia*. Rozum pozostaje więc w pełni niezależny od ludzkiej cielesności. Poza obszarem oddziaływania cielesności pozostaje również dusza, która jest jedynie formą (*eidos*) bądź celem (*entelechia*) ciała. W pewnym przybliżeniu można powiedzieć, że rozumowi przypisane zostały cechy boskie, uwalniające go całkowicie od pierwiastka cielesnego i zmysłowego.

Powyższe rozróżnienie wyznacza równocześnie podział na myślenie dyskursywne oraz intuicyjne. Pierwsze z nich, tj. myślenie dyskursywne, dokonuje się w oparciu o logiczny ciąg dowodowy i – jako takie – staje się wprost niezastąpione w naukach szczegółowych. Dzięki niemu można nie tylko prezentować wyniki poznania naukowego, ale także je uzasadniać. Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że takie myślenie nie ma bezpośredniego dostępu do badanej rzeczywistości. Prowadzi ono jedynie do „zaocznego” sformułowania sądu logicznego, w którym zawiera się prze-

konanie co do tego, czy coś jest lub tego nie ma (*logos apophantikos*)⁴, czy powstaje ono ze złożenia (*synthesis*) lub rozdzielenia (*dihairesis*) myśli⁵. Jak widać, przedmiotem myślenia dyskursywnego nie jest prosty „stan” rzeczy, ale złożony fakt naukowy, tzn. ukonstytuowana z logicznych elementów składowych abstrakcyjna całość (*synholon*)⁶. Jej wewnętrzna struktura staje się jakoś zrozumiała dopiero po przeprowadzeniu analizy zależności między pojęciami, tworzącymi taką całość. Nie można jednak zapominać, że żadne pojęcie nie jest samą rzeczą, lecz jedynie jej logicznym określeniem. Dlatego też za pomocą sądu nie potrafimy odzwierciedlić realnych uwarunkowań, zachodzących w rzeczywistości. Uwaga ta stanowi (co najmniej) „ryse” na logicznej koncepcji prawdy, zgodnie z którą jedyne i wyłączne kryterium prawdy polegać ma na zgodności myśli i rzeczy (*adequatio rei et intellectus*).

Myślenie intuicyjne jest bardziej pierwotne ontycznie od myślenia dyskursywnego. Poprzedza ono wszelkie określanie rzeczy za pomocą pojęć i sądów, a więc nie pojawiają się w nim jeszcze żadne „podziały” w obrębie samego bytu. Przedmiotem myślenia intuicyjnego jest pierwotna jednia, tzn. to, co proste (*haploun*)⁷, niepodzielne (*adihαιρεton*)⁸ i nie połączone (*asyntheton*)⁹. Wspomniana jednia nie jest czymś samym w sobie, ale czymś istotnym dla rzeczywistego bytu lub – inaczej mówiąc – czymś ucieleśnionym w bycie¹⁰. Myślenie intuicyjne odkrywa samo siebie w swoim przedmiocie, dzięki czemu dochodzi do zjednoczenia tego, co pomyślane z samym myśleniem. Możliwość powstawania takiej wszechobjęmej jedni jest równocześnie możliwością **bezpośredniego** ujawniania się bytu w myśleniu. Byt ten ujawnia się jako to, co bytujące (*on*

⁴ Aristoteles: *De int.* 5,17 a 8.

⁵ Ibidem, 1,16 a 12.

⁶ Aristoteles: *Met.* VII 15,1039 b 20.

⁷ Ibidem, VI 4,1027 b 27; XII 7,1072 a 32.

⁸ Ibidem, XIII 3,1078 a 23.

⁹ Ibidem, IX 10,1051 b 17.

¹⁰ Ibidem, IV 2,1003 b 31.

hei on), mające „obok” siebie istotową formą bytu (*eidos*). Takie idealne postaci lub też formy istotowe (*eide*) Arystoteles nazywa „nie połączonymi istotowościami (*me synthetai ousiai*)”¹¹, gdyż w każdej z nich przejawia się pierwotnie substancjalna jedność bytu. Do przedmiotów myślenia intuicyjnego oprócz samego bytu oraz intelligibilnych istotowości, zaliczają się również principia lub pierwsze przyczyny (*archai*)¹² nauk szczegółowych. Według Arystotelesa owymi principiami są przede wszystkim logiczne zasady sprzeczności oraz identyczności. Są one wspólną podstawą wszystkich nauk i „obowiązują” dla wszystkich bytów. Do wspomnianych przedmiotów należą w końcu również konstytutywne pojęcia nauk szczegółowych, które określają obszar każdej z nich, a przez to oddzielają poszczególne nauki od siebie. Pojęć tych nie da się wyprowadzić z żadnych innych, wyższych pojęć, ponieważ mogą one zostać „uchwycone” jedynie intuicyjnie.

Zdając sobie sprawę z niezbywalności drugiej z wymienionych form myślenia, Arystoteles wątpił w możliwość rzetelnego ugruntowania metafizyki jako pierwszej filozofii, mającej logikę za swój fundament. Stąd też nie wiedział, w jaki sposób uczynić z metafizyki naukę *par excellence* ścisłą. Jest rzeczą charakterystyczną, że w jego filozofii szczególnie miejsce przypada rozumowi, a zwłaszcza – jak go Arystoteles określa – boskiemu rozumowi, który posiada najwyższą zdolność samorefleksji (*noesis noeseos*)¹³ i który zostaje przyrównany do samego życia¹⁴. Działanie rozumu w powyższym znaczeniu usytuowane jest przed technicznymi umiejętnościami (*techne*), nauką (*episteme*), wglądem praktycznym (*phronesis*), a nawet przed mądrością (*sophia*)¹⁵. Podstawową własnością rozumu jest bezpośredniość jego związku z bytem. W swym pojmowaniu rzeczywistości rozum nie opiera się na żadnych poza-rozumowych zało-

¹¹ Ibidem, IX 10,1051 b 27.

¹² Ibidem, IV 3, 4, 7.

¹³ Ibidem, XII 7,1072 b 18–22.

¹⁴ Ibidem, XII 7,1072b 27.

¹⁵ Arystoteles: *Eth. Nic.* VI 3,1139 b 15–17.

zeniach, czy też na logicznych regułach myślenia. Jego wyłącznym zadaniem jest jakby „wejść w kontakt” z bytem i jednocząc się z rzeczami, pozwalać mu na wypowiedzanie o nich prawdy. W tej percepcji rzeczywistości wykluczony jest jakikolwiek błąd, jako iż rozum nie mówi niczego sam od siebie, ani też nie usiłuje przyrównać rzeczy do żadnych zasad czy praw logicznego myślenia. W rozumie dochodzi więc do głosu nie logiczna, ale pierwotnie metafizyczna prawda samego bytu.

