

Henryk Benisz

Wieczne powroty (do) Nietzschego

Nowa Krytyka 15, 387-400

2003

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ważony, jak bowiem zauważa sam autor, trudno ocenić, na ile koncepcja van der Leeuwa przesądza linię interpretacji – na przykład fakt, że uwypukla głównie negatywny aspekt mocy, może być jednym z powodów, dla których hierofania zostaje prawie całkowicie przysłonięta przez kratofanię, co z kolei nieuchronnie wyznacza rozłożenie akcentów w wielu kwestiach szczegółowych. To właśnie tych kwestii dotyczy drugie z pytań rozpadające się na bardzo wiele zagadnień dotyczących konkretnych rozwiązań interpretacyjnych – np. na ile potraktowanie kategorii obdarowywania jako potlaczu rzeczywiście wyczerpuje jej specyfikę, na ile rozliczne sprzeczności są rzeczywiście wynikiem ekstatycznego tańca myśli, a na ile realnym przekroczeniem horyzontu umysłowości pierwotnej itd. Faktem jednak pozostaje to, że książka Zbigniewa Kaźmierczaka jest ciekawą, ważną i oczekiwaną pozycją, ukazującą, że proces recepcji Nietzschego wciąż się dokonuje, a główne linie interpretacji wyznaczone przez myśl francuską i niemiecką nie są jedynymi poznawczo płodnymi perspektywami.

Henryk Benisz

AWF Warszawa

Wieczne powroty (do) Nietzschego

Stanisław Łojek, *Obrona Nietzschego. Rzecz o odpowiedzialności*, Antyk, Kęty 2002, ss. 199

Obrona Nietzschego jest jedną z wielu książek, jakie napisano do tej pory o Nietzschem, ale jedną z niewielu, w których na pierwszy plan wysuwa się pozytywny program jego filozofii. Autor tej książki zdaje sobie sprawę z tego, że niemiecki myśliciel nie ogranicza się do zdiagnozowania nihilistycznego stanu zachodniej kultury, lecz podejmuje się znacznie trudniejszego zadania, polegającego na nakreśleniu drogi prowadzącej ku dojrzałemu człowieczeństwu. Według Nietzschego, jedynym sposobem na uporanie się z wszechobecnym nihilizmem jest nauczenie się twórczego przeobrażania rzeczywistości i świadomego kształtowania własnej przyszłości. W świecie bez Boga – a taki świat widzi on przed sobą – nie ma miejsca ani na pozorne idee zastępcze (wszelkiej maści bożyszczka stadne), ani na bezideowy marazm. Nie należy uzalać się nad sobą, nie należy też niefrasobliwie napawać się odzyskaną wolnością. Powinniśmy wreszcie dorosnąć do odpowiedzialności za nas samych oraz za Ziemię, będą-

cą naszą żywicielką i niezbywalnym fundamentem dalszego rozwoju. Musimy przyjąć do wiadomości, że odąd człowiek odpowiada *wyłącznie przed sobą* za wszystko, co czyni, a nie przed jakąś instancją transcendentną wobec świata. *Obrona Nietzschego* jest więc rozprawą o odpowiedzialności człowieka. Jako taka, nie mieści się już w obszarze wyłącznie moralnym, lecz obejmuje wszystkie ważniejsze kwestie antropologiczne. W rezultacie książka Stanisława Łojka urasta do rangi całościowej interpretacji filozofii Nietzschego, przeprowadzonej przez pryzmat nader ważnego „klucza”, jakim jest odpowiedzialność.

Formalnie rzecz biorąc, na *Obronę Nietzschego* składają się cztery rozdziały, w których myśl nietzscheańska sukcesywnie konfrontowana jest z podstawowymi założeniami filozoficznymi, fundującymi dotychczasową, notabene w dużej mierze chrześcijańską kulturę. Tak oto po jednej stronie linii demarkacyjnej, która oddziela przeciwstawne obrazy świata, pojawia się ideał ascetyczny i etyczny absolutyzm, po drugiej zaś zasada odpowiedzialności i aksjologiczny perspektywizm. Z kolei wiara, asceza i wola prawdy ukazane zostają najpierw w powiązaniu z dawnymi ideałami i wartościami (uporządkowanymi „linearnie” i teleologicznie), potem zaś jako swoiste siły napędowe nowego, nadludzkiego świata (tworzą-

