

Paweł Pieniążek

Nietzsche : między kulturą a metafizyką

Nowa Krytyka 15, 29-50

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Paweł Pieniążek
Uniwersytet Łódzki

Nietzsche. Między kulturą a metafizyką

*Prawda nie powinna być, tak jak słońce,
nazbyt jasna: inaczej bowiem uciekną ludzie
w noc i uczynią ją mroczną.*

Nie ulega wątpliwości, że *Nietzsche* jest problemem, i to, być może, coraz większym. Paradoksalnie, właśnie za sprawą ciężącej na jego myśli recepcji: z jednej strony, wielkich interpretacji całościujących jego dzieło (począwszy od Löwitha, Jaspersa, Heideggera, Finka, Deleuze'a czy Bataille'a), z drugiej zaś szeroko zakrojonych badań podejmujących wręcz z archiwistyczną skrupulatnością wszystkie jego wątki. Ale właśnie pomimo tego obraz *Nietzschego* pozostaje uporczywie niejasny, rozbity i sfragmentaryzowany. Okoliczność ta nie jest jednak przypadkowa – ze względu na swój heterogeniczny, strukturalnie niespójny charakter tekst *Nietzschego* wymyka się wszelkiej totalizującej lekturze (zawsze opartej na mniej lub bardziej jawnej selekcji i hierarchizacji tworzących go wątków, a zarazem wykluczeniu i pominięciu innych), wydając interpretującego pokusie komunikacji patetycznej, takiej zatem, która w swym totalizującym zamyśle wychodzi od poszczególnych, uznanych za kluczowe wątków i na gruncie ulotnego i magicznego *Stimmung* projektuje ich sens na całość dzieła.

Otóż zakładając chroniczną niespójność tekstu *Nietzschego*, opornego na wszelkie zabiegi hermeneutyczne, należy zrezygnować z poszukiwania ostatecznej jedności myśli *Nietzschego* i szukać jej głębiej, a mianowicie na poziomie rządzącej nią logiki problematycznej, która pozwoliłaby określić jej problemowe ognisko, wskazać jedność jej kierunkowych intencji i ciągłość jej zamysłu, a zarazem zarysować topografię jej niespójnych, rozproszonych

efektów. Oczywiście takich problematycznych logik myśli Nietzschego jest zapewne wiele. Wskażmy na jedną, która w sposób wyraźny od początku zarysowuje się w myśli Nietzschego i determinuje jej dynamikę rozwojową: można ją nazwać kulturologiczną, jako że swój punkt wyjścia znajduje ona w problematyce kultury, motywowanej rozpoznaniem jej głębokiego kryzysu wskutek uświadomienia sobie bezpowrotności minionych, tradycyjnych form kultury, a zarazem załamania się wiary w ideały oświeceniowe. Doświadczenie kryzysu kultury staje się już od czasu Schillera centralnym doświadczeniem epoki, doświadczeniem filozoficznym *par excellence* – od jego właściwego przezwyciężenia ma bowiem zależeć przeznaczenie ludzkości, spełnienie się człowieka w jego utraconej totalności. Doświadczenie to otwiera epokę nowoczesności, a zarazem stanowi jej istotę: nowoczesność jawi się bowiem jako postać samego kryzysu, żyje nim i nim się karmi. Ta świadomość kryzysu *jako* nowoczesności znajduje o tyle swój szczególnie dramatyczny i spektakularny wyraz w dziele Nietzschego, o ile kryzys przyjmuje tu kształt niszczącej ambiwalencji. Z jednej bowiem strony Nietzsche skonstatuje nieodwołalny rozkład tradycyjnych, krępujących jednostkę religijno-metafizycznych wartości i ideałów, sankcjonowanych przez nie więzi i struktur społecznych, rozkład ów postrzegając jako warunek wyłonienia się wolnej i suwerennej jednostki – jako celu kultury – która ma spełniać się w najwyższej, absolutnej twórczości. Ale z drugiej strony, ów ruch emancypacji warunkuje pojawienie się tendencji przeciwstawnej, zagrażającej powstaniu „człowieka przyszłości”. Ta dwuznaczność w samym projekcie nowoczesności uwalnia podwójny ruch myśli Nietzschego; raz będzie poszukiwał on przesłanek dla swojego ideału kultury i człowieka w samym ruchu historii i w jej kulturotwórczych zasobach, raz zaś, rozpoznawszy jej nihilistyczny charakter, poza nią samą, w kulturogennych zasobach samego życia. Niewątpliwie dwuznaczność ta będzie rozwijała się w kierunku coraz silniejszej niewiary w siły aktualnie istniejącej kultury i usiłowania przezwyciężenia jej nihilizmu poprzez metafizyczne ugruntowanie aktywności kulturotwórczej. Nietzsche odrzuca więc zarówno deterministyczną, jak i teleologiczną wiarę w nieuchronność postępu, by widzieć w nowoczesności wyłącznie niepowtarzalną szansę, którą ludzkość może zaprzepaścić, by stoczyć się w otchłań nowego barbarzyństwa. Stąd w *Ludzkim, arcyludzkim* powie – a pogląd ten do końca określa jego wizję losów kultury – o „zrozpaczonym postępie”.

Diagnoza

Kluczowa dla kulturologicznej problematykacji myśli Nietzschego jest niewątpliwie diagnoza kultury postawiona przezeń w *Niewczesnych rozważaniach*, a zasygnalizowana już w *Narodzinach tragedii*. Otóż Nietzsche konstatuje tam – wpisując się w postschillerowską refleksję nad rozpadem totalności społeczno-kulturowej – rozbitcie egzystencji ludzkiej na dwa przeciwstawne porządki, na „sferę wewnętrzną i zewnętrzną”, na „formę i treść”. Pierwszy wyznacza sferę zewnętrznych, wyzbytych odniesienia do wartości i ducha działań społecznych, których zasadę stanowi jednostkowy pożytek i „roztropna praktyka egoizmu”. Drugi ogranicza się do sfery wewnętrznych i subiektywnych przeżyć, które z kolei tworzą pozbawiony jedności i organizującej zasady chaos duchowych treści, tracąc wpływ na egzystencję jednostki. Źródło tego stanu rzeczy Nietzsche upatruje w potędze ogarniającego dziewiętnastowieczną kulturę Niemiec historyzmu, a zatem w „kulturze historycznej”. Określająca go „hipertrofia zmysłu historycznego” prowadzi do absolutyzacji doświadczenia historycznego i, w połączeniu z dziewiętnastowiecznym ideałem obiektywności naukowej, do jego uprzedmiotowienia. Ale następstwa tego naukowego uprzedmiotowienia historii, zmierzającego do ugruntowania jej prawdy są, według Nietzschego, destrukcyjne: wyzwala ono bowiem proces postępującej relatywizacji wartości, który prowadzi do zniszczenia kulturotwórczej aktywności jednostek. Okazuje się bowiem, że przemyślany do głębi historyzm relatywizuje rzekomo ponadhistoryczne kryteria ocen, wartości i sensy, i prowadzi do ich aksjologicznej neutralizacji: posiadają one wówczas tę samą wartość, to samo znaczenie, stają się zatem jednostkom coraz bardziej obojętne, by wreszcie stracić motywującą ich aktywność normatywną siłę. Przekształcając się właśnie w pozbawiony treści duchowej i zewnętrznego wyrazu konglomerat chaotycznych przeżyć, które pozostają „bez skutków dla życia i postępowania”. Tymczasem wszelka aktywność potrzebuje wyzwalających ją złudzeń i iluzji, wiary w bezwzględny sens własnego działania. Toteż opisując konsekwencje zmysłu historycznego, Nietzsche powie, iż „wykorzenia [on] przyszłość, ponieważ rozbija złudzenia” (NR, s. 131)¹. Kultura produkuje „osobowość słabą”,

¹ Wykaz cytowanych skrótów dzieł Nietzschego: NR – *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, Znak, Kraków 1996; EH – *Ecce homo*, przeł. B. Baran, Baran i Suszczyński, Kraków; LA – *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, oprac. R. Mitoraj, Zielona Sowa, Kraków 2003; PDZ – *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905; WC – *Wędrowiec*

zdezintegrowaną, to znaczy cierpiącą na zanik woli czynu, niezdolną do twórczego kształtowania siebie i świata. Proces postępującej relatywizacji wartości prowadzi zatem do spustoszenia twórczej osobowości, pozbawia ją substancjalnego jądra, na gruncie którego mogłaby ona nadać duchowy kształt swym rozproszonym treściom, wpisać je w projekt twórczego działania, wyznaczyć im cele i wartości. Tę fragmentaryczną podmiotowość Brzozowski, nawiązujący później w swej krytycznej analizie świadomości modernistycznej do diagnoz Nietzschego, określi jako „impresjonistyczną”, zostaje ona bowiem zredukowana do zsubiektywizowanych, oderwanych od siebie i ulotnych przeżyć, a w konsekwencji pozbawiona substancjalnego związku z podmiotem i przedmiotem.