Jednakże intuicyjne myślenie, aby „dojść do głosu”, musi posłużyć się językowymi środkami wyrazu. Nie potrafi więc ono samodzielnie wyrazić prawdy napotkanego bytu w postaci twierdzenia o konkretnej rzeczy¹⁶. Na dodatek, aby nie zatracić się w chaosie przed-językowych prawd, myślenie intuicyjne musi dążyć do ukonkretnienia własnych oglądów, tzn. musi przejść do sądów. W ten sposób jednak zatracą swą specyfikę i uzależnią się od praw myślenia dyskursywnego. Tak więc rozum zmuszony jest do wspierania się intelektem, a przez to redukuje prawdę ontologiczną do prawdy logicznej. Metafizyka podchodzi do bytu w pewien określony sposób, ujmuje każdy byt na poziomie tego, co wspólne wszystkim bytom, a co określane zostaje przez słowo „jest”¹⁷. Widać stąd, że metafizyka nie tylko jest jakby skazana na logikę, ale bliska jest stania się logiką. W tej sytuacji z mieszanymi odczuciami można przyjmować Arystotelesowskie określenia metafizyki jako „mądrości” (*sophia*)¹⁸ i „najwyższej nauki” (*malista episteme*)¹⁹, a zwłaszcza jako „jedynej wolnej nauki” (*mone eleuthera ton epistemon*)²⁰.

Wydaje się, że Arystoteles dobrze rozpoznał specyfikę rozumu i intelektu, jak też trafnie wskazał na odmiennność ich działania. Z drugiej jednak strony nie dostrzegł, że są one właściwie tylko aspektami jednego procesu poznawczego. Ponadto ukazanie różnic między myśleniem intu-

¹⁶ Arystoteles: *Met.* IX 10,1051 b 24.

¹⁷ *Ibidem*, IV 1,1003 a 21–22.

¹⁸ *Ibidem*, I 1,981 b 28.

¹⁹ *Ibidem*, I 2,982 a 32.

²⁰ *Ibidem*, I 2,982 b 27.

icyjnym a dyskursywnym nie eliminuje jeszcze dwuznaczności samego pojęcia prawdy. W konsekwencji Arystoteles odwoływał się raz do logicznego, a raz do metafizycznego ujęcia prawdy. Twierdził, że prawda to przede wszystkim własność sądu, ale twierdził również, że aby móc w ogóle wydać sąd na temat bytu, byt musiałby się wpiąć w bezpośredni sposób ujawnić rozumowi (prawda w znaczeniu „nieskrytość”). Nie zdając sobie sprawy z ważkości powstałego dylematu, jakim jest trudność w usunięciu istniejącego napięcia pomiędzy prawdą sądu a prawdą jako nieskrytości, nadal usiłował wykorzystywać logikę do ugruntowania metafizyki jako pierwszej filozofii. W końcu metafizyka zaczęła podporządkowywać się logice, przez co pod znakiem zapytania stało jej filozoficzne „pierwszeństwo”.

W tym miejscu warto zakończyć analizy problematyki myślenia u Arystotelesa i przypomnieć bardzo znamienne słowa Heideggera. Myśliciel ten stwierdził, że Nietzsche ulegał wpływom Arystotelesa, a nawet, że pomiędzy tymi filozofami istniało jakieś „wewnętrzne powiązanie”²¹. Zdaniem Heideggera, nie można wniknąć w filozofię Nietzschego bez odwoływania się do filozofii Arystotelesa. Dotyczy to zwłaszcza koncepcji woli mocy, którą daje się wytłumaczyć wyłącznie „z pomocą Arystotelesowskiej nauki”²². Czy jest tak rzeczywiście?

Można mieć w tym względzie sporo wątpliwości, ponieważ Nietzsche nie zainteresował się bliżej poglądami Arystotelesa. Uważał go za twórcę logiki²³, która jest – podobnie jak cała jego filozofia – „sztuką odkrywania prawdy”²⁴. Jest to jednak odkrywanie prawdy w obszarze funkcjonowania pojęć logicznych, a nie w obszarze faktycznego oddziaływania życia. Z powyższego powodu Nietzsche uznał Arystotelesa za przeciwnika właściwie pojętego filozoficznego myślenia i nie podejmował z nim konstruktywnej polemiki. Wydaje się, że w ogóle nie dostrzegał jego prób

²¹ Por. M. Heidegger: *Nietzsche*. Pfullingen 1961, t. I, s. 77–78.

²² Ibidem, s. 78.

²³ Por. KSA 12,389 (Nachlaß 9 [97]).

²⁴ KSA 12,363 (Nachlaß 9 [57]).

ugruntowania metafizyki, ponieważ dla niego metafizyka Arystotelesa była już rodzajem logiki. Właściwie całe „tradycyjne” myślenie filozoficzne, począwszy od Parmenidesa, było już „skażone” logicznymi zasadami, a w szczególności zasadą identyczności bytu. Zdaniem Nietzschego, na nic zdały się starania Heraklita o upowszechnienie tętniącej życiem filozofii, odwołującej się do intuicji ognia jako boskiej zabawy²⁵. Sokrates, Platon, a w końcu Arystoteles ostatecznie zaprzepaścili możliwości dostępu do wiecznie stojącego się bytu i przekształcili filozofię w metafizykę, tj. w naukę o statycznym, niezmiennym bycie na wzór jednoznacznych pojęć logicznych.

Pomimo zasadniczych różnic między Nietzschem a Arystotelesem, trzeba powiedzieć, że w pewnym sensie byli oni sobie bardzo bliscy filozoficznie. Obaj przeprowadzili bowiem rozróżnienie na myślenie intuicyjne oraz myślenie dyskursywne, i – co za tym idzie – na metodę bezpośredniego oglądu rzeczywistości i metodę pośredniego poznania logicznego (naukowego). Arystoteles uważał (co najmniej początkowo), że na gruncie tego rozróżnienia zwalczy absolutystyczne roszczenia logiki w obrębie metafizyki i w ten sposób uda mu się ostatecznie ugruntować metafizykę jako pierwszą filozofię. Nietzsche wierzył natomiast, że dopiero dzięki temu rozróżnieniu filozofia uwolni się wreszcie od logicznego przymusu i zarazem od wszelkiej metafizyki. W ten sposób próba przewyciężenia „zakusów” logiki do zapanowania nad całościowo pojętym myśleniem, jaką podjął Nietzsche, ujawnia się w zupełnie innym świetle, niż zwykło się ją widzieć. Nie chodzi w niej o programowy zamiar zburzenia dotychczasowego dorobku filozoficznego myślenia. Nietzsche chciał raczej ugruntować nową, wyższą formę poznania filozoficznego, aniżeli zniszczyć dotychczasowy fundament nauki. Podobne zamiary miał zresztą również Arystoteles, który zauważył, że byt jako byt dostępny jest tylko w ponadempirycznej i ponadracjonalnej intuicji oraz że objawia się on tylko rozumowi, który bezpośrednio się z nim identyfikuje.

²⁵ Por. KSA 1,828 (Nachlaß: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* 6); 842 (op.cit., 10).