cego się wokół etycznej osi doktryny wiecznego powrotu). W tej szczególnej metodzie dialektycznej – wzorowanej na „realnej dialektyce” w rozumieniu Jaspersa – przyjmuje się, że w nieustannie zmieniającej się rzeczywistości nie występuje nic nowego bez współdziałania (choćby w postaci antytezy) czegoś starego, nie ma również „tak” (afirmacja) bez „nie” (negacja). Wszystko zmierza ostatecznie ku temu, aby na Ziemi zapanował nowy ład, umożliwiający definitywne uporanie się z destrukcyjnymi skutkami nihilizmu. Ów ład zdaje się być immanentną cechą życia, którą zapoznaliśmy (ze szkodą dla nas samych), trwając przez wieki w iluzorycznym przekonaniu, że ziemski porządek jest zawsze czymś w rodzaju odbłasku niebiańskiej harmonii. Tymczasem życie nie potrzebuje zewnętrznego wzorca porządku, ponieważ wszystkie elementy ziemskiej rzeczywistości są z sobą doskonale splecione, wzajemnie się warunkują i, w swej niezmierzonej pełni łączących się z sobą przeciwieństw, wypowiadają wieczne „tak” dla życia, to znaczy – ujmując to w kategoriach religijnych – usprawiedliwiają i odkupują życie oraz świat cały. Zgadząc się więc na jedno, zgadzamy się tym samym na wszystko; chcąc powrotu (ponownego przeżycia) jednego doświadczenia, chcemy doświadczyć jeszcze raz całego życia w tej egzystencjalnej postaci, w jakiej dane

nam było go zakosztować. Ba!, gdybyśmy zakwestionowali choćby drobny fragment minionej rzeczywistości, zakwestionowalibyśmy całą teraźniejszość, a nawet przyszłość. W ponad-czasowej jedni świata nie może zabraknąć niczego, co już było, bo wówczas nie spełniłoby się wszystko, co jest i co być musi. Możliwość zaistnienia każdego konkretnego człowieka (będącego tu i teraz) zasadza się na uznaniu ontycznej ciągłości i niezmienności, realizującej się w wiecznej powtarzalności wszechrzeczy. Wydaje się, że dopiero konsekwentne opowiedzenie się za ideą wiecznego powrotu pozwoli skutecznie przezwyciężyć nihilizm. Dopiero zawierzenie życiu uwolni nas od niewiary w świat, z jego wielorakimi wartościami i sensami. Czy jesteśmy zdolni do takiego aktu zawierzenia?

Jak zwykle, Nietzsche wymaga od nas dużego zaangażowania egzystencjalnego w sprawy, które chętnie potraktowalibyśmy z czysto akademickim spokojem ducha. Łojek usiłuje sprostać temu wymaganiu i stać się odpowiednim partnerem w nietzscheańskim dyskursie o najwyższą stawkę. Można powiedzieć, że wraz z Nietzschem uczy nas odpowiedzialnego kształtowania własnej egzystencji oraz świata. Sprawdzając, w jakiej mierze niemiecki filozof potrafi być wychowawcą ludzkości, także podejmuje się trudu wychowywania. Nie jest to łatwe zadanie, gdyż

nietzscheańska *pedagogia* stawia pod znakiem zapytania dotychczasowe, mocno utrwalone w kulturze, wzorce wychowania, i mierzy wyżej..., zamierza dosięgać ponadludzkich, a jednocześnie na wskroś ludzkich wartości i ideałów. Dopiero poprzez uznanie starych przekonań moralnych za symptomy choroby, możemy wkroczyć na drogę wiodącą ku prawdziwemu zdrowiu ciała i duszy, ku „wielkiemu zdrowiu”. „Niemoralność” Nietzschego ma być więc dla nas nową moralnością. Sokrates jako wychowawca już nie pociąga dionizyjskiego ducha, bowiem jego wybory zanadto podlegają racjonalnej ocenie, słuźalczko uległej ideałowi ascetycznemu. Rozum musi ustąpić instynktowi, od którego zaczyna się wszelka moralność, a co najmniej moralność grecka. Nietzsche uważa, że sokratejskie cnoty wykorzeniły się z żyznej gleby instynktów. Stały się one już tylko pretekstem do poszukiwania *poza nimi* jakichś wiecznych prawd, rzekomo fundujących istnienie całego naszego świata. W dzisiejszym świecie dobroć i sprawiedliwość bez transcendentnego odniesienia nie mają już większego znaczenia, mimo iż są przecież autentycznymi cnotami. Zdaniem Nietzschego, Sokrates zburzył fundamenty antycznego oglądu świata i unicestwił ducha cnotliwości. Z tego też powodu poddaje krytyce poglądy greckiego mędrca. Nie znaczy to jednak,

