

# Wolfgang Müller-Lauter

---

## Fryderyk Nietzsche: logika nihilizmu

---

Nowa Krytyka 15, 301-314

---

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.

Wolfgang Müller-Lauter

## Fryderyk Nietzsche: logika nihilizmu\*

### 1. Nihilizm jako odwartościowanie dotychczasowych wartości

Nietzsche opisywał nihilizm jako następstwo *odwartościowania najwyzszych wartości*. „Wartości” stanowią wiodące perspektywy, którymi kierują się

---

\* Tekst niniejszy stanowi fragment artykułu prof. dr. Wolfganga Müllera-Lautera *Über „Nietzsches Folgen” und Nietzsche*, „Nietzscherforschung” 1997, t. 4, hrsg. im Auftrag der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V. von Volker Gerhard und Renate Reschke, s. 21–40, złożonego z czterech części. Z niego pochodzi część czwarta, s. 31–40, tytuł od tłumacza, śródtytuł od autora. Tłumacz składa serdeczne podziękowania prof. dr. Wolfgangowi Müllerowi-Lauterowi za zgodę na publikację tego przekładu.

Prof. Dr. Wolfgang Müller-Lauter jest emerytowanym profesorem na Uniwersytecie Humboldta w Berlinie, autorem licznym prac, głównie na temat idealizmu niemieckiego oraz filozofii Nietzschego i Heideggera, współwydawcą wydania krytycznego dzieł Nietzschego, czasopisma „Nietzsche-Studien” i serii monograficznej, poświęconej badaniom nad Nietzschem.

Wykaz stosowanych skrótów: wydania dzieł Nietzschego: *KGW – Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin–New York 1967 nn., weitergef. von W. Müller-Lauter und K. Pestalozzi 1991 nn.; *KSA – Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München–Berlin–New York 1988; dzieła poszczególne: *EH – Ecce homo*; *FW – Die fröhliche Wissenschaft (Wiedza radosna)*; *GD – Götzendämmerung (Zmierzch bożyszcz)*; *JGB – Jenseits von Gut und Böse (Poza dobrem i złem)*; *MA – Menschliches, Allzumenschliches (Ludzkie, nazbyt ludzkie)*; *Za – Also sprach Zarathustra (Tako rzecze Zaratustra)*.

Zasady cytowania: przy odwołaniu do poszczególnych dzieł z *KGW* oraz (w jednym wypadku) z *KSA* – skrót dzieła, numer fragmentu (aforyzmu), skrót wydania, tom dzieła w podanym wydaniu i strona, np. *FW*, 125, 108, *KGW* V/2, s. 158–160, 145 – *Wiedza radosna*, fragm. 125 i 108, *Kritische Gesamtausgabe*, t. V, cz. 2; przy odwołaniu do spuścizny rękopiśmiennej, tzw. Nachlaß, czas powstania notatki, numer fragmentu, skrót wydania itd., np. Nachlaß Herbst 1887, 9 [43], *KGW* VIII/2, s. 19 i n. Cytowane fragmenty z pism Nietzschego podane w tłumaczeniu własnym (od tłumacza).

ludzie i które określają ich działanie i myślenie. Decydują one o koherencji wszelkich wytworów społecznych i kulturowych. Ustanowienie wartości jest dziełem tradycji. Dzieje Zachodu okazują się spójne pod względem takiego tradycyjnego utwierdzenia, skoro ukonstytuowały je – zdaniem Nietzschego – ściśle przynależne do siebie – platonizm i chrześcijaństwo. Znamienne dla nihilizmu jest umiejscowienie wartości najwyższych w fikcyjnym świecie nadzmysłowym. Fikcję tę coraz trudniej utrzymać, przede wszystkim z powodu postępującego rozwoju nauk przyrodniczych. Zamiarem Nietzschego jest uwidocznienie i ponaglenie znajdującego w nich wyraz procesu odwartościowania dotąd obowiązujących wartości. W tym kontekście należy też rozumieć mowę *człowieka oszalałego z Wiedzy radosnej*, w której „my wszyscy” uchodzimy za morderców Boga. Konstatację tego „czynu” w formie „zdarzenia” przyjmuje się dla ukazania procesu odwartościowania. „My”, ludzie, z *wolna* doprowadziliśmy do jego uśmiercenia. Nagły wgląd w *znaczenie* już zaistniałego faktu, tego mianowicie, że Bóg jest martwy, powoduje, iż taki człowiek staje się „oszalały”. Wyzbyci refleksji ateści nie dostrzegają natomiast, że wraz z narodzinami świadomości tego, czym jest ów „czyn”, rozpoczęły się „wyższe dzieje”, wyższe „od wszelkich, jakie były dotąd”. „Zdarzenie” śmierci Boga jest jednak „jeszcze w drodze i wędruje”; potrzeba czasu, by „dotarło” do uszu ludzi. Być może „jeszcze przez stulecia istnieć będą głębokie jaskinie”, w których pokazywać się będzie „cień” uśmierconego Boga<sup>1</sup>.

Na cień Boga składają się również autorytety zastępcze, tworzone przez ludzi: *sumienie* u Kanta, emancypujące się z teologii, autorytet nadludzkiego rozumu w znaczeniu przyjętym przez Hegla, *instynkt społeczny* w różnorodnych przejawach oraz *historia*, której dominacji, głównie w postaci uformowanej przez wpływ Hegla, Nietzsche nie akceptował i skierował przeciwko niej ostrze krytyki już w drugim *Niewczesnym rozważaniu*. W tych i innych wypadkach na „pytanie nihilizmu «*po co?*»” znaleziono odpowiedź w wyznaczeniu zewnętrznego celu, którego „*nie sposób odrzucić*”<sup>2</sup>.