Przyjmując, że już w starożytnej filozofii greckiej nastąpiło podporządkowanie filozoficznego myślenia logicznym zasadom, Nietzsche postanowił odrzucić dotychczasowy, teoretyczny rozum i w jego miejsce wprowadzić „wielki rozum” ciała. W swej filozoficznej twórczości zaczął więc odwoływać się do przed-racjonalnych (w tradycyjnym znaczeniu terminu *racjonalność*) doświadczeń zmysłowości oraz do przed-językowych (w sensie: przed-logicznych) form wyrazu. Stąd dzieła Nietzschego nie są metodycznym wywodem, bazującym na jednoznacznie zdefiniowanych pojęciach, ale intuicyjną wizją, wylaniającą się z mroku metafory i symbolicznego obrazu. W ten sposób chciał poszerzyć ludzkie możliwości poznawcze i uwolnić je od formalnego skrępowania logiczną alternatywą prawda–fałsz²⁶. Wytuczając myśleniu drogę „po śladach ciała” (*am Leifaden des Leibes*)²⁷, dostrzegł ogromne bogactwo kryjące się w rzeczywistości wiecznego stawania się. Uwikłana w logikę metafizyka nie potrafiła uporać się ze sprzecznościami w obszarze bytu, dlatego utraciła z nim kontakt. Nietzsche odnalazł drogę powrotną do otchłani bytu i w ten sposób poczuł się wystarczająco silny, aby skonfrontować swoją zarysowującą się już koncepcję cielesno-artystycznego poznania z poglądami wielkiego „klasyka” poznania filozoficznego, jakim jest Kant.

Kant i próba „krytycznego” określenia myślenia

Zamiarem Kanta było zbudowanie takiego systemu filozoficznego, w którym poznanie stałoby się wreszcie pewne i niezawodne. Podobnie jak Arystoteles, widział on ideał takiej niewątpliwej pewności w logice, jednak zdawał sobie również sprawę z tego, że logika nie ma bezpośrednio do czynienia z jakimikolwiek przedmiotami. Jest ona tylko nauką formalną i – jako taka – jednoznacznie określa jedynie „formalne zasady wszelkiego myślenia”²⁸. Wynika stąd, że w obszarze logiki intelekt nie ma

²⁶ Por. KSA 13,303 (Nachlaß 14 [122]).

²⁷ KSA 11,282 (Nachlaß 27 [27]).

²⁸ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg 1971, B VIII.

dostępu do czegoś innego „oprócz samego siebie i swej formy”²⁹. Jaka więc przyjąć metodę poznania, skoro zadaniem „podmiotu poznającego” ma być określanie zewnętrznej względem niego rzeczywistości poznawanej? Czy należy zmodyfikować którąś ze znanych już koncepcji filozoficznych, czy też lepiej byłoby odwołać się do metody nauk empirycznych? Kant wybrał drugą z powyższych możliwości i w konsekwencji stwierdził, że w filozofii konieczne jest przeprowadzenie takiej samej „rewolucji w sposobie myślenia”, jakiej dokonano w nauce, aby mogła się ona rozwijać, a nie tylko „kroczyć po omacku”³⁰.

Królewiecki myśliciel uznał Talesa za pierwszego badacza, który zrewolucjonizował matematykę. Osiągnął to dzięki dostrzeżeniu, że nie należy doszukiwać się własności figur geometrycznych w nich samych, ani też w ich pojęciach. Należy raczej starać się stworzyć odpowiednią figurę w oparciu o to, co się w nią myślnie włożyło *a priori*. Tą samą, rewolucyjną drogą myślenia poszli m.in. Bacon z Verulamu, Galileusz, Torricelli i Stahl. Wszyscy oni założyli, że „rozum wnika tylko w to, co sam wytwarza zgodnie z własnym pomysłem”³¹. Trzeba więc nakłaniać przyrodę do udzielania odpowiedzi na stawiane przez nas pytania, a nie pozwalać jej na „wodzenie” nas w tak sposób, w jaki ona chce. Jednak naprawdę przełomowym momentem w przyrodoznawstwie okazało się dopiero odkrycie Kopernika. Oznaczało ono radykalną zmianę perspektywy w patrzeniu na całą przyrodę. Kopernik stwierdził, że skoro dotąd nie udało się wyjaśnić ruchu ciał niebieskich przy założeniu, że wszystkie ciała obracają się wokół nieruchomego obserwatora, to trzeba po prostu spróbować zmienić to założenie. Niech teraz obserwator (wraz z Ziemią) porusza się, a gwiazdy stoją w miejscu. W rezultacie takiego „przewrotu” w myśleniu, ruchy na niebie okazały się bardziej zrozumiałe i możliwe do wyjaśnienia. Dawna teoria astronomiczna Ptolemeusza została więc zastąpiona przez nową teorię Kopernika.

²⁹ Ibidem, B IX. Por. B XI.

³⁰ Ibidem, B XI.

³¹ Ibidem, B XIII.

Według Kanta, najważniejszym dokonaniem Kopernika było „odwrócenie ról”, jakie przyjmował człowiek oraz przyroda. Swoim odkryciem uczynił on z człowieka aktywnego twórcę pojawiających się w przyrodzie prawidłowości, przez co przestał on być wyłącznie biernym widzem zachodzących w niej zjawisk. Z jakiego bowiem powodu wszelkie poznanie musiałyby koniecznie dostosowywać się do poznawanych przedmiotów? Dlaczego przedmioty te nie mogłyby dostosowywać się do naszego poznania? Za pomocą pojęć nie udało się dotychczas stwierdzić czegoś, co poszerzyłoby nasze poznanie, więc może uda się to osiągnąć dzięki „przewrotowi” w myśleniu³². Kant postanowił stworzyć taką naukową metafizykę, w której przedmioty musiałyby dostosowywać się do naszego poznania. Dzięki temu można by poznać je *a priori*, tzn. coś o nich powiedzieć, zanim jeszcze zostaną nam one jakoś dane.

Po przeprowadzeniu tak radykalnej zmiany sposobu myślenia wszelkie poznanie okazuje się być „niczym innym, jak przedstawianiem sobie pewnego zjawiska”³³. Przedstawiane przez nas przedmioty nie są więc same w sobie tym, czym jawią się nam w naoczności. Zjawiska są tylko obiektami zmysłowego oglądania, a nie rzeczami samymi w sobie. Gdyby usunąć podmiot poznania – lub co najmniej podmiotową właściwość zmysłów – wówczas przestałyby istnieć wszystkie własności przedmiotu, wszystkie stosunki między przedmiotami ujęte poprzez formy zmysłowej naoczności (przestrzeń i czas), a nawet same te formy. W tej sytuacji istniałyby już tylko rzecz sama w sobie, ale jaka ona jest, o tym nie potrafimy nic powiedzieć. Do rzeczy samych w sobie nie mamy bowiem żadnego dostępu i to niezależnie od tego, w jakim stopniu uwyraźnimy naszą naoczność. Nie możemy też stwierdzić, czym są rzeczy same w sobie i nie dowiemy się tego „nawet w najbardziej ujaśnionym poznaniu ich zjawiska, jakie jedynie jest nam dane”³⁴.

³² Ibidem, B XVI; B XXI.

³³ Ibidem, B 59.

³⁴ Ibidem, B 60.