Konstatowana przez Nietzschego logika niepowstrzymanego, relatywistycznego odwartościowania wartości staje się podstawą późniejszej nihilistycznej diagnozy kultury, którą Nietzsche rozciąga na całość kultury Zachodu. Paraliżujący zdolność działania nadmiar historycznych treści staje się modelem reaktywnego typu świadomości zalewanej przez ślady pamięci i niezdolnej do spontanicznego działania, niemoc zaś wobec przeszłości – modelem resentymetu, a zwłaszcza resentymetu wobec przeszłości i ciężącego na życiu tego, co „było” (zob. TZ, *O Wyzwoleniu*). Toteż w swojej późniejszej twórczości Nietzsche rozwija analizę przyczyn nihilistycznego wyczerpania kultury europejskiej, ściśle wiążąc problem nihilizmu z kwestią zmysłu historycznego i z problemem nadmiaru historii.

Już w *Ludzkim, arcyludzkim* wyraźnie połączy on powstanie „impresjonistycznej” świadomości z procesami kapitalistycznej modernizacji i racjonalizacji świata społecznego w XIX wieku. Nawiązując do swoich wcześniejszych analiz z *Niewczesnych rozważań*, Nietzsche wskazuje na dwa aspekty owych przemian, w których dostrzega dwie strony jednego i tego samego procesu i których związek określa jako „sprzeczność brutalności w działaniu i przedelikatności w odczuwaniu” (KSA 8, s. 497). Z jednej strony chodzi o właściwy cywilizacji przemysłowej i społeczeństwu industrialnemu fenomen cywilizacyjnej „gorączki” i „potwornego przyspieszenia życia”, oszałamiającej merkantylizacji

i jego cień, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 1910; WR – *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907; ZMR – *Zdania i myśli różne*, [w:] *Wędrowiec i jego cień*; TZ – *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Warszawa 1905; PP – *Pisma pozostałe*, 1976–1989, przeł. B. Baran, inter esse, Kraków 1994; WM – *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1909–1910; KSA – *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, dtv, de Gruyter, München–Berlin–New York 1980; UW – *Die Unschuld des Wedens. Der Nachlaß*, Kröner–Leipzig 1931. Po skrócie podajemy albo numer lub nazwę fragmentu, albo stronę.

dażeń ludzkich, umaszynowania pracy, z drugiej zaś o dehumanizacyjne następstwa tych zjawisk, a mianowicie wykształcenie się neurotycznej struktury świadomości „człowieka nowoczesnego”; jej podstawę stanowi właśnie świadomość sfragmentaryzowana, skupiona w nieustannym przepływie swych doznań na samej sobie, a zarazem – na gruncie spowodowanego błyskawiczną zmiennością i wielością treści znużenia oraz monotonii – rozpaczliwie poszukująca coraz to silniejszych bodźców, nowych treści i doświadczeń: „podniecać, ożywiać, uduchawiać za wszelką cenę – czyż nie jest to hasło czasu ospałego, przejrzałego, nadmiernie wyrafinowanego?” (MA, § 141, zob. WC, § 170). Świadomość nowoczesną określa zatem potrzeba silnych doznań, „nadmiar doświadczeń”, a tym samym groźba „zatracenia się w doświadczeniach” (KSA 8, s. 305)². Jej egzemplaryczny wyraz Nietzsche odnajduje w sztuce Wagnera.

Na gruncie późniejszej, uogólnionej, nihilistycznej diagnozy kultury zachodnioeuropejskiej źródła nihilizmu Nietzsche sytuuje w pierwotnym odwróceniu różnicy między Panem i Niewolnikiem, to znaczy między dwoma fundamentalnymi typami życia i woli mocy: afirmatywno-aktywnym i nihilistyczno-reaktywnym. W świetle tego odwrócenia opisywany wcześniej przez Nietzschego kryzys kultury okazuje się ostatnią fazą okcydentalnego nihilizmu. Jeśli w fazie wyjściowej, platońsko-chrześcijańskiej, wyrósł on z aktywnej negacji życia (pamiętajmy, że sam Nietzsche określa jako aktywny nihilizm przewartościowany, a zatem przezwyciężony) i wykreował reaktywny świat ponadzmysłowych wartości i ideałów („ascetycznych”), przeciwnych życiu afirmatywnemu, to w jego fazie końcowej, pasywnej, nie jest już zdolny do jakiegokolwiek aktywności wartości- i kulturotwórczej; właściwa mu negacja ma charakter pasywny („buddyjski”), zakłada bowiem odpowiedzialną za wyczerpanie kultury logikę relatywizacji i odwartościowania wszelkich wartości na gruncie neurotyczno-impresjonistycznej, dekadencejkiej świadomości człowieka nowoczesnego.

Niezależnie od pogłębiania przez Nietzschego jego analiz nihilizmu, wydaje się jednak, iż od początku określa je kluczowe dla zrozumienia kulturologicznej

² Gdy Nietzsche mówi o doświadczeniu (*Erfahrung*), to oczywiście nie ma na myśli zakorzeniających jednostkę w kulturowo-społecznej totalności życia doświadczeń, stanowiących podstawę jej osobowej ciągłości i tożsamości, lecz właśnie wyrrywające ją z całości związków życiowych, właściwe świadomości nowoczesnej ulotne i punktowe przeżycie. W kwestii odróżnienia pojęć doświadczenia i przeżycia w kontekście kryzysu świadomości nowoczesnej zob. B. Frydryczak, *Świat jako kolekcja. Próby analizy estetycznej natury nowoczesności*, Humaniora, Poznań 2002, s. 27–32, 41–47.

logiki problematyzacji myśli Nietzschego rozpoznanie leżącej u podstaw świata nowoczesnego aporii – rozdzierającej go, o czym już wspominaliśmy, ambiwalencji. Z jednej strony, upadek absolutnych wartości i dogmatów stanowi konieczną przesłankę odkrycia i ukonstytuowania się w kulturze suwerennej podmiotowości, z drugiej strony ta warunkująca je pluralizacja i relatywizacja wartości prowadzi, wskutek ich nihilistycznego odwartościowania, do zaniku woli kulturotwórczego działania. Ukryty dramat kultury nowoczesnej polega zatem na tym, iż zdradza ona suwerenne indywiduum (Foucault powie, iż podmiotowość ludzka jest właśnie wynalazkiem nowoczesności), ale zarazem pozbawia je możliwości twórczego działania, rozdzierając jej egzystencję na dwie odrębne i obce sobie sfery. Świadomość tej aporii stanowi niewątpliwie źródło nietzscheańskiego *furor philosophicus* i określa kulturologiczną dynamikę myśli Nietzschego, aż po jej najbardziej spekulatywne pojęcia. Projekt myśli Nietzschego nakierowany jest właśnie na przewycięzenia tej fatalnej aporii: chodzi o suwerenne, twórcze indywiduum, które, pozostawiając za sobą przebrzmiały i dogmatyczny uniwersalizm, a zarazem przewyciężając nihilujący twórczą aktywność jednostki niszczyielski relatywizm, nada w akcie absolutnego zaangażowania bezwzględny sens własnej egzystencji i określi prawdziwym gestem kształt własnego i kultury przeznaczenia. Projekt ten sytuuje myśl Nietzschego, przynajmniej w jej wyjściowej fazie, na płaszczyźnie kultury, poszukiwania kulturowych warunków i źródeł aktywności ludzkiej.