W rezultacie, wraz z utratą instancji fundujących sens, człowiekowi usuwa się wszelki grunt spod nóg. A kiedy później wcześniejsze wartości raz już rozpoznane zostają jako złudzenia, nie ma także powrotu do wcześniejszej pewności i takiegoż bezpieczeństwa. Wszelkie „*próby uniknięcia nihilizmu*”, o ile nie

<sup>1</sup> *FW*, 125, 108, *KGW* V/2, s. 158–160, 145.

<sup>2</sup> Nachlaß Herbst 1887, 9 [43], *KGW* VIII/2, s. 19 i n.

wyciąga się z samego nihilizmu ostatecznych konsekwencji, „prowadzą do jego przeciwieństwa, pogłębiają problem”. Należy postępować od „nihilizmu niezupełnego” do „zupełnego”<sup>3</sup>. Już w *Mowie pocieszającej zrozpaczonego postępu z Ludzkiego, nazbyt ludzkiego* (1878) oznacza to, że nie możemy „powrócić do przeszłości, spaliliśmy okręty; pozostaje tylko być mężnym, cokolwiek miałyby z tego wynikać”<sup>4</sup>.

## 2. O przewartościowaniu wartości jako przewyciężeniu nihilizmu

Nietzsche poszedł śmiało naprzód swoją drogą, przeczuwając może, ale nie wiedząc, dokąd ta go zaprowadzi. Dopiero późno nabywa się „odwagi do tego, co się właściwie wie” – notuje jesienią 1887 roku. „To, że byłem dotąd z gruntu nihilistą, uświadomiłem sobie dopiero niedawno: energia, nonszalancja, z jaką posuwałem się naprzód jako nihilista, miała mnie co do zasadniczego stanu rzeczy”. Jego celem stało się wglądnięcie w „bezcelowość samą w sobie”<sup>5</sup>. *Najbardziej skrajnym nihilizmem* była dla niego sytuacja braku „celu”, to, „że nie istnieje prawda; że rzeczy nie są wyposażone w jakości absolutne, że nie ma żadnej «rzeczy w sobie»”. Upadły przez to wszystkie „autorytety”. *Nihilizm aktywny* chce zniszczyć to, co się jeszcze na nich opiera. Sam Nietzsche jest – jako filozof *odwartościowania* – takim aktywnym nihilistą (za przykład na jego bezproduktywną postać służy mu aktywizm rosyjskiego anarchizmu, potrafiącego jedynie niszczyć). W stanie *nihilizmu biernego* (najczęściej podawany przez Nietzschego przykład: buddyzm) poszukuje się, także wówczas, gdy rozpad dotychczasowych wartości i celów powoduje trudny do ogarnięcia rozkład kultury, czegoś, co jeszcze „pokrzepia, uświęca, uspokaja i ogłusza”, na przykład w religijnym albo estetycznym *przebraniu*.

W tych sposobach przejawiania się dwuznacznego w sobie nihilizmu pozostaje wydobyć *skrajność*. Nietzsche, przenikając skrajność, stwarza sobie przesłankę do własnego wyjścia poza nihilizm. Pyta o to, co tkwi w konstatacji,

<sup>3</sup> Nachlaß Herbst 1887, 10 [47], *KGW* VIII/2, s. 142.

<sup>4</sup> *MA* I, 248, *KGW* IV/2, s. 210.

<sup>5</sup> Nachlaß 9 [123], *KGW* VIII/2, s. 71 i n. – Schlechta w tym, że Nietzsche „dalej postąpił ścieżką przeznaczenia i nieszczęścia, dalej niż ktokolwiek”, upatrywał jego „charakteru intelektualnego”, „jego wielkości”, pewnej – jak pisze – „egzemplaryczno-odstraszającej wielkości” (K. Schlechta, *Der Fall Nietzsche*, wyd. 2, München 1959, s. 98).

że nie ma prawdy, celu, wartości, sensu. Jest zdania, że również ten „sąd” wyraża jeszcze pewną *ocenę*. Wkłada się w niego „właśnie *wartość rzeczy*”, mówiąc, „że tej wartości nie odpowiada i nie odpowiadała *żadna* realność”<sup>6</sup>. Kiedy „najsłabszy nihilizm” *utwierdza się na braku*, swoje kryterium bierze od tego, czego realności zaprzecza. Wprawdzie demaskuje on tak zwany „poza-zmysłowy” „świat prawdziwy” jako *złudzenie*, niemniej umacnia się teraz na gruncie „*świata doczesnego*” „zmysłowości”, który oddziela się od pozornie prawdziwego, budując z materiału zjawisk wszelką nadzmysłowość. „*Wiodące wartości* utrzymują się” jednak tylko dzięki „światu prawdziwemu” i z ich perspektywy osądza się „jeden dany świat”. „*Największe rozczarowanie składa się na karb jego zdrożności*”. I tak pozostaje tkwić w nihilizmie.

Kto jednak ma dość siły do przewyciężenia panujących wartości, ten przewycięża zarazem najsłabszą postać nihilizmu<sup>7</sup>. „Rzeczy” dla niego nie mogą *pozostać* bez wartości, to już raczej z własnej mocy może *użyczyć* im wartości. Istnieje potrzeba, by tak radykalnie zrozumieć granice ludzkiej aktywności, skoro wyuczono się zaufania do „*ustanawiania pomiędzy «prawdą» a «nieprawdą»*”. W ten sposób nihilistyczna konstatacja „stanu rzeczy”, że nie istnieje prawda, „być”, „sens” itd., jest dla Nietzschego „zasadniczo różna od twórczego *ustanawiania*, od tworzenia, formowania, przewyciężania, *chcienia*, tkwiących w istocie filozofii. *Wkładać sens* – to zadanie pozostaje jeszcze z konieczności, nawet *gdy nie ma w nim sensu*”.