Wyodrębniając zjawiska (fenomeny) oraz rzeczy same w sobie (noumeny), Kant chciał się uporać z jednym z najbardziej zasadniczych problemów filozoficznych, jakim jest istotowa sprzeczność pomiędzy determinizmem a indeterminizmem. W jej wyniku świat może być postrzegany bądź jako deterministyczna struktura przyrodniczej konieczności (która nie dopuszcza miejsca dla indywidualnej wolności), bądź też jako indeterministyczny obszar wolności (w którym nie występuje żaden przejaw konieczności). Pierwsze ujęcie podcina korzenie wszelkiej moralności, drugie natomiast – przecząc doświadczeniu – kłóci się ze zdrowym rozsądkiem. W duchu „przewrotnego” myślenia Kant utrzymuje jednak, że przedstawienia danych nam przedmiotów nie dostosowują się do rzeczy samych w sobie, ale – akurat na odwrót – to przedmioty jako zjawiska dostosowują się do naszego sposobu przedstawiania ich. Dlatego też to, co zdeterminowane, nie zawiera się w niedostępnych naszemu poznaniu rzeczach w sobie, ale w jedynie dostępnych nam przejawach tychże rzeczy, tj. w zjawiskach³⁵. W związku z powyższym determinizm i indeterminizm mają taką samą „rację bytu”. Działają one równocześnie, ale całkiem niezależnie od siebie, jakby dzieląc między sobą rzeczywistość na dwie sfery wpływów. Instancją, która „uzgadnia” ich działania, jest u Kanta rozum, przyrównany przez królewieckiego filozofa do sędziego, rozsądzającego dwie strony procesu sądowego. W rezultacie „nauka o moralności utrzymuje swoje pozycje, a nauka o przyrodzie swoje”³⁶.

Rozwiązanie problemu determinizmu i indeterminizmu jest u Kanta jednocześnie sposobnością do powiązania ze sobą sfery tego, co ludzkie, ze sferą tego, co boskie. Kontynuując „przewrotne” myślenie, ukazuje on dwuaspektowość ludzkiej duszy, która okazuje się być wolna (a więc zdolna do aktów moralnych) jako rzecz sama w sobie, natomiast zdeterminowana (a więc włączona w obszar praw rządzących przyrodą) jako zjawisko³⁷. Dzięki takiemu pojmowaniu duszy, Kant mógł zająć się już

³⁵ Ibidem, B XX.

³⁶ Ibidem, B XXIX.

³⁷ Ibidem, B XXVII.

opracowywaniem systemu pojęć czystego rozumu (idei transcendentálnych Boga, wolności i nieśmiertelności), będącego „właściwym celem badań” tworzonej przez niego metafizyki. Nie ukrywa on przy tym wcale, że wszystko, czym zajmuje się metafizyka, jest wyłącznie „środkiem”, mającym umożliwić dotarcie do owych idei i naukowe uzasadnienie ich realności. Przyjęty kierunek badań metafizycznych przebiega więc od nauki o duszy, poprzez naukę o świecie, aż do poznania Boga (Praistoty). Zdaniem Kanta, jest to „tak naturalny postęp”, że upodabnia się do „logicznego przechodzenia rozumu od przesłanek do wniosku”³⁸.

Na przekór nadziejom Kanta okazuje się jednak, że czysty rozum nie potrafi powyższych idei ani „udowodnić”, ani też „odeprzeć”³⁹. Nie dosyć tego, po przekroczeniu granicy możliwego doświadczenia, wszystko, co pojawia się na drodze czystego rozumu, jest konsekwentnie zamieniane w zjawisko. W ten sposób niemożliwe staje się więc w ogóle praktyczne stosowanie czystego rozumu. Jedyne, co Kant mógł teraz uczynić, to – zgodnie z jego własnymi słowami – „zawiesić wiedzę, aby uzyskać miejsce dla wiary”⁴⁰. Tym samym pogodził się też ze stratą, jaką spekulatywny rozum poniósł na polu nauk. Było to o tyle łatwe, że powyższa „strata” nie dotyczyła czegoś rzeczywiście posiadanego, ale oznaczała jedynie rezygnację z „urojonego posiadania”⁴¹ spekulatywnego rozumu. Chcąc uprawomocnić praktyczne stosowanie rozumu, Kant zdecydował się więc „założyć” istnienie Boga (oraz wolności i nieśmiertelności). Jego zdaniem, jest to „postulat oparty na zamiarze praktycznym”, a nie tylko jakaś „dozwolona hipoteza”. Uzewnętrzniając swe najgłębsze, mniej filozoficzne, a bardziej religijne przekonania „prawego człowieka”, Kant mówi: „Chcę, żeby [istniał] Bóg, żeby moje istnienie w tym świecie było oprócz związku z naturą także istnieniem w czystym świecie intelektu, a w końcu

³⁸ Ibidem, B 395.

³⁹ I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg 1985, s. 164 [257].

⁴⁰ I. Kant: *KrV*, B XXX.

⁴¹ Ibidem, B XXXI.

też, żeby moje trwanie było nieskończone; obstaję przy tym i nie pozwolę sobie odebrać tej wiary⁴².

Zwieńczeniem „Krytyki praktycznego rozumu” Kanta (a może nawet całej jego filozofii) jest wyznanie, w którym przewija się podziw i cześć dla gwiazdzistego nieba oraz dla moralnego prawa⁴³. Czy jednak rozumowo wydedukowane prawo moralne rzeczywiście wynosi człowieka ponad świat zwierzęcej zmysłowości i pozwala przekroczyć granice życia, a nawet osiągnąć boskiej nieskończoności? Czy aby gwiazdziste niebo nie przytłacza „moralnego” człowieka swoimi bezgranicznymi rozmiarami, poprzez które wszystko przekształca się w prawie nieistotne elementy jakiegoś gigantycznego systemu? Nie bezpodstawnie można odnieść wrażenie, że dialektyka transcendentalna Kanta poniosła fiasko. Nie umiejęć osiągnąć prawdy, zdana już była tylko na sędziowskie rozstrzygnięcie rozumu. W ujęciu Kantowskim prawda staje się więc czymś arbitralnym, a przez to – co najmniej – wielce wątpliwym. Natomiast rozum, mający poznawać otaczającą nas rzeczywistość, dokonuje praktycznych wyborów, które *de facto* poprzedzają wszelkie poznanie. Ostatecznie zaś, stając w obliczu najwyższych prawd, kwestionuje siebie jako instancję poznawczą i ustępuje miejsca wierze. Czy spekulatywny rozum, który przed samym sobą przyznaje się do poznawczej bezradności, powinien w ogóle wypowiadać się na temat świata?

Tego typu pytania musiały nurtować Nietzschego, gdy zastanawiał się nad założeniami filozofii Kanta. Trzeba tutaj od razu zaznaczyć, że nie znał on zbyt dokładnie jej subtelnych analiz i teoretycznych rozstrzygnięć. Spowodowane było to tym, że pozostawał pod silnym wpływem swej pierwszej „fascynacji” filozoficznej (jaką było dzieło Schopenhauera „Świat jako wola i przedstawienie”) z jej mocno uproszczoną interpretacją Kantowskiej koncepcji poznania. Dzięki niej jednak utwierdził się w przekonaniu o słuszności uzależnienia obrazu poznawanego świata od samego poznającego (za Kantem), jak też o konieczności przekraczania w poznaniu granic teoretycznego rozumu (przeciw Kantowi). Pierwszemu przeko-

⁴² I. Kant: *KpV*, s. 164 [258].

