

# Richard Schacht

---

## Nietzscheański typ filozofii

---

Nowa Krytyka 15, 315-343

---

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.

Richard Schacht\*

## Nietzscheański typ filozofii<sup>1</sup>

*Fakt, że dziś jeszcze się ich [tj. dawnych myśli] trzymam, że one same coraz mocniej trzymały się siebie, ba, że wrastały w siebie i zrosły się razem, umacnia moją radosną ufność, że od początku powstawały we mnie nie w pojedynkę, nie dowolnie, nie sporadycznie, lecz ze wspólnego korzenia, za sprawą fundamentalnej woli poznania, która włada w głębinach, która coraz pewniej przemawia, która żąda coraz większej precyzji (Bestimmteres). Jedynie coś takiego przystoi bowiem filozofowi<sup>2</sup>.*

Odrobina wykształcenia historycznego i filologicznego, włącznie z przyrodzonym, wybrednym zmysłem problemów psychologicznych, wkrótce przeobraziły mój problem w inny: w jakich warunkach człowiek wynalazł sobie owe oceny wartościujące „dobry” i „zły”? *I jaką one same mają wartość? Czy hamowały dotychczas, czy wspierały ludzki rozwój?*...

---

\* Tekst publikujemy za uprzejmą zgodą autora i wydawnictwa Cambridge University Press. Artykuł ukazał się oryginalnie w *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Bernd Magnus i Kathleen M. Higgins (red.), Cambridge University Press 1996, s. 151–179.

<sup>1</sup> W [oryginalnym] tytule (*Nietzsche's Kind of Philosophy*) zamierzona gra słów [ang. *kind* – typ i niem. *Kind* – dziecko], w duchu uwagi z pierwszego paragrafu przedmowy *Zmierzchu bożyszcz.* Temat tego szkicu traktuję jednak bardzo serio (w duchu towarzysza z pierwszych wersów tego paragrafu) i nie zgadzam się z nazbyt wyraźną tendencją, aby podchodzić do tego tematu zbyt wesołkowato i bez względu na zalecenia Nietzschego dla czytelników (np. w ostatnim paragrafie przedmowy do *Z genealogii moralności*). Jak zauważa on, duch czasu nie sprzyja „sztuce wykładni” i „przeżuwanii”, jakiego wymagają jego pisma, jeśli mają być właściwie rozumiane.

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 24. Przekład poprawiony.

Znajdowałem i ważyłem się na różne odpowiedzi [...], specyfikowałem mój problem, odpowiedzi stawały się nowymi pytaniami, badaniami, przypuszczeniami, prawdopodobieństwami: aż w końcu zdobyłem własną krainę [...]. O, jakże *szczęśliwi* jesteśmy, my poznający, pod warunkiem, że potrafimy dość długo milczeć!<sup>3</sup>

## I

To słowa Nietzschego z roku 1887 – Nietzschego bez wątpienia dojrzałego, szkicującego drogę, która doprowadziła go do *Z genealogii moralności*. W tych fragmentach, ba, w całej *Przedmowie*, znajduje się wiele ważnych i ciekawych uwag, związanych z kwestią Nietzscheańskiego typu filozofii. To samo można powiedzieć o innych przedmowach, które dołączał do wcześniejszych i następnych pism (wliczając w to, oczywiście, dzieła powstałe już po *Zaratustrze*).

To w tym ostatnim okresie, od powstania *Poza dobrem i złem*, do czynienia mamy z pewnością z „Nietzschem jako filozofem”. W tych dziełach i przedmowach tworzy on i zarazem opisuje własny projekt filozofii. Moim zdaniem, nie do utrzymania (mówiąc najłagodniej) jest przypisywanie mu poglądów metafizycznych niezgodnych z tym, co czyni on w tych pismach, i z tym, co mówi o swojej działalności we wspomnianych przedmowach.

Rzecz jasna, Nietzsche kieruje wiele krytycznych uwag pod adresem filozofów i typowej, tradycyjnej filozofii. Ma też wiele do powiedzenia o prawdzie i wiedzy, rozumie i języku, interpretacji i „perspektywie”, i z pewnością trzeba będzie się tym bliżej zająć. Bardzo wiele obiecuje sobie także jednak po „nowych filozofach”, typie filozofów, który nie tylko projektuje i propaguje, lecz także sam stara się reprezentować. Duże znaczenie też przypisuje „filozofii przyszłości”, po której spodziewa się więcej niż po tego rodzaju wyrobnictwie filozoficznym i arcyludzkich interpretacjach, jakie tak umniejsza i gani.

Niektórzy biorą krytyczne uwagi Nietzschego o „filozofach” za jego ostatnie słowo na temat filozofii, odczytując je jako zachętę do porzucenia i wyrzeczenia się filozofii na rzecz innych rodzajów myślenia, oczyszczonych z wszelkich poznawczych uroszczeń. Taka interpretacja, moim zdaniem, w ogóle nie

---

<sup>3</sup> Ibidem, s. 25.

oddaje sprawiedliwości intencjom i zamierzeniom Nietzschego. Nie traktuje go poważnie tam, gdzie on sam wypowiadał się bardzo serio, przede wszystkim w ostatnich latach twórczego życia.

Nietzsche nie tylko akceptował etykietkę „filozof”, ale i uważał, że ma do niej prawo; zarówno propagował, jak i praktykował coś, czego nie wahał się nazywać „filozofia”, coś, co jego zdaniem bardziej zasługiwało na to miano, niż rzeczy, które zwykle za nią uchodzą. Co więcej, zachował i w pełni świadomie stosował w tym kontekście termin „poznanie”, choć wyraziście odrzucił ideę, że da się osiągnąć prawdę bezwzględna, ostateczna, niewątpliwą czy też niekorygowalną. Ponadto często posługiwał się językiem z takimi wyrażeniami, jak „prawda” i „prawdy” – a przecież odrzucił „prawdy wieczne” i koncepcję prawdy jako korespondencji myśli z „prawdziwym światem bytu”, i przecież miał inne poglądy na język, „perspektywę” i interpretację.

Te pozorne napięcia w jego poglądach prowadzą niekiedy interpretatorów do przypuszczenia, że Nietzsche był niespójny i sprzeczny albo po prostu nie zdołał się uwolnić od sposobu mówienia i myślenia, jaki jego poglądy wykluczały i jaki powinien był porzucić. Uważam, że te napięcia powinny raczej skłaniać do przemyślenia, jakie w istocie miał poglądy czy też jak się one rozwijały w okresie po powstaniu *Zaratustry*.

Czy Nietzsche był „naprawdę” filozofem? Ci, którzy chcą go zdezwuować jako nie umiejącego lub nie chcącego grać zgodnie z ich regułami gry w filozofię, często zadają to pytanie tylko po to, by udzielić na nie przeczącej odpowiedzi. Tę samą odpowiedź dali niedawno także ci, którzy uznają Nietzschego za swego prekursora, odrzucającego tradycyjną filozofię.

Nietzscheański typ filozofii i filozofa z pewnością na tyle różni się od nurtu dominującego [na uniwersytetach], że są pewne racje, na które powołać się mogą ci, którzy twierdzą, iż Nietzsche od niej odchodzi. Istnieją podstawy do dyskusji, czy jego odejście jest wystarczające, aby umiejscawiać go poza jej granicami. Nie jest to jednak zbyt interesujący spór. Można zawsze twierdzić (a obstawał przy tym i sam Nietzsche), że paradygmaty ustanawiane przez dominujący nurt są zawsze zbyt wąskie lub w istotny sposób stronnicze, aby mogły cokolwiek istotnego ustalić.

Ciekawsze i płodniejsze pytanie dotyczy natury typu filozofa i filozofii, jaki Nietzsche propaguje i egzemplifikuje, zwłaszcza w ostatnich latach twórczości. W tych pismach spotykamy dojrzałego Nietzschego; stanowią one najbardziej klarowne przykłady, co oznaczało dla niego badanie filozoficzne.

Analizując je, uzyskamy najbardziej miarodajny obraz Nietzscheańskiej koncepcji filozofii i filozofa. Będzie to stanowić niemały wkład w dyskusję nad „Nietzschem jako filozofem”, jeśli zdołamy zwrócić uwagę na samego Nietzschego-filozofa przy pracy<sup>4</sup>.

Choć pisma te zachowują, ogólnie rzecz biorąc, coś z aforystycznej formy dzieł Nietzschego sprzed *Zaratustry*, to każde z nich cechuje się większą spójnością, niż się z pozoru wydaje. W każdym z nich podejmuje on fundamentalny „problem” lub zbiór pokrewnych problemów, jakimi zajmuje się na wiele różnych sposobów. Mówiąc najbardziej ogólnie, są to wszystko przykłady jego dwóch podstawowych typów aktywności filozoficznej: interpretacji i wartościowania. Te zadania nie są całkowicie odrębne, ponieważ każde z nich opiera się na drugim i coś mu daje, w ramach swego rodzaju dialektyki. Można je jednak uznawać za nieco różne „momenty” Nietzscheańsko-filozoficznego badania, nie dające się całkowicie zredukować do jednego z nich. Można je porównać do pary rąk: obie mogą służyć do jednego celu. Podstawowym celem jest głębsze zrozumienie, oparte zarówno na odczytaniu, jak i na ocenie.

Chociaż można rozróżnić [poszczególne] „problemy”, jakimi Nietzsche zajmuje się w poszczególnych dziełach, to jednak nie są one całkowicie niezwiązane ze sobą. Ich istotne wzajemne związki sprawiają, że dzięki rozpatrywaniu każdego z nich Nietzsche może rzucić światło na inne, czy to pośrednio, czy bezpośrednio. Problemy te wypływają z jego zasadniczego zainteresowania *charakterem i jakością życia ludzkiego*, w jego obecnej i możliwej w przyszłości postaci. Późne dzieła można uznawać za próby odpowiedzi na to podstawowe pytanie z różnych punktów widzenia, uzupełniających się wzajemnie pod wieloma istotnymi względami. Wymagało to częstych rewizji, przemyśleń i korekt. „Perspektywizm”, za którym Nietzsche się opowiada, ma wiele funkcji i zastosowań. Należy do nich zastosowanie *metodologiczne*, bardzo istotne dla zrozumienia jego filozoficznej praktyki.

