

# Ralf Witzler

---

## Nietzschego kształty przyszłości – o „wolnych duchach” i „dobrych Europejczykach”

---

Nowa Krytyka 15, 271-300

---

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.

Ralf Witzler

## Nietzschego kształty przyszłości – o „wolnych duchach” i „dobrych Europejczykach”<sup>1</sup>

*Wolny od tyranii „wiecznych” pojęć, z drugiej strony daleki jestem od tego, by rzucić się w otchłań sceptycznej dowolności, w niej pogrążyć się [...]*

(KSA 11/526; 35 [36])

Europa jest chora, brzmi diagnoza Nietzschego. Kultura europejska uległa szczególnemu typowi jej moralności. Ogranicza on życie i coraz bardziej je tłumi. Wyobrażenie to jest jedną z charakterystycznych przesłanek myślenia Nietzschego. Na niej opiera on próbę zrozumienia swoich czasów:

Przyjmijmy, że ową chorobą jest moral – ponieważ jest chorobą – i że my Europejczycy chorujemy na nią [...] (KSA, 12/282; 7[6]):  
Dobrzy i poprawiacze<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Tytuł oryginalny: *Nietzsches Gestalten der Zukunft – Von „freien Geistern” und „guten Europäern”* (pierwodruk). Artykuł jest zmienioną wersją ostatniego rozdziału książki autora: R. Witzler, *Europa im Denken Nietzsches*, Würzburg 2001 [przyp. tłum.].

<sup>2</sup> Wykaz skrótów cytowanych dzieł Nietzschego: KSA – *Kritische Studienausgabe der sämtlichen Werke in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München–Berlin–New York 1980 (podajemy tom oraz numer strony, numer fragmentu, a następnie, w przypadku dzieł opublikowanych, skrót przekładu polskiego oraz numer paragrafu ewentualnie numer bądź nazwę części, a następnie paragrafu i strony); KSB – *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, München–Berlin–New York 1986 (podajemy tom, numer strony, datę i adresata); EH – *Ecce homo*, przeł. B. Baran, Baran i Suszczyński, Kraków 1995; GM – *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Warszawa 1905; LA – *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 1910; WC – *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 1910; PDZ – *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905; WR – *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff,

Nietzsche rozpoznaje tożsamość i chorobę Europy w powszechnym rozumieniu moralności jako moralności absolutnej. Dąży właśnie do ujawnienia tego rozumienia po to, ażeby nawoływać europejski moral (Moral) „do moralności” (*Moralität*) (PDZ 221).

Dla Nietzschego każde poznanie, aż po poznanie naukowe, jest określane przez moralne przekonania. Z tych też powodów jego krytyka europejskiego moralu jest krytyką kultury europejskiej w ogóle.

Europa nie jest u Nietzschego jakąkolwiek geograficzną czy geopolityczną wielkością, ale oznacza wspólnotę pochodzącą z ducha moralu. Pojmuje on Europę jako „duchowy krajobraz”<sup>3</sup> i kulturową wielkość bez ścisłego powiązania z określonym terytorium. Jego zainteresowanie dotyczy „wszelkich rodzajów «Europu», jakie tylko istnieją na Ziemi” (zob. GM III, 14):

Tutaj, gdzie pojęcie „nowoczesny” i „europejski” niemal są równoznaczne, przez Europę rozumie się o wiele więcej krajów, niż obejmuje Europa geograficzna, mały półwysep Azji: szczególnie należy tutaj Ameryka, o ile właśnie jest córką naszej cywilizacji. Z drugiej strony nie cała Europa podpada pod pojęcie cywilizacyjne „Europa”; lecz tylko te narody i części narodów, których wspólna przeszłość tkwi w cywilizacji greckiej, rzymskiej, żydowskiej i chrześcijańskiej (WC, 215)<sup>4</sup>.

Niniejsza praca przedstawia skrótowo Nietzschego diagnozę europejskiej choroby, ażeby ukazać tło jego spojrzenia na możliwą przyszłość po przezwyciężeniu moralności absolutnej (1. Moralność absolutna jako europejska choroba i jej kryzys)<sup>5</sup>. Jej punkt ciężkości leży w prognozie Nietzschego dotyczącej Europejczyka przyszłości, który chorobę przeżył i przezwyciężył. Rozpatrzone zostają nadto te postacie, które otaczają „dobrego Europejczyka”. W nich wszystkich choroba została jak gdyby *zniesiona* (2. Odmiany „radości z X”).

---

Warszawa 1906; ZB – *Zmierzch bożyszczy*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1906; ZN – *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, [w:] G. Sowiński (red.), *Wokół nihilizmu*, Wydawnictwo A, Kraków 2001.

<sup>3</sup> Pojęcie „duchowego krajobrazu” nie jest pierwotnie pojęciem Nietzschego. Zapożyczam je od Brunona Snella, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen 1986 (wyd. 6), rozdz. XVI Arkadien. *Entdeckung einer geistigen Landschaft*, s. 257–274. Zob. WR 137, gdzie Nietzsche mówi o tym, że Chrystus „mógł istnieć tylko wśród krajobrazu żydowskiego”. Zob. także KSA 9/403.

<sup>4</sup> Zob. podobnie KSA 8/566; 33[9].

<sup>5</sup> Bardziej wyczerpująco zob. autora: *Europa im Denken Nietzsches*, Würzburg 2001.

Wynikiem pracy nie będzie jakiś szereg zdefiniowanych idealnych typów. Oczekiwanie tego lub chęć wyczytania czegoś takiego z tekstów Nietzschego oznaczałyby raz jeszcze złe rozumienie i nadużycie jego myśli. Oznaczałyby ponowne zabsolutyzowanie świadomie przejawionych, w geście przekonania mocno sformułowanych tez Nietzschego, widzenie w nich „całego Nietzschego”, a przy tym zapoznanie wszechobecnej wszakże dwuznaczności i wieloznaczności jego myśli<sup>6</sup>.

Wykazano już, że Nietzsche usiłował, poprzez różnorodność stylów swojego pisanego, począwszy od użycia aforyzmu, pisma polemicznego, autobiografii, aż po filozoficzną twórczość poetycką, wymknąć się jednoznaczному przypisaniu mu „nauki”<sup>7</sup>. Uwzględnimy to przy ocenie przyszlých postaci.

## 1. Moralność absolutna jako europejska choroba i jej kryzys

Filozofia Nietzschego jest wydarzeniem o niezwyklej randze. Po nim moralność europejska została zachwiana w swej całości. Jego myślenie atakuje nie tylko poszczególne, pojedyncze przeświadczenie odnoszące się do jakiegoś pojedynczego kanonu wartości, lecz typ *moralności absolutnej*.

---

<sup>6</sup> Zob. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburg (wyd. 8). W ten sposób ubolewał Löwith z powodu „przepełnienia” Nietzschego w wykładniach A. Baeumlera i L. Klagesa, w których doszli oni do programowych wyników. Podobnie wypowiada się M. Montinari, który wykazał, że Baumlery i G. Lukács sklecieli filozofię Nietzschego. Zob. M. Montinari, *Nietzsche pomiędzy Alfredem Baeumlerem a György Lukácssem*, przeł. S. Gromadzki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2002, nr 1, s. 1–42 (jest to rozdział książki Montinariego *Nietzsche lesen*, Berlin–New York 1982, s. 169–206. Zob. także H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin–New York 1987. G.-G. Grau, *Ideologie und Wille zur Macht. Zeitgemäße Betrachtungen über Nietzsche*, Berlin–New York, reprezentuje pogląd, że w okresie po powstaniu *Zaratustry*, Nietzsche pracował nad politycznym przekształceniem jego filozofii. Nietzsche uniknął jednak grożącego w następstwie przekształcenia jego zamysłu w czystą ideologię, ponieważ nikogo nie zamierzał ulepszać zgodnie z określonym programem.

<sup>7</sup> Zob. W. Stegmeier, *Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida*, [w:] J. Simon (Hrsg.), *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II*, Frankfurt am Main 1995, s. 213–238. Na stałą literaturyzację jego filozofii i jego samego wskazuje A. Nehemas, *Nietzsche. Leben als Literatur*, Göttingen 1996. Na temat pisanego za pomocą aforyzmów zob. T. Borsche, *System und Aphorismus*, [w:] M. Djuric, J. Simon (Hrsg.), *Nietzsche und Hegel*, Würzburg 1992, s. 48–64. W kwestii *Zaratustry* jako „poematu” zob. W. Stegmeier unter Mitarbeit H. Frank, *Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche*, Stuttgart 1997, s. 402–443.

Nietzsche rozumie przez nią te rodzaje moralności, które cechuje przeświadczenie, że w beczasowym porządku istnieją wartości *absolutne*, niezależne od ludzkiego ustanowienia, które byłyby dostępne poznaniu. Tak mówi o hipotezie moralności chrześcijańskiej:

[...] ustanawia ona u człowieka *wiedzę* o absolutnej wartości i tym samym daje mu właśnie w odniesieniu do tego, co najważniejsze, *adekwatne poznanie* [...] (KSA 12/211; 5 [71])<sup>8</sup>.

Takie przeświadczenie strukturuje zasadniczo każdą moralność, jej samorozumienie i postępowanie wobec obcej moralności: ten, kto wierzy, że zna moralność absolutną, musi wartości tej podporządkować wszystkie pozostałe, jedynie uwarunkowane wartości. W ten sposób wówczas gdy chodzi o postępowanie zgodnie z wymogami jakiejś wartości absolutnej, będą musiały ustąpić nawet te wartości, które służą do wzmaganania, ulepszania bądź także jedynie do zachowania własnego lub cudzego życia.

Zderzenie się jednakowych pod względem typu moralności *absolutnych*, różniących się jednak poszczególnymi, przyjętymi jako absolutne wartościami, jest nieprzejednane, agresywne. O tego typu moralności Nietzsche powiada:

Bezwarunkowa ważność, ślepy egoizm, z jakim każda moralność postępuje, chce, by nie mogło istnieć wiele moralności, nie chce ona żadnego porównania, także żadnej krytyki: lecz bezwarunkowej wiary w siebie (KSA 11/510; 5 [5]).