Strategie przewycięzenia

W *Narodzinach tragedii* remedium na postępującą aleksandryzację kultury, na jej pozbawioną jedności stylu wielość, epigonizm i eklektyzm, upatruje Nietzsche w metafizyce dionizyjskiej, na gruncie której rewindykuje sztukę tragiczną jako metafizyczny *organon*: w stanowiącym podstawę kultury tragicznej tragicznym dziele sztuki, w estetycznej jedności apolińskiego pozoru i ekstazyującego istnienie żywiołu dionizyjskiego artysta uzyskuje kontemplatywny wgląd w tragiczną esencję świata i czerpie zeń jedyną, estetyczną, rację swego istnienia (idea „estetycznego usprawiedliwienia istnienia”). Ale Nietzsche szybko rozpoznaje nie tylko dialektyczną (zob. EH, s. 69) słabość tego artystycznego uwznioślenia istnienia, złudność estetycznej kontemplacji bytu: określające ją przeżycie wzniosłości posiada wyłącznie symboliczny charakter

i w tym symbolicznym, *pozornym* zapośredniczeniu niszczy bezpośrednio estetycznego wglądu i daną w nim żywą obecność Dionizosa. To rozpoznanie oznacza triumf apolińskiego przedstawienia w świecie Dionizosa, prowadząc stopniowo do apolińskiej destrukcji tego ostatniego, która zatrzyma się na – rewindykującej apoliński pozór w sferze języka – tezie o językowo-retorycznym charakterze wszelkiego przedstawienia. Niemniej jednak kwestia związku istnienia i pozoru, namiętności i złudzenia/iluzji odtąd stale będzie określać sens filozoficznego przedsięwzięcia Nietzschego. W gruncie rzeczy chodzi o syntezę reprezentującego sferę uwolnionych ludzkich popędów Dionizosa i reprezentującego świat złudzeń Apollina. W kulturze nowoczesnej obie te zasady podlegają właśnie degradacji, zostają od siebie oderwane i odwrócone w swe przeciwieństwo: Dionizos przekształca się właśnie w świat zutyliitaryzowanej, odartej z patosu i uwznioślających złudzeń praktyki życiowej, Apollo zaś – w neurotyczną sferę rozproszonych, oderwanych od działania doznań i wrażeń. Przywrócenie jedności obu zasad jest dla Nietzschego równoznaczne z restytucją utraconej totalności istnienia ludzkiego i kultury.

W *Niewczesnych rozważaniach*, w których, w kontekście krytyki zmysłu historycznego, ostro zarysowuje się już świadomość aporetycznego charakteru nowoczesności, Nietzsche odwołuje się do sił ponadhistorycznych, do scalającej siły mitu, religii i sztuki, które powinny uwolnić siłę kulturotwórczej kreacji i na jej gruncie ponownie scalić utracone doświadczenie jedności życia. Ale te ponadhistoryczne moce tracą teraz swój metafizyczny sens i stają się siłami zaczerpniętymi z zasobów samej historii; mówiąc o kryzysie kultury, Nietzsche stwierdza bowiem, iż jego źródła „muszą być historycznie rozpoznane, historia musi rozwiązać problem samej historii, wiedza musi zwrócić własne ostrze przeciwko sobie [...]” (NR, s. 142). Innymi słowy, przywołanie sił ponadhistorycznych odnosi się do konkretnej sytuacji historycznej, stanowi zatem historycznie uwarunkowaną reakcję na „chorobę historyczną”; taki jest sens waloryzacji historii krytycznej, pragmatycznej, która w służbie przyszłej kultury traktuje przeszłość selektywnie i odwołuje się do historii monumentalnej jako dostarczycielki heroizujących i eternizujących życie przykładów. Kultura i służąca jej aktywność ludzka potrzebują zatem złudzeń, szczególnie w epoce relatywistycznego rozproszenia i odwartościowania tradycyjnych wartości i ideałów.

Jednakże Nietzsche, i tym razem, szybko pozbywa się złudzenia co do kulturotwórczej (mitotwórczej) funkcji złudzeń. W *Ludzkim, arcyłudzkiem* przedstawia genealogiczny program deziluzjonizacji kultury i demitologizacji

ponadhistorycznych ideałów, w którym zbiega się krytyka idealistycznego i aktywistycznego rozumienia kultury z *Niewczesnych rozważań* z materialistycznym – neokantowskiej proveniencji – krytycyzmem Langego, pod którego wpływem Nietzsche pozostawał od początku³ i który, na gruncie założeń teoriopoznawczych, wpłynął na podkopanie – pod znakiem Apollina – metafizyki dionizyjskiej. Postromantycznej wizji kultury, którą rozwijał on pod znakiem Schopenhauera i Wagnera i w której widzi teraz przejaw współczesnego kontr-oświecenia⁴, przeciwstawia jej wizję postoświeceniową, opartą na poznaniu i nauce. Pomimo zerwania z idealistyczno-romantycznym obrazem kultury, radykalnie odmiennego widzenia kultury, problem nadmiaru historii w kulturze nadal pozostaje kluczowy dla myśli Nietzschego. Toteż zgodnie z wymogiem rozwiązania problemów historii przez odwołanie się do jej własnych sił, Nietzsche zmienia jedynie swoją diagnozę stanu współczesnej mu kultury, zauważa bowiem nowe tendencje, których ostrze zwraca się właśnie przeciwko kulturotwórczej wartości ideałów ponadhistorycznych. W ideałach tych rozpoznaje on teraz dogmatyczne wartości, które krępowały swobodny rozwój jednostek i, uwalniając destrukcyjne energie historycznych namiętności, prowadziły do wojen, okrucieństwa, fanatyzmu i nietolerancji. Co więcej, dostrzega, że ideały te, podlegając erozji na gruncie procesów sekularyzacji i kapitalistycznej modernizacji i racjonalizacji, nie tylko tracą swoje dotychczasowe funkcje kulturotwórcze, ale zaczynają pełnić funkcje destrukcyjne dla samej jednostki. Są bowiem perwersyjnie zawłaszczane przez partykularyzujące je siły historyczne i przekształcane w ideologie. Tu właśnie tkwi geneza nietzscheańskiej „sztuki podejrzania” i wyrastającego z niej genealogicznego przedsięwzięcia. Nietzsche zauważa ponadto, iż ideały te zostają przejęte przez terapeutyczno-kompensacyjne mechanizmy właściwe neurotycznej strukturze świadomości „człowieka nowoczesnego”: dostarczają podniet znużonej i przerafinowanej świadomości człowieka „neuropatycznego”; stanowią eskapistyczną reakcję na trywializujące istnienie człowieka procesy naukowo-technicznej i rynkowej racjonalizacji życia, na symbolizowanego przez „maszynę” despotycznego ducha kapitalistycznej „trzeźwości”, który wywołuje „rozwiązłość, bezsens,

³ Zob. J. Salaquarda, *Nietzsches Kritik der Transzendentalphilosophie*, [w:] M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie*, Knecht, Frankfurt am Main, s. 27–61, szczególnie s. 27–46.

⁴ V. Descombes, *La prose de européenne de Nietzsche*, [w:] Nietzsche, *Humain, trop humain*, Hachette 1888, s. XXVII.

upojenie. Maszyna wywołuje saturnalia” (KSA, 8, s. 578) – tym ujęciem genezy współczesnych tendencji mistyczo-irracjonalnych Nietzsche obejmuje tak drogi mu wcześniej schopenhaueryzm i wagneryzm.

W *Ludzkim, arcyludzkim* Nietzsche nawiązuje zatem do ideałów oświeceniowych, do wiary w naukę i w siłę krytycznego myślenia. Nawiązanie to nosi znamiona eksperymentu – później będzie on mówił o „historii jako wielkim laboratorium doświadczalnym” (UW, s. 244). Stawia bowiem pytanie: w jakiej mierze można oprzeć istnienie ludzkie na samym poznaniu i wiedzy naukowej, w jakim stopniu kultura może obyć się bez złudzeń i gwałtownych namiętności? Rezultat tego eksperymentu nie będzie jednoznaczny.