Perspektywistyczne podejście Nietzschego wiąże się z „eksperymentalnym” charakterem, jaki przypisuje on tego typu myśleniu filozoficznemu.

<sup>4</sup> Można uniknąć akademickiej dyskusji nad statusem tych wysiłków – grubych notatników, które gromadził w tych latach, tak jak poprzednio – jeśli skoncentrujemy się na tym, co przygotowywał do publikacji w tym okresie. Wierzę w istocie, że można dobrze i rozsądnie korzystać ze spuścizny pośmiertnej, próbując zrozumieć myślenie Nietzschego o wielu tematach, łącznie z problematyką tego eseju; ale by nie wikłać się w trudną kwestię ich statusu i wiarygodności, nie będę twierdził nic, co opiera się wyłącznie na nich. Moja interpretacja broni się równie dobrze w świetle samych jego publikacji.

Problemy wyraźnie omawia on tylko prowizorycznie, jako problemy otwarte. Wskutek tego to, co mówi w tych dziełach o poszczególnych problemach, nigdy nie jest kompletne i ostateczne; zawsze pozostaje to bowiem otwarte na korektę, gdy podjęte zostaną kolejne badania, polegające na zastosowaniu jeszcze innych metod, które mogą rzucić na nie jeszcze inne światło.

Nie oznacza to, że, według Nietzschego, autentyczne „zrozumienie” jest nieosiągalne w takim badaniu i że wszystkie interpretacje oraz oceny są wysiłkami czynionymi na próżno. Wielokrotnie podkreśla on różnicę między prawdopodobieństwem i słusnością pewnych idei z jednej strony a ich „wartością dla życia” z drugiej (poniekąd między ich „wartością logiczną” [*truth-value*] a „wartością życiową”). Choć pewne nieostrożne uwagi mogą sugerować coś innego, wyraźnie protestuje on *przeciwko* zrównaniu obu – mimo iż argumentuje także, że *wartość* wszelkiej wiedzy i szczerości musi być w ostatecznym rozrachunku odniesiona do ich „wartości dla życia” istot ludzkich, acz istot ludzkich o różnej konstytucji i różnych warunkach przetrwania, powodzenia i rozwoju.

## II

Kto czyta jego książki i przedmowy z uwagą, zauważy z pewnością, że Nietzsche nieustannie mówi o „problemach”, „pytaniach” i „zadaniach”. Te terminy powtarzają się wielokrotnie w opisach jego aktywności. Nie wystarczy zauważyć, że Nietzsche uważa filozofię za działalność interpretacyjną, wymagającą z istoty reinterpretacji i krytycznej oceny proponowanych interpretacji. To z pewnością prawda, i to ważna prawda. Niemniej jednak istotne jest to, by dostrzec, iż Nietzsche opowiada się za taką aktywnością i uprawia ją w odniesieniu do wielu problemów, pytań i zadań, jakie sobie stawia, i że chciałby, aby podobnie myślący filozofowie do niego dołączyli.

Jak wielokrotnie zauważano, Nietzsche nie był myślicielem i pisarzem systematycznym; jednakże ostantacyjnie i ewidentnie był myślicielem *problemów*. Jego wczesne pisma – *Narodziny tragedii*, esej o „prawdzie i kłamstwie” i cztery *Niewczesne rozważania* – wszystkie koncentrują się na czymś, co uznawał za problemy warte rozważenia. To samo dotyczy książek opublikowanych po *Zaratustrze* – choć w pewnych wypadkach to tylko fragmenty książek, a nie całe dzieła, obracają się one wokół „problemów”, na których skupia

on uwagę. Książki opublikowane w jego „okresie średnim” (*Ludzkie, arcyludzkie, Jutrzenka i Wiedza radosna*) mogą wydawać się wyjątkami. Kiedy jednak napisał do nich nowe przedmowy w 1886 roku (a następnie omówił je w *Ecce homo*), zadał sobie trud, aby wskazać „problemy”, którymi się przede wszystkim w nich zajmował.

Ma to niemałą wagę dla zrozumienia Nietzscheańskiej koncepcji i praktyki filozofii. Stara się on poszerzyć i zmienić zakres „problemów”, którymi filozofowie powinni się zajmować, i uważa, że należy do nich podchodzić w nowy sposób. To, że często mówi o „problemach”, świadczy jednak dobitnie o tym, że nie proponuje przekształcenia filozofii rozważającej problemy w coś zupełnie innego. Przeciwwstawia się rzeczywistości idei, że filozofowie powinni zajmować się tylko problemami, które można rozwiązywać „argumentami” czysto logicznej, pojęciowej lub językowej natury. Z pewnością jednak odwołuje się do wielu środków pokrewnych „argumentom”, przywoływanych przy okazji wielu zagadnień.

Jakie „problemy” Nietzsche rozważa? Ich spis wyda się dosyć dziwny tym, dla których „problem filozoficzny” wiąże się z pytaniami o dobrze wyróżnionym i zakreślonym (*articulable*) zbiorze odpowiedzi, nad którymi można debatować na scholastyczną modłę. Przykłady takich zwykłych problemów szybko przychodzą na myśl: na przykład problem istnienia Boga, rzeczywistości świata zewnętrznego, wolności woli, możliwości wiedzy syntetycznej *a priori*, wywodliwości „powinien” z „jest” i temu podobne zagadnienia z tradycyjnej literatury i podręczników filozofii. Takie problemy rozpadają się w charakterystyczny sposób na zbiory konkurencyjnych twierdzeń, których prawdziwość lub fałszywość (bądź sceptycznie: nierozstrzygalność) należy wykazać.

Nietzschego mało obchodzą takie dysputy. W istocie porzuciłby je, nie tylko jako jałowe, ale także jako odrywające od autentycznych zadań filozofii. Prawdziwe problemy, jego zdaniem, wiążą się ze wskazaniem i oceną dominujących interpretacji i wartościowań; polegają na opracowywaniu i upowszechnianiu bardziej zadowalających, nietradycyjnych rozwiązań. Spis problemów przestaje wyglądać dziwnie, gdy się o tym pamięta.

Tak więc na przykład Nietzsche zwraca uwagę na „problemy” ideałów ascetycznych, resentymentu, nieczystego sumienia, woli prawdy, różnych form sztuki, religii i moralności, a także na różne postaci romantyzmu, racjonalizmu i nihilizmu. Przywiązuje wielką wagę do „problemów” sztuki, nauki, prawdy,

wiedzy, moralności, wartości i „człowieka” w ogóle – pod które można podciągnąć „problemy” świadomości i samoświadomości, logiki i rozumu, uczuć i ich przemian, „stada” i „wyższej” ludzkości i tak dalej. Wszystkie te kwestie, zdaniem Nietzschego, stanowią problemy wymagające (re)interpretacji i (prze)wartościowania, czyli dwóch podstawowych aktywności filozoficznych.

Nietzsche jest nie tylko myślicielem „problemów”, ale także „przypadków”. Jego ulubionym sposobem podchodzenia do większych, analizowanych przez siebie problemów, jest refleksja nad różnymi „przypadkami”, figurami i rozwojem historycznym, które, według niego, umożliwiają głębszy w nie wgląd. Te przypadki rodzą problemy, którymi zajmuje się w żywy i konkretny sposób. Metoda „studium przypadku” była dla Nietzschego atrakcyjna już w najwcześniejszych dziełach. *Narodziny tragedii* stanowią znakomity przykład: przypadek Greków i różnych form ich sztuki, a także przypadek Sokratesa. *Niewczesne rozważania* dostarczają kolejnych: przypadki Davida Straussa, Schopenhauera, Wagnera w Bayreuth i nowych trendów w naukach historycznych. Przypadki Greków, Sokratesa, Wagnera i Schopenhauera fascynowały Nietzschego także później; dołączyły do nich między innymi przypadki chrześcijaństwa, Platona, Kanta, Goethego, Napoleona i nowej Rzeszy. Dzieła aforystyczne Nietzschego sprzed *Zaratustry* (*Ludzkie, arcyłudzkie, Jutrzenka* i *Wiedza radosna*) są pełne studiów przypadków w małej skali. W dziełach po *Zaratustrze* prowadził takie studia na skalę coraz większą. *Z genealogii moralności*, *Antychryst* i *Przypadek Wagnera* stanowią szczególnie oczywiste przykłady, a zarówno *Poza dobrem i złem*, jak i *Zmierzch bożyszcz* zawierają także sporą liczbę studiów przypadków.

Najczęstszą strategią Nietzschego w tych dziełach jest przywołanie przypadku w celu podniesienia problemu, a następnie zbadanie go i zastosowanie innych pokrewnych przypadków w celu analizy tegoż problemu. Te przypadki są (że tak powiem) świadkami, których powołuje przed trybunałem, a ich przesłuchiwanie i interpretacja ma rzucić światło na szersze problemy, które te egzemplifikują lub poruszają. Pełnią też istotną funkcję, zapobiegając zatraceniu się jego rozważań w abstrakcyjnych refleksjach, a także przypominając mu (i nam) o problemach mających prawdziwe znaczenie dla życia i doświadczenia ludzkiego.

Filozofia Nietzschego to nie tylko studium, ale i wartościowanie opisywanych przypadków. W jego wydaniu filozofia polega na *opowiadaniu się po stronie* pewnych proponowanych interpretacji i ocen, a przeciwko innym.



Nietzsche najczęściej nie przedstawia typowych argumentów<sup>5</sup>. Uważa jednak, że nie wystarczy powiedzieć, co się myśli, aby krytyki były uzasadnione, a przemyślenia – przekonujące. Atakując, zwykle chce *opowiedzieć się przeciwko* pewnym sposobom myślenia. Przedstawia szereg uwag, aby wzbudzić naszą podejrzliwość i zwrócić uwagę na problematyczność tych metod [myślenia], a wreszcie pozbawić je wiarygodności. Na ogół nie twierdzi, że zgromadzone przez niego uwagi w istocie *obalają* cel jego wycieczek polemicznych (*targets*). Chce raczej się go *pozbyć*. Stara się go podważyć, aby padł, odarty z nimbu i niewarty poważnego traktowania – przynajmniej przez ludzi rzetelnych intelektualnie.