⁴³ *Ibidem*, s. 186 [289].

naniu Nietzsche pozostał do końca wierny, natomiast drugie zmodyfikował, przechodząc od „woli życia” (*Wille zum Leben*) do „woli mocy” (*Wille zur Macht*), będącej przejawem działania rozumnej cielesności człowieka, tj. „wielkiego rozumu”.

Generalnie rzecz biorąc, filozofia Kanta spotkała się jednak – nie do końca zasłużenie – z ostrą krytyką Nietzschego. Bez wątpienia jej głównym powodem było dokonane przez Kanta „zawieszenie” wiedzy na rzecz wiary. W odczuciu Nietzschego, filozofia transcendentalna ujawniła znikomość człowieka wobec kosmosu, a *antidotum* stanowić miało ponowne odwołanie się do Boga, jako do instancji przywracającej człowiekowi dawne znaczenie. Mając na uwadze Kanta i jemu podobnych mówi o „przebiegłych metafizykach”, którzy „przygotowują sceptycyzm i przez jego nadmierną przenikliwość wzywają do nieufności względem przenikliwości”. W jego oczach są oni jedynie „dobrymi narzędziami czystego obskurantyzmu”. Zdarzało się jednak, że odczuwał wątpliwości, czy wielkiemu myślicielowi królewickiemu rzeczywiście zależało tylko na stworzeniu fundamentu racjonalnej wierze. Zapytywał wówczas, czy jest możliwe, że „według jego własnego, osławionego wyjaśnienia, *chciał* on czegoś tego rodzaju, co najmniej przez pewien czas: otworzyć drogę wierze przez to, że *wiedzy* wskazał jej granice?”⁴⁴.

W końcu uznaje jednak, że konstruowana przez Kanta metafizyka jest wynikiem lęku przed samozatraceniem się człowieka. Proponuje też, aby „Kantowskie pytanie «jak są możliwe sądy syntetyczne a priori?» zastąpić innym: «dlaczego konieczna jest wiara w te sądy?»”. Stwierdza, że sądy takie nie powinny być w ogóle możliwe, ponieważ nie jesteśmy przez nikogo ani przez nic uprawomocnieni do ich wypowiedania. Są one fikcjami, podobnie jak rzeczy (zwłaszcza zaś rzeczy „w sobie”), poznanie (absolutne poznanie, które w konsekwencji staje się relatywne) oraz podmiot poznania (jako czysta „inteligencja” czy też „absolutny duch”)⁴⁵. Kantowska koncepcja poznania jest według Nietzschego przede wszyst-

⁴⁴ KSA 2,391–392 (*Menschliches, Allzumenschliches II: Vermischte Meinungen und Sprüche* 27).

⁴⁵ Por. KSA 11,614–615 (Nachlaß 38 [14]).

kim sukcesem teologów⁴⁶. Oznacza ona klęskę teoretycznego rozumu, niezdolnego do wnikięcia w otaczającą człowieka rzeczywistość. Nietzsche stwierdza, że „poprzez rozum niewiele można zdziałać z «w sobie» rzeczy”⁴⁷. Teoretyczny rozum nie potrafi adekwatnie odnosić się ani do „przedmiotu” poznania, ani też do jego „podmiotu”. Paradoksalnie okazuje się więc, że „Kant chciał w gruncie rzeczy udowodnić, że z [punktu widzenia] podmiotu podmiot nie mógłby być udowodniony, – przedmiot też nie”⁴⁸.

Cała filozofia Kanta jest więc przede wszystkim „nauką o granicach rozumu”⁴⁹. Wszelkie poznania, jakie mają rzekomo z niej wynikać, są zwykłymi iluzjami. Wszelkie zaś próby odwoływania się Kanta do „jakiejś czystej inteligencji” i „absolutnego ducha” w celu uprawomocnienia rezultatów poznania, są „mitologią”. Została ona „w zawołowany sposób” zapoczątkowana przez Platona (dlatego Nietzsche nazywa dotychczasową filozofię *platonizmem*) i „jeszcze nie całkiem zarzucona” przez Kanta. Współczesna postać tej mitologii przybiera formę „podstawowego dogmatu chrześcijańskiego «Bóg jest duchem»”. Powyższe podejście do filozoficznego problemu poznania „grozi śmiercią wszelkiej nauce ciała i przez to też dalszemu rozwojowi ciała”, dlatego Nietzsche kategorycznie stwierdza, że „ta mitologia miała swój czas”⁵⁰. Teraz trzeba ponownie zwrócić człowieka ku konkretnemu życiu, *de facto* stanowiącemu o jego istnieniu. W przekonaniu Nietzschego, „dla pełnego i prostokątnego człowieka (*für einen vollen und rechtwinkligen Menschen*)”, świat zbudowany przez Kantowską filozofię jest „okropnością”. Poczuwając się wraz z innymi, podobnie jak on myślącymi ludźmi do prawdziwego człowieczeństwa, Nietzsche mówi: „My potrzebujemy prostej prawdy (*grobe Wahrheit*); a jeżeli takiej nie ma, to lubimy przygodę i wychodzimy

⁴⁶ Por. KSA 6,176–177 (*Der Antichrist* 10).

⁴⁷ KSA 1,191 (*Unzeitgemäße Betrachtungen I: David Strauß der Bekenner und der Schriftsteller* 6).

⁴⁸ KSA 5,73 (*Jenseits von Gut und Böse: Das religiöse Wesen* 54).

⁴⁹ KSA 12,299 (Nachlaß 7 [14]).

⁵⁰ KSA 11,614–615 (Nachlaß 38 [14]).

w morze”⁵¹. Zanim jednak to nastąpi, musi jeszcze skonfrontować swe dojrzewające poglądy z kolejną, wielką koncepcją filozoficzną, jaką jest Heglowski idealizm.

Hegel i ugruntowanie Nietzscheańskiej koncepcji myślenia

Zainspirowany Kantowską filozofią Hegel poddał krytycznej ocenie (aczkolwiek w nieco inny sposób) logiczną podstawę całościowo pojętego myślenia i poznania. Jego koncepcja dialektyki jest – wbrew pozorom – niezwykle rozbudowana i na dodatek spleciona z metafizyczną wykładnią bytu. Z powyższego powodu jeszcze do dzisiaj nie wszystkie jej aspekty zostały w wystarczającym stopniu wyjaśnione. Prawdopodobnie też dlatego filozofia Heglowska nie wpłynęła na zasadniczą zmianę dotychczasowego sposobu myślenia (nie licząc dosyć prymitywnych prób jej „wykorzystywania” dla potrzeb ideologicznych), mimo iż ukazała jego ograniczoność, a nawet nieodpowiedniość. Wprawdzie Hegel poprzez swoje krytyczne badania zamierzał jedynie zweryfikować dotychczasowe kategorie logiczne, a nie zastąpić je jakimikolwiek innymi, to jednak potwierdził nimi zasadność przeprowadzenia radykalnego „przewrotu” w filozoficznym myśleniu. Stało się tak zwłaszcza za sprawą jego przekonania, że absolutna pewność „poznającego” intelektu jest zwykłym wytworem wyobraźni i że za pośrednictwem dotychczasowych środków wyrazu logiki nie jest w ogóle możliwe osiągnięcie prawdy bytu.