Naiwne zaufanie do absolutnej moralności czyni pod pewnym względem silnym, ponieważ przyjęte jako absolutne wartości oferują działaniu wydającą się bezwzględną orientację. Dręcząca wątpliwość co do powodzenia własnego czynu nie pojawi się, jeśli jest się przekonanym o absolutnym charakterze swoich wartości. Sumienie nie pyta o genezę wartości dopóty, dopóki uchodzą one za absolutne, co najwyżej bada działanie pod kątem tego, czy odpowiada ono w optymalny sposób wartościom. Wątpliwość co do wartości byłaby w tradycji europejsko-chrześcijańskiej mniej więcej samą wątpliwością co do tego,

---

<sup>8</sup> Zob. cały fragment tzw. Lenzer-Heide, który można odczytać jako jądro Nietzschego krytyki moralności europejskiej (KSA 12/211–217). Fragment ten odnosi się w dalszych częściach przede wszystkim do „chrześcijańskiej hipotezy moralnej”. W kontekście naszych rozważań wystarczy, że oznaczoną tutaj przez Nietzschego „chrześcijańską hipotezę moralną” weźmiemy za europejską. Fragment Lenzer-Heide uzasadnia to metodyczne uproszczenie. W kwestii stosunku moralności chrześcijańskiej do moralności europejskiej zob. autora *Europa im Denken Nietzsches*.

co absolutne, co do Boga. Gdy taka wątpliwość się pojawia, to nic nie jest już pewne, nie istnieje powrót do starego stanu naiwnego bezpieczeństwa.

Poczucie „nadaremnie” oznacza kryzys, do którego prowadzi choroba Europy od chwili jej powstania. Albowiem nie dający się rozwiązać konflikt między faktycznie istniejącą wolą mocy morału i dążeniem, by tę wolę mocy zakryć ze względu na jej skuteczność, jest tak stary, jak sam europejski moralizm. Z choroby Europy wyrasta jako symptom „europejski nihilizm”.

Jak jednak mogło dość do tego, że moralność zakwestionowała absolutną moralność i to tam, gdzie obowiązuje ona w ogóle jako moralizm – w Europie? Nietzsche mówi o „samobójstwie morału jako jego własnym moralnym wymogu”<sup>9</sup>. Jego wyjaśnienie tego zjawiska wygląda następująco:

Pośród sił jednak, które wychowała moralność, była *prawdomówność*: koniec końców zwraca się ona przeciw moralności, odkrywa jej *teleologię*, jej *interesowność* – i teraz wgląd w to długotrwałe wcielone zakłamanie, co do którego wątpi się, czy można je od siebie odjąć, działa właśnie jako stymulator. Ku nihilizmowi (ZN, s. 76).

Prawdomówność, będąca, według Nietzschego, przedmiotem bezwarunkowego dążenia w obrębie morału chrześcijańsko-europejskiego, sprzyja, poprzez skierowanie jej również przeciwko samemu moralizmowi, pogładowi, że także moralizm zostaje zepsuty przez interesy, aczkolwiek utrzymuje on, że jest celem samym w sobie, że jest dobry *per se*. Także chrześcijański moralizm jest środkiem do celu, jakim jest przeforsowanie określonego sposobu życia, szczególnej formy życia przeciwko innemu – konkurencyjnemu. Moralizm nie stoi ponad rzeczami, jest stroną, nawet jeśli wypiera się tego pochodzenia.

Decydujące dla badanej tutaj tematyki jest uczucie, które pojawia się wówczas, gdy zaczyna się chwiać uważana za bezwzględna miara dotychczasowego działania. Jeśli moralizm, która była rozumiana jako absolutna wytyczna, traci swoją wiążącą moc, to przede wszystkim wygląda to tak, jak gdyby wszystko było teraz dowolne.

Zginęła jedna interpretacja; że jednak uchodziła za *jedyną* interpretację, przeto wydaje się, jakby w istnieniu nie było wcale sensu, jakby wszystko było *nadaremne* (ZN, s. 77)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> KSA 9/639 i n.; 15 [15].

<sup>10</sup> Zob. „Zwykły błąd historyków moralności: 1. Powiadają oni, że u różnych ludów istnieją różne moralne oceny i wyprowadzają z tego ich nieobowiązujący charakter w ogóle. – Albo

Wgląd w konieczną niepewność moralnej orientacji po długim okresie wiary w rzeczywistość własnej pewności jest tym, na co cierpią Europejczycy. W ostateczności wierzyli oni jeszcze przynajmniej w możliwość osiągnięcia pewności i w związaną z tym konieczność dążenia do niej. Z poznania, że straciliśmy nieodwołalnie moralną pewność, czerpie swoją siłę cierpienie z powodu europejskiego nihilizmu<sup>11</sup>.

Symptomy choroby są tym gwałtowniejsze, im pewniej wierzyło się w najwyższe wartości i im bardziej było się gotowym ponieść ofiarę za tę wiarę. W tym względzie Europa, konstatuje Nietzsche, podniosła do ostateczności stopień cierpienia:

My Europejczycy mamy w sobie krew tych, którzy za swoją wiarę ponieśli śmierć; moral potraktowaliśmy strasznie poważnie i niczym jest to, czego nie złożyliśmy mu w jakikolwiek sposób w ofierze (KSA 12/168; 2[207]).

Jeśli podąża się za diagnozą Nietzschego, że Europa cierpi na swój moral niczym na jakąś chorobę, to nasuwa się pytanie o terapię i prognozę. Najpierw należy wskazać na to, że, według Nietzschego, kryzys Europy albo kończy się na nihilizmie „pasywnym”, albo prowadzi do nihilizmu „aktywnego”. Za terapeutycznym wysiłkiem Nietzschego leży zamysł, by Europę doprowadzić do stanu aktywnego nihilizmu. Ten ostatni polegałby zasadniczo na tym, by możliwości wpływające ze zniszczenia europejskiego rozumienia moralu pojąć jako szansę i wykorzystać do odpowiedzialnego za siebie kształtowania przyszłości człowieka. Nietzsche formułuje alternatywę, przed jaką stoi europejska choroba:

Jeśli nie przekształcimy *śmierci Boga* we wspaniałą *rezygnację* i nieustanne *zwycięstwo nad samymi sobą*, to będziemy musieli *ponieść stratę* (KSA 9/577; 12 [9]).

---

stwierdzają jakiś *konsens* między ludami, przynajmniej chrześcijańskimi, w pewnych kwestiach moralnych i wnioskuje z tego o tegoż mocy wiążącej dla nas: oba (poglądy) są równie naiwne” (KSA 12/145; 2 [163]).

<sup>11</sup> Także w późniejszej przedmowie do LA, 3 z 1886 r. Nietzsche trzyma się mocno swojej diagnozy, że „wielkie zerwanie” z tradycyjnymi wartościowaniami jest chorobą. Przy wszelkim cierpieniu i nawet przy niebezpieczeństwie zejścia z powodu tej choroby nie pozostawia ono dotkniętemu nią żadnej wolności, która pozwoliłaby swobodnie się wobec niej zdystansować i powrócić do naiwnej wiary w wartościowania dawnego moralu. Przebieg tej choroby prowadzi przede wszystkim do odosobnienia i do „samotności”.

„Śmierć Boga”, wraz z utratą poręczanych przez absolutność Boga wartości, daje się obrócić w to, co pozytywne. Po tym, jak Nietzsche nakreślił obraz Europy jako wspólnoty w rozumieniu moralności, przedstawione dalej rozważania na temat powstania nowego, jakościowo zmodyfikowanego ujęcia moralności można odczytać jako jego próbę przemyślenia Europy na nowo. Dokonuje się to przy uwzględnieniu szczególnego moralnego dziedzictwa Europy i ukazuje wynikające z tego obciążenia i lęki, sprawiające, że Europa z trudem porzuca swoje rozumienie moralności na rzecz nowego, i to tym bardziej, im bardziej występuje zrozumienie, że wraz z tym nowym ujęciem idzie w parze rezygnacja z pewności moralnie usprawiedliwionego postępowania.

## 2. Odmiany „radości do X”

Aby rozszerzyć perspektywę Europy na przyszłość i otworzyć opcję „aktywnego nihilizmu”, Nietzsche zarysowuje figurę „dobrego Europejczyka”. Tenże uwalnia się z przywiązania do absolutnego moralności i tym samym uzyskuje nową możliwość istnienia. W myśleniu Nietzschego „dobry Europejczyk” zostaje otoczony dalszymi postaciami przyszłości. Te zarysowane przez Nietzschego figury: „wolny duch”, „nadczołowiek”, jak również „filozof przyszłości” nie stanowią żadnych przeciw-projektów wobec „dobrego Europejczyka”, które wzajemnie by się wykluczały. Nietzsche rozwija raczej swój obraz przyszłości Europy wraz z nimi jako wariacjami rozwijanymi z różnorodnych perspektyw. Z naciskiem należy wskazać na to, że Nietzsche nie projektuje ani „wolnego ducha”, ani „nadczołowieka”, „filozofa przyszłości”, a także „dobrego Europejczyka” jako konkretnych, dających się urzeczywistnić w określony sposób celów przyszłości. Wyznaczenie ludzkości *jednego* celu byłoby sprzeczne z Nietzschego rozumieniem życia człowieka. Na powrót byłaby to próba, aby wychodząc z jakiejś poszczególniej perspektywy, orzec, jakim człowiek powinien być w ogólności. Nietzsche odrzuca bowiem zbyt wyraźnie ogólną moralność, wychodzącą od tego, że istnieje *jeden* cel ludzkości, z którego dałoby się wyprowadzić prawidłowe postępowanie.

Rozważmy jeszcze na zakończenie, jaką w ogóle naiwnością jest utrzymywać: „człowiek *powinien być takim lub owakim!*” Rzeczywistość okazuje nam zachwycające bogactwo typów, nadmiar rozrzutnej gry form i igraszki zmian; a lada pokątny moralista oświadcza na to:



„nie! Człowiek powinien być *innym!*”... Ba, wie nawet, *jakim* być powinien, maluje siebie i powiada „*ecce homo*” (ZB, *Morał jako wynaturzenie*, s. 37).

Wprawdzie Nietzsche zaleca „nadcześniaka” jako cel, jednakże nie wymaga, by każdy miał stać się nim, jak również nie mówi, jak ma on działać lub jakim ma być. Nie jest powiedziane, jakie powinny być przekonania „filozofa przyszłości”. To, co Nietzsche zarysowuje jako cel, musi zostać wypełnione indywidualnie, na gruncie samookreślenia i w poczuciu odpowiedzialności za siebie. Ze wskazań Nietzschego nie można wywieść żadnej ogólnej moralności o absolutnych roszczeniach. Nie reprezentuje on żadnej nauki.

Immoralista Nietzschego rzuca wprawdzie wyzwanie starymu moralowi, nie głosi jednak po prostu jakiejś odmiany moralu starego typu, a zatem kolejnego moralizmu wierzącego, że jest w posiadaniu prawdziwego moralu. Nietzsche nie próbuje „poprawiać”<sup>12</sup> „ludzkości” i stawiać przed nią nowego ideału, „dobrego Europejczyka”. Jakież byłyby to „wolne duchy” – można by zapytać wraz z Nietzschem – które wymagałyby jeszcze jakiegoś ideału?<sup>13</sup> Najważniejszym celem jest zniszczenie dotychczasowego typu moralności. Wprowadzenie określonej moralności oznacza dla niego „idealizm”, spod władzy którego usiłuje on właśnie umknąć.