Kiedy zaś przedstawia przeciwstawne propozycje, postępuje w nieco podobny sposób, prezentując różne uwagi na ich poparcie, zarówno ogólne, jak i szczegółowe. Żadna sama w sobie nie jest rozstrzygająca, ale wzięte razem mają być nie do odparcia. Mają wykazać „prawomocność” (*right*) głoszonego przez niego poglądu, mimo jego nowości czy też początkowej niechęci, aby się z nim zgodzić. Tutaj też zwykle gotów jest przyznać, że opowiedzenie się po jednej lub drugiej stronie nie jest oparte *na ścisłych dowodach*; swe hipotezy i wnioski przedstawia Nietzsche w niepewnym i pełnym zastrzeżeń (*provisional*) języku. Podkreśla nawet, że pozostawia otwarte możliwości innych interpretacji i rewizji w przyszłości, gdy pod uwagę zostaną wzięte inne aspekty problemu. Z pewnością jednak uważa, że *może przekonać* do swoich interpretacji i wartościowań, których pozytywny wynik jest na tyle mocny, że gwarantuje pewność, iż przynajmniej szuka w dobrym miejscu. Dodaje na przykład, że są to „jego prawdy”, do których inni nie mogą uzyskać od razu prawa. Taką wypowiedź można odczytywać jako wyzwanie: trzeba *zapracować na prawo* do rozumienia tego, co on uchwycił; nie jest to bynajmniej przyznanie się do tego, iż „jego” prawdy są wyłącznie wytworami jego wyobraźni.

---

<sup>5</sup> Odzwierciedla to jego wczesny podziw dla „prawdy ujętej w intuicjach” Heraklita, a nie „wyciągniętej po szczeblach logiki” Parmenidesa, jak powiada w *Filozofii w tragicznej epoce Greków* (w: F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, inter esse, Kraków 1993, s. 140) – w nieukończonyj i pośmiertnie opublikowanej pracy z czasu *Narodzin tragedii*. Ten esej, wraz *Schopenhauerem jako wychowawcą*, powinien przeczytać każdy, kto chce zapoznać się z wczesnymi poglądami Nietzschego na filozofię, mającymi niemałe znaczenie dla mojego tematu. Patrz mój artykuł *Nietzsche on Philosophy, Interpretation, and Truth*, [w:] Y. Yovel (red.), *Nietzsche as Affirmative Thinker* (Martinus Nijhoff, Dordrecht 1986), s. 1–19 (zwł. s. 8–11), oraz moje wprowadzenie do eseju o Schopenhauerze w przekładzie Williama Arrowsmitha jego wydaniu *Niewczesnych rozważań* (*Untimely Meditations*, Yale University Press, New Haven 1990, s. 149–61).

Procedurę Nietzschego można porównać do tego, co Sartre w swej *Question de la méthode* nazwał „metodą progresywno-regresywną”, strategią opisywania obecnej sytuacji w całej jej złożoności, badania jej historii, a następnie łączenia tych opisów w uzasadnionej analizie teraźniejszości. W wypadku Nietzschego ruchy myśli są jeszcze bardziej skomplikowane. Ciągłe przeskakuje on od analiz konkretnych przypadków i zjawisk do ogólniejszych refleksji i związanych z nimi podstawowych charakterystyk czy elementarnych własności życia ludzkiego i typów ludzkich – odnosząc pierwsze do drugich, aby się wzajemnie oświeślały. Ciągłe także przenosi uwagę z jednego zjawiska na drugie, z jednego typu ludzkiego na drugi, z pewnych ogólniejszych charakterystyk życia ludzkiego na inne.

Ta strategia utrudnia prześledzenie toku myślowego w książkach Nietzschego, zarówno sprzed *Zaratustry*, jak i powstałych później; bardzo łatwo zgubić się w szczegółach, tracąc zupełnie ogólniejszą perspektywę. W pewnym sensie Nietzschemu chodzi o to, żebyśmy się pogubili. Chce, abyśmy nie przyzwyczaili się do jednego sposobu myślenia, lekceważąc inne, które są równie istotne dla rozważanego problemu. Nietzsche wskazuje, że tego typu filozof musi być raczej *tancerzem* niż guzdrałą, szybko przechodzącym z jednego stanowiska na drugie. W ten sposób uniknie zastygnięcia w jednym poglądzie, bo to uniemożliwiłoby mu zajęcie się innymi.

Ruch filozoficznej myśli Nietzschego musi być nie tylko kolejno *progresywny* i *regresywny*, ale także perspektywicznie *horyzontalny* na poziomie zarówno szczegółowości, jak i ogólności. To dopiero pozwoli oddać choćby częściową sprawiedliwość zawiłym ludzkim sprawom. Taką, moim zdaniem, myśl znajdujemy w następującym i świetnie znanym (lecz rzadko w pełni docenianym) fragmencie *Z genealogii moralności*:

Bądźmy wszakże, jako istoty poznające, wdzięczni za to śmiałe odwrócenie zwykłych perspektyw i ocen, odwrócenie, którym duch na zbyt długo srożył się przeciw sobie, na pozór występnie i bez pożytku: kto widzi inaczej, kto *chce* widzieć inaczej, ten istotnie przysposobił i przygotował intelekt do jego przyszłej „obiektywności”, rozumianej nie jako „bezinteresowna kontemplacja” (która jest absurdalnym pojęciem), lecz jako umiejętność *panowania* nad swymi argumentami „za” i „przeciw”, ich włączania i wyłączania, tak iż umie użytkować dla poznania właśnie *rozmaitość* perspektyw i interpretacji uczuciowych.

Odtąd, moi panowie filozofowie, lepiej będzie się bowiem strzec przed niebezpiecznym, starym bajaniem pojęciowym, które ustanawia „czysty, pozbawiony woli i bólu, beczasowy podmiot poznania”, przed mackami wewnątrznie sprzecznych pojęć, takich jak „czysty rozum”, „absolutna duchowość”, „poznanie samo w sobie”: – wymaga się tu od nas, byśmy wyobrazili sobie oko, którego wyobrazić sobie niepodobna, oko, które nie patrzy w żadnym kierunku, oko, w którym aktywne siły interpretujące – siły, dzięki którym widzenie staje się rzeczywiście widzeniem czegoś – mają być zahamowane, ba, w ogóle nieobecne, co oznacza, że zatem wymaga się tu od nas absurdałnego pojęcia oka. *Jedynym* widzeniem jest widzenie perspektywiczne, *jedynym* „poznanie” jest „poznanie” perspektywiczne; *im więcej* zaś uczuć dopuszczamy do głosu na temat jakiejś rzeczy, *im więcej* oczu, różnych oczu, umiemy użyć w patrzeniu na nią, tym pełniejsze będzie nasze „pojęcie” tej rzeczy, nasza „obiektywność”. Natomiast eliminowanie woli, wyłączenie uczuć pospołu i z osobna – jeśli w ogóle jesteśmy do czegoś takiego zdolni: niby w jaki sposób? – czyż nie nazywałoby się *kastrowaniem* intelektu?<sup>6</sup>

### III

Co właściwie napisał i opublikował Nietzsche lub też przygotował do druku w ciągu czterech lat między *Tako rzecze Zaratustra* a zapaścią? Dobrze będzie sobie to przypomnieć, bo w ten sposób uzyskamy dobry punkt wyjścia do analiz Nietzscheańskiego stosunku do filozofii. Najpierw przygotował *Poza dobrem i złem*, książkę, której podtytuł głosi, iż jest „preludium” do czegoś, co Nietzsche uznaje za godne nazwy „filozofii”. Ta filozofia („przyszłości”) ma oczywiście odbiegać od utartej konwencji. Z drugiej strony, wiąże ją pewien sensowny związek z tradycyjnym ujęciem, na tyle istotny, że usprawiedliwia użycie tej samej nazwy. (W istocie konfrontacja z tą tradycją i konwencją jest tu jednym z najważniejszych i ciągle powracających wątków).

Następnie, w wielkim pośpiechu, Nietzsche ułożył serię przedmów do wcześniej opublikowanych dzieł do obu tomów książki *Ludzkie, arcyludzkie, Narodzin tragedii, Jutrzenki i Wiedzy radosnej*. Wszystkie te retrospektywne przedmowy zostały napisane w roku 1886 wraz z piątą księgą dołączoną

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, op.cit., s. 126–127.

do drugiego wydania *Wiedzy radosnej* (opublikowanego w następnym roku). W 1887 roku, nieco później, ukazało się *Z genealogii moralności*. Jak nowe przedmowy i piąta księga *Wiedzy radosnej*, tak i *Genealogia* nawiązuje do wcześniejszych prac (co zauważa Nietzsche w przedmowie) i prowadzi dalej, w przyszłość. Piąta księga *Wiedzy radosnej* z pewnością stanowi kontynuację tego dzieła, wskazując, że zwiastowana przez Nietzschego „filozofia przyszłości” nie polega na odwróceniu się od przedsięwzięcia zwanego przez niego *fröhliche Wissenschaft* (wiedzą radosną), lecz na jej rozwinięciu. *Genealogię* można na tej samej zasadzie uważać za przykład tego rodzaju badania, które można uprawiać zarówno pod sztandarami wolnego ducha, jak i filozofa przyszłości.

Po *Genealogii* powstały dzieła z roku 1888 – *Przypadek Wagnera*, *Zmierzch bożyszcz*, *Antychryst* i *Ecce homo* – znowu zawierające nawiązania do przeszłości i przyszłości. *Przypadek Wagnera* i *Antychryst*, podobnie jak *Genealogia*, mają stosunkowo sprecyzowaną problematykę. *Zmierzch bożyszcz* można natomiast raczej porównywać do *Poza dobrem i złem* i *Wiedzy radosnej* pod względem rozpiętości tematycznej. Te dzieła ukazują nam ostatnie dokonania Nietzschego na polu „filozofii przyszłości”, stanowiącej „wiedzę radosną” – a przynajmniej są do niej preludium.