Hegel ostro skrytykował abstrakcyjny schematyzm intelektu, skostnienie jego podziałów i rozróżnień, jak również dążenie do „gloryfikowania” dokładnie określonych, jednoznacznych pojęć. Najwyższy postulat intelektu mówi, że każda rzecz jest tym, czym jest, a nie czymś innym. Oznacza to, iż dla intelektu identyczność jest istotnym wewnętrznym określeniem każdego bytu. Stąd nie toleruje on żadnej dyferencji pojęciowej i usiłuje zatrzymać nawet najmniejszy ruch pojęć. Aby usunąć jakąkolwiek niejednoznaczność w obrębie przedmiotu, intelekt niszczy więc

⁵¹ KSA 11,100 (Nachlaß 25 [337]).

naszą naturalną zdolność tworzenia stale nowych jego wyobrażeń. W ten sposób dochodzi do unicestwienia wszystkich subtelnych kontekstów znaczeniowych, które mogłyby znacznie poszerzyć filozoficzne poznanie. Wyobrażenia o przedmiocie, nie dbające o przyjęcie finalnej, „spetryfikowanej” postaci, są po prostu usuwane z obszaru intelektu i skazywane na zapomnienie. Praktycznie oznacza to, że wiele ważnych pytań filozoficznych pozostaje bez odpowiedzi, a nawet, że pytania takie w ogóle się nie pojawiły, ponieważ nie został dostrzeżony sam problem. Hegel zauważa, że analityczna praca intelektu bezpośrednio wiąże się z jego funkcją „syntetyzowania” i że dopiero wtedy potrafi on wydać sąd o rzeczach, gdy dokładnie określi pojęcia, jakimi sam operuje. Jedynie wówczas może on wydawać sądy o rzeczach, tzn. jest w stanie połączyć podmiot z predykatem sądu, co jest logicznym warunkiem „pojawienia się” prawdy.

Sprzeciwiając się nazbyt redukcjonistycznym zapędom intelektu (logicznego myślenia), Hegel postanowił podporządkować go rozumowi (spekulatywnemu myśleniu), stanowiącemu najwyższą instancję poznawczą. Wychodził przy tym z założenia, że zablokowanie naturalnych skłonności ludzkiego myślenia nie jest ani czymś, co dałoby się usprawiedliwić, ani też czymś, co można by tak naprawdę w ogóle zrealizować. Myślenia nie da się powstrzymać, ponieważ wyobrażenia o przedmiotach mają swoją wewnętrzną dynamikę, dzięki której są one istotowo zmienne i wieloznaczne. Tak funkcjonujące myślenie odpowiada sprzecznościom panującym w świecie rzeczywistego bytu. Wszystko się w nim nieustannie porusza i przemienia, a nawet przechodzi w skrajne przeciwieństwa. Hegel chciał więc uwolnić pojęcia z ich nienaturalnej (logicznej) sztywności i pozwolić im na wzajemne przenikanie i transformacje. W ten sposób pokazał, że znajdujące się w ruchu pojęcia wzajemnie się uzupełniają i przez to są ontycznie niezbędne. Ruch pojęć nie jest oczywiście samowolny, wyraża on raczej naturalny „bieg rzeczy”⁵².

Odtąd zadanie filozofii nie ma polegać na tym, aby ustalać jednoznaczne użycie pojęć w ramach czysto dedukcyjnego systemu, a więc

⁵² G.W.F. Hegel: *Wissenschaft der Logik I*, [w:] *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*. Stuttgart 1965, t. 4, s. 52.

w konsekwencji oczyszczać pojęcia z ich wewnętrznych sprzeczności. Ma ono raczej polegać na tym, aby wyraźnie pokazywać, że każde ostateczne ustalenie intelektu jest jedynie przejściowym stadium prawdy, a nie prawdą *sensu stricto*. Tylko wówczas, gdy przejmie to zadanie, filozofia będzie w stanie przełamać logiczny (a przez to i ontologiczny) redukcjonizm w sferze myślenia o świecie. Najpierw uzasadni, że w logicznym stwierdzeniu brakuje istotowego związku między podmiotem a predykatem sądu (istnieje tylko czysto zewnętrzne, „powierzchowne” powiązanie), a potem wprawi w ruch całą strukturę sądu, tzn. za pomocą spekulatywnego twierdzenia zniesie różnicę między podmiotem i predykatem w interesie ich konkretnej jedności. Dopiero wówczas intelektualne twierdzenie może zostać wyniesione na poziom rozumowej prawdy o rzeczywistości.

Gdyby Hegel konsekwentnie przekształcał filozoficzne myślenie zgodnie z powyższymi principiami, wówczas mógłby stać się autorem bodaj największego „przewrotu” w filozofii. Jego postępowanie było jednak w dużym stopniu ambiwalentne. Z jednej strony usiłował „doprowadzić do płynności” ów „skostniały materiał” (*das verknöcherte Material*) dotychczasowych pojęć filozoficznych i w ten sposób „ponownie rozpalic żywe pojęcie w tej martwej materii” (*in solchem toten Stoffe*)⁵³. Z drugiej natomiast zamierzał doprowadzić do zniesienia i pojednania wszystkich ontycznych sprzeczności w absolutnej wiedzy, przez co nie bezpodstawnie został uznany przez potomnych za filozofa, który kontynuował, a następnie dopełnił klasyczną metafizykę z wszystkimi tego (negatywnymi) konsekwencjami.

Należy chyba stwierdzić, że Hegel zaprzepaścił możliwości kryjące się w jego dialektycznej metodzie filozofowania. Zauważył wprawdzie, że własnością intelektu jest wyłącznie dokonywanie rozróżnień i rozdzielanie abstrakcyjnych aspektów rzeczy (czyli rozkładanie myśli na części składowe), dzięki czemu miał odpowiednie podstawy do podjęcia rzeczowej

⁵³ G.W.F. Hegel: *Wissenschaft der Logik* II, t. 5, s. 3.

krytyki „filozofii intelektu” (*Verstandesphilosophie*)⁵⁴. Zbyt szybko jednak od niej odstąpił i w końcu stał się nawet – w pewnym sensie – jej sojusznikiem, jako że opowiedział się za niebywałą użytecznością takiej formy intelektu. Nie miał na uwadze teoriopoznawczego znaczenia intelektu, ale jego znaczenie kulturowe i w tym też względzie dostrzegał w nim „najbardziej zadziwiająca i największą, lub raczej absolutną moc”⁵⁵. Wydawało mu się, że działanie intelektu jest *stricte* ludzką umiejętnością, bez której nie zaistniałaby prawdziwie humanistyczna kultura. Mówił nawet, że różnica pomiędzy człowiekiem wykształconym a niewykształconym polega na tym, że pierwszy z nich nie zadowala się czymś mglistym i nieokreślonym, dlatego ujmuje rzeczy w ich określoności, natomiast drugi jest w tym względzie chwiejny i zmienny, tak że niejednokrotnie bardzo trudno jest się z nim porozumieć w jakiejś konkretnej sprawie⁵⁶. Można przypuszczać, że z tego powodu Hegel nie zdecydował się na jakieś poważniejsze przekształcanie filozofii. Nie chciał rezygnować z intelektu, a nawet uznał, że filozoficzne myślenie musi sięgać swymi korzeniami w jego obszar. W rezultacie jedyne poważne zastrzeżenie jakie Hegel zgłosił wobec intelektu polegało na tym, aby nie uzyskał on pełnej władzy nad całościowo pojętym filozoficznym myśleniem.