W tym okresie ujawniają się bowiem dwie odmienne wizje kultury, a zarazem tendencje myśli Nietzschego: dogmatyczna i sceptyczna. Pierwsza nawiązuje do scjentyistyczno-pozytywistycznych tendencji epoki i żywi się nadzieją na naukowo-racjonalistyczne ugruntowanie przyszłej kultury. W tym ujęciu nauka dokonuje demitologizacji wielkich ideałów; ukazując ich genezę w „podłych, ba, pogardzanych materiach” i odsłaniając rzeczywiste, niechwalne motywacje ludzkich zachowań. Następnie określa ideał przyszłej cywilizacji naukowej z jej ideą kształtowania życia ludzkiego w sferze „rzeczy najbliższych” w oparciu o pozytywne rezultaty poznania naukowego. Nietzsche szybko jednak uświadamia sobie ograniczenia nauki i związane z tym zagrożenia. Zastępując oświeceniowy rozum z jego uniwersalistycznymi pretensjami, nauka nie posiada jednak jego normatywnej siły, jest obojętna wobec wartości, nie jest w stanie dostarczyć racji istnieniu ludzkiemu, wyznaczyć mu sens i cel. W ten sposób pozostawia przestrzeń dla powstania niekontrolowanych, irracjonalnych złudzeń i wiar, prowadzi do „triumfu przesądu i niedorzeczności”, grozi nawrotem barbarzyństwa. Albo też, dokonując odczarowania świata (Nietzsche antycypuje tu tezę Webera) i odzierając bezlitośnie egzystencję ludzką z wzniosłych – metafizycznych, religijnych i estetycznych – potrzeb i uczuć, może prowadzić do totalitarnej trywializacji życia w „doskonałym państwie”, które urzeczywistnia stan „dobrobytu” i powszechnego szczęścia za cenę ubezwłasnowolnienia wolnych jednostek. Innymi słowy, Nietzsche odsłania we współczesnej mu kulturze tendencję, która nie przybiera już prostej postaci kontr-oświecenia, lecz wyraża skrytą pracę dialektyki samego oświecenia, z wolną zaprzeczającego fundującym go wartościom (Nietzsche antycypuje tu analizy dialektyki oświecenia Adorno i Horkheimera).

W obliczu tych zagrożeń, potęgowanych przez alians nauki z procesami kapitalistycznej modernizacji, Nietzsche zwraca się ku nauce rozumianej jako metoda i oparta na niej zdolność krytycznego i samodzielniego myślenia. Przedstawia projekt kultury pluralistycznej i choć wiąże go z epoką przejściową, to wydaje się, że określa on jedyny realny horyzont myśli Nietzschego z tego okresu. Ideał ten określa z jednej strony równowaga między nauką a reprezentującą świat wyższych uczuć sztuką, wcześniej dezawuowaną jako kulturowy relikw i zakamuflowany nośnik metafizyczno-sakralnych treści: wolna od związku z dogmatycznymi ideałami sztuka ma dostarczać niezbędnych do kulturowego działania iluzji, nauka zaś ma stanowić „regulator”, który wychładza wywołany nimi „żar” namiętności. Ale to przywołanie sztuki podporządkowane jest ogólniejszej zasadzie określającej stosunek do dziedzictwa kultury i oznaczającej zamysł przewartościowania zmysłu historycznego w ramach pluralistycznej wizji kultury: nie chodzi już teraz o przewyżczenie nadmiaru historii, ale o jego aktywne i twórcze, to znaczy krytyczne i selektywne przyswojenie na gruncie neutralizującej gorączkę cywilizacyjną kontemplacji historycznej, dzięki niej „można jednocześnie porównywać i przeżywać różne poglądy na świat, obyczaje, kultury” (LA, § 23). Przywołując to barwne bogactwo przeszłości, stające się teraz samym „bytem rzeczywistości” (Vattimo), ukazując „niesprawiedliwość” i względność wszystkich tworzących je systemów wartości i przekonań, otwiera ona przed jednostką nieprzebrany świat możliwości. Ma ona je przeszczepić na współczesny grunt, to znaczy uczynić przedmiotem aktualizującej je subiektywno-egzystencjalnej asymilacji, krytycznego, kulturowego przyswojenia, ma im nadać nowy sens, by w ten sposób „pomnażać duchową wolność”, rozszerzać swe istnienie i tworzyć jego nowe formy: „to, że w czymś starym, dawno znanym, przez wszystkich widzianym i oglądanym widzi się rzecz *nową*, wyróżnia głowy prawdziwie oryginalne” (ZMR 200)⁵. Duchowa wędrówka w przeszłość okazuje się rękojmnią ludzkiej

⁵ W *Wiedzy radosnej* (§ 337) Nietzsche tak opisuje ów ideał twórczego przetworzenia ciężaru przeszłości w przyszłość: „kto dzieje wszystkich ludzi odczuwać umie jako *własne dzieje*, ten odczuwa w ogromnym uogólnieniu całą ową zgryzotę chorego, który myśli o zdrowiu [...]; lecz dźwigać tę ogromną sumę zgryzoty wszelkiego rodzaju, *móc* dźwigać a jednak jeszcze być tym bohaterem, który o brzasku następnego dnia bitwy wita jutrzeńkę [...], jako spadkobierca wszelkiej dostojności, wszelkiego przeszłego ducha i spadkobierca wdzięczny, jako szlachectwem najwyższy z wszystkich dawnych szlacheckich i zarazem pierworodny nowej szlachty [...]; wszystko to w jedną wziąć duszę, wszystko najstarsze i najnowsze, straty, nadzieje, zdobycze,

wolności, a jej podstawą – przejęta z antyku i ucieleśniana przez wolnego ducha sztuka życia jako sztuka odkrywania siebie w znaczeniu estetycznej autokreacji.

Nie odnajdziemy zatem w *Ludzkim, arcyłudzkiem* spójnej i jednoznacznej wizji kultury, a raczej wahania i diagnostyczne niezdecydowanie. Nietzsche nie mógł nie dostrzec, że obie nieuzgadnialne wizje kultury stanowią faktycznie rozwinięcie i radykalizację dwóch rozpoznanych wcześniej, destrukcyjnych, rozszczepiających twórczą jedność życia tendencji kultury. W przypadku obu nie ma miejsca na autentyczną twórczość; jedna, dogmatyczna, grozi „odpoetyzowaniem” iubożeniem istnienia, odarciem go z tragicznego patosu, a tym samym erozją autentycznej aktywności wartościotwórczej, druga, pluralistyczno-sceptyczna, fundująca aktywności na wymogu przyswajania dziedzictwa kultury, w gruncie rzeczy sprowadza je do bezpłodnej i jałowej konsumpcji wartości kulturowych, a nie ich twórczego i prawodawczego stanowienia; na gruncie wcześniej postawionej diagnozy Nietzsche mógłby bowiem zapytać o energetyczne zasoby kulturotwórczego przyswajania tradycji: skąd jednostki czerpią siłę tworzenia nowych wartości czy też twórczego przyswajania starych, skoro kryjąca się za nimi domena dionizyjskich namiętności została zawłaszczona przez trywializującą życie i rozrastającą się sferę codziennej, celowo-racjonalnej, pozakulturowej aktywności? Ta konstatacja zwróci zresztą uwagę Nietzschego na procesy umasowienia sztuki w kulturze „wieku pracowitego”, która „zwraca się do znużonych” i której jedyną funkcją staje się „wypoczynek i rozweselająca rozrywka”. Nietzsche nie wierzy zatem w kreatywną moc estetyczno-subiektywnego przyswojenia tradycji na gruncie nihilistycznej kultury, a co więcej, w leżącej u jej podstaw sztuce życia zaczyna dostrzegać, podszytą znużeniem, obronno-reaktywną reakcję na cierpienie i ból podskórnie drażące neurotyczną (skazaną na rozpaczliwe poszukiwanie nowości) świadomość człowieka współczesnego: w przeciwieństwie do Greków, którzy „umieli lepiej się *radować*, my umiemy się mniej smuć [...], nacieramy na przyczyny cierpienia, w ogóle wolimy postępować profilaktycznie” (ZMR 187). Tu leży niewątpliwie źródło nietzscheańskiej woli ugruntowania afirmacji życia.