Dzięki temu Nietzsche wykracza poza pierwsze wglądnięcie w bezcelowość. Czuje się teraz zwolniony z obowiązku „*ustanawiania celu*”, *kształtującego „faktyczność”*<sup>8</sup>. Nietzsche, wieszczący w najbliższych dwóch stuleciach „*nadejście nihilizmu*”, siebie samego pojmował ze względu na możliwość takiego twórczego *ustanawiania* „jako pierwszego spełnionego nihilistę Europy, który jednak sam nihilizm przeżył w sobie do końca, który ma go za sobą, pod sobą, na zewnątrz siebie...”. O ile odwartościowanie dotychczasowych wartości wiodłoby do nihilizmu, to znajdujące się w centrum myślenia Nietzschego *przewartościowanie wszystkich wartości* wyprowadza już poza nihilizm, *tworząc konieczność tworzenia nowych wartości*<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Nachlaß Herbst 1887, 9 [37], *KGW VIII/2*, s. 15 i n., 14.

<sup>7</sup> Nachlaß Herbst 1887, 9 [107], *KGW VIII/2*, s. 61.

<sup>8</sup> Nachlaß Herbst 1887, 9 [48], *KGW VIII/2*, s. 23.

<sup>9</sup> Nachlaß November 1887 – März 1888, 11 [411 (2–4)], *KGW VIII/2*, s. 31 i n. – Z pewnej perspektywy Nietzschego myśl *przewartościowania wartości* zachowuje charakter restytucji

Tego rodzaju przemieniony nihilizm „mógłby” – jak pisze Nietzsche – „być **zaprzeczeniem** świata prawdziwego, sensu, boskiego sposobu myślenia”<sup>10</sup>. Nie mówi się o tym, pomimo trybu przypuszczającego, tylko metaforycznie. Już Zaratustra nie może nie chcieć być bogiem, skoro byli bogowie. Twórcza wola napotyka u niego na przeszkodę jedynie w zapowiadanych przezeń i oczekiwanych nadczłowieku, którego życie po śmierci wszelkich bogów stanowi jego *ostatnią wolę*<sup>11</sup>. Jeśli Nietzsche przekracza tutaj skończoność człowieka poprzez (tak zawsze interpretowane) przyszłe nad-ludzkie, to później odwołuje się do tego, co twórczo-stwórcze w *swoich* „ludzkich możliwościach”, mających się urzeczywistnić tylko w dziele Nietzschego. Tak też zachwala się *Tako rzecze Zaratustra* w *Ecce homo* jako książkę, w której wręcz „w każdej chwili przewycięzono człowieka, a pojęcie «nadczłowieka» [...] zyskało największą realność”<sup>12</sup>. Wymieniony powyżej tryb warunkowy zamienia się na tryb oznajmujący. Teraz boskie jest *dionizyjskością*, dzięki czemu wzmacnia się wcześniejszą prezentację z *Narodzin tragedii*<sup>13</sup>. Nietzsche rozumie siebie i swoją twórczość jako „zdarzenia”, wynikające z dionizyjskiego nadmiaru. Twórczość wyznacza ostatnie od-graniczenia, o których wzmiankuje się przede wszystkim w *Ecce homo*. Ostatecznie przekracza się granice skończoności, skoro Nietzsche na tak zwanych obłąkańczych kartkach identyfikuje się z Bogiem jako stwórcą świata, Dionizosem itd. Na nich jeszcze dochodzi do głosu ostatnia konsekwencja wywyższenia siebie do postaci tego, co przekracza skończoność. Nie znaczy to jednak, że hybryda Nietzschego popadła w obłąd<sup>14</sup>. Próba uchwycenia tej filozofii poprzez odesłanie do jego osobistego „przeznaczenia” jest nazbyt

---

pierwotnej ludzkości. Wcześni „wodzowie ludzkości” „nauczali jedynie wartości dekadencjonalnych, traktując je jako wartości najwyższe: stąd przewartościowanie wszystkich wartości w to, co nihilistyczne («pozazmysłowe»)» (Nachlaß Oktober 1888, 23 [3], *KGW VIII/3*, s. 414). To odwrócenie chce znieść Nietzsche poprzez „swoje” drugie przewartościowanie.

<sup>10</sup> Nachlaß Herbst 1887, 9 [41], *KGW VIII/2*, s. 18.

<sup>11</sup> *ZA II, Wyspy szczęśliwe*, *KGW VI/1*, s. 106; I, mowa 3; *ibidem*, s. 98.

<sup>12</sup> *EH, Zaratustra*, 6, *KGW VI/3*, s. 341–343.

<sup>13</sup> Trafnie wyraża się to wtedy, gdy Nietzsche mówi w *Zmierzchu bożyszcz* o swoim późniejszym rozumieniu dionizyjskiego: „[...] tym samym znów dotykam miejsca, z którego już raz wyszedłem”, wskazując na *Narodziny tragedii*. Ma to o tyle znaczenie, że stanowiło pierwszy krok na długiej i pogłębiającej jego myślenie drodze do późnego przewartościowania (*GD, Was ich den Alten verdanke*, *KGW VI/3*, s. 154).

<sup>14</sup> Na temat dziejów choroby Nietzschego zob. P.D. Volz, *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinisch-biographische Untersuchung*, Würzburg 1990. Inicjatywa Volza odsyłałaby do dalszych badań na tym polu, *op.cit.*, s. 306–310.

wygodna. Wiadomo przecież, że jako filozof wciąż należy on do *naszego* „przeznaczenia”. Naturalnie nie tak, jak kończy on rozdział *Dlaczego jestem przeznaczaniem* w *Ecce homo*: „Czy mnie zrozumiano? – Dionizos przeciw Ukrzyżowanemu...”<sup>15</sup>. Wprawdzie „przeciw” w tej formule jest wieloznaczne<sup>16</sup>. W każdym razie daje ono jednak także przedsmak walki starego-nowego Boga Dionizosa z Bogiem chrześcijańskim i jego „cieniem”<sup>17</sup>.