W porównaniu do Hegla, Nietzsche podjął zdecydowanie bardziej radykalną próbę zrewolucjonizowania myślenia. Jego krytyka intelektu sięga znacznie głębiej niż Heglowskie próby ukazania trudności i granic „izolowanej refleksji”⁵⁷. Postanowił on na nowo określić sam rozum, aby pobudzić jego twórcze, a nie tylko od-twórcze własności. W tym kontekście dokonania Hegla w zakresie logiki dialektycznej można określić jedynie jako bezowocną rekonstrukcję logiki. W odróżnieniu od niego, Nietzsche nie chciał tylko ożywić logiki, znosząc charakterystyczną dla

⁵⁴ Por. G.W.F. Hegel: *System der Philosophie* I, t. 8, §§ 28, 31, 74, s. 101–103, 104–105, 179–180.

⁵⁵ G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, t. 2, s. 33.

⁵⁶ Por. G.W.F. Hegel: *System der Philosophie* I, t. 8, § 80, s. 187.

⁵⁷ G.W.F. Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, t. 1, s. 50.

niej „atomistykę”⁵⁸ za pomocą zmodyfikowanej teorii logicznej. Nie zamierzał również pokazywać, w jaki sposób w ramach starego intelektu można na nowo przemyśleć problem myślenia. Raczej z całą stanowczością przeciwstawił się intelektowi jako takiemu w przekonaniu, że właściwe myślenie rozpoczyna się dopiero poza logicznymi kryteriami prawdy i fałszu. Nietzsche nie widział potrzeby zachowania w filozofii dotychczasowych kategorii intelektu, ponieważ nie wierzył w możliwość ich rzeczywistej przemiany, poprawiającej zdolności poznawcze. Hegłowskie starania, aby jakoś zachować „wielotysiącletnią pracę rozumu i intelektu”⁵⁹, były dla niego jawną oznaką kultywowania dotychczasowej tradycji filozoficznego myślenia. W takim też razie jawiły mu się jako nie tylko daremne, ale i naiwne.

Nie ulega wątpliwości, że stosunek Nietzschego do Hegla był bardzo krytyczny. Świadczy o tym chociażby złośliwie ukuty termin „hegelianizm” (*Hegelianismus*), który w jego ustach ma jednoznacznie pejoratywny charakter. Hegłowski system był dla niego ostatnią ostoją platonizmu (w tym i chrześcijaństwa) przed mającym nastąpić zwycięstwem ateizmu⁶⁰. Zanim jednak tak się stanie, wiele światłych umysłów będzie jeszcze przez długi czas zamroczonych zwodniczym wpływem „potężnego ducha” (*Riesengeist*), tj. Hegla. Na przykładzie Davida Straussa pokazywał, że „kto raz zachorował na heglizm [...], ten się nigdy całkowicie nie wykuruje”⁶¹. Nietzsche, uważający siebie za herolda i zarazem jednego z „filozofów przyszłości”⁶², zamierzał pobudzić myślenie do działania i w ten sposób rozwinąć jego twórcze możliwości. Rezygnując z dyskursywnych pojęć intelektu, nie podcinał korzeni racjonalnego myślenia, ale pokazywał, że filozoficzne myślenie musi być tak samo nie-stałe i nie-

⁵⁸ KSA 2,546 (*Menschliches, Allzumenschliches II: Der Wanderer und sein Schatten* 11).

⁵⁹ G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, t. 7, s. 27.

⁶⁰ KSA 3,598–599 (*Die fröhliche Wissenschaft* 357).

⁶¹ KSA 1,191 (*Unzeitgemäße Betrachtungen I: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* 6).

⁶² KSA 5,60 (*Jenseits von Gut und Böse II: Der freie Geist* 44).

schematyczne, jak cała rzeczywistość. Dopiero wówczas będzie ono w stanie do niej dotrzeć i odzwierciedlić ją na poziomie rozumowym. Natomiast wszelkie próby „intelektualizowania”, czyli zamykania rzeczywistych treści w logicznych pojęciach, „wyobcowują” poznającego z rzeczywistości. Takie postępowanie jest zmyślnym „ułatwieniem” i oznacza zwycięstwo „łatwych” sposobów myślenia nad „trudnymi”⁶³. Nawet jeżeli jest ono w jakiejś mierze życiowo przydatne, to bez niego można myśleć dużo głębiej i pełniej.

Nietzsche zaczął eksperymentować z samym myśleniem i jego „nośnikiem” w postaci języka, rezygnując przy tym z logicznych pojęć na rzecz metafor. Stale poszukiwał nowych, bardziej symbolicznych form wyrazu, poprzez które można by lepiej odzwierciedlić dochodzącą do głosu rzeczywistość nieustannie stawania się. W ten sposób opuścił obszar dotychczasowego rozumu i ukonstytuował zupełnie inną instancję myślenia. Stał się nią „wielki rozum” ciała, który Nietzsche z całą mocą przeciwstawił „małemu rozumowi”⁶⁴ teoretycznemu. Wbrew temu, co mogłoby się wydawać, nie jest to jednak zarzucenie swoiście ludzkich form myślenia. Rozwiązanie to jest raczej powrotem do zapomnianych w dziejach form właściwego myślenia. Zdaniem Nietzschego, od czasu pojawienia się logiki jako nauki o poprawnym myśleniu, ludzki umysł zaczął się stopniowo wyabstrahowywać z materialnego ciała. Doprowadziło to do tego, że intelekt zapanował w końcu nad rozumem i jeżeli ten ostatni ma jeszcze w ogóle coś do powiedzenia, to tylko jako rozum teoretyczny, podległy zasadom działania intelektu. Trudno jest wskazać konkretnego sprawcę tego, co zaszło, dlatego Nietzsche mówi ogólnie o „uwarunkowaniach egzystencjalnych”, jakie miały na to wpływ. Okazuje się więc, że nasz powstały w starożytności, skodyfikowany przez Arystotelesa i doskonalony przez wieki sposób myślenia, nie jest rezultatem zamierzonego działania, ale konsekwencją „faktycznego uwarunko-

⁶³ KSA 13,535–536 (Nachlaß 18 [13]).

⁶⁴ KSA 4,39 (*Also sprach Zarathustra I: Von den Verächtern des Leibes*).

wania egzystencjalnego”, które było „tylko przypadkowe i może w ogóle niekonieczne”⁶⁵.