Ostatnią rzeczą, jaką *ja sam* bym obiecywał, byłoby „ulepszenie” ludzkości. Nie wnoszę żadnych nowych bożków [...]. *Bożki* (mój termin na „ideały”) [...] (EH, *Przedmowa 2*).

## 2.1. „Dobry Europejczyk”

W większej i rozstrzygającej części czasu swojego życia Nietzsche był zdeklarowanym Europejczykiem<sup>14</sup>. O ile Nietzsche interesował się polityką<sup>15</sup>, oznaczało to dla niego:

<sup>12</sup> Fragment z KSA 13/604 jest z tym sprzeczny jedynie powierzchownie, ponieważ w gruncie rzeczy w obu przypadkach Nietzschemu chodzi o zaprzeczenie *typu* moralności, od której chciałby on „wybawić”.

<sup>13</sup> Zob. GM, III, s. 183: „Daleko im jeszcze do *wolnych* duchów, bo *wierzą jeszcze w prawdę*”.

<sup>14</sup> Pominąwszy fazę z okresu wojny prusko-francuskiej z 1870/1871 Nietzsche nie był żadnym zwolennikiem idei narodowej. Zob. NR IV, 10; LA II, 323; WR 377.

<sup>15</sup> Na temat stosunku Nietzschego do polityki i politycznej zawartości jego myśli zob. H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*.

Odwracam wzrok od tych wszystkich narodowych wojen, nowych „Państw” i czegokolwiek, co wysuwa się jeszcze na pierwszy plan: interesuje mnie – albowiem widzę, jak długo i ostrożnie się to przygotowuje – tylko Jedna Europa. U wszystkich tęższych i głębszych ludzi tego stulecia właściwa całościowa praca ich dusz polegała na tym, by przygotować nową syntezę i tytułem próby antycypować „Europejczyka” przyszłości, jedynie w ich słabszych godzinach albo gdy starzeją się, popadają oni w narodową ograniczoność „ojczyzn” –, wówczas byli oni „patriotami”. Myślę o wszystkich takich ludziach, jak Napoleon, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heinrich Heine, Schopenhauer; być może należy do nich także Richard Wagner [...] (KSA 11/583; 37 [9])<sup>16</sup>.

W Europie i w Europejczykach tkwią już gotowe załączki rozwoju, którego istnienia Nietzsche życzy sobie dla przyszłości Europy i ludzkości w całości. Określone epoki w obrębie historii europejskiej posiadają, jak mu się wydaje, w większym stopniu niż inne warunki dla powstania „dobrego Europejczyka”. Takim wzmagającym się okresem jest filozofia przedsokratyczna, dalszym Renesans. Nie będziemy w tym miejscu ich rozważać<sup>17</sup>. Trzecim i najgłębiej przepojonym myślą okresem jest okres od XVI do XVIII stulecia we Francji<sup>18</sup>.

W swoim całkowicie nasyconym szacunkiem sporze z przedstawicielami duchowej kultury Francji i francuskim „*esprit*” Nietzsche daje wskazówkę, jak wyobraża sobie w przyszłości Europę.

### 2.1.1. Francuski *esprit*

Żaden naród, z wyjątkiem Niemiec, nie jest tak częstym – jednak w przeciwieństwie do nich, w większości wypadków, pozytywnym – przedmiotem myślenia Nietzschego jak Francja. Szacunek, jakim Nietzsche darzy Francję, należy z całą pewnością rozumieć jako prowokację pod adresem tzw. drugiej Niemieckiej Rzeszy po 1871. Militarne zwycięstwo, zwycięstwo niemieckiego

---

<sup>16</sup> Zob. PDZ 240.

<sup>17</sup> „Przedsokratyczną Europę” należy, według Nietzschego pojęcia Europy, przyporządkować „prenowoczesnej” Europie, która dopiero musi stać się Europą. Zob. autora *Europa im Denken Nietzsches*, s. 29 *Anamnese*.

<sup>18</sup> Jest jasne, że okres wieków XVII i XVIII nie obejmuje wszystkich francuskich literatów i myślicieli, których Nietzsche ceni. Brak autorów powieści psychologicznych – Flauberta, Balzaka, Zoli, jak również historyków H. Taine’a, poetów P. Bourgeta i Ch. Baudelaire’a oraz kilku innych, zob. EH, *Dlaczego jestem taki mądry* 3.

oręża w żaden sposób nie było równoznaczne ze zwycięstwem kultury niemieckiej. Zdaniem Nietzschego, w grę wchodzi raczej przeciwieństwo. Albowiem zwycięstwo na polu bitwy i związane z tym ambicje Niemiec, by stać się polityczną potęgą, oznaczały dla Niemiec, jak sądził, klęskę: „*«Deutschland, Deutschland über alles»*», obawiam się, że to kres niemieckiej filozofii...” (ZB, *Na czym zbywa Niemcom*, I, s. 58). Dla Francji oznacza to wzrost jej kulturalnego znaczenia w Europie:

Tej samej chwili, gdy Niemcy przedzierzają się w mocarstwo, nabiera Francja jako *potęga kulturalna* odmiennego znaczenia. Już teraz wiele nowego zapału, wiele nowej *namiętności ducha* przesiadliło się do Paryża [...] (ZB, *Na czym zbywa Niemcom*, 4, s. 61)<sup>19</sup>.

Jednakże obok tej przestrogi, aby nie zasłaniać sobie widoku na zasadnicze zdarzenia – dla Nietzschego są one zawsze zdarzeniami kulturowymi – pochwale pewnej liczby francuskich myślicieli towarzyszy prawdziwy szacunek. Wielokrotnie Nietzsche wskazuje na konkretnego „dobrego Europejczyka”, często pochodzenia francuskiego.

„Dobrych Europejczyków” nie można podciągnąć pod jedno ogólne pojęcie. Nietzsche nie przedstawia żadnej zamkniętej teorii dobrego Europejczyka. Jego Europa nie jest jakimkolwiek państwem z dającym się jasno określić ustrojem, lecz kompleksowo ustrukturowaną kulturą, która stwarza korzystne warunki dla rozwoju wielkich jednostek, tak, jak rozumie je Nietzsche. Owe jednostki są szczególnymi indywidualiami, o całkowicie indywidualnych poglądach i przekonaniach. Posiadają siłę, aby swoje przekonania, do których doszły w długim zmaganiu się ze zwyczajami i tradycjami, reprezentować świadomie jako jednostki – i to właśnie je wyróżnia. Chociaż Nietzsche docenia niezależność tych postaci i często ceni w nich ich osobliwość, zostanie to w dalszej części pracy pominięte<sup>20</sup>. W tym miejscu podejmiemy próbę wypracowania wspólnoty, która pozwoli im pojmować siebie jako jednostki i jako takie występować. Cecha ta jest kolejnym wskazaniem tego, czego Nietzsche spodziewa się w przyszłości po Europie i po dobrym Europejczyku.

<sup>19</sup> W *Ecce homo* oznacza to, że „we Francji «wyzwoliła» ducha dopiero wojna” (EH, *Dlaczego jestem tak roztropany* 3, s. 43).

<sup>20</sup> Takie, aczkolwiek wąskie badanie przeprowadził W. Schmiele, *Nietzsche: Der gute Europäer*, [w:] H. Lehner (Hrsg.), *Auf der Suche nach Frankreich. Der Nachbar im Westen und die deutsche Kultur*, Herrenalb 1963, s. 87–103.

Należy wziąć pod uwagę, że Nietzsche nie chwali Francuzów na gruncie narodowym, nie ceni ich jako przedstawicieli rzekomego „*Grande Nation*”, lecz tylko o tyle, o ile uzyskali oni znaczenie poza mniej lub bardziej wąskim kręgiem ich narodu. W ten sposób w książkach Montaigne’a, La Rochefoucaulda, Labruyère’a, Fontenelle, Vauvenarguesa i innych chwali to, że są one „bliższe starożytności”, w tych pismach, które nazywa „europejskimi książkami”, „*duch ostatnich stuleci* dawnej ery powstał znowu”. Wznoszą się one „ponad zmienność gustu narodowego i zabarwień filozoficznych”. Zasadniczym kryterium oceny tych książek jest to, że „napisane po grecku, dzieła ich byłyby rozumiane także przez Greków” (WC, 214).

Jednakże w przeciwieństwie do Greków, którzy „we wszelkim myśleniu swym nieopisanie logiczni i prości” byli, odkrywa Nietzsche u Francuzów coś, co ceni on szczególnie, a mianowicie połączenie logiki z przypadkowym „uskokiem w kierunku przeciwnym” – „towarzyskie zaparcie się siebie” ducha logiki:

Logika wydaje się im konieczną jak chleb i woda, lecz też jak one strawą więzienną, jeśli ma się spożywać samą tylko, bez niczego. W dobrym towarzystwie nie należy chcieć mieć zawsze i jedynie słusność, jak chce wszelka czysta logika. Stąd mała dawka nierozumu we wszelkim francuskim *esprit* (WR, 82).

Francuski *esprit* nawiązuje do tradycji myśli sprzed Sokratesa. Duch *ratio* bądź logiki nie zostaje, inaczej niż u Sokratesa, w rozumieniu Nietzschego, zabsolutyzowany i nie jest postrzegany jako to, co pośród wszelkich okoliczności najwyższe, lecz zostaje włączony w relatywizujący go układ związków życiowych. „*Pożądanie pewności*” oznacza dla Nietzschego z jednej strony kryterium „wyższych ludzi”, z drugiej zaś istnienie pozostaje dla niego pośród „przedziwnej niepewności i wieloznaczności” (WR, 2). Francuski *esprit* zdaje sprawę z tej biegunowości pewności i niepewności, gdy utrzymuje myślenie otwartym na to, co irracjonalne, w istnieniu niewyjaśnione, nie poddając mu się całkowicie<sup>21</sup>.

Szacunek Nietzschego dla Pascala mógłby mieć tutaj swoją podstawę. Pascal, którego talent i wykształcenie do logicznego myślenia pozwoliłyby mu

<sup>21</sup> Zob. W. Schmiele, *Nietzsche: der Gute Europäer*, op.cit., s. 94 i n.

znaleźć w tym zadowolenie i podlegać uspokajającemu działaniu logiki<sup>22</sup>, otwiera się zawsze na wiarę, a ta z jednej strony stawia pytania wymykające się odpowiedzi udzielonej przez czysty rozum, z drugiej zaś strony jej odpowiedzi nie można być pewnym, ponieważ nie są one w stanie sprostać logicznemu sprawdzianowi. Rozum dochodzi u Pascala do wiedzy o swojej niewystarczalności i swoich ograniczeniach. Istnienia jako całości nie da się otworzyć jedynie przez rozum. Tym samym Pascal sytuuje się pośród sformułowanej przez Nietzschego biegunowości.