### 3. Przewartościowanie jako zadanie filozoficzne. Filozof jako wolny duch i prawodawca

Nietzschego doświadczenie odwartościowania wszystkich wartości nie zwalnia z obowiązku takiej radykalnej postaci przewartościowania, na jaką natykamy się w jego późnej filozofii. Jeszcze w 1884 roku *przewartościowanie wartości* służy Nietzschemu jako „środek” umożliwiający zniesienie myśli wiecznego powrotu. Znalazłoby w nim wyraz „już nie pragnienie pewności, lecz niepewności”. Pobrzmiwa w tym eksperymentalny sposób myślenia wolnego ducha, o którym trzeba jeszcze będzie wspomnieć. „Nieustanne tworzenie” w człowieku powinno zyskać na wartości: „już nie upokarzający zwrot «wszystko jest *tylko* subiektywne», lecz powód do dumy ze zdania «to jest również *nasze* dzieło!»”<sup>18</sup>. Rok później, w 1885, pobrzmiwa jeszcze bądź co bądź krytyczne pytanie, „w jakim stanie musieliby być ludzie, biorący na swoje barki

<sup>15</sup> *EH, Przeznaczenie*, 9, *KGW VI/3*, s. 372.

<sup>16</sup> S.G. Schank, *Dionisos gegen den Gekreuzigten. Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches „Ecce homo”*, Bern 1993.

<sup>17</sup> „Przeciw” wyraża również pewien *wewnętrzny związek*. Nietzschego przewartościowanie wszystkich wartości przewartościowuje *go*, tym samym ukierunkowując się na nie. W ostrej mowie z *Ecce homo* oznacza to, że istnieje ono „w wyzwoleniu od wszelkich wartości moralnych, w afirmacji i zaufaniu do wszystkiego, co dotąd było zabronione, wzgardzone, wyklęte” (*EH, Jutrzenka*, 1, *KGW VI/3*, s. 328). Można odnieść wrażenie, że mój Nietzsche z racji swojego przewartościowania musi być przedstawicielem starych wartości, chrześcijaństwa, które właśnie zwalczał: formułuje on „*ustawę przeciw chrześcijaństwu*”, obfitującemu w zakazy, żądając jego publicznej banicji i domagając się nazwania „«historii świętej» [...] historią *przeklętą*” (*Ustawa przeciw chrześcijaństwu*, *KGW VI/3*, s. 252. Warto zwrócić uwagę na objaśnienia M. Montinariego do tego tekstu w: *KSA 14*, s. 450–453). Ostatni podtytuł, jakim opatruje Nietzsche *Antychrysta*, brzmi „*przekleństwo chrześcijaństwa*”. Z tym dziełem wiąże się w zamierzeniu Nietzschego z listopada 1888 r. plan dzieła *Przewartościowanie wszystkich wartości* (zob. na ten temat M. Montinari, *op.cit.*, s. 434 i n.).

<sup>18</sup> Nachlaß Sommer – Herbst 1884, 26 [284], *KGW VII/2*, s. 223.

ciężar przewartościowania”<sup>19</sup>. Wygląda to tak, jakbyśmy słyszeli innego Nietzschego, skoro w 1888 roku twierdzi, że tylko on *generalnie* byłby zdolny do zasadniczej „*zmiany perspektyw*: pierwszego warunku możliwości jego własnego «przewartościowania wartości»”. Nietzsche zgłasza tym samym pretesję do decydowania *za wszystkich*. Píše, że „formuła na akt najwznioślejszej autorefleksji człowieka” stała się w nim samym „ciałem i geniuszem”. Miałby „odkryć prawdę”, dzięki której „dopiero kłamstwo odczuwane jest jako kłamstwo”<sup>20</sup>.

Trafniejsze od rozróżnienia na „silnego” i „słabego” Nietzschego<sup>21</sup> wydaje mi się to, które każe widzieć z jednej strony Nietzschego pytającego, poszukującego i eksperymentującego, a z drugiej – bezwzględnie ferującego wyroki (a zarazem potępiającego) i dysponującego wszelką afirmacją i negacją. Jego filozofia możliwości odróżnia się od późniejszej filozofii ustanawiania praw. W *Ludzkim, nazbyt ludzkim* Nietzsche „eksperymentuje” jeszcze na możliwości przewartościowania, na długo przed tym, zanim określił siebie mianem nihilisty. Wówczas, w czasie powstania tej książki, píše w *Przedmowie* do nowego wydania z 1886 roku, że wynalazł *wolnego ducha*, gdyż uważał go za koniecznego dla towarzystwa i rozmowy. Mowa tu o „dreszczu i strachu osamotnienia”, biorącym się stąd, że nikt „na świecie nie uchodził za równego mu co do głębi podejrzenia”. Bycie ponad sobą samym, jako wolny duch, oznacza tyle, że stał się on „niespokojny i bez celu w drodze niczym na pustyni”, gnany „coraz niebezpieczniejszą ciekawością”. „Czy nie można odwrócić *wszystkich* wartości? A może dobro jest złem?, a Bóg jest tylko wynalazkiem i słabością diabła?”<sup>22</sup>.

Takie zapytujące i eksperymentujące bycie w drodze wolnego ducha pozostawia Nietzsche za sobą, odkąd ze względu na dziejowy nihilizm decyduje się na inny typ przyszłego filozofowania. W *Poza dobrem i złem* nawiązuje Nietzsche przede wszystkim do filozofii wolnych duchów i ich eksperymentowania. W *Przedmowie* do tej książki ich „zadania” upatruje w tym, co wyrasta ze „znakomitego napięcia ducha”, wytworzonego dzięki walce z platonizmem

<sup>19</sup> Nachlaß Herbst 1885 – Herbst 1886, 2 [131], *KGW* VIII/1, s. 130.

<sup>20</sup> *EH*, *Przeznaczenie*, 1, *KGW* VI/3, s. 363 i n.

<sup>21</sup> C. Brinton, *Nietzsche*, New York 1965 (wydane najpierw: Cambridge 1941). Brinton posługuje się pojęciami *tough* oraz *gentle*.