Dotychczasowe myślenie jest tylko „zgrubną i ułatwioną formą” takiego myślenia, jakie potrzebne jest całemu naszemu organizmowi wraz z jego wszystkimi elementami składowymi⁶⁶. Nowe myślenie powinno rozwijać artystycznie twórcze potencjalności człowieka, dlatego Nietzsche mówi, że „najwyższy rozum widzę w dziele artysty”⁶⁷. Dodaje też, że właśnie szeroko pojęte „ciało jest wielkim rozumem”, w odróżnieniu od dotychczasowego, „duchowego” rozumu. Pomimo to, kierujący się prawami logiki rozum teoretyczny powinien dalej działać, ale nie (jak dotąd) samodzielnie, lecz uznając nadrzędność rozumu cielesnego. Paradoksalnie więc, „mały rozum” ma stać się „narzędziem twojego ciała”, a nawet „zabawką twojego wielkiego rozumu”⁶⁸. Mówiąc o ciele, Nietzsche określa takie jego własności, jak „krzepkość” (którą interpretuje jako „odczucie panowania w mięśniach”), „sprężystość i chęć do poruszania się”, „taniec” oraz „lekkość”⁶⁹. Tym samym utwierdza się w przekonaniu, że ciało nie jest jakimś materialnym substratem przeciwstawionym duchowi, ani żadną zastygłą substancją, lecz niezwykle skomplikowanym, organicznym systemem, w którym dochodzą do głosu rozmaite moce życiowe. Zgodnie z taką koncepcją cielesności człowiek jest swoistą „wielością”, a ufundowane na niej myślenie umożliwia „cudowną komunikację pomiędzy tą wielością a pod- i uporządkowaniem części w jedną całość”⁷⁰.

Zadanie, jakiego podjął się Nietzsche, jest wręcz karkołomne, gdyż polega na zanegowaniu całej „uświęconej” tradycji pojmowania istoty człowieka. Konsekwentnie przeczy wszelkim panującym (jeszcze) wzorcom, a zwłaszcza sprzeciwia się tendencji do „wzgardy ciała” na rzecz

⁶⁵ KSA 11,183 (Nachlaß 26 [127]).

⁶⁶ KSA 11,462 (Nachlaß 34 [124]).

⁶⁷ KSA 8,36 (Nachlaß 3 [75]).

⁶⁸ KSA 4,39 (*Also sprach Zarathustra I: Von den Verächtern des Leibes*).

⁶⁹ KSA 13,294 (Nachlaß 14 [117]).

⁷⁰ KSA 11,276–277 (Nachlaß 27 [8]).

rzekomego „zbawienia duszy”. Uważa, że przypisywanie duszy znaczenia wszechogarniającej instancji, umiejącej poznawać i opisywać rzeczywistość, jest „konstruowaniem z anemii ideału”. Utwierdzony i wzmocniony przez Arystotelesa platonizm deprecjonuje życie i dlatego stanowi zwyczajną „receptę na *décadence*”⁷¹. Wielkim nieporozumieniem jest więc identyfikowanie duszy ze świadomością i uznawanie jej za „najwyższy stopień organicznego rozwoju”. W porównaniu z nią ciało okazuje się „cudem cudów”, zaś sama świadomość może być co najwyżej jego „narzędziem”, podobnie jak „żołądek jest jego narzędziem”. Nietzsche traktuje ludzkie ciało jako rozumną jedność, złożoną z mnogości autonomicznych organów („żywych istot”), z których każdy jest „zależny i podległy, a jednak w pewnym sensie znowu rozkazujący i działający z własnej woli”. Wydaje się czymś zadziwiającym, że ten niezwykle skomplikowany, rozumny organizm „może żyć, wzrastać i przez pewien czas trwać”⁷².

Nie zgadzając się z podziałem na bezrozumne ciało i rozumną duszę, Nietzsche opowiada się za istnieniem jedynie realnej, rozumnej cielesności. Tak pojęte „ludzkie ciało” jest niezbędnym warunkiem możliwości odzyskania dostępu do utraconej pełni życia. Teraz, dzięki ponownemu odkryciu rozumnej cielesności, całe dzieje organicznego stawania się i przemian znowu będą miały swoje pierwszorzędne znaczenie i popłynę przez nie jakby „potężny, niesłyszalny strumień” życia. Nietzsche uważa, że poprzez dookreślenie cielesności można adekwatniej oddać istotę rozumności człowieka, niż przez odwoływanie się do duchowości. Stąd ciało jest „bardziej zadziwiającym pomysłem niż stara «dusza»”⁷³ i „o wiele bogatszym fenomenem”, umożliwiającym nie tylko dostosowanie się do zmienności życia, ale także lepsze poznanie i autokreację człowieka. W tym kontekście Nietzsche stwierdza nawet, że „wiera w ciało jest lepiej ustalona niż wiara w ducha”⁷⁴.

⁷¹ KSA 6,331 (*Ecce Homo: Morgenröthe* 2).

⁷² KSA 11,576–577 (Nachlaß 37 [4]).

⁷³ KSA 11,565 (Nachlaß 36 [35]).

⁷⁴ KSA 11,635 (Nachlaß 40 [15]).

W wielkim rozumie zawarta jest swoista przed-wiedza o jedności człowieka, która nie musi posiłkować się żadnymi spekulatywnymi substratami teoretycznego rozumu. Dlatego też rozumna cielesność nie usiłuje dowodzić takiej jedności za pomocą logicznych formuł, lecz swym działaniem w obszarze życia wyraża pierwotną jedność człowieka. Wielki rozum „nie mówi «ja» (*Ich*), ale czyni «ja»”. Odpowiedzialną za istnienie cielesnego „ja” człowieka jest jego własna, wypowiadająca siebie, wewnętrzna „jaźń” (*Selbst*). Jest to „mocarny władca”, którego Nietzsche raz sytuuje w ciele, a raz utożsamia z ciałem. Sprawuje on kontrolę nad wszystkimi zachodzącymi w człowieku procesami, a zatem można powiedzieć, że jaźń „rządzi i jest panem mnie samego”. Konfrontując się z całościowo pojętym życiem, posługuje się zarówno intelektem, jak i zmysłami. Nietzsche obrazowo mówi, że wewnętrzna jaźń „słucha uszami ducha” i „szuka oczyma zmysłów”, przy czym zarówno władze duchowe, jak i zmysły traktuje jako swe „narzędzia i zabawki”. Wynika stąd, że właśnie cielesność jest pierwszą i podstawową rozumnością, w której pojawia się filozoficzne myślenie. Teoretyczny rozum jest tylko rodzajem ubocznego i podrzędnego organu, który zajmuje się schematyzowaniem rzeczywistości. Nietzsche ostatecznie stwierdza, że „w twoim ciele jest więcej rozumu, niż w twojej największej mądrości”⁷⁵. Tym samym okazuje się, że najpełniej pojęte filozoficzne myślenie jest po prostu „bardzo wysubtelnioną, razem splecioną zabawą *patrzenia, słyszenia, czucia*”⁷⁶.

⁷⁵ KSA 4,39–40 (*Also sprach Zarathustra I: Von den Verächtern des Leibes*).

⁷⁶ KSA 9,309 (Nachlaß 6 [433]).