Podobnie można wyjaśnić uwielbienie przez Nietzschego Montaigne'a, o którym mówi on, że jego pisma „pomnażają rozkosz życia na tej ziemi” (NR, III, 2, s. 179) i że z tegoż „swawoli w duchu” także on sam, Nietzsche, ma być może trochę w „ciele” (EH, *Dlaczego jestem tak roztropny*, 3, s. 43). *Próby* Montaigne'a utrzymują się świadomie w ramach subiektywnego mniemania, które ma nie pouczać, lecz pobudzać. „Odważny i pogodny sceptycyzm” (KSA, 11/552, 36 [7]) Montaigne'a nie posuwa się do tego, by twierdzić, że osiągnął ostateczne ogólne sądy, nie zaniedbuje jednak także pytania o rozwiązania i ich poszukiwania. Francuzowi Montaigne'owi wydaje się pewna jedynie przypadkowość poznania i jego niepewność. Jego dewiza *Que sais je?* mogłaby być również dewizą Nietzschego. Obaj odrzucili głoszenie moralu – ich zamiarem było jego krytyczne badanie.

### 2.1.2. Postmoralne cnoty

Nawet jeśli Nietzsche porzucił myśl o *jednej* absolutnej prawdzie, to jednak nadal uznaje prawdomówność za cnotę dostojną. Przeciwstawia się ona ruchowi dowolności w sądeniu. W myśleniu Nietzschego odpowiedzialność za uznanie-za-prawdę staje się skrajna, troska o prawdomówność odpowiednio wzrasta. Nietzsche rozumie bowiem przyszłość człowieka jako pozostawioną woli człowieka. *Troska* o prawdę, jako stałe doskonalenie, nie w znaczeniu postępującego przybliżania się, które znalazłoby swoje spełnienie w adekwacji, lecz w znaczeniu każdorazowo osiągalnego w danym czasie doskonalenia, nie daje się od niej oddzielić i musi ją uwzględniać. Nie pozostaje to w sprzeczności

---

<sup>22</sup> Dla Nietzschego szczególne zadanie logiki polega na usiłowaniu, by poprzez „konwencję znakową” (ZB, „*Rozum*” w *filozofii* 3, s. 24) zrozumieć istnienie i w ten sposób podzielać uspokajająco, wzbudzić zaufanie. Dla niego jest ona „pewną ciepłą, odpędzającą trwogę cieśnią i zamknięciem w optymistycznych widnokęgach” (WR, 370).

z dążeniem do długotrwałości rozstrzygnięć. Dla Nietzschego odpowiedzialność jest cnotą najważniejszą. Aż po ostatnie pozostawione przezeń strony podejmuje on to roszczenie. I nie jest bynajmniej zarozumiałością lub zaczynającym się zamroczeniem umysłu, gdy w *Ecce homo* mówi o sobie w sposób całkowicie prowokacyjny<sup>23</sup>.

I to w chwili, gdy spoczywa na mnie niewyrażalna odpowiedzialność – gdy żadne słowo do mnie nie może być wystarczająco czułe, żadne spojrzenie wystarczająco pełne szacunku. Dźwigam bowiem na plecach przeznaczenie ludzkości (EH, *Przypadek Wagnera*, 4, s. 124)<sup>24</sup>.

W 15. rozdziale projektu z Lenzer-Heide opisuje Nietzsche cechy tych, którzy w warunkach „europejskiego nihilizmu”, to znaczy po samozniesieniu „hipotezy moralności chrześcijańskiej”, okazują się „najsilniejsi” (KSA 12/217; 5[71]15). Tym samym pozwala dostrzec cechy „dobrego Europejczyka” i równocześnie podsumowuje wiele momentów „wolnego ducha”, jak i „wędrowca” oraz jego „cienia”, które pod wieloma względami odnoszą się do myśli o „nadczłowieku”.

O ile opisane cechy pozwalają ich nosicielowi opanować swą sytuację, o tyle w pełni można je nazwać cnotami. Ponieważ jednak ich założeniem jest „samozniesienie morału”, muszą zostać nazwane „post-moralnymi”<sup>25</sup>. Sformu-

<sup>23</sup> W podobnym duchu należy wyjaśnić następujące miejsce: „Krótko i dobrze, a nawet *bardzo* dobrze: gdy stary Bóg został usunięty, jestem gotów *rządzić światem*” (KSA 13/646, 25 [19]). Nawet jedną z tak zwanych „Wahnsinnszettel”, którą Nietzsche skierował do J. Burckhardta, cechuje pod tym względem „metoda”: „Drogi Panie Profesorze, ostatecznie o wiele bardziej wolałbym być bazylejskim profesorem niż Bogiem; nie odważyłem się jednak posunąć tak daleko swego osobistego egoizmu, by z jego powodu zaniedbać stwarzanie świata” (*Listy*, s. 393, Turyn, 6 stycznia 1889). Nietzsche pojmuje jako swoje przeznaczenie to, że jako jeden z pierwszych odczuł i podjął odpowiedzialność, którą ponosi on jako człowiek za swoje uznanie-za-prawdę, za swoją moralność i za świat, tak jak uważa ją za dostatecznie określoną dla jego działania. Ma to znaczenie także wówczas, gdy być może w „złe dni” unikał raczej odpowiedzialności i pozostałby właśnie „bazylejskim profesorem”, który zajmuje się swoimi sprawami.

<sup>24</sup> Wyrażenie to koresponduje z Nietzschego oceną „filozofów przyszłości”, do których zalicza czasami samego siebie. Zob. PDZ 61: „Filozof, jak my go rozumiemy, my wolne duchy –, jako człowiek najrozleglejszej odpowiedzialności, któremu leży na sumieniu całość rozwoju człowieczego [...]”.

<sup>25</sup> Także J. Simon podobnie pojmuje filozofię, która określa „wartość nauki”, już nie jako „nowoczesną” w „znaczeniu [...], w jakim przyrodoznawczy obraz świata i tegoż filozoficzne uzasadnienie mogły się rozumieć jako «nowoczesne»”. Zob. J. Simon, *Philosophie des Zeichen und Ethik*, „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie” 20/1 (1995), s. 3–18. Zob. idem, *Weltbild und Gewissen*, „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie” 18/1 (1993), s. 23–39. Zob. D. Large, *Nietzsche and the Figure of Columbus*, „Nietzsche-Studien” 24 (1995), s. 162–183. Aby scharakteryzować

łowanie to oznacza, że chodzi o cnoty, które należy rozumieć jako odgraniczone od cnót właściwych europejskiemu moralowi. Nie wywodzą się one z żadnej ogólnej moralności, której spełnieniu powinny służyć. Nie są wymagane od *każdego*, ze względu na wyższy cel, jak na przykład w formie określonego moralnego porządku świata bądź spełnienia człowieka zgodnie z danym pojęciem.

Nie jest on [człowiek – P.P.] wynikiem jakowegoś zamiaru, jakiejś woli, jakiegoś celu, *nie* stanowi przedmiotu doświadczeń, zmierzających do osiągnięcia „ideału człowieka” lub „ideału szczęścia” albo „ideału moralności” – jest to niedorzecznością *chcieć popchnąć* swą istotę ku jakiemuś celowi (ZB, *Cztery wielkie błędy*, 8, s. 49).

Post-moralne cnoty oznaczają jedynie samozobowiązanie, którego zasadnicza cecha polega na tym, że musi się je na własną rękę zaprojektować i do niego się przyznać. O takich cnotach Nietzsche mówi:

Powinno się bronić cnoty przeciwko głosicielom cnót: są to jej najgorsi wrogowie. Uczą oni bowiem cnoty jako ideału *dla wszystkich*; odbierają cnotcie jej urok czegoś rzadkiego, jedyne w swoim rodzaju, wyjątkowego i nieprzeciętnego – jej *arystokratyczny czar* (KSA 12/517; 10 [109])<sup>26</sup>.

Nie są to cnoty, które polegają na wzajemnym zobowiązaniu, to znaczy nie są to jakiegokolwiek sposoby postępowania, jakich wymaga jednostka od innych, gdyż sama postępuje zgodnie z nimi bądź wierzy, że poprzez ich przestrzeganie ludzkość powinna się udoskonalać. Gdyby chciało się je bliżej określić, to można by mówić o indywidualnym *samo-zobowiązaniu* na określony czas i w obliczu wielkiej odpowiedzialności za „przyszłość człowieka”. Cnoty przestają być wynagradzane względnie tracą „zapłatę”. W *Zaratuście* oznacza to:

Wy chcecie jeszcze być zapłaceni, wy cnotliwi! Chcecie zapłaty za cnotę, nieba za ziemię i wieczności za wasze dziś!  
I oto złorzeczycie mi za to, że pouczam, iż nie ma zapłaty, niemasz płatmistrza? I zaprawdę, uczyłem ja nieraz, że cnota jest własną swą zapłatą (TZ, II, O cnotliwych, s. 106).

---

wpracowane przez Nietzschego nowe stanowisko, Large używa terminu „post-moral evaluation” (s. 162).

<sup>26</sup> Zob. Nietzschego rozróżnienie immoralistów, którzy moralność badają lub, jak powiada, „poddają sekcji”, oraz moralistów, którzy głoszą moralność: LA WC 19. Zob. także KSA 13/602; 23 [3].

Dumie z powodu *swoich* cnót, o których się sądzi, że można i powinno się ich wymagać od samego siebie, a których jednak nie wymaga się właśnie od innych, towarzyszy, według Nietzschego, „patos dystansu”<sup>27</sup>. Oznacza on postawę „arystokratyczną”, w rozumieniu Nietzschego, która, w przeciwieństwie do postawy elitarniej, stale zorientowana jest na to, by zawsze wymagać *od siebie* czegoś lepszego, niezależnie od tego, co czynią inni<sup>28</sup>. Postawa elitarna, by wyjaśnić przeciwny biegun, byłaby poglądem, że wymogi, które stawia się przed samym sobą, należałoby właściwie postawić przed każdym. Ten, kto należycie nie postępuje, postępuje właśnie „niemoralnie”, toteż w konsekwencji będzie dyskryminowany i to, zgodnie z tym rachunkiem, *sprawiedliwie*.

„Arystokratyczny dystans” oddziela natomiast w inny sposób, ponieważ nie nakłada żadnych ogólnych cnót jako miary. W ten sposób pozostaje przestrzeń dla indywidualnego działania, które nie jest oceniane moralnie z rzekomo nadrzędnego punktu widzenia<sup>29</sup>. Elitarnie rozumiany dystans łączy grupy podobnych sobie w kliki, innych tym samym wyklucza i w ten sposób działa moralnie dyskryminująco.