<sup>22</sup> *Przedmowa* do *MA* I, 1–3, *KGW* IV/3, s. 7–11.



i chrześcijaństwem. My – pisze Nietzsche – „my *dobrzy Europejczycy* i wolne, *bardzo wolne* duchy” ważymy jeszcze „całą potrzebę ducha i napięcie jego cięciwy!”<sup>23</sup>. Dostrzega nadejście „nowego gatunku filozofów”, których można by nazwać „*kusicielami*”; „prawdopodobnie” te wolne duchy byłyby „przyjaciółmi prawdy”, niemniej przychodzi im występować „przeciw smakowi” wynajdywania prawd ogólnych. Mówią one: „Mój sąd jest *moim* sądem; do tego nie tak łatwo inny ma prawo”. Jako przyjaciele samotności nie podpadają „pod *zrównujący* werdykt”, niesprawiedliwie szafujący imieniem wolnych duchów, skoro stanowi wyraz „niewolnictwa demokratycznego smaku i jego «nowoczesnych idei»”<sup>24</sup>. Stopniowo Nietzsche wzmacnia żądanie wolnego ducha, którego nieufność pozwala zatrzymać się przed nicością. Wspierana przez myślenie „srogość wobec samego siebie” prowadzi do tego, że trzeba na koniec „ofiarować Boga dla nicości”; „to paradoksalne misterium ostatniego okrucieństwa zostaje zaoszczędzone rodzajowi, który właśnie teraz nadchodzi: my wszyscy wiemy już coś o tym”<sup>25</sup>.

Wraz ze „śmiercią Boga” konieczna okazuje się filozofia ustanawiająca prawa. W *Poza dobrem i złem* wolne duchy spoglądają na filozofa przyszłości jako człowieka „wielkiej odpowiedzialności, którego sumienie ogarnia całokształt rozwoju ludzkiego”. One same trzymają się tego. Każdy filozof powinien być silnym mężczyzną, który nie tylko wykorzystuje „ówczesne uwarunkowania polityczne i gospodarcze” dla swoich celów, lecz także religię. Ta dla „takich silnych, niezależnych, przygotowanych do rozkazywania i określania [...] jest jeszcze jednym środkiem do tego, by przewyciężyć opór i moc panować”<sup>26</sup>. Oczekiwanie na „*nowych filozofów*”, swego zadania upatrujących

<sup>23</sup> JGB, *Przedmowa*, KGW VI/2, s. 4 i n.

<sup>24</sup> JGB, 42–44, KGW VI/2, s. 55–59. – O ile przy tym pozostać (należy, można pozostać), to w rozumieniu Nietzschego filozofii wolnego ducha *MA* należy trzymać się bardziej kurczowo niż *JGB*. – V. Gerhardt dowodzi, że Nietzsche jako *wolny duch* „sam umiejscowił siebie w tradycji krytyki filozoficznej”. „Poważne traktowanie go jako filozofa” wymaga tego, „by *samodzielnie* podjąć jego myśl”. Dostrzega w nim „*nowoczesnego Sokratesa*”, który płaci „cenę modernizmu”, o ile „eksponuje wraz ze swoją samotnością i brakiem umiaru [...] nie mające względu na nic pytania o sens życia” (V. Gerhardt, *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsche*, Berlin–New York 1996, s. 339 i n.). Brakowi umiaru Nietzschego stawia się u Gerhardta tamę poprzez to, że dla niego wolny duch „jako indywiduum” może być „tylko *przykładem* dla innych indywiduów”. Przy tym wyraźnie wchodzi w grę Kant (V. Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, s. 210, 207).

<sup>25</sup> JGB, 55, KGW VI/2, s. 72.

<sup>26</sup> JGB, 61, KGW VI/2, s. 77 i n.

w dostarczeniu „impulsów” do całkowitego *przewartościowania dotychczasowych wartości*, okazuje się ze względu na diagnozowane przez Nietzschego „*zupelne zwyrodnienie człowieka*” potrzebą niezwykle nagłą. W filozofach przyszłości, aspirujących do najwyższej godności, dostrzega on „*przesłanie*” woli, która „*spycha wolę tysięcy na nowe tory*”<sup>27</sup>. Można dopatrywać się w takiej woli aluzji do *nadczłowieka*, zwiastowanego w *Tako rzecze Zaratustra*. „*Właściwi filozofowie*” są w każdym wypadku „*rozkazodawcami i prawodawcami*”; mówią oni, „*tak powinno być!*”; oni dopiero „*określają wszelkie dokąd i po co człowieka*”<sup>28</sup>.

#### 4. Nihilizm jako rozkład sensu i poszukiwanie nowych autorytetów

Za pomocą pytania „*po co?*” dotyka się w nihilizmie kwestii sensu, poprzez pytanie „*dłaczego?*” – kwestii celu człowieka. Nietzsche wydobywa na jaw w przytaczanym już fragmencie ze spuścizny rękopiśmiennej instancje wartościujące swojego czasu, od których „*wymagano odpowiedzi*” na pytanie o sens – „*by nie *chcieć* przez to samemu ustanawiać «sensu»*”. Jego prezentacja prowadzi, ponad (wymienionymi w punkcie pierwszym) nadludzkimi autorytetami, do postawy *fatalizmu*, charakteryzowanego przezeń nieomal hasłowo: „*«nie ma odpowiedzi» ale «**dokądś** się zmierza», «pragnienie sensu jest nieprawdopodobne», *rezygnacja ... lub rewolta ... agnostycyzm ze względu na cel*”*

<sup>27</sup> *JGB*, 203, *KGW VI/2*, s. 128–130.