Twórczość Nietzschego zakończyła się ponownym namysłem nad problematyką, od której wyszła: nad sztuką i kulturą, prawdą i historią, religią i etyką, filozofią i nauką, nad postaciami od Sokratesa przez Schopenhauera po Wagnera. Nietzsche zastanawiał się też nad swymi wcześniejszymi pracami, zarówno w przedmowach z roku 1886, jak i w *Ecce homo*. W tych późniejszych refleksjach coraz częściej korzystał z pewnych kluczowych pojęć – takich jak „spotęgowanie życia” i „wola mocy” – i kilka spokrewnionych, podstawowych problemów wysunęło się na czoło. Są to w szczególności problemy wartości i oceny wartości; moralności; „człowieka”; obecnego i możliwego człowieczeństwa; a wreszcie wiedzy i filozofii, dawnej i możliwej w przyszłości. Dzieła Nietzschego po *Zaratustrze* obracają się wokół tych szerokich i podstawowych problemów. Zajmując się nimi, wypracował on swoją koncepcję filozofii realizującej dwa zadania: interpretacji i wartościowania. Uważał, że polegają one na ocenie zastanych interpretacji i wartościowań, ale także na reinterpretacji i zasadniczym „przewartościowaniu wartości”.

Te zadania są dla Nietzschego wyraźnie nie tylko „dekonstrukcyjne”, lecz, co istotniejsze, *konstruktywne*. Tego rodzaju filozofii nie można oddać

sprawiedliwości wtedy, gdy wyróżnia się jeden z tych wymiarów, a drugi – pomija. Własny smak i dyspozycje filozoficzne mogą prowadzić tylko do dekonstrukcji lub badań analitycznych; nie powinno to jednak zaślepiac nas na świadectwa, że Nietzsche uważał takie ćwiczenia wyłącznie za punkt wyjścia. Filozofia nie aspirująca do niczego więcej to tylko „wytrocinienie filozoficzne”, któremu Nietzsche przeciwstawiał „autentyczne myślenie filozoficzne”. Nie byłby bardziej zadowolony z takich strategii niż z neokantyzmu, który odrzucał jako „w istocie nie będąc[y] niczym więcej jak nieśmiałą epochystyką i doktryną wstrzemięźliwości: filozofia, która wręcz nie przestępuje progu i odmawia sobie prawa wstępu – oto filozofia w ostatnich swych podrygach, kres, agonia, coś, co budzi współczucie”<sup>7</sup>.

Lektura dzieł z ostatniego okresu twórczości Nietzschego unaocznia także jego upodobanie do pojęć „perspektywy” i „perspektywizmu”. Te pojęcia często uważa się za pierwszoplanowe w myśli Nietzschego, zwłaszcza w *kontekście* jego poglądów na percepcję, poznanie i wartościowanie. Następnie ekstrapoluje się je na jego koncepcję filozofii w ogóle. To może być jednak błędny kierunek postępowania i mylna ocena rezultatów płynących z jego słów.

Weźmy może Nietzschego za słowo, kiedy opisuje swoje próby ujęcia pewnych zjawisk – takich jak formy sztuki, moralność, religia, społeczeństwo oraz myślenie naukowe i filozoficzne – z różnych perspektyw, z których się ich zwykle nie ogląda. Służyć to ma uzyskaniu głębszego zrozumienia. Możemy przy tym uznać, że to nie tylko autocharakterystyka wczesnych pism Nietzschego, ale także bardziej samoświadomy i przemyślany program na przyszłość.

Moglibyśmy także wziąć pod uwagę fakt, że Nietzsche ciągle wraca do takich zjawisk, aby przyjrzeć się im z innej strony. To po prostu konieczne, aby lepiej je zrozumieć, jeśli tylko zgodzić się z Nietzschem, że te zjawiska są zbyt złożone i uwarunkowane zbyt wieloma czynnikami, by można je było uchwycić w jednym spojrzeniu. Ten cel można uzyskać tylko przez gromadzenie interpretacji pojawiających się wówczas, gdy do zjawiska podchodzi się z różnych stron, patrząc na różne jego aspekty. To mogłoby uchodzić za „perspektywiczny” rodzaj myślenia – tak nazywa je sam Nietzsche; nie oznaczałoby to jednak odrzucenia samego zrozumienia jako celu jego działalności. Wręcz przeciwnie:

---

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo A, Kraków 2001, s. 127.

byłoby to całkowicie zgodne z rozumieniem, bo w istocie wymagałoby ono właśnie takiego postępowania.

„Perspektywistyczne” wypowiedzi Nietzschego na temat wiedzy można i należy rozumieć w podobny sposób. Tak pojęte i uzyskane rozumienie nigdy nie może być pewne lub bezwzględne. Może i przypuszczalnie zawsze będzie dopuszczać poprawki i korekty, biorące pod uwagę to, co ujawnia się w kolejnych perspektywach. Tego rodzaju rozumienie, uzyskane we wskazany sposób, można mimo wszystko uznać za godne miana poznania, nawet jeśli (jak wskazuje Nietzsche) odróżnienie go od błędu nigdy nie będzie czarno-białe.

Warto przywołać przykład. Zajrzyjmy na chwilę do pochodzącej z 1886 roku przedmowy do *Narodzin tragedii*, gdzie zastanawia się on nad tym, co w tym dziele robił. Pod koniec części 2. zauważa: „jak obcą staje [ta książka, tj. *Narodziny tragedii* – przyp. tłum.] teraz przede mną po szesnastu latach – przed starszym, stokroć bardziej wybrednym, wcale jednak nie wystygłym okiem, któremu też nie stało się obce samo owo zadanie, na które porwała się raz pierwszy ta zuchwała książka: *spojrzenie na naukę z perspektywy artysty, na sztukę zaś z perspektywy życia*”<sup>8</sup>. A nieco niżej, pod koniec części 4. zauważa: „Widać, że książka ta obarczyła się całą wiązką trudnych pytań – dołączmy jeszcze najtrudniejsze jej pytanie! Co, z perspektywy życia, oznacza moralność?”<sup>9</sup>.

W przedmowach do *Ludzkie, arcyłudzkie* i *Jutrzenki* Nietzsche uznaje, że te dzieła też były poświęcone dalszym rozważaniom nad tymi samymi kwestiami perspektywy. Wyraża też rosnącą świadomość innego i może nawet bardziej elementarnego problemu: „zagadnienia hierarchii”. Powiada, że jest to „naszym zagadnieniem, jako duchów wolnych”<sup>10</sup>. Ta uwaga pojawia się ponownie w przedmowie do *Genealogii*, napisanej rok później.

W dwóch wcześniejszych dziełach, eseju o *Prawdzie i kłamstwie* i w drugim *Niewczesnym rozważaniu* o historii, Nietzsche z pewnością starał się przyrządzić różnym rodzajom „wiedzy” z perspektywy, którą znowu możemy określić szerokim mianem „perspektywy życia”, [przyjrzeć się im] szczególnie w kontekście tego, czego wymagają pewne podstawowe potrzeby ludzkie. Zarówno

---

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, inter esse, Kraków 1994, s. 18.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Nakład Jakóba Mortkowicza, Kraków 1908, s. 11.

wczesny, jak i późny Nietzsche zwraca uwagę między innymi na takie zjawiska, jak Wagnerowska i inne formy sztuki; chrześcijaństwo i inne religie; myślenie filozofów takich jak Sokrates, Schopenhauer, Platon i Kant; różne tendencje w kulturze i polityce; ascetyzm i resentment. Jakie światło można na nie rzucić? – pyta – i jakie światło można rzucić na inne pokrewne sprawy, przyglądając się im z różnych perspektyw, a następnie odnosząc je do szerszych kontekstów, z których wyrosły, interesom, którym mogą służyć i które mogą odzwierciedlać, i ich konsekwencjom dla życia ludzkiego?

Wszystkie oceny perspektywiczne, zdaniem Nietzschego, sprowadzają się w ostatecznym rozrachunku do tak zwanej przez niego „perspektywy życia” i związanego z nią aksjologicznego zagadnienia „hierarchii”. Szersze reinterpretacje i przewartościowanie, które te pojęcia umożliwiają, zależą od wielu różnych i konkretniejszych analiz perspektywicznych. Przyjmowanie i porównywanie różnych perspektyw jest jednym z najważniejszych zastosowań „eksperymentalnego” sposobu filozofowania u Nietzschego. Inne jego zastosowanie wiąże się z próbą ujednoczenia i nadania całościowego sensu rezultatom uzyskanym w analizie tego samego zjawiska z węższych i bardziej ograniczonych perspektyw. Nietzsche poświęca jednak przynajmniej równie dużo czasu na poszukiwania określonych „perspektyw”, dzięki którym można dowiedzieć się czegoś nowego, i na eksperymentowanie z tymi perspektywami, kiedy tylko je odkrywa.

To, moim zdaniem, Nietzsche już robił – bardziej żywiołowo niż programowo – w dziełach sprzed *Zaratustry*, a przyznawał to sam w przedmowach z roku 1886. Ale faktem jest, że samoświadomie zaczął to robić później, od czasu powstania *Poza dobrem i złem*. Przynajmniej częściową motywacją i uprawomocnieniem jego „perspektywicznej” metodologii było coraz głębsze przekonanie, że interesujące go zjawiska są same uwarunkowane i wytworzone przez skomplikowane relacje. Dzięki tej okoliczności metoda perspektywiczna staje się jednocześnie konieczna i możliwa. Wchodzące w skomplikowane relacje wzajemne zjawiska poznajemy bowiem tylko patrząc na nie z perspektyw ujmujących te relacje, patrząc oczyma wrażliwymi na nie. (Stąd słynny fragment w *Z genealogii moralności*, III, 12).