To, co Nietzsche nazywa we fragmencie z Lenzer-Heide, lecz również w innych miejscach, cnotami przezwyciężenia nihilizmu, nie może zostać połączone w jakiś normujący katalog cnót. Raczej może chodzić jedynie o opisanie zasadniczej postawy, która nie podlega jakiegokolwiek kazuistyce. Opisana postawa pozwoliłaby jednostce uniknąć zwątpienia w istnienie *i* podjąć ciężar nowej odpowiedzialności za swoje samookreślenie, przy czym wymagana jest krytyka własnej moralności, tzn. nie można być bezkrytycznym wobec samego siebie – jest to oznaka „silnego” w znaczeniu Nietzschego.

Po odpadnięciu definitywnej podstawy, na której można by wznieść moralność w starym stylu, bez względu na to, czy byłby to nakaz boski,

---

<sup>27</sup> Zob. PDZ, 256. Zob. V. Gerhardt, *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsche*, Stuttgart 1988; idem, *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, Berlin–New York 1996. Przede wszystkim podrozdziały rozdziału V. Także Zaratustrę i „nadczołowieka” cechuje „patos dystansu”, gdy stają po stronie jednostki przeciwko ogólności.

<sup>28</sup> Nietzsche jest natomiast przekonany, że „nic nie obraża tak głęboko, nie dzieli tak zasadniczo, jak pokazanie surowości, z jaką traktuje się samego siebie [...]” (KSA 12/151; 2 [166]).

<sup>29</sup> Moralność zostaje zatem przeniesiona na płaszczyznę indywidualnego obowiązku wobec samego siebie. Ogólne normowanie zachowania dokonuje się poprzez prawo. Stosunek prawa i moralności zostaje u Nietzschego świadomie określony na nowo. Zob. autora *Recht und Moral bei Nietzsche. Zum Problem der Gerechtigkeit*, „Ethica” 6/3 (1998), s. 227–257.



czy znajomość celów, pozostaje jedynie spór konkurujących moralności o zdobycie uznania dla własnej ważności lub, jak to formułuje Nietzsche, o „hierarchię sił, z punktu widzenia zdrowia”<sup>30</sup>. Taka stanowiąca cel dążenia „hierarchia” zostaje zarysowana przez Nietzschego nie jako statyczny lub całkowicie finalny stan, który odzwierciedlałby adekwatnie aksjologiczny porządek sił, lecz jako ich przejściowe, wzajemne ocenianie, które zmienia się, gdyż zmieniają się te ostatnie. Siły należy przy tym rozumieć nie jako skończone wielkości, lecz jedynie jako chwilowe konstelacje sił, które nie dają się rozpuścić w ostatecznych, „atomowych” siłach. Siły istnieją zawsze jedynie w wysoce kruchym i płynnym stosunku napięcia względem innych sił, który można zinterpretować właśnie jako wzajemne ocenianie. Poza tym stosunkiem nie ma sensu mówić o jakiejś sile, ponieważ wówczas nie wyrażałaby się ona, gdyż brakowałoby jej przyczółka, niezbędnego do tego, by móc się rozwinąć<sup>31</sup>. Wskazanie na „punkt widzenia zdrowia” pozwala zrozumieć, że ocenianie sił nie jest rozważaniem ich dla nich samych, lecz w obrębie ich odpowiedniości i ich momentalnego układu, w którym mogą się one w większym lub mniejszym stopniu rozwijać i uzyskać znaczenie.

### 2.1.2.1. Odpowiedzialność

Jedną z podstawowych post-moralnych cnót jest, według Nietzschego, odpowiedzialność. O jej zakres i treść należy zapytać, wychodząc z założenia, że „żaden Bóg nie troszczy się o nas i że nie istnieje jakiegokolwiek wieczne prawo moralne [...]”<sup>32</sup>. Śmierć Boga, takiego, jakiego wymyśliła tradycja metafizyczna, przyniosła decydujący zwrot w rozumieniu odpowiedzialności:

Bóg był dotąd odpowiedzialny za każdą istotę żywą, jaka powstała [...]. Skoro jednak nie wierzy się już w Boga i w przeznaczenie czło-

<sup>30</sup> KSA 12/216 i n.; 5 [71] 14. Takiej „walce” moralności nie musi towarzyszyć szcęk broń, lecz w większości przypadków będą znajdowały się o wiele bardziej wysublimowane, niekiedy okrutniejsze rodzaje szacowania sił, przy czym spór argumentacyjny bądź powołanie się na autorytatywne instancje jakiegokolwiek rodzaju, bądź wskazanie na życiowoświatowy sukces byłyby wskazywane jedynie jako zastępcze przykłady.

<sup>31</sup> Zob. na ten temat W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin–New York 1971, a zwłaszcza s. 10–33 oraz idem, *Nietzschego nauka o woli mocy*, przeł. S. Gromadzki, „Edukacja Filozoficzna” 2000, t. 29–30.

<sup>32</sup> KSA 9/461; 11 [54].

---

wieka do zaświatów, człowiek jest odpowiedzialny za wszelką istotę żywą [...] (KSA 9/65; 15 [49]).

Odpowiedzialność „za wszelką istotę żywą” przenosi się z Boga na człowieka. Przed śmiercią Boga człowiek wierzył, że wobec Boga musi odpowiadać za swoje działanie. Od tej odpowiedzialności przed Bogiem albo, pochodnej, przed moralnym porządkiem świata człowiek jest teraz wolny. O tym wyzwoleniu mówi Nietzsche, gdy przedstawia takie sformułowania jak „błąd odpowiedzialności”<sup>33</sup> lub gdy powiada:

Nikt nie jest odpowiedzialny za swoje czyny, nikt za swoją istotę; sądzić to samo, co być niesprawiedliwym. Jest to też prawdą i wtedy, kiedy indywiduum sądzi samo siebie (LA, 39).

Bez Boga jako podstawy trwałego porządku, który należy urzeczywistnić jako miarę właściwego działania, nie istnieje już w tym znaczeniu żadne „właściwe działanie”. Działania człowieka nie można już „osądzać”, tzn. nie może on w ten sposób zostać pociągnięty do odpowiedzialności. Po drugiej stronie wyraza jednak odpowiedzialność, po tym jak wraz z wiarą w dobrego Boga porzucana została także wiara, że wszystko na dalszą metę, ostatecznie jednak przed jakimś „sądem ostatecznym”, kieruje się ku Dobru i znajduje swoje sprawiedliwe wyrównanie. Wiara, że jednak ostatecznie wszystko ma swój właściwy porządek, oznacza w obrębie świata bez dobrego Boga odmowę podjęcia odpowiedzialności za świat, ukazuje „sens przy założeniu kierowania rzeczami *sub specie boni*”. Dla Nietzschego to myślenie jest

następstwem owej *najdawniejszej* wiary w boskie zrządzenie, następstwem nieświadomym: a mianowicie, jak gdyby właśnie to nie od *nas* zależało, jak wszystko dzieje się (– jak gdybyśmy mogli pozostawić to własnemu biegowi [...]) (KSA 12/457; 10 [7]).

Przewycięzenie tej wiary, która była właśnie wiarą europejsko-chrześcijańską, należy do dziedzictwa przyszłego Europejczyka. Będzie on musiał odpowiadać za to, co będzie działo się w przyszłości, i tam umieści swoją dumę. W jednym z Nietzscheańskich planów dzieła oznacza to odpowiednio: „najwyższa odpowiedzialność – moją dumą!”, i po zaplanowanym „długim

---

<sup>33</sup> LA I, 39.

kosmopolitycznym przeglądzie” plan kończy się tym, że „Grek” jak dotąd pod tym względem „najdalej zaszedł. Europa”<sup>34</sup>.

Przekonanie, że nie musi się przed nikim odpowiadać, nie prowadzi do nieodpowiedzialności, lecz do „odpowiedzialności wobec samego siebie”<sup>35</sup> lub do „samo-odpowiedzialności”. Ta pozostaje w związku z „górną i surową dostojnością”, „szczytną niezależną duchowością” i „wołą samodzielności”, w przeciwieństwie do moralności nowoczesnej Europy, która jako moralność „bojaźliwości” kulminuje w dążeniu, „by kiedyś nie trzeba było *obawiać się już niczego*”<sup>36</sup>.

Stosunek do odpowiedzialności staje się wspólną oznaką kształtów przyszłości, jakie zarysowuje Nietzsche. O „prawodawcach przyszłości”, rozumianych przezeń jako przyszli filozofowie, powiada, że nie usiłują oni uniknąć „ogromnego zadania”, które coraz bardziej „zaczyna świecić”. Podjęcie odpowiedzialności nie jest zachowaniem, którego należałoby wymagać od każdego, ponieważ nikomu nie można stawiać zadań przyszłości w taki sam sposób. Jak dalece w ogóle można sprostać temu wyzwaniu, jest „ostatecznie [...] kwestią *siły: jak wielką odczuwa się swoją odpowiedzialność*”<sup>37</sup>. Dźwiganie odpowiedzialności, które może niekiedy przejść w „mękę odpowiedzialności za wyższego człowieka”<sup>38</sup>, staje się jednym z najtrudniejszych, jeśli nie jedynym zadaniem przyszłości:

Na tej drodze leży przyszłość najwyższego człowieka: dźwigać największą odpowiedzialność i *nie rozbić się o to* (KSA 12/24; 1 [56]).

Poprzez podjęcie odpowiedzialności za swoje działanie i jego następstwa, aż po to, co nieprzewidywalne, człowiek osiąga wolność. Będzie wolny dopiero wówczas, gdy pojmie i przyjmie, że sam musi, bez konkretnego porządku moralnego, bez uprzednio danego pojęcia człowieka, nakreślić reguły swojego działania, że nie może odwołać się do niczego i do nikogo, kto mógłby wraz z nim dzielić odpowiedzialność bądź całkowicie przejąć ją za to. Natomiast nie będzie wolny dopóty, dopóki dąży jeszcze do tego, by znaleźć i urzeczywistnić

<sup>34</sup> KSA 11/243; 6 [353].

<sup>35</sup> Zob. KSA 10/205; 5 [1] 159.

<sup>36</sup> Zob. PDZ 200. „Samodzielność i samo-odpowiedzialność” zalicza się dla Nietzschego do koniecznych cech „filozofa przyszłości”; zob. PDZ 209; podobnie KSA 11/530; 35 [43].

<sup>37</sup> KSA 11/258; 26 [407].

<sup>38</sup> KSA 10/140; 4 [88].

właściwą, wymaganą regułę. Dopóki rzeczywiście nie dźwiga on odpowiedzialności za swoje czyny. Dopóki nie jest „tworzącym” w znaczeniu Nietzschego, który umie być odpowiedzialny za swój czyn, a zarazem działa niewinnie, ponieważ nie istnieje już dla niego żadna uprzednio dana powinność:

już żadnego Boga, żadnego człowieka nade mną! Instykt tworzącego, który wie, *gdzie* przykłada rękę. Wielka odpowiedzialność i niewinność (KSA 11/160; 26 [47]).