<sup>28</sup> *JGB*, 212, por. także 213, *KGW VI/2*, s. 149–153. – W „hierarchii filozofów” Nietzschego tacy rozkazujący filozofowie zyskają na znaczeniu przez wzgląd na to, „*że filozofują również bogowie, co w ostateczności skłania mnie jeszcze do tego*” (aforyzm 294, *KGW VI/2*, s. 246). Na końcu *JGB* filozofującym bogiem jest Dionizos, nie zaś „*wolny duch*”, z którym przestaje i podtrzymuje dialog Nietzsche. W Dionizosie jako „*bogu-kusicielu*” (aforyzm 295, *KGW VI/2*, s. 247 i n.) urzeczywistnia się poszukiwanie „*wolnego, *bardzo* wolnego ducha*”. Tego filozofowie przyszłości wyobrażali sobie jako *kusiciela*, w czym należy widzieć zarówno „*próbę*”, jak i „*pokuszenie*”. Jeśli nowego filozofa miałoby charakteryzować to, „*że *chciałby* gdzieś tutaj upatrywać zagadki*” (aforyzm 42, 44, *KGW VI/2*, s. 55, 56 n.), to Dionizos pozostaje „*wielką skrytością*”. – Sformułowanie *Dionizos przeciw Ukrzyżowanemu* znajduje się w Nachlaß Sommer 1886 – Herbst 1887 jako *tytuł* planu dzieła (5 [93], *KGW VIII/1*, s. 228), w Nachlaß Oktober 1888 zaś jako trzeci tytuł układu; co znamienne, poprzedzają je (jako etapy drogi, na którą wstąpiono już w *JGB*): „*Wolny duch*” oraz „*Immoralista*” (23 [13], *KGW VIII/3*, s. 423).

– a na koniec prowadzi to do „zaprzeczenia, będąc sensem życia”<sup>29</sup>. Fatalizm i samobójstwo są również odpowiedziami na pytanie o sens i cel.

W *Poza dobrem i złem* mówi się o autorytecie przyszłych filozofów, na mocy którego wydaje się rozkazy i ustanawia prawa, zajmującym miejsce nadludzkich autorytetów, nie będących w stanie uniknąć nihilistycznych konsekwencji. W ostateczności jest nim (wywiedziona w punkcie drugim) sama filozofia Nietzschego, zakorzeniona w żywiole dionizyjskim, z której powinno wynikać przyszłe ustanawianie sensu i wyznaczanie celu człowieka. „Człowiek” miał wcześniej dany „swoj” sens. Czy taka sytuacja ma zajść na powrót po przewyciężeniu nihilizmu, skoro zostanie on dany w inny sposób („ustanowiony przez człowieka”)?

Wgląd w odwartościowanie wartości winien wyzwolić duchy od wielorakich prób i eksperymentów myślenia. Przewartościowanie powinno jednak wytyczyć *nowe szlaki* woli tysięcy i ustalić ramy przynajmniej dla przyszłych wartości. Jeśli traktować to w dosłownym sensie, to tym samym obwieści się po śmierci Boga (w odwartościowaniu) kres wolnego ducha (poprzez przewartościowanie). Wolny *duch*, postawiony pod prężeniem „przymusu” i „rozkazu” – według wciąż obowiązującego porządku wartości – nie może już być *wolnym* duchem. Nie sposób jednak nie zauważyć, że Nietzsche widzi możliwość podjęcia myślenia eksperymentalnego przy spełnieniu nowych warunków.

Dlaczego jednak – jak wypada z kolei zapytać – do przewartościowania wymaga się filozoficznego ustanowienia praw? Głównej przyczyny tego stanu rzeczy należy upatrywać we wspomnianej już (w punkcie trzecim) diagnozie Nietzschego, obwieszczającej „zwyrodnienie człowieka (Zachodu), co roztrząsa w swoich dwóch ostatnich latach twórczości jako *décadence*”. Zwyrrodnienie to osiągnęło stadium, w którym musi nastąpić upadek, o ile tylko nie pojawi się silny i potężny ruch przeciwny.

W celu rozjaśnienia tej konstelacji należy podkreślić moment podjętej przez Nietzschego wielowarstwowej analizy nihilizmu, na którą z reguły nie zwracano uwagi. W skład *odwartościowania dotychczasowych wartości* wchodzi nie tylko poszukiwanie oparcia w autorytetach zastępczych ze względu na „uśmierconego Boga” albo postawa rezygnacji i rozpacz. Zdarzenie odwartościowania dokonuje się nie tylko w formie *kolejnych* prób szukania podpory. „Człowiek nowoczesny wierzy na próbę na to tę, to w inną wartość,

<sup>29</sup> Nachlaß Herbst 1887, 9 [43], *KGW VIII/2*, s. 20 i n.

po czym ją porzuca; krąg przeżytych i porzuconych wartości staje się coraz pełniejszy; coraz bardziej odczuwa się *пустkę* i *ubóstwo wartości*; nie sposób powstrzymać tego ruchu – choć w wielkim stylu próbuje się go opóźnić<sup>30</sup>. Próba odwleczenia upadku prowadzi do kręcenia się w kółko. Przy okazji nie wraca się do tego, co pozostało. Jeśli dotąd nie przeprowadzono radykalnego *przewartościowania*, to wagę zachowuje wszystko, co wcześniejsze – przy ograniczonym, naturalnie, obowiązywaniu – towarzysząc obecnemu. Coś się odrzuca, ale nie w zupełności; zachowuje się jego ważność, lecz z zastrzeżeniami. Powołuje się przy tym na przykład na dążenie Goethego do uniwersalnego rozumienia, niemniej „zezwolenie na bycie-w-sobie czegokolwiek” prowadzi już od romantyzmu do „nihilistycznego westchnienia”, „niewiedzy na temat tego, co, z czego pochodzi i w co wnika”<sup>31</sup>. Nietzsche konstatuje panowanie „chaosu sprzecznych wartościowań”: „z tego, co nieskończone, uczyniono rodzaj nietrzeźwości”<sup>32</sup>. Taka *słabość* musiała wystąpić przeciw *sile woli*. Wszak „brakuje *autorytetu*” – stwierdza Nietzsche. Również „*odpór*”, dany romantyzmowi („Odraza do romantycznych ideałów i kłamstw”) „nie *zaryzykował odwrotnego sposobu wartościowania!*”<sup>33</sup>. Dlatego w ciągu XIX wieku mnożą się znaki kulturowego *upadku*<sup>34</sup>. Nihilizm europejski wpada we własne sidła<sup>35</sup>.