Toteż nic dziwnego, że w ostatniej fazie swej myśli Nietzsche zakwestionuje, z jednej strony, absolutystyczne roszczenia nauk i ich destrukcyjny wpływ na życie ludzkie, a z drugiej ideał kultury pluralistycznej opartej na samym

zwycięstwa ludzkości: wszystko to w końcu w jedną wziąć duszę i w jedno ścisnąć uczucie: – to musiałoby wytworzyć *szczęście*, jakiego dotąd nie znał jeszcze człowiek” .

krytyczno-kontemplatywnym przyswajaniu przeszłości. Uczyni to w *Poza dobrem i złem* (zob. §§ 206, 222), gdzie ukazuje jego nihilistyczne konsekwencje – jego pasywny i nietwórczy sens; w gruncie rzeczy podmiotem tego przyswajania czyni on świadomość nihilistyczną, „impresjonistyczną”, niezdolną do aktywnego stosunku względem własnych treści i skazaną na ich bezpłodny ogląd. Taki jest sens krytyki „człowieka przedmiotowego”, w którym należy widzieć nihilistyczną wersję wolnego ducha. Oddając się bezinteresownej kontemplacji przeszłości, chłonąc różnorodne wpływy kulturowe, wiary, style i systemy wartości, nie jest on zdolny do ich egzystencjalnego przetworzenia i przekucia w twórcze działania. Współczesną mu kulturę, z jej tendencjami sceptycko-pluralnymi, przyrównuje Nietzsche do „karnawału”, a życie w niej do „zmiennej maskarady stylów”, dodając, że „tu właśnie odkryjemy jeszcze dzisiaj dziedzinę naszego wynalazku” jako „parodyści dziejów świata, arlekiny Boga”. Ale tę siłę kulturowej inwencji Nietzsche czyni atrybutem kultury dekadencjonalnej, widząc w niej sposób wygrywania nihilizmu w jego obrębie. Jednostki nie tworzą już bowiem wartości, tego, co nowe i oryginalne, jak chciał wcześniej Nietzsche, a jeszcze przed nim Baudelaire w swym zamysłu heroizacji życia codziennego, która z jego prozaicznego *continuum* miała wydobyć to, co wieczne i nowe, nowoczesne. Stają się one bezpłodnymi aktorami, którzy zakładają cudze maski, by za pomocą komedianckich gestów odegrać niewłaścne role. Toteż dla Nietzschego „człowiek przedmiotowy jest tylko narzędziem”, narzędziem, co prawda, „drogocennym, łatwo się psującym i mętniejącym [...], lecz nie jest celem, nie jest wylotem i wzlotem, nie jest człowiekiem koronującym, którym reszta bytu się usprawiedliwia, nie jest kresem [...]” (PDZ § 206; zob. NR, s. 124–125). Wartości zmysłu historycznego, pluralistycznie przyswajanej przeszłości, przeciwstawia on ideę „barbarzyńskiej” dostojności i dobrego smaku (PDZ, 207, 223, zob. 211), a kulturowej konsumpcji wartości – ich kulturotwórcze prawodawstwo.

Wola mocy – ku metafizyce

Idea kultury dostojnej odsyła oczywiście do nietzscheańskiej doktryny woli mocy: to w niej należy widzieć odpowiedź Nietzschego na wcześniejsze trudności z przywróceniem utraconej jedności życia i ugruntowania jego twórczego charakteru. Staje się ona teraz zasadą pozwalającą Nietzschemu z jednej

strony scalić rozproszone wcześniej analizy źródeł ludzkiej aktywności, a tym samym, o czym mówiliśmy, uogólnić nihilizm i zlokalizować jego genezę w stymulowanym resentymencie odwróceniu różnicy, z drugiej zaś, jako zasada przewartościowania wartości, pozwala ugruntować normatywnie ideał aktywności kulturotwórczej. Oczywiście, w pierwszym rzędzie narzuca się pytanie o status woli mocy. W interpretacji perspektywicznej oznaczałaby ona jedynie hipotezę (zob. PDZ 36), lepiej tłumaczącą rzeczywistość niż inne, tradycyjne dyskursy i służącą afirmatywnemu, twórczemu wzmagananiu życia. W interpretacji dogmatycznej, jawnie sprzecznej z nietzscheańskim perspektywizmem, oznacza ona wykraczającą poza porządek kultury onto-kosmologiczną zasadę bytu. Odwołanie do woli mocy, zwłaszcza w przypadku wykładni dogmatycznej, świadczyłoby niewątpliwie o wzrastającej niewierze Nietzschego (idącej w parze z generalizacją nihilizmu na cały proces historii) w kulturotwórcze możliwości historii, ujmowane w oparciu o dość abstrakcyjne rozumienie życia jako siły tworzenia złudzeń i pozorów. Toteż Nietzsche poszukuje jego konkretnej, pozakulturowej zasady, dostarczającej onto-kosmologicznej sankcji dla aktywności kulturotwórczej. Tak czy inaczej, wola mocy pełni funkcję kulturotwórczego mitu, instrumentu przekształcenia anemicznej, zżeranej nihilizmem kultury i przywrócenia totalności ludzkiego istnienia. Wprowadzając pojęcie woli mocy, Nietzsche chce, jak się wydaje, ugruntować owo fundamentalne doświadczenie ludzkiego istnienia, w którym mógłby uzgodnić jego konstytutywne składniki, aporetycznie rozbite w nowoczesnym świecie: wolną od dogmatów i potwierdzającą się w *pluralnym* świecie suwerenną jednostkowość z *bezw warunkowością* życia jednostki, która pozwoliłaby nadać jej działaniu absolutny sens, połączyć w afirmatywnej totalności stawania się dionizyjskie namiętności z apolińskim pozorem/złudzeniem. Wola mocy jawiłaby się jako zasada, która neutralizując nihilistyczne konsekwencje relatywizmu, pluralizowałaby odniesienie do wartości i sensu, a zarazem nadawałaby ich kulturotwórczemu przeżyciu absolutny wymiar. Nietzsche nie odrzuca więc idei kultury pluralistycznej i krytycznego przyswojenia przeszłości, lecz zakorzenienia fundującej je aktywność właśnie w woli mocy, gwarantującej aktywny i afirmatywny charakter przyswajania i przekształcającej przyswajane w to, co bezwzględne i absolutnie nowe⁶.

⁶ Jednakże ta próba zakorzenienia przyswajania przeszłości w pozakulturowym porządku woli mocy oznacza faktycznie rewindykację idei przewyciężenia, właściwej, jak sądzi Vattimo, projektowi nowoczesności (toteż Vattimo, nawiązujący do Nietzschesańskiej idei krytycznego

Nasuwa się przypuszczenie – ta intuicja Brzozowskiego wydaje się słuszna – że pod postacią dionizyjskiego stawania się Nietzsche dokonuje ontologicznego zsubstancjalizowania czy kosmicznej spektakularyzacji obserwowanego przezeń w kulturze nowoczesnej i uznanego za nieuchronny nihilizmu jako straszliwego, trawiącego wszelkie porządki, byty, wartości, potwornego procesu relatywizacji, rozkładu wszelkich tożsamości w procesie stawania się nowoczesnej kultury – jednym słowem, procesu *kulturowej desubstancjalizacji bytu* – który znosi wszelkie opozycje, odprzedmiotawia świat i odpodmiotawia podmiot, pozostawiając czystą, atozsamą i zamkniętą w sobie, impresjonistyczną świadomość nihilizmu, świadomość pasywną, niezdolną do aktywnego nadania swemu stawaniu się sensu i celu. W odwracającym nihilizm geście przewartościowania wszystkich wartości zasadą tego czystego stawania się Nietzsche ustanawia jednak teraz wolę mocy, która ma pozwolić przewartościować nihilistyczne stawanie się, również, czy przede wszystkim w jego wymiarze kulturowo-historycznym – nadać mu aktywny i afirmatywny, kulturotwórczy charakter.