Na gruncie postawy wobec odpowiedzialności rozstrzyga się w myśleniu Nietzschego również powodzenie emancypacji Europejczyków od metafizycznej tradycji ich myślenia. Nietzsche przedstawia swoje „pojęcie wolności”:

Gdyż co to jest wolność? To pragnienie samo-odpowiedzialności. To przestrzeganie dzielących nas oddaleń. To zubożenie na trudy, niedostatki, srogość, nawet na życie (ZB, *Niewczesne dywagacje* 38).

#### 2.1.2.2. Dostojność

Nietzsche łączy swoje pojęcie dostojności ze zwykłym użyciem języka dla oznaczenia zachowania postawionych klas socjologicznie wyżej, często odwołując się do przykładu kultury dworskiej za czasów panowania Ludwika XIV we Francji, i przenosi go na sferę duchową<sup>39</sup>. Przy rozpatrywaniu sposobu zachowania się szlachty kładzie nacisk na stosunek do mocy. Moc jest przede wszystkim rozumiana jako szczęśliwe uczucie zewnętrznego panowania nad sobą bądź czymś innym<sup>40</sup>. Wówczas jednak uznaje Nietzsche rozwój tego uczucia, które poczyna „obecnie sięgać jeszcze wyżej, gdyż oto, dzięki wszystkim wolnym duchom”, pozwala szlachetnemu – nie będąc już dla niego obelżywe –

piastować godność rycerzy poznania, górniejszych dostępować święceń i wznioślejsze pełnić służby aniżeli dotychczas, tudzież zwracać oczy ku owemu *idealowi mądrości zwycięskiej*, którego żadna jeszcze epoka nie mogła uwielbić z równie czystym sumieniem, jak ta, co ma nastać obecnie (J 201).

Sprawowanie władzy przenosi się zatem na sferę poznania i mądrości. Sprawowanie duchowej władzy oznacza dla Nietzschego możliwość opanowania świata w pełni jego przejawów poprzez wykładnię, interpretację, przez

<sup>39</sup> Zob. KSA 9/62; 3 [55]; 11/61 i n.; 25 [178]; GM, I, 16.

<sup>40</sup> Zob. np. J 201.

oglądanie czegoś jako określonego, przez uznanie-za-prawdę, przez hipotezy, metody i teorie. W jednej z metafor charakteryzuje Nietzsche stosunek kultury dostojnej do jej namiętności, do których można teraz zaliczyć również dążenie do poznania. We wspomnianej metaforze opisuje on „jeźdźca, który czuje, że rumak jego ponosi z chyżością żywiołu i w okamgnieniu może nastać chwila, gdy koń i człowiek postradają głowę, raduje się jednak myślą, że właśnie teraz przytomność i duma go nie opuszczają”<sup>41</sup>. Wszystko to, przeniesione na zastosowanie władzy w sferze tego, co duchowe, oznacza, że należy w możliwie największym stopniu zaryzykować swoje uznanie-za-prawdę i wychodzić od pewnych oczywistości o tyle tylko, o ile jest to konieczne. „Nieufność wobec wszelkiego rodzaju folgowania sobie, włącznie z wolnością prasy i myślenia”, „rozkosz z form: wzięcie-w-opiekę wszystkiego tego, co formalne”, wraz z opanowaniem namiętności i skłonności, zalicza się do kryteriów dostojnego sposobu życia i dostojnej umysłowości”. Jeśli dostojność ukazuje się tak wielostronnie na zewnątrz<sup>42</sup>, to jako wewnętrzną właściwość można by ją w zasadzie wywieść z zamiaru, *by nie brać siebie za lekko*. Nietzsche formułuje:

*Dostojne odczuwanie* to takie, które **zakazuje**, abyśmy byli tylko tymi, którzy rozkoszują się istnieniem: buntuje się przeciwko hedonizmowi – chcemy przeciwko temu czegoś **dokonać!** (KSA 10/294; 7 [156]).

Poszukując wspólnoty dwóch dostojnych kultur, starej, greckiej i „francuskiej z czasów Ludwika XIV”, Nietzsche odkrywa „zdecydowaną wiarę w siebie samego” oraz „stan beczynnych”, którzy to sobie utrudniają i ćwiczą samoprzewycięzenie”. Znajduje w tym „władzę formy” i „wolę kształtowania siebie”<sup>43</sup>. Należy podkreślić, że Nietzsche pojmuje dostojność jako samozobowiązanie, a nie jako wzajemne zobowiązanie. Dostojny wymaga od siebie. Nie powinno się być dostojnym, lecz chce się nim być. W kwestiach duchowych oznacza to, by nie pozostawać przy zastanych rozwiązaniach, lecz ciągle

<sup>41</sup> J 201.

<sup>42</sup> W KSA 11/453 i n.; 35 [76] przedstawia Nietzsche obszerne wyliczenie tego, jak wyraża się dostojność. Zob. na ten temat KSB 7/68 i n.; do H. Köselitz, Sils Maria, 23.7.1885, gdzie Nietzsche odnosi się do notatki z pism pośmiertnych.

<sup>43</sup> KSA 11/61 i n.; 25 [178]. Należy zważyć, że Nietzsche pojmuje pojęcie „beczynnych” i „beczynności” w zasadzie w oparciu o antyczne *otium*. Zob. LA I, 284: „[...] człowiek beczynny zawsze jest jeszcze lepszy od czynnego. – Lecz wy nie sądzicie chyba, że mówią o wczasie i beczynności, mam na myśli was, leniwczy?”.

na nowo wystawiać się na niepewność niepewnej wiedzy i ważyć się na próbę zajęcia własnego stanowiska wobec każdorazowego problemu, dystansującego wobec innych, a tym samym dostojnego<sup>44</sup>. W odniesieniu do moralności oznacza to również, by nie zadowalać się tym, że podejmuje się przyjętą moralnością, ale wybrać moralność, to znaczy odpowiadać za jej następstwa i wziąć je na siebie. Dostojność i odpowiedzialność ściśle odpowiadają sobie w myśleniu Nietzschego:

*Co oznacza dostojny? To, że pomija się szczęście wielkiej liczby: szczęście jako pokój duszy, cnotę, komfort [...]. Że szuka się dla siebie instynktownie ciężkiej odpowiedzialności (KSA 13/472 i n.; 15 [115]).*

### 2.1.2.3. Siła umysłowa

Przewycięzenie nihilizmu europejskiego wymaga od człowieka nie tylko wysokiego stopnia odpowiedzialności i praktykowania dostojnej duchowości, ale do tego wymaga ono od niego szczególnej umysłowej siły. Siła w tym względzie nie oznacza cielesnej siły i gwałtowności „czeladnika rzeźnickiego”<sup>45</sup>. Aby wyjść poza europejski nihilizm, potrzeba innej formy siły. Zrozumienie jej jakości umożliwia lepsze rozumienia „dobrego Europejczyka”. W Europie, po kryzysie europejskiego nihilizmu, „siłą” okażą się szczególne właściwości, które Nietzsche opisuje we fragmencie z Lenzer-Heide. Na pytanie, kto w związku z kryzysem okaże się „najsilniejszy”, odpowiada:

Najbardziej umiarkowani, którzy nie *potrzebują* żadnych skrajnych dogmatów, którzy przypadkowi, niedorzeczności nie tylko przyznają należne im prawo, lecz kochają ją, którzy mogą myśleć o człowieku, znacząco pomniejszając jego wartość, ale nie stając się przez to małymi i słabymi: najbogatsi w zdrowie, którzy wyrosli z większości nieszczęść i dlatego nie trwożą się tak bardzo z powodu nieszczęść –

<sup>44</sup> Za tą myślą kryje się przeświadczenie Nietzschego o perspektywiczności uznania-za-prawdę. Wyznaje on pogląd, „że każdy człowiek o każdej rzeczy, o której można sąd posiadać, musi posiadać sąd *własny*, ponieważ on sam jest istotą szczególną, tylko raz istniejącą, która względem wszystkich innych rzeczy zajmuje nowe stanowisko, jakie nigdy przedtem nie istniało” (LA I, 286). Zob. LA I, 482: „*I powiedzmy jeszcze raz*. – Opinie publiczne – osobiste lenistwo”.

<sup>45</sup> Zob. KSA 8/259; 12 [22]. Tutaj też tkwi jądro Nietzschego krytyki teorii Darwina – „zapomniała o duchu” (zob. ZB, 14; zob. W. Stegmeier, *Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution*, „Nietzsche-Studien” 16 (1987), s. 264–287.

ludzie, którzy są pewni swojej mocy i którzy ze świadomą dumą reprezentują osiągniętą siłę człowieka (KSA 12/217; 5 [71] 15).

To miejsce można odczytać jako zarys cech „dobrego Europejczyka” i zastosować jako klucz do jego zrozumienia. Składnikiem siły w pierwszym rzędzie określonym przez Nietzschego jest „umiar”. Bliżej zostaje on określony jako umiar w odniesieniu do bycia zdany na trwałą wiarę. Zdolność, by opierać swoje życie jedynie na nigdy nie dających się ostatecznie zabezpieczyć hipotezach i by mieć świadomość tej niepewności, co dla Nietzschego stanowi zasadniczą różnicę w stosunku do wiary, staje się dla niego kryterium „siły” czy „mocy”:

To, jak dalece ktoś może oprzeć swoje życie na hipotezach, jak gdyby mógł wypłynąć na nieograniczone morze, zamiast na „wierzę”, stanowi najwyższą miarę „pełni siły”. Wszystkie mniejsze duchy giną (KSA 11/148; 25 [515]).

Przyjęcie „przypadku” i „niedorzeczności” ze spokojem odsyła do Nietzschego oceny francuskiego *esprit*, który to, co nie daje się zracjonalizować, to, co jest sprzeczne z regułami rozumu, przyjmuje i pojmuje jako relatywizację „tyranii” rozumu.

„Pomniejszenie” ludzkiej „wartości” daje się ponownie zrozumieć w oparciu o śmierć Boga. Człowieka nie pojmuje się już teraz jako końcowego zamysłu boskiego tworzenia i nie określa jako obrazu Boga. Zostaje on raczej umieszczony w całości istnienia jako jakaś istota pośród wielu innych. Tym samym można pomyśleć dalszy rozwój obecnego człowieka, ale wówczas należy także uwzględnić tę możliwość, że człowiek zniknie jako antrakt w istnieniu świata. Można wówczas wyobrazić sobie, że ewolucja nie zatrzyma się na *homo sapiens*, lecz że okaże się on już dostatecznie „dostosowany” (*fit*) do swojego otoczenia w znaczeniu Darwina, a inne formy życia zajmą jego miejsce.