Upadek i rozpad będą nadal postępować, o ile nie podporządkuje się przeciwnym dążeniom nadrzędnej perspektywie jednoczącej. To, co ma znaczenie

<sup>30</sup> Nachlaß November 1887 – März 1888, 11 [119], *KGW VIII/2*, s. 198 i n.

<sup>31</sup> *GD, Podjazdy nie na czasie*, 50, *KGW VI/3*, s. 146.

<sup>32</sup> Nachlaß Herbst 1885, 44 [5], *KGW VII/3*, s. 446.

<sup>33</sup> Nachlaß Herbst 1885 – Herbst 1886, 2 [131], *KGW VIII/1*, s. 128 i n.

<sup>34</sup> Już w drugich *Niewczesnych rozważaniach (O pożytkach i szkodliwości historii dla życia)* pisze Nietzsche o tym, jak człowiek, poddany władzy historii, ztraca orientację w świecie.

<sup>35</sup> Późny Nietzsche pisze o „*dysgregacji woli*”, kiedy tylko opisuje dryf wartościowań. W notatce do dziejów nihilizmu wywodzi wprost: czego nie sposób już doprowadzić do postaci rozczłonkowanej w sobie „jedności”, to nie jest w stanie przeciwstawić się naciskającym bodźcom. Taka dysgregacja okazuje się „odpersonalizowaniem”: „Jest ona warunkowana przypadkiem: przeżycia pospolitują się i zwiększają do monstualnych rozmiarów”. Schodzi się z drogi cierpienia i wybiera instynktownie jako „lekarstwo” to, „co przyspiesza wyczerpanie” (Nachlaß Mai – Juni 1888, 17 [6], *KGW VIII/3*, s. 325 i n.). Te i inne – jak je nazywa Nietzsche – symptomy słabnięcia i upadku znajdują najbardziej wyrazistą postać u schyłku tego wieku; jego analizy nihilizmu nic nie tracą na znaczeniu. Czyta się o tym choćby w takim wywodzie jak ten: „Rozwiązłość prowadzi w praktyce do atomizacji indywiduum, a następnie do rozplynięcia go w wielkości [...]. Dlatego tym bardziej, bardziej niż dotychczas niezbędny okazuje się cel i potrzeba miłości, *nowej miłości*” (Nachlaß November 1882 – Februar 1883, 4 [83], *KGW VII/1*, s. 140).

dła szerokich mas, traci je w odniesieniu do jednostki. Każde indywiduum, wszelka wspólnota, wiara utrzymują się dzięki *koordynacji* wielu immanentnych im dążeń. Także powoływanie się na „namiastki boskości” gwarantowałyby jedynie stabilność, która, naturalnie, odwlekałaby rozpad, wytwarzając spójność sensu. Nietzsche dostrzega jednak w człowieku swojego czasu istnienie całego mrowia „sprzecznych wartościowań, a w następstwie *sprzecznych pobudek*”<sup>36</sup>. Nagromadzona przy tym wcześniej moc popycha ich przeciw sobie. „Indywiduum”, oderwane od tradycyjnej moralności, „czuje się przymuszone do własnego ustanawiania praw”. Już nie nihilizm czynny tutaj działa, lecz nihilistyczna aktywność. Nie jest ona jednak odległa „wielu pytaniom «po co»” z ich nowymi „z czym”. Nie istnieje dla nich „żadna wspólna formuła”, to już raczej występują „powiązane ze sobą nieporozumienie i pogarda”. „Upadek, zatrata i największe pożądanie” zespalają się ze sobą. Szybciej nadchodzi koniec, ponieważ „nie ma niczego na pojutrze”<sup>37</sup>.

Upadek i zatrata czysto „indywidualnego ustanawiania praw”, ale także dysgregacja bodźców w szczególności oraz wykształcenie kulturalne wskazują, jako przejawy *ślabości (décadence)* na konieczność zapewnionego panowania „filozoficznego dyktowania praw”<sup>38</sup> przez „*silnych*”. To ustanawianie praw nie może już, po odwartościowaniu dotychczas obowiązujących wartości, opierać się na „pozaziemskiej” mocy. Winno samo w sobie stanowić wyraz siły, upatrując swojego przeciwieństwa w tym, co „tutaj” (w „ziemskim”). Moc ta może być reprezentowana jedynie przez tych, którzy przejrżeli dawne „kłamstwa” i wyciągnęli ostateczne konsekwencje z wcześniejszych pomyłek.

Kiedy w Nietzschego (samej w sobie pełnej napięcia) typologii człowieka przyszłości na pierwszym planie pojawia się typ panującego, to nie chodzi mu o panowanie jako takie. Silny powinien raczej przygotowywać wytworzenie przyszłej kultury, która afirmowałaby życie, i w której *przeciwieństwa* winny się nawzajem znosić, a zarazem potęgować. Należy tu również „kultura wyjątków

---

<sup>36</sup> Nachlaß Sommer – Herbst 1884, 26 [119], *KGW VII/2*, s. 179 i n. – Nietzsche dostrzega w tym „przejaw upadku” człowieka. Wobec tego nie opiera się on na ciasnocie, przeciwstawionej przytłaczającej większości, lecz na jej zorganizowaniu. Tu znów pojawia się pytanie o *labilność* człowieka oraz obrazu kulturowego. Mówi on o tym w drugich *Niewczesnych rozważaniach*.

<sup>37</sup> *JGB*, 262, *KGW VI/2*, s. 226.

<sup>38</sup> Pokrewieństwo i zarazem odrębność takiego panowania w stosunku do przedstawionego przez Platona w *Państwie* ideału roztrząsa H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin–New York 1987, s. 276–281.