Otóż, pomijając zasadne w wymiarze spekulatywnym pytanie Brzozowskiego o to, w jaki sposób z czystego stawania się może wyłonić się oparta na woli mocy bezwarunkowa wola heroicznego buntu przeciwko zgnuśniałej, nietwórczej kulturze modernistycznej – Bataille zapyta później w podobnym duchu: jak Nietzsche może ugruntować wolę mocy jako wartość najwyższą w świecie po śmierci Boga – należy skonstatować, że sama spekulatywna konstrukcja woli mocy traci swą pozorną niewinność, zdradzając licznymi napięciami przynależność do swego genetycznego, kulturowego wzorca. W samej bowiem woli mocy – a nie wyłącznie między wolą mocy i wiecznym powrotem, jak chce Löwith – i w jej manifestacjach (wolny duch, nadczołowiek) kryją się silne napięcia, rozrywające pozorną jedność doświadczenia nietzscheańskiego; obserwowane przez Löwitha napięcie między antropologicznym (wola mocy) i kosmologicznym (wieczny powrót) wymiarem myśli Nietzschego obecne jest w samej woli mocy jako napięcie – bieguny te wyznacza pozornie skoncyliowany antagonizm Dionizosa i Apollina – między mocą i wolą w samej *woli mocy*, między popędową namiętnością a aksjologicznym złudzeniem, między wolnością a koniecznością, intensywnością istnienia a jego celowością, nieświadomością a świadomością. Jego kulturowym źródłem są dobrze nam znane

przyswojenia z okresu *Ludzkiego*, *arcyldzkiego* i *Jutrzenki*, upatruje w niej podstawę kultury postnowoczesnej). Tymczasem Nietzsche przywołuje wolę mocy jako zasadę przekroczenia i przewyciężenia nihilizmu.

tendencje myśli Nietzschego, dogmatyczna i sceptyczna, pomiędzy którymi nieustannie się ona przemieszcza, testując różne możliwości istnienia, a zarazem drogi wyjścia z nihilistycznego kryzysu kultury. Obie określające dynamikę myśli Nietzschego tendencje występują teraz pod postacią metafizyczną i antymetafizyczną, określa je bowiem stosunek do całości stawania się jako przedmiotu możliwego doświadczenia.

Antymetafizyczna wykładnia woli mocy związana jest ściśle z nietzscheańskim perspektywizmem ufundowanym na pluralistycznej teorii sił⁷. Zgodnie z nią wola mocy nie jest metafizycznym podłożem rzeczywistości, lecz jej zasadą energetyczną i pluralistyczną, określa bowiem relacyjny charakter siły, ustanawia związek między wyposażonymi w określone kwanta mocy siłami jako związek oddziaływania i oporu, na gruncie którego jedne siły podporządkowują sobie inne, przejmują ich energię, by narzucić im własną – wyznaczoną zawsze przez wartości, sens, interpretację – perspektywę. Miarą mocy, a zatem przekraczania i samoprzezwyciężania, jest w tym ujęciu zdolność tworzenia i narzucania nowych wartości i sensu, wpisania stawania się sił w określoną, wyznaczoną przez akty wartościowania perspektywę. Wola mocy związana jest ściśle z pierwotnie wartościotwórczym i perspektywicznym charakterem istnienia.

Perspektywiczna wykładnia woli mocy zaznacza się najsilniej w figurze „wolnego ducha” tożsamego z indywidualną autokreacją, związana jest zatem – niezależnie od nietzscheańskiej krytyki autonomicznego podmiotu – z ideą wolnej i suwerennej jednostki, na poziomie zaś woli mocy – z waloryzacją woli. Figurę tę Nietzsche przejmuje z *Ludzkiego*, *arcyludzkiego* oraz z *Wiedzy radosnej*, osłabia wszakże właściwy jej kontemplatywny pasywizm, czyniąc jej energetyczną podstawą właśnie wolę mocy, a także porzuca obecną tam jeszcze, choć naznaczoną dwuznacznością wiarę w kulturotwórczy potencjał nauki, która miała pokazywać „drogi i cele kultury”. Oznacza to, iż w wymiarze historyczno-kulturowym samotworzenie wolnego ducha czerpie swoją siłę z aktywnego – opartego właśnie na woli mocy – estetyczno-subiektywnego przyswajania wypracowanych przez kulturę możliwości, wynajdowania i kreowania nowych na gruncie możliwości samego aktywnego i afirmatywnego życia. Istotę wolnego ducha określa jednak świadomość nieusuwalnie *skończonych*, wyznaczonych każdorazowo daną perspektywą, granic własnego istnienia, a zatem

⁷ Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Spacja, Pavo, Warszawa 1993.

jego nieredukowalna perspektywiczność, „w której jak w obrębie horyzontu wszystko się zamyka” (PP II, s. 199). Cechuje go ironiczny dystans nie tylko wobec świata, wszelkich instytucji, a zwłaszcza państwa i tradycyjnych wartości, ale też wobec samego siebie⁸. Na jego gruncie rozważa on wszystko krytycznie z wielu stron, z podejrzliwą i nieufną wobec wszelkich ostatecznych perspektyw ostrożnością, w której postrzega rękojmię swojej wolności. Z tą ironicznie zaostrzoną świadomością skończoności własnego istnienia wolny duch ma siebie swobodnie stwarzać, „czynić ze swego życia przedmiot eksperymentu” – „to dopiero jest *wolność* ducha” (PP, II, s. 312) – estetycznej inwencji i stylizacji, wynajdywać i wypróbowywać nowe możliwości, tworząc siebie w sferze zastanych przygodności życia. Żywiołem wolnego ducha jest świat pozorów i złudnych zjawisk, a zatem domena powierzchni, domena lekkości istnienia, tańca, radosnej afirmacji życia. Toteż w tym projekcie „człowieka przyszłości” powierzchnia stawania się nie przesłania jakiegokolwiek ukrytej i intuicyjnie przeczuwanej głębi (rzeczy samej w sobie, „tajemniczego X”), lecz ją w sobie, w świecie pozorów, bez reszty interioryzuje; w tym sensie w *Wiedzy radosnej* Nietzsche powiada o Grekach, iż „byli powierzchowni [...] z głębi” (Przedmowa, s. 9). Interioryzacja głębi w pozorze wyraża w ten sposób najwyższą intensywności istnienia, jedność namiętności i pozoru, umożliwiając nieskończoną pracę subiektywizacji i wysiłek estetycznego kształtowania siebie; w tym też sensie Nietzsche postuluje, by „nie ułatwiać sobie życia, ale lekko je wziąć” (KSA 8, s. 288). Wszystko to oznacza jednak, iż właściwa wolnemu duchowi radość istnienia, jego wykroczenie poza strefę dobra i zła nie jest niewinne, określa je bowiem z jednej strony podszyta groźbą dogmatycznego skostnienia ironiczna, negatywna wolność, a z drugiej – płynąca z troski o siebie świadoma i kreacyjna *odpowiedzialność* wolnego ducha za swoje skończone i kruche, przygodnie mu dane istnienie.

Można jednak odnieść wrażenie, że radykalizujący sceptyczną tendencję myśli Nietzschego projekt wolnego ducha jako istoty nadającej perspektywizmowi aktywny sens i czyniącej go zasadą *własnego* istnienia nie spełnia nietzscheańskiej nadziei na przezwycięzenie nihilizmu. Projekt ów przekształca niewinność i afirmację we wszechobejmującą ironię, która zakreśla granice wolności, a zarazem stanowi etyczną granicę wolności innego w jego perspek-

⁸ Zob. E. Fink, *Nouvelle expérience du monde chez Nietzsche*, [w:] *Nietzsche aujourd'hui*, t. 2 *Passion*, U.G.E., Paris 1973, s. 350.

tywicznej odmienności. Takie konsekwencje z idei wolnego ducha jako istoty *świadomej* swej perspektywiczności, z wszystkimi tego etyczno-politycznymi implikacjami, wyciąga współczesny postmodernizm, łącząc ten koncept z zasadą kulturowego pluralizmu i ideą liberalnej demokracji (późny Foucault, Rorty, Welsch, Vattimo).