To, że „najsilniejsi” „reprezentują” z dumą „osiągniętą siłę człowieka” – tą myślą zamyka Nietzsche rozdział we fragmencie z Lenzer-Heide – wskazuje na to, że swojej siły nie mierzą już oni ideałem siły i wobec tego pojmują ją jako niewystarczającą. Zapowiada się świadome siebie przewycięzenie idealizmu.

## 2.2. „Wolny duch”

Nietzschego mowa o „wolnym duchu” lub „wolnych duchach” jawi się przede wszystkim jako wieloznaczna. „Tego typu «wolnych duchów»”, twierdzi on dalej, „nie ma, nie było”. A jednak uznaje za możliwe, a nawet za prawdopodobne, że tego typu „wolne duchy” „kiedyś istnieć *mogły*, że nasza Europa będzie miała między swymi synami jutra i pojutrze takich dzielnych i wesołych towarzyszy [...]” (LA I, Przedmowa 2). W innych miejscach, które zarazem wykazują bliskość „wolnego ducha” wobec „dobrego Europejczyka”, istnieją już one, a Nietzsche zalicza do nich siebie samego: „[...] my *dobrzy Europejczycy*”, powiada, „i wolne, *bardzo* wolne duchy [...]” (PDZ, Przedmowa).

„Wolne duchy” potrzebują jednak do swego powstania przede wszystkim uwolnienia się od tradycyjnych więzi. Do tego potrzeba „woli *wolnej woli*”, woli „do postanowienia o sobie, do oznaczenia własnej wartości”. Nietzsche mówi o „wielkim zerwaniu”, które należy do historii każdego „wielkiego ducha”. W niej występuje najpierw „choroba osamotnienia”, dopiero później „zdrowie” i ostatecznie „wielkie zdrowie”. Stan „zdrowia” „wolnego ducha” wyróżnia „niebezpieczny przywilej”, by żyć „na próbę”, do czego pędzi go „gwałtowna, niebezpieczna ciekawość nieodkrytego świata” (LA I, Przedmowa, 3 zob. 4–6)<sup>46</sup>.

W istocie rzeczy „wolnemu duchowi” chodzi o to, by poznać, że każde uznanie-za-prawdę jest ograniczone perspektywicznie, że konieczność uznania-za-prawdę, a tym samym perspektywiczności istnieje dla życia. Nietzsche podkreśla niedopuszczalność absolutyzowania jednej perspektywy, ponieważ tłumiloby to wielość życia, które opiera się na wielości perspektyw, wraz z wielością szacowań. Wobec próby, by wyjaśnić świat w oparciu o wymogi *jednej* perspektywy, by „być zgodnym”, „wolnemu duchowi” powinno się powieść rozważanie (go) z wielu perspektyw i w oparciu o to celowe rozwijanie swoich cnót. Cnoty są rozważane każdorazowo według ustanowionego celu jako właściwy bądź niewłaściwy środek, a nie absolutnie jako cel sam w sobie, któremu życie miałoby się bezwarunkowo podporządkować. Nietzsche stwierdza:

Winienes był panem nad sobą stać się, panem także własnych cnót.

Dawniej one były twymi panami, lecz teraz winny się stać narzędzia-

---

<sup>46</sup> Ważne jest, by zauważyć, że Nietzsche nie odwołuje się do żadnego ogólnego pojęcia zdrowia. Zob. na ten temat LA I, 286: „z wolnością sądów ma się rzecz tak, jak ze zdrowiem: jedno i drugie jest indywidualne, ani o jednym, ani o drugim nie można dać pojęcia ogólnego”.



mi twymi, narówni z innymi. Winienes był posiąć władzę nad swoim „za” i „przeciw” i nauczyć się wywieszać i chować je według swych celów wyższych. Winienes był nauczyć się pojmywać, co w każdym szacunku wartości jest perspektywicznego [...], a także potrzebną dozę głupoty względem wartości przeciwnych i cały uszczerbek intelektualny, którym przypłaca się każde „za”, każde „przeciw”. Winienes był nauczyć się rozumieć, ile jest koniecznej niesprawiedliwości w każdym „za” i „przeciw” (LA I, Przedmowa 6).

Swoje powstanie „wolny duch” zawdzięcza skrajnemu moralnemu napięciu, które prowadzi do moralnego samoprzewyciężenia: „moralność zostaje doprowadzona przez wolnomyślność do swego kresu i **przewyciężona**”, mówi Nietzsche<sup>47</sup>. Jeśli wziąć pod uwagę całość tych określeń, „wolny duch” przesuwają się blisko określenia „dobrego Europejczyka” jako ktoś, kto przewycięża odziedziczony moral i jest odpowiedzialnym za siebie „twórcą wartości”, który bez pewności musi opuścić spoczywające w pewności sumienie.

### 2.3. „Nadczłowiek”

Dalszą postacią przyszłości u Nietzschego jest „nadczłowiek”. Również przedstawienie „nadczłowieka” nie zostaje przez Nietzschego treściowo, konkretnie wypełnione. Temat „nadczłowiek” u Nietzschego prowadzi, jak żaden inny w jego myśleniu, do mylnych interpretacji – być może także dlatego, że nadczłowieka przeważnie rozważało się jako *konkretną* postać przyszłości u Nietzschego i jednocześnie zbyt pochopnie przechodziło się od samego słowa w kierunku interpretacji<sup>48</sup>. Wydaje się, że Nietzsche przeczuł taki rozwój:

Słowo „nadczłowiek” na oznaczenie typu najlepiej udanego, w przeciwieństwie do człowieka „nowoczesnego”, „dobrego”, do chrześcijan i innych nihilistów – słowo, które w ustach Zaratustry, *burzyciela* moralności, staje się słowem nader zastanawiającym, było prawie wszędzie z całą niewinnością rozumiane w sensie tych wartości, których

<sup>47</sup> KSA 10/113; 4 [16]; zob. KSA 10/232 i n.; 6 [1]: „Wolnomyślność *sama* była *moralnym* działaniem 1) jako uczciwość 2) jako męstwo 3) jako sprawiedliwość 4) jako miłość zatrzymując *siebie* jako *ustanawiającego* wartości”.

<sup>48</sup> Zob. M.-L. Haase, *Der Übermensch in „Also sprach Zarathustra” und im Zarathustra-Nachlaß 1882–1885*, „Nietzsche-Studien” 13 (1984), s. 118–244. Zob. P. Köster, *Der sterbliche Gott. Nietzsches Entwurf übermenschlicher Größe*, Meisenheim am Glan 1972.

przeciwieństwo zostało ukazane w postaci Zaratustry, to znaczy jako „idealistyczny” typ człowieka jakiegoś wyższego rodzaju, na wpół „święty”, na wpół „geniusz”... [...] (EH, *Dlaczego piszę tak dobre książki* 1).

Zaratustra Nietzschego oznajmia nadejście „nadczołowieka”. Przesłanie Zaratustry jest jak dotąd „niesłuchane” i nie wysłuchane. Było i musiało być wyjaśniane w oparciu o to, co znane, za pomocą starych schematów rozumienia. Dlatego też nie dziwi, że „nauka” o „nadczołowieku” była ujmowana przez czytelników Nietzschego przede wszystkim jako nowe ogólne pojęcie człowieka, jako kolejne pojęcie, któremu człowiek powinien teraz, faktycznie już po „po śmierci Boga”, odpowiadać.

Jednakże dla tego rodzaju ujęcia „nadczołowieka” Nietzsche ukuł, dla odróżnienia, pojęcie „ostatniego człowieka”. „Przeciwieństwem *nadczołowieka* jest *ostatni człowiek*: stworzyłem go równocześnie z tamtym”<sup>49</sup>. „Ostatni człowiek” uważa określenie swego czasu za ostateczne, tzn. za określenie samo w sobie. Tymczasem nadczołowiek przejrzał czasowy charakter każdego wartościowania i określenia, nie wyłączając własnego i nie cierpiąc z tego powodu. Nadczołowiek zmierza do tego, by być własnym prawodawcą i by być zobowiązanym przez samego siebie, co strukturuje jego życie i na co się orientuje. Nie czyniąc tych obowiązków zbyt ogólnymi lub nie chcąc nagrody, kultywuje on swoje indywidualne cnoty. Nie zależy mu na wynagrodzeniu w jakichś pozaświatach, tak samo jak nie może go kusić zadowolenie z moralnie właściwych działań.

Życzeniem Nietzschego było wyeliminowanie każdego ogólnego pojęcia, według którego ocenia się ludzi po to, ażeby dać im wolność samookreślenia i aby byli w stanie świadomie i odpowiedzialnie wyznaczyć Ziemi *jej cele*. O tyle nadczołowiek, wymykający się wszelkiemu pojęciu człowieka, jest celem, jaki Nietzsche wyznacza ludzkości<sup>50</sup>.

Nadczołowiek jest projektem na przyszłość. Dlatego należy widzieć w tym tylko konsekwencję, gdy Nietzsche pozostawia konkretne ustanowienia wartości

<sup>49</sup> KSA 10/162; 4 [171].

<sup>50</sup> Zob. M. Fleischer, *Der «Sinn der Erde» und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche*, Darmstadt 1993, s. 200 i n.: „Nadmoralne indywiduum wykroczyło ponad epokę europejskiej tradycji moralnej i osiągnęło suwerenność, która uzdalnia do w najwyższym stopniu jednostkowej, autonomicznej odpowiedzialności (podczas gdy, według Nietzschego, jednostkom brakuje, w obliczu nakazów obyczajowych i moralnych, autonomii, a tym samym również autonomicznej odpowiedzialności)”.

w przyszłości przyszłym indywiduom. W ten sposób zostaje spluralizowany rzekomo pojedynczy cel „nadczyłowiek”. Staje się on zbyt indywidualny dla kształtowanych celów. Ponieważ nadczyłowiek jest pojęciem, którego konkretne ukształtowanie wymyka się normowaniu, nie można wskazać miarodajnych wzorców, które odpowiadałyby temu pojęciu. Stąd też Nietzsche powiada: „nigdy nie istniał jeszcze nadczyłowiek” (*Z, O kapłanach*). W *Zaratuście* mówi o tym, że

[...] nowego potrzeba szlachectwa, które wszelkiemu motłochowi i wszelkim przemocom – władnym przeciwnikiem będzie i na nowych tablicach wypisze słowo „szlachetnie”. Wielu szlachetnych potrzeba i wielorakich szlachetnych, aby *szlachta* była! (*Z, O starych i nowych tablicach* 11).

W opublikowanym dziele podkreśla Nietzsche niechęć wobec „despotycznego”, która wyróżnia nowe szlachectwo. Ta cecha nadczyłowieka jest dlań dostateczną podstawą, by nie nazywać Napoleona, którego zresztą bardzo uwielbiał, nadczyłowiekiem, lecz by widzieć w nim właśnie problematykę „*dostojnych ideałów*”. Napoleon oznacza przecież dla Nietzschego jedynie „*syntezę nie-czyłowieka i nadczyłowieka*” (GM I, 16).