## IV

Kolejną konsekwencją podejścia Nietzscheańskiego jest konieczność stosowania pochodzących z wszelkich dostępnych źródeł modeli i metafor do pojęciowego uchwycenia i wyrażenia tego, co ujawniają przyjęte perspektywy. W istocie rzeczy same perspektywy niejednokrotnie widoczne są tylko przy zastosowaniu tych środków. Tę kwestię można dobrze opisać pośrednio, na marginesie tego, co Alexander Nehamas nazwał „estetyzmem” Nietzschego i z czym związał tezę o „życiu jako literaturze” (pogląd, że Nietzsche pojmował życie na wzór literatury)<sup>11</sup>. Nehamas podkreśla, że Nietzsche często korzysta ze środków pochodzących z dziedzin twórczości artystycznej i doświadczenia estetycznego. Wyróżniając literaturę i pewnego rodzaju postaci literackie, Nehamas zapędza się, moim zdaniem, za daleko. Po pierwsze, Nietzsche również często korzysta z modeli i metafor pochodzących z innych dziedzin artystyczno-estetycznych, a nie tylko z literatury. A po drugie, jest to tylko jedna z wielu dziedzin, z których korzysta w swych perspektywicznych eksperymentach. Nie jest ona przy tym bynajmniej uprzywilejowana.

Nie da się zaprzeczyć, że Nietzsche często używa pojęć takich jak „tekst”, „znak” i „interpretacja”, które z pewnością wywodzą się z teorii literatury. Takie terminy jednak dotyczą w ogóle rzeczy pisanych czy też inaczej wyrażanych w języku – spraw bardzo istotnych dla Nietzschego w jego karierze filologicznej i w działalności filozoficznej<sup>12</sup>. Nie da się zaprzeczyć, że często korzysta z terminów związanych ze sztukami innymi niż literatura, takimi jak muzyka, malarstwo, architektura i rzeźba, a także z ogólniejszymi formami doświadczenia ludzkiego i zjawiskami, z którymi się one łączą, jak na przykład literatura a język. „Estetyzm Nietzschego” powinno się rozumieć raczej jako jego skłonność do ujmowania życia i świata na wzór rozmaitych sztuk – między innymi, ale nie wyłącznie, literatury. (W istocie zaś, choć często używany przez Nietzschego termin „interpretacja” przywodzi na myśl literaturę, łączy się on także w sposób istotny z muzyką; a jego osławione pojęcie „perspektywy” nasuwa skojarzenie z innymi rodzajami sztuki, w szczególności *plastycznymi*).

---

<sup>11</sup> A. Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge–Massachusetts 1985.

<sup>12</sup> Przy okazji chciałbym zauważyć, że Nietzsche nie zajmował się w tych pismach przede wszystkim tym, co uznaje się za „literaturę” w ramach tej szerszej kategorii, a to budzi dalsze wątpliwości co do tezy Nehamasa o „życiu jako literaturze”.



Nawet jednak w tej ogólniejszej wersji teza o „estetyzmie” nie może się utrzymać, jeśli oznacza coś więcej niż twierdzenie, iż dziedzina sztuki jest *jednym ze źródeł*, z których Nietzsche czerpie modele i metafory. Korzysta on bowiem często i w ważnych wypadkach z wielu innych. Narzucającym się przykładem są nauki biologiczne; przecież wielu interpretatorów przywiązuje równie wielką wagę do „biologizmu” Nietzschego, co Nehamas do jego „estetyzmu”. Lecz biologia (wraz z teorią ewolucji) nie jest w tym względzie jedyną wśród nauk, tak samo jak literatura nie jest jedyną wśród sztuk. Nietzsche również chętnie czerpie z ówczesnej fizyki i kosmologii, a nawet z neurofizjologii. Zapożycza także modele i metafory z nauk o społeczeństwie i zachowaniu, od ekonomii po psychologię. Trzeba tylko przypomnieć sobie, jak często używa pojęć takich jak „wartość”, „struktury społeczne” i „afekty”, aby zdać sobie z tego sprawę. Wykorzystuje także narzędzia stosowane w innych dziedzinach dyskursu, między innymi w prawie, medycynie, językoznawstwie i teologii.

Nie chodzi mi tylko o zanegowanie w tym świetle tezy o „estetyzmie Nietzschego”, wykraczającej poza słuszne skądinąd spostrzeżenie, że sztuki są jednym ze źródeł modeli i metafor Nietzschego. Chodzi mi o pozytywną tezę – ma ona duże znaczenie dla rozumienia jego „perspektywizmu”. Nietzsche używa modeli i metafor pochodzących z różnych źródeł, posługując się różnymi sposobami myślenia, które się z nimi wiążą, właśnie po to, aby *je przeciwko sobie wygrywać*, i aby uniknąć skostnienia w jakimś konkretnym ich zbiorze. Umożliwiają mu one odkrywanie i projektowanie coraz większego repertuaru perspektyw na analizowane zagadnienia, a więc rozwijanie i wyostrenie tego zmysłu, który sam zwie wieloma różnymi „oczami”, niezbędnymi do uzyskania głębszego i szerszego zrozumienia.

Korzystając i eksperymentując z nimi, modyfikuje swe modele i metafory na równi z prowizorycznymi interpretacjami, które tworzy za ich pomocą. Łączenie i ujednolicanie tych modeli i metafor wymaga zarówno „sprawności” i umiejętności uzyskania „ogólnego oglądu”, który jego zdaniem jest potrzebny filozofowi. Wymaga także zdolności i gotowości do nauki (por. *Wiedza radosna*, § 335) oraz pojęciowej i interpretacyjnej twórczości, które oddzielają takich filozofów od „dogmatyków” i wszystkich zwykłych „wyrobników filozoficznych”. Istotna jest także bezkompromisowa „uczciwość” i rzetelność intelektualna, i to, co jest gotów nazwać „*fundamentalną wolą poznania*”, która

włada w głębinach, która coraz pewniej przemawia, która żąda coraz większej precyzji”<sup>13</sup>.

Te uwagi miały wskazać, jak należy rozumieć Nietzscheański „perspektywizm”. Cechuje on jego strategię wychwytywania różnych aspektów „prawdy” na temat wielu ważnych dla niego zagadnień. Jak zauważa w Przedmowie do *Poza dobrem i złem*, prawda nie poddała się jeszcze filozoficznemu dogmatyzmowi przeszłości i będzie wymykać się wszystkim, którzy podchodzą do niej z niezgrabnymi rękami i klapkami na oczach. Większe nadzieje wiązał z propagowanym przez siebie typem filozofa i badacza.

## V

Kolejnej wskazówki, która mówi nam, czym jest, a czym nie jest jego „perspektywizm”, dostarcza język, jakim Nietzsche posługuje się w odniesieniu do różnego rodzaju perspektyw. Ten język jest często daleki od neutralności co do statusu epistemicznego tych perspektyw. Szydząc na przykład z „popularnych ocen wartościujących i przeciwieństw aksjologicznych, na których swą pieczęć odcisnęli metafizycy”, Nietzsche wskazuje, że mogą być one „tylko powierzchowną oceną i jedynie doraźną perspektywą, w dodatku może roztańczającą się z jakiegoś zakątka, może z dołu, niejako perspektywą żaby, że posłużymy się wyrażeniem obiegowym wśród malarzy”<sup>14</sup>. W kolejnych paragrafach tego dzieła, a często także gdzie indziej, Nietzsche przeciwstawia takim wąskim, krótkowzrocznym, niskim i jedynie „doraźnym perspektywom” inne, które mają być szersze, bardziej dalekowzroczone, lepiej umiejscowione i mniej problematyczne. Bezustannie zaleca przyjęcie punktu widzenia – na takie sprawy, jak wartości, moralności, religie, rodzaje sztuki i sposoby myślenia typowe dla naukowców, uczonych i metafizyków – który będzie szerszy, mniej powierzchowny i naiwny, mniej skrzywiony przez arcyłudzkie motywacje, bardziej wolny od mód i tendencji własnego czasu, i uczciwszy od tego, który ludzie i filozofowie w większości wolą przyjmować lub ponad który nie potrafią wyjść. W tym kontekście Nietzsche często mówi o tym, jak pożądane jest

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, op.cit., s. 24.

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, § 2, op.cit., s. 28.

oglądanie rzeczy „z pewnej wysokości”. Żywy przykład znajduje się w następującym fragmencie powstałej w 1887 roku piątej księgi *Wiedzy radosnej*:

„Myśli o przesądach moralnych”, jeśli nie mają być [tylko] „przesądami o przesądach”, wymagają stanowiska *poza obrębem* moralności, jakiegoś poza dobrem i złem, ku któremu trzeba się dźwigać, wspinać, lecieć [...]. Że się właśnie *chce* dojść tam na zewnątrz, tam w górę, jest to może małym szaleństwem, dziwacznym, nierozsądnym „mussisz” – bo i my poznający mamy swoje idiosynkrazje „niewolnej woli” –: pytanie, czy rzeczywiście dojść tam można.

To może zależeć od wielu warunków; w gruncie rzeczy jest to pytanie, dotyczące tego, jak lekcy jesteście lub jak ważcy, problemat naszego „ciążaru gatunkowego”. Trzeba być *bardzo lekkim*, by swą wolę poznania wzbic aż w taką dal i zarazem ponad swój czas, by stworzyć sobie oczy do patrzenia poprzez wieki, a do tego jeszcze czyste w tych oczach niebo!<sup>15</sup>

Warto zapamiętać tę ostatnią uwagę. Wskazuje ona na dostępność, przynajmniej w pewnych wypadkach i w pewnych warunkach, perspektywy („stworzyć sobie oczy”), którą Nietzsche uważa za uprzywilejowaną („ponad swój czas”, „czyste w tych oczach niebo”) w stosunku do innych, zapewniającej szersze i dokładniejsze postrzeganie rozważanych spraw. Do warunków zalicza się nie tylko siłę, ale także „lekkość” oraz swoistą motywację (którą określa on zarówno tutaj, jak i w innych miejscach, jako „wolę poznania”). Nietzsche z pewnością nie uważa, aby te warunki były takie, iżby nie można było osiągnąć nic zasługującego na miano wiedzy, bez względu na problematyczność stojących za nią motywacji *w kategoriach jej „wartości dla życia”* i bez względu na przyziemność czy też plugawość jej genealogii.