Ujmowany w tej perspektywie wolny duch traci to, w czym Nietzsche od początku widział warunek wszelkiego tworzenia, a mianowicie nieświadomą i bezwzględna, surową i „barbarzyńską” pewność działania, którego nie ogranicza paraliżująca działanie perspektywiczna i ironiczna świadomość własnego istnienia. Właśnie ów moment twórczej bezwarunkowości, nadającej aktywności nadczłowieka absolutny charakter i wyrażającej się w sile afirmatywnej jako sile tożsamej z tym, co ona *może*, stał niewątpliwie za wprowadzeniem przez Nietzschego pojęcia woli mocy. W tym rozumieniu bezwarunkowość woli mocy określa, na wzór artystycznego aktu tworzenia, indywidualną siłę twórczego zapanowania nad procesem stawania się, narzucenia apolińskiej formy dionizyjskiej wielości konstytuujących go sił i popędów, decydując o pierwotnie wartościotwórczym, a tym samym kulturotwórczym charakterze aktywności nadczłowieka, którego byt ma określać równowaga między wolą i mocą, wolnością i koniecznością, bezwarunkową siłą i odniesieniem do sfery wartości, sensu i interpretacji. Właśnie na tym rozumieniu woli mocy, znakomicie tematyzowanym przez Deleuze’a, niewolnym jednak od istotnych trudności, zasadza się w dominującej mierze nietzscheański projekt nadczłowieka jako istoty twórczej i prawodawczej. Ma zatem rację Fink, gdy w postaci wolnego ducha dostrzeżę wyłącznie „postać przejściową”, której „nieufność i chłód oznaczają wyłącznie «Nie» otwierające drogę do mającego nadejść «Tak»”; wolny człowiek byłby wówczas „prekursorem Zaratustry” zapowiadającego nadczłowieka⁹.

To antymetafizyczne, pluralistyczne i perspektywiczne rozumienie woli mocy nie oznacza jednak bynajmniej ostatniego słowa Nietzschego. Usiłuje on bowiem wykroczyć poza wąski i ciasny perspektywizm istnienia, poza „aksjologiczną autonomię” (Fink) pluralnego podmiotu stawania się, poza „fragmentarycznie uzewnętrzniającą się subiektywność” (zdaniem Diltheya, próba, by „obrać się ze swej skóry i znaleźć siebie takim, jakim jest w sobie, [...] doprowadziła Nietzschego do obłądu”) i zakorzenić istnienie ludzkie w dionizyj-skiej całości bytu, w stawaniu się ekstatycznie przeżytym i doświadczanym jako

⁹ Ibidem, s. 350–351.

całość, by odzyskać, jak słusznie powiada Löwith, pogańskie, utracone przez chrześcijaństwo i ostatecznie rozbite przez dualizm kartezyjański doświadczenie niewinnej jedności ze światem – „pogodzić suwerenną osobowość z biegiem spraw świata” (Dilthey). Nie chodzi już zatem o afirmatywne potwierdzenie się we *własnym*, jednostkowym stawaniu się – niezależnie od tego, jak bardzo rozsadałoby ono gruntowaną przez klasyczną metafizykę substancjalną tożsamość podmiotu – o utwierdzenie się we własnej, indywidualnej i wymiennej perspektywie, lecz o ekstatyczne wykroczenie poza siebie i zespalającą komunikację, ponad wszelkimi perspektywami, z ponadludzkim stawaniem się świata. W tym ujęciu *amor fati* traci swój charakter wezwania do autokreacji w zgodzie z postulatami „stań się tym, czym jesteś”, przekształcając się w stawanie się siebie jako wieczne stawanie się samego dionizyjskiego kosmosu. Pojawienie się tej metafizyczno-kosmologicznej tendencji – nazwijmy ją mistyczną pokusą Nietzschego – wynikało niewątpliwie z potrzeby metafizycznego ugruntowania – tracącej rację bytu w zastanej przez Nietzschego *znieholowanej* kulturze nowoczesnej – bezwarunkowości aktywności kulturotwórczej, zakorzenienia jej w ponadindywidualnym porządku kosmicznym i nadania jej sankcji kosmicznej konieczności. Nietzsche przekształca wolę mocy w podstawę dionizyjskiego stawania się kosmosu. Czyni tak wówczas, gdy dokonując kosmicznej uniwersalizacji momentu *mocy*, *nadmiaru* mocy w formule woli mocy, radykalizuje dionizyjski pierwiastek istnienia i utożsamia je z ekstatycznym trwonieniem płynącej z kosmicznego nadmiaru (mocy) energii dionizyjskiej. Trwonienie to cechuje „ostateczna bezcelowość. Rozrzutność” (PP II, 103) – czyż kosmos jak całość może mieć cel? – toteż jako „bezczelowe” dokonuje się ono poza porządkiem zawężającej je perspektywie aktywności interpretowania i wartościowania, co oznacza, że nie odsyła już do wartości przekształcających nieświadomą aktywność w ukierunkowane celowo działanie. Aktywność wartościowania i nadawania sensu, ujmowana wcześniej, na gruncie perspektywizmu, jako pierwotna i przedrefleksyjna, tożsama ze stawaniem się sił, zostaje teraz nierozdzielnie związana z porządkiem języka i zakorzenionej w niej świadomości refleksyjnej, która bezcelowemu istnieniu nadaje cel i sens, wpisując je, na gruncie reprezentującego intersubiektywne wymogi wspólnoty języka, w racjonalny porządek istnienia, separujący jednostki jako byty oderwane i tożsame (zob. WR, § 354). Chodzi zatem o kosmiczny nadmiar istnienia, który nie przejawia się już w interioryzujących je pozorach, lecz poza nimi, w wypływającej z sensu i wartości ekstatyzującej byt ludzki intensywności istnienia.

Nietzsche zmuszony jest nie tyle zmodyfikować pojęcie woli mocy, ile radykalnie je przekształcić, jeśli nie porzucić, gdyż nie da się uzgodnić obu porządków: perspektywicznego i dionizyjskiego. Zrywając z perspektywizmem – intuicyjna wizja kosmosu jako całości unieważnia wszelką perspektywę – poszukując doświadczenia całości bytu poza perspektywicznym wartościowaniem, Nietzsche nie może zakorzenić aktywności wartości- i sensotwórczej, jeśli ma ona reprezentować aktywność specyfikującą autentycznie byt ludzki, w kosmicznym trwonieniu dionizyjskiego nadmiaru, inaczej bowiem musiałby przypisać owemu trwonieniu jej atrybuty: czy kosmicznie uogólniona i zsubstancjalizowana wola mocy może, pyta Löwith¹⁰, wytyczać sobie cele, odnosić się perspektywicznie do wartości, czy zatem można przenieść atrybuty perspektywicznej, ludzkiej woli mocy na całość kosmosu (zob. PP II, s. 189–190)? Wahania Nietzschego ukazuje znakomicie znany i analizowany przez Löwitha fragment z *Nachlaß*, przedstawiający dionizyjską wizję stojącego się kosmosu, zaczynający się od słów „A wiecie wy, czym jest dla mnie «świat». Ten świat – monstrum siły, bez początku, bez końca, stała spiżowa wielkość siły, która nie rośnie, nie maleje, która się nie zużywa, lecz tylko przemienia, jako całość niezmiennie wielka [...]” (PP, s. 189). Otóż w jednej wersji fragment ten kończy się stwierdzeniem: „Ten świat jest wolą mocy – i niczym innym”, w innej zaś – w tym kontekście Löwith wątpi w możliwość przeniesienia atrybutów perspektywicznej, ludzkiej woli mocy na całość kosmosu – utożsamia dionizyjski kosmos z wiecznym powrotem (zob. WM, s. 489–490). Jeśli natomiast Nietzsche chce zakorzenić aktywność ludzką jako autentyczną w dionizyjskiej całości bytu, to musi ująć ją jako kosmofaniczną funkcję jego trwonienia, a tym samym uznać aktywność wartościotwórczą za nieautentyczną – zdeterminowaną wówczas zachowawczymi siłami samozachowania. Pozbawia on zatem wolę mocy jej perspektywicznego atrybutu, to znaczy odrywa ją od aktywności wartościotwórczej, waloryzuje namiętności i popędy kosztem perspektywicznej sfery wartości i sensu. W tej perspektywie okazuje się zatem, że próba metafizycznego zakorzenienia aktywności ludzkiej w porządku kosmicznym i ugruntowania jej kulturotwórczego charakteru prowadzi faktycznie właśnie do odarcia jej z atrybutów właściwych aktywności kulturotwórczej: wartości, sensu i złudzeń. Niemniej jednak, rozciągając wolę mocy na dionizyjską całość kosmosu

¹⁰ Zob. K. Löwith, *Nietzsches Versuch zur Wiedergewinnung der Welt*, [w:] idem, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen 1967, s. 156–196.