Według Nietzschego, w metafizycznym i religijnym sposobie myślenia można rozpoznać uczucie niezadowolenia z istnienia, takiego, jakim ono jest. Tradycyjna próba pozbycia się tego uczucia stanowi dla niego na dalszą metę jałowy zarodek zniesienia tego stanu. Myśli o tym, by nad niezadowoleniem zapanować w inny sposób:

rozważam wszelkie metafizyczne i religijne sposoby myślenia jako następstwo niezaspokojenia w *człowieka* dążenia do wyższej, nadludzkiej przyszłości – tylko że ludzie woleli uciec w pozaświaty: zamiast budować przyszłość (KSA 11/293; 27 [74]).

Powiedzieli „*pozwólcie nam zrezygnować ze świata*”, szukali swego wybawienia poza gwiazdami, nie znaleźli słowa o nadczyłowieku (KSA 10/221 i n.; 5 [15]).

Przeświadczenie Nietzschego jest wprawdzie przeciwstawne tradycyjnemu, wszelako zrównuje on ton swej mowy z odrzuconym wnioskiem:

Zaklinam was, moi bracia, pozostaniec wierni Ziemi i nie wiercie tym, którzy mówią wam o pozaziemskich nadziejach: truciele są to i gardziciele życia: czy wiedzą to, czy nie, są to umierający i samozatruci.

Niegdyś występki przeciwko Bogu był największą zbrodnią; jednak Bóg umarł, a tym samym umarli także ci bluźniercy. Najstraszniejszym jest teraz dopuszczenie się występku przeciwko Ziemi i cenie wyżej wnętrzości niezgłębionych rzeczy niżli sensu Ziemi (KSA 10/223; 5 [19]).

W *Antychryście* można rozpoznać ścisły związek między nadczłowiekiem a „dobrym Europejczykiem”. Także tutaj chodzi Nietzschemu o przyszły rozwój ludzkości. W bliższej perspektywie jego rozważań sytuuje się Europa i Europejczycy. Istnieją zawsze „poszczególne wypadki” „na najrozmaitszych miejscach ziemi i na gruncie najrozmaitszych kultur”, które można by rozważać jako „rodzaj nadczłowieka” (A, 4–5). Oznacza to, że powstanie nadczłowieka nie jest związane z określoną kulturą. Nie ma także mowy o przewadze jednej kultury nad inną.

#### 2.4. „Filozof przyszłości”

Dalszą grupę postaci przyszłości rozpoznaje Nietzsche w „nowym gatunku filozofów”. Unikając konsekwentnie ich jednoznacznego pojęciowego określenia, z rezerwą formułuje swój opis przyszłego gatunku. Mówi o „*kusicielach*” i precyzuje, że „ostatecznie, nawet to miano [...] jest jeno próbą, zaś, jeśli kto woli, pokuszeniem”. Nowy rodzaj filozofów cechuje to, „iż do pewnego stopnia *chcą* pozostać zagadkami” (PDZ 42). Także dalsze cechy, które Nietzsche wymienia, wymykają się jednoznaczному określeniu. Pozostawia je jako wskazanie, zwrócenie uwagi bądź pytanie postawione w obszarze tego, co niepewne, prawdopodobne i problematyczne:

Sąż nowymi przyjaciółmi „prawdy”, ci nadchodzący filozofowie? Nader prawdopodobnie: gdyż wszyscy filozofowie lubili dotychczas swe prawdy. To jednak pewne, iż nie będą dogmatykami. Byłoby to wbrew ich dumie, a także wbrew smakowi, gdyby ich prawda dla byle kogo miała być prawdą: acz było to dotychczas tajnym życzeniem i ubocznym sensem wszystkich dążeń dogmatycznych. „Mój sąd jest *moim* sądem: kto inny niełacno ma do niego prawo” – rzecze snadź taki filozof przyszłości (PDZ 43).

Problematiczne pozostaje nawet to, czy i jak dalece w ogóle pożądane jest nadejście takich filozofów przyszłości. Ich aktywność wyróżnia przecież właśnie to, że ich sukces i wynik są całkowicie niepewne:

[...] i to pewna, że będą ludźmi eksperymentów. Mianem, którym ochrzcić ich się ośmieliłem, podkreśliłem już wyraźnie doświadczenie i chęć do doświadczeń: nie stało się to dlatego, iż, jako krytycy duszą i ciałem, eksperymentem posługiwać się lubią w nowym, snadź szerszym, snadź niebezpieczniejszym znaczeniu? (PDZ, 209).

Niebezpieczeństwo, że ich „eksperymenty”, w szeroko rozumianym znaczeniu, jakie nadaje im Nietzsche, pociągają za sobą następstwa, które nie są bynajmniej przyjemne, lecz ujawniają bolesne, a być może niebezpieczne prawdy, wiąże się nierozdzielnie z filozofami. Ich respekt dla prawdy nie ma już podstawy w optymizmie naiwnego Oświecenia. O ich sceptycznym stosunku do prawdy mówi Nietzsche:

[...] nie będą się wdawali z „prawdą”, by im „się podobała” lub ich „podnosiła” i „budziła” w nich „natchnienie”: raczej niezbyt będą dawali wiarę temu, by właśnie *prawda* darzyła uczucie takimi rozrywkami (PDZ 210).

Ważnym kryterium pozwalającym wyróżnić owych filozofów jest, obok ich zmienionego stanowiska wobec prawdy, ich rozumienie nauki i odmienne od tegoż rozumienie filozofii. W ujęciu Nietzschego filozofia jest podporządkowana nauce. Określa ona cele, do osiągnięcia których nauka jest środkiem. Filozofia stawia pytania o sens i cele, o to, czego powinno się chcieć, podczas gdy nauka podaje swoje odpowiedzi warunkowo, mówiąc „jeśli..., to...”. O tyle:

Właściwi zaś filozofowie są rozkazodawcami i prawodawcami: powiadają „tak być winno!”, oznaczają dokąd? I po co? Człowiecze, posługując się przy tym przedwstępnymi pracami wszystkich wyrobników filozoficznych, wszystkich ujarzmieli przeszłości, – twórczą ręką sięgając w przyszłość, a wszystko co jest i było, staje się dla nich przy tym środkiem, narzędziem, młotem. Ich „poznawanie” jest *twórczością*, ich twórczość prawodawstwem, ich woła prawdy – *wolą mocy*. – Istniejąż dziś tacy filozofowie? Istnieliż już tacy filozofowie? Nie *muszą* tacy filozofowie istnieć?... (PDZ 210).

Należy zwrócić uwagę, że przyszli filozofowie, tak jak ujmuje ich Nietzsche, stawiają sobie świadomie zadanie określenia „dokąd? i po co

człowiecze”, „tworzenia” wartości. Nie z *hybris*, lecz z przekonania, że nie można uciec przed tą odpowiedzialnością. Prawodawstwo filozofa przyszłości oznacza, że usiłuje on poznać, jak powinien żyć. Nie według miary jakiegoś już istniejącego pojęcia człowieka czy życia bądź określonego wyobrażenia szczęścia, lecz według miary jego własnego uznania-za-prawdę i jego wyobrażenia właściwego życia, za które ma odpowiadać.

## 2.5. „Radość z X”

Jeśli połączy się cechy dobrego Europejczyka, jak również inne „postacie przyszłości” i abstrahuje od wszelkich osobliwości, to wykrystalizuje się zasadnicza cecha. Można by ją określić jako znak tych, wraz z którymi rozpoczęła się, według Nietzschego, przyszłość, zostało przezwycięzione tradycyjne europejskie rozumienie moralności i prawdy, a zarazem zostało przekroczone dno doliny nihilistycznej rozpaczony wobec utraconej pewności w odniesieniu do rzekomo metafizycznych wielkościach.

W przedmowie do drugiego wydania *Wiedzy radosnej* koncentruje Nietzsche swoje radosne, pełne nadziei, ale bynajmniej nie naiwno-optimistyczne spojrzenie na duchową przyszłość Europy w kilku liniijkach:

Dopiero wielki ból jest ostatecznym ducha oswobodzicielem, jako nauczyciel *wielkiego podejrzenia* [...]. Dopiero wielki ból [...], ów długi powolny ból [...] zmusza nas filozofów do zstąpienia w swą ostateczną głąb i do odrzucenia od siebie wszelkiej ufności, wszystkiego, co dobroduszne, zasłaniające, łagodne, średnie, w co włożyliśmy może przedtem swoje człowieczeństwo. [...] to jednak z takich długich, niebezpiecznych ćwiczeń w panowaniu nad sobą wychodzi się innym człowiekiem, z kilku znakami zapytania więcej, przede wszystkim z *wolą* pytania nadal więcej, głębiej, surowiej, srożej, złośniejszej, ciszej, niż się dotąd pytało. Zaufanie do życia szczerło: życie samo *problematem* się stało – nie trzeba tylko sądzić, że człowiek koniecznie przez to stał się posepnikiem. Nawet miłość ku życiu możliwa jest jeszcze, – kocha się jeno inaczej [...]. Powab wszystkiego, co problematyczne, radość z X jest jednak u takich bardziej duchowych, przeduchowionych ludzi zbyt wielka, by nie miała ciągle na nowo, jak jasna pozoła, wybuchać ponad wszelką nędzę problematyczności,

ponad wszelkie niebezpieczeństwo niepewności, nawet ponad zazdrość kochającego. Poznajemy nowe szczęście... (WR, Przedmowa 3)<sup>51</sup>.

Gdyby chciało się ostatecznie również to ująć w jakąś formułę, to można by powiedzieć, że już nie do jedności zmierza ostatecznie, według Nietzschego, wszelki trud filozofów, że nie próba dowiedzenia, iż „tylko jeden i jedno było”<sup>52</sup>, że nie pewność jakiegoś uzyskanego przekonania stanowi najgłębsze jądro wolnego ducha, nadczłowieka, filozofa przyszłości i także dobrego Europejczyka, ale to „nowe szczęście”:

„radość z X”

Z niemieckiego przełożył PAWEŁ PIENIAŻEK

---

<sup>51</sup> Zob. W. Stegemeier, *Das Zeichen X in der Philosophie der Moderne*, [w:] W. Stegemeier (Hrsg.), *Zeichen und Interpretation V*, Frankfurt am Main 1999, s. 231–256.

<sup>52</sup> Zob. F. Hölderlin, *Korzeń wszelkiego zła*: „Być Jednym, jest boskie i dobre, skąd bowiem występuje wśród ludzi to poszukiwanie, że istnieje tylko Jeden i Jedno”.