[...] jako następstwo wielkiej *obfitości mocy*. „Nadmiar sił” powinien przygotowywać podstawę nawet dla „cieplarni kultury luksusowej”<sup>39</sup>. Skoro jednak myśli on przy tym o „rasie z *własną sferą życiową*, z nadmiarem sił piękna, dzielności, kultury, układności aż do wymiaru duchowego”, to musimy wspomnieć *wolne duchy*. Wprawdzie wydaje się, że w „cieplarni osobliwych i egzotycznych roślin”, która miałaby powstać dzięki przewartościowaniu wartości, nie ma już miejsca dla wcześniejszych wolnych duchów Nietzschego z jego, być może, radykalnymi drogowskazami, to jednak nadchodząca rasa powinna być „rasą *afirmującą*”, „która winna używać takiego luksusu [...], być wystarczająco silna, by nie przyjmować konieczności istnienia imperatywu cnoty”<sup>40</sup>.

Jeśli nawet nie sposób zaakceptować takiej tyranii, która powoduje, iż w irytacji wprawia nieograniczona afirmacja życia, to przecież i tak wraz ze wzrostem sprzeczności, do czego dążą silni, na powrót wyłania się pozornie przewyciężone niebezpieczeństwo rozpadu. W notatce zatytułowanej *O hierarchii* Nietzsche zaznacza, że „*najwyższym człowiekiem*, według właściwego pojęcia, byłby ten, który najpełniej daje wyraz *sprzecznemu wymiarowi istnienia*”. Przy tym staje mu przed oczyma wytchnienie ludzkości, tak jak ucieleśniały je renesans i przedsokratyczny antyk, o których prześcignięcie mu na koniec chodzi<sup>41</sup>. O ile „*najwyższy typ*” uosabia wielką „sumę skoordynowanych elementów”, to rozpada się na powrót z racji „*dysgregacji*”. Za plecami typu przewyciężenia *décadence* wyłania się na powrót stary twór: typy wyższe, stanowiąc wyraz „*najbogatszych i najbardziej kompleksowych form*” człowieka, nie tylko „*zmierzchają łatwiej*” niż miernota, „*popadają także we wszelkiego rodzaju dekadencję*”<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Nachlaß Herbst 1887, 9 [139], *KGW VIII/2*, s. 78.

<sup>40</sup> Nachlaß Herbst 1887, 9 [153], *KGW VIII/2*, s. 89 i n.

<sup>41</sup> Nachlaß Herbst 1887, 10 [111], *KGW VIII/2*, s. 185 i n.

<sup>42</sup> Nachlaß Frühjahr 1888, 14 [133], *KGW VIII/3*, s. 108 i n. – Na „trwałość miernoty” wskazywałaby mowa Zaratustry o *ostatnim człowieku* (*ZA*, „Przedmowa”, 5, *KGW VI/1*, s. 13 n.). Por. również *JGB*, 262: „Miernota posiada skłonność do utrzymania się, rozkrzewiania – są to ludzie przyszłości, pragnący jedynie przetrwać; «bądźcie tacy, jak oni! A będziecie przeciętni!» nakazuje obecnie moralność, zachowująca prawo do wyłączności, taka, która jeszcze posiada sens, która ma uszy otwarte” (*KGW VI/2*, s. 227). Nietzsche w *Ecce homo* przyznaje się do tego, że on sam nie tylko byłby „bardzo udanym egzemplarzem” (w znaczeniu swojego ideału sify), lecz *zarazem* – jako dekadent – jego przeciwieństwem. Kiedy pisze, „znam obydwa, jestem każdym z nich”, daje tym samym wyraz świadectwu wielowymiarowości swojego człowieczeństwa, będącego przesłanką jego filozoficznej egzystencji. Zupełnie jednak nie sposób się zgodzić z jego osądem tego stosunku: „*Summa summarum* byłem zdrowy, a tylko marginalnie, jako osobliwość,

Czy wzlot zawiera możliwość upadku? Czy nihilizm jest przeoczonym towarzyszem przyszłego człowieka? Czy Nietzsche wytyczył nam nowe szlaki i ustanowił drogowaskazy, na które winniśmy zwracać uwagę, skoro chcemy odnaleźć się w przyszłości? W projekcie *Przedmowy* do zaplanowanego dzieła *Wola mocy* pisze Nietzsche odnośnie do kwestii „nadejścia nihilizmu”, że „będąc duchem osądającym i duchem-kusicielem [...], zabłąkał się już raz w takim labiryncie przyszłości”<sup>43</sup>. „Jaskinia”, w której już w *Poza dobrem i złem* draży filozof-pustelnik, „może być labiryntem, ale też żyłą złota”<sup>44</sup>. W podziemnych wędrówkach Nietzschego można dokonać licznych odkryć, można się w nich utrudzić albo oczekiwać wyjścia z nich. Kto nie odważy się na nie, nie popada wprawdzie w niebezpieczeństwo; niemniej później zadowala się, także przy wejściu w XXI wiek, tym, co powierzchowne, co ofiarowują mu ludzie i rzeczy.

Z niemieckiego przełożył STANISŁAW GROMADZKI

---

okazałem się dekadentem” (*Dlaczego jestem tak roztropny*, 1, 2, *KGW VI/3*, s. 262–265). Jeśli byłoby to trafne, to nie stałby się on z racji „nadmiaru zdrowia” myślicielem rozległych horyzontów, nie poprzestającym na żadnym „wyniku”. Bynajmniej nie na końcu pojawiłoby się roz-dwojenie czy lepiej rozłupanie, powodujące, że jego filozofowanie wciąż i coraz to inaczej stanowi wyzwanie.

<sup>43</sup> Nachlaß November 1887 – März 1888, 11 [413], 3, *KGW VIII/2*, s. 432.

<sup>44</sup> *JGB*, 289, *KGW VI/2*, s. 244.