Być może osiągalność takich wyższych i szerszych perspektyw nie pozwalała na odkrycie podstawowych charakterystyk całej rzeczywistości (jeśli w istocie cechuje się ona takimi charakterystykami)<sup>16</sup>. Nawet jeśli tak, nie wynika stąd wcale, że nie można zrozumieć *nic istotnego*. Nietzsche na pewno

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Nakład Jakóba Mortkowicza, Kraków 1910–1911, § 380, s. 356–357. Przekład nieco poprawiony.

<sup>16</sup> Możliwe, że Nietzsche chciałby, abyśmy się pożegnali z samą ideą czegoś takiego. Jestem przekonany, że przynajmniej poważnie rozważał ideę, że świat ma pewne podstawowe charakterystyki, że możemy je odkryć, a jego interpretacja świata w kategoriach „dynamicznych kwantów” działających zasadniczo zgodnie z zasadami „woli mocy” dobrze oddaje ten pogląd. (Patrz moja książka *Nietzsche*, Routledge and Kegan Paul, London 1983, rozdział IV). Nic jednak, co tutaj mówię, od tego nie zależy.

uważa, że powstałe formy moralności pojmuje się lepiej niż „na chłopski rozum”, gdy podejdzie się do nich w taki sposób i w takim duchu. To samo dotyczy, jego zdaniem, wielu innych zjawisk w obrębie doświadczenia ludzkiego. Powstająca w ten sposób dziedzina powinna zatem wystarczyć nietzscheańskim filozofom na dosyć długo, a jest ona tak doniosła, że ich zainteresowanie szybko nie osłabnie (por. *Z genealogii moralności*, Przedmowa, 3).

Dopóki Nietzsche pozostawał w swych najwcześniejszych pracach swego rodzaju kantystą czy też odwrotnie, byłym kantystą, jego uwagi o poznaniu i jego możliwości miały swoiście negatywny charakter, jeśli chodzi o sprawy tak metafizyczne, jak i codzienne. Uwagom tym często towarzyszyły biadania nad tym, czego nie możemy mieć, dzielne słowa o naszej zdolności pogodzenia się z tym oraz tęsknota za czymś (przypuszczalnie za mitami), co mogłyby je zastąpić, przynajmniej pod względem psychologicznym, jeśli już nie poznawczym. Z drugiej strony uwagi Nietzschego z tego okresu w kontekstach naukowych mają zwykle bardziej pozytywny charakter i są pełne nadziei. Gdyby pozostał quasi-nihilistą i quasi-pozytywistycznym neokantystą, jego myślenie i jego typ filozofii byłyby co najwyżej umiarkowanie interesujące. Byłby to kolejny, stosunkowo skomplikowany wariant stanowiska poheglowskiego, odzwierciedlający i antycypujący kilka znanych tendencji filozoficznych ubiegłego wieku, które potem rozwijały się pod różnymi sztandarami po obu stronach kanału La Manche.

Moim zdaniem, Nietzsche się tu nie zatrzymał. Początkowo z wahaniem, w dziełach pochodzących z lat bezpośrednio poprzedzających *Tako rzecze Zaratustra*, a potem z większą śmiałością i pewnością siebie w pracach powstałych później, wyswobadzał się z tych niezadowolających pęt. Uwolniony od ograniczeń swojego dziedzictwa, odnalazł własną metodę całkowicie odmiennego rozumienia i oceniania świata, naszej egzystencji oraz natury i możliwości wiedzy.

W ostatnim etapie jego rozwoju zmienił się charakter uwag Nietzschego o wiedzy i jej zakresie. Stały się one bardziej pozytywne, gdy ponownie zastanawiał się on nad wcześniejszymi pracami. Jego szacunek dla nauki pod pewnymi względami nie tylko się zachował, ale wręcz pogłębił, choć osłabł jego entuzjazm dla nich jako uprzywilejowanych i paradygmatycznych dziedzin wiedzy. Od dawna dostrzegał ich ograniczenia. Doszedł także do wniosku, że nie stanowią najlepszego podejścia do wielu interesujących dla niego zagadnień.

Rozważając rozróżnienie i relację „pozór–rzeczywistość” (co jest widoczne w jego opowieści *W jaki sposób „świat prawdziwy” stał się w końcu bajką w Zmierzchu bożyszczy*), tchnął Nietzsche w pojęcie „wiedzy” (wykraczającej poza to, co mogą uzyskać same nauki) drugie życie, w zmodyfikowanej, ale jednak ważnej formie. Jak współczesny Vico, chwycił się idei, że człowiek przynajmniej częściowo może zrozumieć to, co sam ukonstytuował. A „świat, który nas dotyczy” – którego sami jesteśmy częścią – składa się ze zjawisk, będących pod różnymi względami naprawdę „naszym dziełem”.

Nietzsche zaproponował więc zastąpienie innymi paradygmatami rzeczywistości i rozumienia zarówno Świętego Graala ostatecznej rzeczywistości (rozumianej czy to na wzór transcendentnego bóstwa, czy to jako innego rodzaju „prawdziwy świat” „bytu”), jak i jej poszukiwanie jako właściwy cel i wzór rzeczywistej wiedzy. Załóżmy, że za nasz paradygmat rzeczywistości uznamy świat naszej działalności i doświadczenia, i ujmijmy wiedzę w kategoriach dostępnego dla nas ich rozumienia. Wówczas możemy zobaczyć, jak dalece możemy poszerzać zakres odniesienia tego paradygmatu do świata, w którym sami się znajdujemy, koncentrując nasze wysiłki na badaniu tego, co jest dostępne w rzeczywistości ludzkiej, i opracowując strategie najlepsze do jej pojmowania. Nawet jeśli możemy co najwyżej zrozumieć siebie i sprawy ludzkie, będzie to przynajmniej coś – przy tym coś istotnego i wartego zachodu.

## VI

Na poparcie proponowanej przeze mnie interpretacji krótko przeanalizuję zaledwie parę – z całej znakomitej serii – przedmów, które Nietzsche ułożył w latach 1885–88, począwszy od słynnej przedmowy do *Poza dobrem i złem* (napisanej w lecie 1885). Zaczyna się ona od dziwnego pytania: „Założmy, że prawda jest kobietą – ejże?”<sup>17</sup>. To pytanie obrosło w całe tomy komentarzy, w większości krytycznych wobec jego wyraźnie seksistowskiego zabarwienia i seksistowskich konsekwencji. Myśl Nietzschego w tym miejscu jest jednak ciekawa i istotna; można ją docenić, nawet jeśli jej seksistowskie sformułowanie nie budzi naszej aprobaty.

---

<sup>17</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, op.cit., s. 23.

Moim zdaniem, Nietzsche takim sposobem mówienia pragnie nam przekazać myśl, że „prawda” o bardzo wielu sprawach przypomina stereotypową postać „kobiety”, znaną jego współczesnym czytelnikom, a nie stereotypowego mężczyznę. Wskazuje, że ci, którzy poszukują prawdy, osiągną lepszy skutek, jeśli będą postępować bardziej na podobieństwo stereotypowego zdobywcy „niewieścich serc”, niż gdyby kierowali się regułami gier typowo męskich<sup>18</sup>.

Typ filozofa, którego Nietzsche tutaj wyśmiewa – „dogmatyk” – to raczej postać pokroju Henry’ego Higginsa z *My Fair Lady*, który chciałby, żeby „prawda” w tych sprawach była „bardziej męczyzną”. Gdyby taka była, prawdę można byłoby odnaleźć, stosując bezpośrednie podejście z męskich gier, w których reguły są proste i wyraźne, a zwycięstwo zależy od odpowiednio silnego czołowego ataku. Ale według Nietzschego, rzeczy mają się inaczej. Ta gra jest znacznie bardziej zawiła i subtelna, a takie ataki skazane są na porażkę. Właściwa mieszanka bardziej pośrednich strategii obiecuje znacznie większe powodzenie – choćby nie udało się całkowicie i ostatecznie podbić czyjś serce, choćby nigdy nie można było mieć tutaj pewności.

Jeśli ten fragment odczytamy w ten sposób, jego istotny i ważki sens dobrze będzie się zgadzał z Nietzscheańską „perspektywistyczną” strategią. Istnieją dziedziny badań, w których wiedzę należy inaczej pojmować i inaczej zdobywać – na przykład logika i matematyka. Jednakże sprawy ludzkie zwykle nie są, według Nietzschego, takie proste. Jego podstawowym celem w przedmowie do *Preludium do filozofii przyszłości* jest wyrażenie tej myśli za pomocą figury retorycznej, która przykuje naszą uwagę. (Niestety, może ona także odwrócić uwagę od samej myśli – często tak właśnie bywa, kiedy korzysta on z zaczerpniętej skądinąd metaforyki). Nietzsche podkreśla wciąż, że musimy porzucić nie tylko dogmatyczny sposób myślenia i postępowania, ale także wiele starych „przesądów” (np. „zabobon o istnieniu duszy”), artykułów wiary tak filozofów, jak i pozostałych ludzi. Do tych krytycznych zaleceń dodaje pozytywne. Jego „filozofia przyszłości” ma zaczynać się od uznania „perspektywiczności, która stanowi fundamentalny warunek wszelkiego życia”.

Tutaj Nietzsche nawiązuje do problematyki drugiego *Niewczesnego rozważania* o historii i innych wczesnych pism. Problematyka ta w *Poza dobrem*

---

<sup>18</sup> Nie należy zapominać, że po niemiecku rzeczownik *Wahrheit* jest rodzaju żeńskiego. Możliwe, że ta okoliczność skłoniła Nietzschego do postawienia tego pytania; fakt językowy stał się punktem wyjścia do [ogólniejszej] refleksji. To oczywiście nie jedyny wypadek, gdzie bawi się on pewnymi kwestiami językowymi.