(rozumianą w duchu *Narodzin tragedii*), rozciągając twórczości na kosmos, sam Nietzsche nie wyciąga tych jawnie destrukcyjnych dla – wypracowanej według modelu aktywności kulturotwórczej – woli mocy konsekwencji, nie odrywa jej wprost od pluralistycznej i relacyjnej koncepcji siły, od aktywności wartościowania. Retoryka tworzenia jako tworzenia kosmicznego przekształcająca wolę mocy w „metaforę kosmologiczną” (Fink), określa stale język Nietzschego w osobliwej wizji stającego się, tworzącego się i niszczącego kosmosu¹¹; utożsamiając kosmiczne trwonienie energii z kosmicznym tworzeniem, Nietzsche usiłuje jeszcze zakorzenić porządek kultury w porządku stającego się kosmosu, aczkolwiek w tej perspektywie doświadczenie kulturowe ustępuje w zauważalny sposób podszycemu tęsknotą za jednością z bytem doświadczeniu kosmosu.

Takie konsekwencje wyciąga niewątpliwie Bataille, radykalizujący, na gruncie swej identyfikacji z Nietzschem, perspektywę dionizyjską w imię ugruntowania zmediatyzowanego ekstazyjną intensywnością istnienia tragicznego doświadczenia całości bytu. Bataille porzuca doktrynę woli mocy, odrywając w ramach swej „ekonomii ogólnej” autentyczną aktywność ludzką od aktywności wartości- i kulturotwórczej, zorientowanego na cele i wartości działania perspektywicznego, i osadzając ją w bezcelowym trwonieniu kosmicznego nadmiaru; „podjęcie” przez jednostkę tego nieukierunkowanego trwonienia kosmicznej energii nie znajduje już autentycznego wyrazu w „zjawiskowej” twórczości (kulturowej), lecz w destrukcyjnym dla (kulturotwórczej) tożsamości podmiotu bezproduktywnym, ekstazyjnym doświadczeniu (erotyzm, śmiech), które w momencie zatruty-śmierci, w zachwycie i trwodze, otwiera egzystencję ludzką na całość bytu. W ten sposób Bataille nie zakorzenia już przywracającej jedność z bytem ekstazyjności istnienia w – utwierdzającej podmiotowość w jej autonomii i tożsamości – woli, lecz w reprezentującym kosmiczną przypadkowość istnienia, destruktywnym dla podmiotowej autonomii człowieka ponadludzkim losie.

Nieartykułowane wyraźnie przez samego Nietzschego trudności ze statusem woli mocy przenoszą się na rozumienie wiecznego powrotu. W *Ecce homo* Nietzsche wiąże pojawienie się tej idei z przeżytym w 1881 roku doświadczeniem z Surlei, któremu nadaje mistyczny sens; wydaje się jednak, iż, pomijając *Narodzin tragedii*, które w swym zamyśle estetycznego (kulturowego) „usprawiedliwienia istnienia” wykraczają częściowo poza perspektywę mistyczną,

¹¹ Fink podkreśla jej nowatorską rolę w historii filozofii, zob. *ibidem*, s. 361.

perspektywa ta zaznacza się wcześniej, np. w *Ludzkim, arcyłudzkim*¹², waloryzującym przecież – jako fundamentalną domenę ludzkiej wolności – perspektywiczne błędzenie pośród wyznaczającego dzieje ludzkiej świadomości pasma błędów, złudzeń i iluzji. Doświadczenie wiecznego powrotu odsyła jednak niewątpliwie do różnych tendencji myśli Nietzschego, obecnych w idei woli mocy. Wprowadzenie go zasadniczo podporządkowane jest zamysłowi usunięcia ze stawania się ludzkiego jakichkolwiek obiektywnych, wiążących je i nadających mu teleologiczny sens celów i wartości. Ale eliminacja ta może mieć właśnie przeciwstawne funkcje (pomijamy tu ujęcie wiecznego powrotu w znaczeniu cyklicznym): albo – jak w radykalizowanej przez Bataille’a kosmologiczno-dionizyjskiej wykładni myśli Nietzschego – wypłukuje z istnienia wszelkie „antropologiczne” odniesienie do sensu i wartościowania, i uwalnia jego wiążące byt ludzki z dionizyjskim kosmosem bezproduktywne i bezcelowe trwonienie; albo też, jak w etycznym, selektywnym znaczeniu wiecznego powrotu, przedstawionym w *Wiedzy radosnej* – ma ugruntować skończony, perspektywiczny charakter stawania się ludzkiego, jego sensów, celów i wartości, a zarazem nadać ich przeżyciu bezwzględny i eternizujący je charakter (postępuj tak, jak gdybyś tym jednym jedynym aktem rozstrzygał o tym, co odtąd będzie przedmiotem nieskończonej repetycji). Wydaje się, że owa wola uwiecznienia istnienia i jego twórczych aktów stanowi drugą fundamentalną, metafizyczną funkcję wiecznego powrotu w myśli Nietzschego: wieczny powrót ma ostatecznie dostarczyć wiecznej i absolutnej sankcji momentowi bezwarunkowości w istnieniu ludzkim. Jeśli jednak w pierwszym, kosmologicznym przypadku (również w jego wersji cyklicznej) metafizyczna funkcja wiecznego powrotu spełnia się poza wolą mocy i w sprzeczności z nią, to w drugim, etycznym, stanowi ona jej etyczno-antropologiczne dopełnienie czy też konsekwencję.

Nie ulega wątpliwości, iż medytacja nad wiecznym powrotem stanowi „spekulatywne” dopełnienie nietzscheańskich prób przewyciężenia wyrosłej ze „hipertrofii zmysłu historycznego” aporii kultury nowoczesnej: chodzi właśnie

¹² Zob. LA II, 295, 308. W *Nachlaß* można znaleźć taki oto mistyczny fragment związany z doświadczeniem erotycznym: „Pięć, sześć sekund, nic więcej i oto czujecie nagle obecność wiecznej harmonii. Człowiek, w swej doczesnej powłoce, nie potrafi tego wytrzymać, musi odmienić się fizycznie lub umrzeć [...]. Zda się wam, że jesteście w kontakcie z całą naturą i mówicie: «tak, to prawdziwe!» [...]. Gdyby trwało to dłużej, dusza nie wytrzymałaby tego, musiałaby zginąć. W ciągu tych pięciu sekund przeżywam całe ludzkie istnienie, dla nich oddałbym całe życie, nie byłoby opłacone zbyt drogo. Aby znieść to dłużej, trzeba by się poddać fizycznej transformacji”, PP, s. 248–249.

o wydobycie z przepływu stającego się czasu tego, co intensywne, nowe, absolutne i wieczne, czy to poprzez nadanie absolutnego znaczenia momentowi aktywnego przyswojenia w strumieniu historycznego stawania się kultury, czy też poprzez absolutne wyjście poza jego porządek. Toteż łatwo zauważyć, że przejęty z przeszłości ideał twórczości Nietzsche usiłował ugruntować w warunkach diagnozowanej przezeń jako nihilistyczna nowoczesności: w swych próbach wyjścia poza nowoczesność Nietzsche pozostaje w granicach jej świadomości, w idei aktywnego przyswajania rozwija bowiem strukturę przeżycia, poszukuje tego, co w czasie nadzwyczajne i intensywne, nowe i twórcze. Ale tam, gdzie przeobrażające przyswojenie wynosi ku temu, co w czasie absolutne i wieczne (niezależnie od tego, czy chodzi o perspektywiczną teleologię istnienia, czy o tragiczną intensywność trwonienia), Nietzsche wpisuje je w projekt nowoczesności, tam zaś, gdzie zamyka je w granicach świadomości jego skończoności i przygodności, wpisuje je w projekt ponowoczesności. Siła i urok myśli Nietzschego bierze się w znacznej mierze właśnie z oscylowania, przejść i wahań między nowoczesnością i ponowoczesnością.