*i złem* wychodzi na pierwszy plan; od tej pory będzie kładł na nią coraz większy nacisk. Życie ludzkie, jak każde życie, jest dla Nietzschego sprawą złożonych powiązań i *relacji*. Poszczególne stworzenia i typy stworzeń powstają i są w stanie przetrwać – rozwijać się i kwitnąć – tylko ustalając relacje z otaczającym światem. Ich sposoby oddziaływania ze światem wytwarzają określone stosunki i relacje, związane z szybkim rejestrowaniem istotnych dla nich spraw i jednoczesnym odrzucaniem nieważnych informacji. W ten sposób powstają „perspektywy funkcjonalne”, odpowiadające różnym układom i sytuacjom, a także od nich zależne.

Zbieżność między taką koncepcją „perspektywy” i zalecaną przez Nietzschego strategią perspektywistyczną polega na tym, że za klucz do rozumienia czegokolwiek uznaje on wykrycie rządzących tym czymś relacji i stosunków. Co więcej, jest to możliwe tylko przez wykształcenie sobie oczu, które rozróżnią te relacje w różnych przypadkach. Nietzsche, jak najdalszy od łączenia idei „perspektywy” z odrzuceniem pojęcia „prawdy”, bezpośrednio wiąże tutaj uznanie perspektywy właśnie z dotarciem do prawdy, zaznaczając, że „kto mówił o duchu i dobru tak, jak czynił to Platon”, ten „prawdę stawiał na głowie i przeczył samej perspektywiczności, która stanowi fundamentalny warunek wszelkiego życia”<sup>19</sup>. Świadomość, że „wszelkie życie” polega na tworzeniu „perspektyw” i działaniu za ich pomocą, umożliwia właściwe uchwycenie tych zagadnień.

## VII

Napisana w roku 1887 *Genealogia* i przedmowa do niej zajmują szczególne miejsce w ostatniej fazie twórczości Nietzschego. W nich do głosu dochodzi Nietzsche w pełni sił, po rozrachunku z przeszłością w poprzednim roku w szeregu retrospektywnych przedmów<sup>20</sup> i przed szaleńczym pośpiechem dwóch kolejnych lat. Przedmowa opatrzona jest datą „w lipcu 1887”, a więc została napisana latem, które można uważać za ostateczne „wielkie południe” Nietzschego, kulminację jego filozoficznych możliwości, zanim słońce jego życia rozpo-

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, op.cit., s. 24.

<sup>20</sup> Zainteresowanych czytelników zachęcam do przeczytania wszystkich przedmów Nietzschego pod kątem pytania postawionego w tym szkicu.

częło wędrówkę w stronę nocy. Ogromną wagę i wiarygodność ma to, co w tej przedmowie Nietzsche mówi o swoim typie filozofii. Czytając ją wielokrotnie i naprawdę *wsluchując się* w jego słowa, w sposób, w jaki wypowiada się o swoich zamierzeniach i pracy, łatwo znaleźć oparcie dla mojej interpretacji.

„Jesteśmy sobie nieznani, my poznający, my sobie samym”<sup>21</sup>. Tymi początkowymi słowami Nietzsche wskazuje, że przedmiotem jego zainteresowań jest tutaj poznanie. Książka zajmuje się w rzeczy samej przede wszystkim „moralnością” i jej genealogią; dotyczy jednak wielu innych zagadnień, dla których, jego zdaniem, „genealogia moralności” jest istotna. Należą do nich obecna natura ludzka i jej przyszłość, a także natura i przyszłość „poznających” człowieka.

„Genealogiczne” badania Nietzschego często uznaje się za redukcjonistyczne; miałyby on mianowicie sądzić, że geneza czegoś rozstrzyga wszelkie pytania na temat natury tego. W rzeczywistości jednak, choć naprawdę sądzi on, że warto zastanowić się nad genezą, to równie często podkreśla, iż nie rozstrzyga to o niczym. Największe znaczenie pod oboma względami, jak wielokrotnie zwraca uwagę, ma to, co w ten sposób powstało i co stało się możliwe. To przede wszystkim *po owocach* – a nie tylko *po korzeniach* – można „je poznać”, czy to w grę wchodzi moralność, czy to człowiek, czy też my sami, „poznający”. A w tym celu trzeba postawić wiele pytań i zbadać je z bardzo wielu perspektyw.

W tej przedmowie Nietzsche wyraża tę myśl, snując kolejną refleksję o przeszłości – o rozwoju własnego myślenia o moralności – która rozpoczyna się w drugim paragrafie. Zauważając, że od dawna interesował się „*pochodzeniem* naszych przesądów moralnych”<sup>22</sup>, a jeszcze wcześniej „*pytaniem, jakie właściwie jest źródło* naszego dobra i zła”<sup>23</sup>, odnotowuje, że to zainteresowanie w końcu zrodziło kolejne pytania, zarówno interpretacyjne, jak i oceniające: „I jaką one same mają wartość? Czy hamowały dotychczas, czy wspierały ludzki rozwój? Czy są oznaką kryzysu, zubożenia, zwyrodnienia życia? Czy też, odwrotnie, przejawia się w nich pełnia, siła, woła życia, jego odwaga, jego ufność, jego przyszłość?”<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, op.cit., s. 23.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 24.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 25.

<sup>24</sup> Ibidem.



Fragmenty cytowane jako motto niniejszego artykułu, a wyraźnie dotyczące Nietzscheańskiego poglądu na filozofię, pochodzą właśnie z tych paragrafów przedmowy. Nietzsche ocenia swoje poprzednie próby jako pozostawiające wiele do życzenia, gdyż postępował „nieporadnie”, lecz z determinacją, „jak przystoi pozytywnemu duchowi, w miejsce nieprawdopodobieństw stawiając bardziej prawdopodobne ujęcia”, choć „bez własnego języka dla tych własnych ujęć”<sup>25</sup>. Oczywiście, odmalowany przez niego obraz przedstawia typ filozofa, którym się sam stawał, jako „pozytywnego ducha”, szukającego „bardziej prawdopodobnych ujęć” na miarę swoich możliwości.

Jak zaraz Nietzsche zauważa, zaczął się wkrótce interesować także wartościowaniem oraz interpretacją. Związek między tymi rodzajami badania esencjonalnie wykląda w następujący sposób:

Wypowiedzmyż je, to *nowe żądanie*: potrzebujemy *krytyki* wartości moralnych, musimy *zakwestionować samą wartość* tych wartości – do tego zaś jest nam potrzebna znajomość warunków i okoliczności, w których wartości moralne wzrastały, rozwijały się i zmieniały [...], znajomość, jakiej do chwili obecnej nikt ani nie posiadał, ani nawet nie pragnął posiadać<sup>26</sup>.

Genealogiczne badania Nietzschego mają dostarczyć nam tej przygotowawczej „znajomości” i jest to dalsze „żądanie”, któremu (między innymi) ma sprostać jego przedsięwzięcie filozoficzne. Powiadam „między innymi”, ponieważ „przewartościowanie wartości” to nie wszystko. Jego przedsięwzięcie jest także odpowiedzią na inne takie „żądania”, które wyraża gdzie indziej, a które obejmują konfrontację z naturą i znaczeniem zjawisk tak różnorodnych, jak rodzaje sztuki, religia, organizacja społeczna, nauka i samo człowieczeństwo – są to wszystko kwestie, których Nietzsche dotyka w tej książce. Dotyczy ono także zagadnień związanych z charakterem, zakresem, poszukiwaniem i wartością różnego rodzaju wiedzy, dostępnej dla człowieka obecnie i w przyszłości. Wskazują na to jego początkowe uwagi.

Patrzenie na te zagadnienia w ich związku z „moralnością” nie jest jedynym sposobem ich postrzegania. Nie rozstrzyga ono też samo w sobie o ich znaczeniu, ale stanowi dającą do myślenia perspektywę. Oglądanie ich z innych perspektyw ujawnia inne aspekty – tak jak ogląd zjawisk moralnych z wielu

<sup>25</sup> Ibidem, s. 26.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 28.

perspektyw jest konieczny, aby oddać im choćby częściową sprawiedliwość. I właśnie tę myśl Nietzsche wyraża po chwili. Dostrzegając głęboką problematyczność moralności pisze:

Dość, że ja sam, odkąd otworzył się przede mną ten widok, miałem powody, by rozglądać się za uczonymi, śmiałymi i pracowitymi towarzyszami (jeszcze dziś to czynię). Podróż po tej ogromnej, odległej i tak ukrytej krainie moralności – moralności, która rzeczywiście istniała i którą ludzie rzeczywiście żyli – wymaga zupełnie nowych pytań i niejako nowych oczu: a czy nie znaczy to niemal tyle, co *odkryć* dopiero ów ład?<sup>27</sup>

Nie rozumiem, jak czytając tę przedmowę i traktując występującego w niej Nietzschego poważnie, można nie dostrzegać, że jego typ filozofii rości sobie prawo do rozumienia w mocnym sensie tego słowa i nie zadowolony się żadnym surogatem.

## VIII

Zanim przejdę do wniosków końcowych, chciałbym zwrócić uwagę na kilka fragmentów w dwóch krótkich przedmowach dołączonych do czterech dzieł, napisanych w ostatecznym pośpiechu w roku 1888. Żywo ukazują, że Nietzsche nie tylko był do końca przywiązany do tej koncepcji filozofii, ale wręcz jeszcze głębiej się do niej przekonał.

Większą część krótkiej przedmowy do *Antychrysta*\* zajmuje opis czytelnika, dla którego pisze; stanowi jednak równie dobrze opis jego filozoficznego towarzysza, którego szuka i zachęca do wspólnej pracy:

Warunki, w których się mnie rozumie, rozumie z *koniecznością* [–] znam je aż nazbyt dokładnie. Trzeba być aż do surowości prawym w kwestiach ducha, aby wytrzymać choćby tylko moją powagę, moją pasję. Trzeba być zaprawionym w życiu na szczytach – w widzeniu *poniżej* siebie żalosnej paplaniny o polityce i egoizmie narodów.

---

<sup>27</sup> Ibidem, s. 29.

\* Zachowuję inny tytuł niż w najnowszym przekładzie Grzegorza Sowińskiego, gdyż *Antychryścjanin* wydaje mi się tytułem przesadnie złagodzonej w stosunku do radykalnej wymowy tego dzieła, zafalszowującym Nietzscheańskie odrzucenie także w ostatecznym rozrachunku Chrystusa [przyj. tłum.].

Trzeba zobojętnieć, nigdy nie można pytać, czy prawda jest pożyteczna, czy staje się dla kogoś fatum... Zamiłowanie potęgi do pytań, których stawiać nikt nie ma dzisiaj odwagi; odwaga do przedsięwzięć *zakazanych*; predestynacja do [błądzenia w] labiryncie. Doświadczenie wywiedzione z siedmiu samotności. Nowe ucho dla nowej muzyki. Nowe oko dla najodleglejszych widoków. Nowe sumienie dla prawd, które dotychczas pozostawały nieme. I wola oszczędności, właściwej wielkiemu stylowi: jego siła, jego *entuzjizm* trzymane na wodzy<sup>28</sup>.

W ostatniej przedmowie, do *Ecce homo*, Nietzsche znowu podejmuje ten sam temat. Jasno oświadcza na początku, że choć do jego „rękodzieła” należy „bożki obalać”, to nie jest to wszystko, co rozumie on przez „filozofię”. Nie chce zarazem zastąpić obalonych [bożyszcz] tego samego rodzaju „nowymi bożkami”, wywodzącymi się z równie fikcyjnej wizji ideału. Píše więc: „W takimż stopniu pozbawiono rzeczywistość jej wartości, jej sensu, jej prawdziwości, w jakim *zakłamano* świat idealny”. Chodzi mu jednak nie tylko o wojnę z wszelkimi takimi „bożkami” i „przewartościowanie wszelkich wartości” łączących się z nimi, lecz o rehabilitację tego, co zostało pozbawione wartości i błędnie zinterpretowane, a więc o jaśniejsze i głębsze zrozumienie tego, od czego zależy „rozwój, przyszłość, wzniosłe *prawo* do przyszłości”<sup>29</sup> samej ludzkości.

W jednym z najważniejszych i nadzwyczajnych fragmentów w tej przedmowie Nietzsche bardzo żywo opisuje ten typ filozofii, językiem przywołującym i potęgującym wrażenie słów, jakie padły w *Poza dobrem i złem* (por. § 39):

Filozofia taka, jak ją dotąd rozumiałem i jak nią żyłem to [...] poszukiwanie wszystkiego, co w istnieniu obce i problematyczne, wszystkiego, co dotąd było wyklęte przez moralność [...].

Ile prawdy *udźwignie*, na ile prawdy *waży* się duch? coraz silniej stało się to dla mnie właściwym miernikiem wartości [...].

Każda zdobycz, każdy krok naprzód w poznaniu *bierze się* z odwagi, z twardości wobec siebie, z czystości wobec siebie [...].

<sup>28</sup> F. Nietzsche, *Antychrześcijanin*, przeł. G. Sowiński, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 1996. Przekład poprawiony zgodnie z oryginałem.

<sup>29</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 14.

*Nititur in vetitum* [Dążymy do tego, co zabronione]: pod tym znakiem zwycięży kiedyś ma filozofia, bo dotąd z zasady zabraniano zawsze tylko prawdy<sup>30</sup>.

## IX

Teraz jasne powinno być znaczenie tych przedmów dla zrozumienia Nietzscheańskiej koncepcji filozofii. Nie dołączyłby ich, gdyby nie uważał, że pomogą czytelnikom zorientować się w jego zamierzeniach. Jego dzieła powstałe po *Zaratustrze* – od czasu powstania *Poza dobrem i złem* i piątej księgi *Wiedzy radosnej*<sup>31</sup> – same pokazują taką filozofię w praktyce. Gdy przeczytamy je, pamiętając o tych przedmowach, odsłonią filozofa i typ filozoficznej działalności całkiem inny od tego, jaki kreślą zarówno jego wielbiciele, jak i krytycy. Praktyka Nietzschego słusznie zasługuje na nazwę „filozofii” i jest godna poważnego traktowania przez współczesnych filozofów – dzięki temu, czym sama jest i czego przykład stanowi<sup>32</sup>.

W tym szkicu starałem się ukazać typ filozofii, do jakiego Nietzsche przekonywał i jaki uprawiał – zwłaszcza w ostatnim okresie twórczości – [mianowicie] filozoficzne interpretowanie i wartościowanie, mające dobry i ważny sens. Zaprezentowałem ją jako *działalność sensotwórczą*, mającą nie tylko spotęgować „życie”, ale i pogłębić *zrozumienie* – nie tylko wbrew, lecz właściwie raczej dzięki jej „perspektywicznemu” sposobowi postępowania. Zakończę kilkoma ogólnymi uwagami na ten temat.

Interpretacja i wartościowanie są dla Nietzschego wszechobecną i w gruncie rzeczy nieuniknioną aktywnością ludzką, przyjmującą wiele postaci i funkcji. Dzięki obydwu istoty ludzkie nadają sens rzeczom. Nadawanie sensu rzeczom jest tak podstawowym rysem życia ludzkiego, że można je uznać za jeden z wyznaczników człowieczeństwa. Mówiąc językiem Nietzscheańskim, można byłoby scharakteryzować człowieka jako „zwierzę sensotwórcze”.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 15.

<sup>31</sup> Uzasadnienie ogólnej interpretacji całego dzieła Nietzschego można znaleźć w moim artykule *Nietzsche's Gay Science, Or, How to Naturalize Cheerfully*, [w:] R.C. Solomon i K.M. Higgins (red.), *Reading Nietzsche*, Oxford University Press, New York 1988, s. 68–86.

<sup>32</sup> Patrz moje książki *Nietzsche* i *Making Sense of Nietzsche* (University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1995).

Sens można nadawać rzeczom na wiele różnych sposobów; sens raz nadany staje się potem surowcem dla dalszej działalności sensotwórczej. W historii człowieka powstało wiele stosunkowo odrębnych postaci nadawania sensu, różnorodnych i zmiennych. Część z nich często zaliczamy do tak ogólnych kategorii, jak sztuka, religia, moralność i nauka. Wszystkie te zjawiska rozrastają się w różnych kierunkach z języka potocznego i uczonych dyskusji (w których ten impuls równie silnie działa) i nierzadko ponownie stają się ponownie ich źródłem.

Co więcej, cała ta działalność sensotwórcza nie odbywa się w próżni, a raczej w płynnym i nieustannie zmiennym kontekście życia ludzkiego. Wypływa z wielu ludzkich potrzeb, celów i zdolności – zbiorowych i indywidualnych, a także fizjologicznych, psychologicznych i społecznych – i jest przez nie uwarunkowywana. Filozofia jest kolejną taką działalnością sensotwórczą i podobnie nie istnieje w próżni. Jak Nietzsche lubi przypominać, zawsze występowała w kontekście życia ludzkiego i nigdy się od niego nie oderwie. Dotyczy to zarówno jego typu filozofii, jak i każdego innego. Wszystkie formy filozofii są dziedzicami, hybrydami i krewnymi innych postaci nadawania sensu, które mogą nadal na nie wpływać. Do ogólnych zadań Nietzscheańskiego typu filozofii należy badanie tej ogromnej i złożonej dziedziny, obejmującej praktycznie wszystko, co ujawnia się w życiu ludzkim ponad czysto fizycznymi i biologicznymi zjawiskami, leżącymi u jego podstaw.

Sensotwórcza działalność, polegająca na interpretacji i wartościowaniu, ma zasadniczo praktyczny charakter, nawet jeśli nie służy żadnym bezpośrednio praktycznym celom. Jest ona także zasadniczo twórcza, jako że nie odzwierciedla biernie tego, czemu sens nadaje. Raczej tworzy coś nowego – choć zwykle sprowadza się do zastosowania dotychczasowych metod nadawania sensu.

Ta działalność zachodzi w ramach pewnych sposobów myślenia i wartościowania, podtrzymując je jednocześnie; przyjmujący te sposoby mogą uznawać je za oczywiste i dane z góry. Tymczasem zaledwie powierzchownie mogą one uzyskać status „prawd” i tylko chwilowo cieszą się nazwą „wiedzy”. Interpretowanie i wartościowanie jest być może ograniczone do tego, co jest możliwe lub pojmowalne dla człowieka. To jednak nie oznacza absolutnej równości wszystkich sposobów nadawania sensu, nie oznacza, że żaden z nich nie może mieć większego niż inne prawa do pojęć „prawdy” i „wiedzy”. To nie wyszadzana przez Hegla „noc, w której wszystkie krowy są czarne”.

Jak wskazywałem wcześniej, „prawda” i „wiedza” nie mogą być pojmowane w oderwaniu od ludzkiej działalności sensotwórczej. Rozumiejąc i akceptując tę myśl, można jednak rozróżnić różne sposoby myślenia, roszczące sobie prawo do „prawdy” i „wiedzy”. Można uprzywilejować te, które zdają sprawę z szerszego zakresu dostępnych perspektyw niż inne, motywowane bezpośrednio węższymi, „ludzkimi, arcyłudzkimi” interesami.

Poczytuję za wielką zasługę Nietzschego to, że nie uwikłał się w bardziej nieoświecone i dogmatyczne sposoby myślenia i stanął na wysokości zadania, które polegało na konfrontacji i przewyciężeniu „ciemnej nocy duszy”, kojarzonej przez niego z pesymizmem i nihilizmem. A uczyniwszy to, wyruszył na „nowe morza”, które odkrył, ucząc się po drodze utrzymać się na wodzie i torować sobie drogę, kreśląc nowe mapy i pokazując nam, jak podróżować i kontynuować jego eksploracje. Dlatego właśnie nie jest on wcale, moim zdaniem, znakiem końca filozofii, lecz raczej jej dojrzałości. Naprawdę więc zaprezentował nam „preludium do filozofii przyszłości”.

Z niemieckiego przełożył MARCIN MIŁKOWSKI