że nie potrafi docenić jego duchowej wielkości. Łojek słusznie zauważa, że jego stosunek do Sokratesa nie jest jednoznaczny (s. 65). Sokratejska ironia faktycznie otwiera pewną przestrzeń dowolności interpretacyjnej. Być może poglądy greckiego mędrca należy odczytywać inaczej, niż zwykliśmy to czynić. Może instykt wartościujący, ujawniający się w słynnym głosie dajmoniona, w pełni usprawiedliwia postawę i postępowanie Sokratesa. Ponadto czasy szybkiego umacniania się pozycji *ratio*, i to zarówno w myśleniu filozoficznym, jak i w życiu codziennym, zbiegają się z dosyć łatwo rozpoznawalnym kryzysem szeroko pojętych instyktów. Nie jest więc wykluczone, że posokratejski kult rozumu uchronił dzieje świata przed definitywnym samounicestwieniem. Drugorzędną pozycję instyktu, owo bycie zawsze-w-cieniu, dałoby się więc wyjaśnić jako konieczną cenę, którą należało zapłacić za przetrwanie. Czy jest ona wysoka, czy niska, trudno dzisiaj rozstrzygnąć.

„Problemat Sokratesa”, zresztą zarysowany w drugim rozdziale książki, ponownie powraca w trzecim, aby ujawnić głębsze związki łączące Sokratesa i Nietzschego, tych dwóch bodaj najbardziej niepokornych i – jednocześnie – najbardziej pociągających myślicieli w dziejach ludzkości. Nie da się ukryć, że przy całym uznaniu dla precyzji i logiki rozumowania Sokratesa,

najbardziej cenimy w nim bezkompromisowość życia i... umierania. Tym, co zasługuje tu na szczególną uwagę, jest zatem naturalna (instyktowna!) umiejętność wcielania we własne życie publicznie głoszonych idei. Taka uosobiona i ucieleśniona prawda życia wydaje się dużo wartościowsza od teoretycznych prawd, wymyślanych lub osiąganych dzięki częstokroć pokretnym konstrukcjom logicznym. Można zgadzać się, lub nie, z określonymi liniami dowodzenia, zaprezentowanymi przez bohatera platońskich dialogów. Można dziwić się, a nawet podśmiewać z lekka, gdy czyta się te fragmenty dialogów, w których mowa jest o Sokratesie jako człowieku, bowiem – co tu owijać w bawełnę – jest to postać dosyć komiczna. Nie można jednak pozostać obojętnym wobec jego heroizmu i niezłomnej postawy w obliczu (nie)uniknionego. Łojek ma całkowitą słuszność, gdy pisze, że „Sokrates wstrząsnął Grekami, przeorał ich świadomość, ich sposób widzenia siebie i świata. Próbując zgłębić i zrozumieć jego fenomen, Nietzsche nie ukrywał fascynacji” (s. 128). Czy główną przyczyną tej fascynacji Sokratesem była jego rzekoma „zdolność uwodzenia”, to już osobne zagadnienie. Podobnie ma się rzecz z rzekomą chęcią uwodzenia czytelników przez Nietzschego. Na ten temat można by polemizować, jako że w tekstach niemieckiego filozofa pojawia się

sporo argumentów „za” i „przeciw” takim konkluzjom. W tym kontekście nieodparcie nasuwa się jednak inne spostrzeżenie, dotyczące konstrukcji pracy. Otóż, wydaje się, że oba „problematy Sokratesa” – *de facto* jakby zagubione w tekście rozprawy – mogłyby znakomicie pełnić funkcję klamer spinających cały wywód na temat odpowiedzialności. Kwestia odpowiedzialności jest przecież równie ważna w odniesieniu do Sokratesa, jak i w odniesieniu do Nietzschego. Ponadto tytuł książki sugeruje, że oto Nietzsche, podobnie jak niegdyś Sokrates, staje przed sądem i musi zdać sprawę ze swych poglądów i życiowych wyborów. W przypadku Sokratesa na ogół uważa się dzisiaj, że to raczej oskarżyciele powinni zasiąść na ławie oskarżonych za bezzasadność postawionych zarzutów. Warto by się przekonać, jakie wrażenie wywarłaby na nas *Obrona Nietzschego*, gdybyśmy – myślę o wszystkich czytelnikach – zdawali sobie jasno sprawę z jej ścisłego związku z *Obroną Sokratesa*. Niestety, mamy tu do czynienia z niewykorzystanym potencjałem prezentowanej pracy.

Do ciekawszych (i inspirujących do samodzielnych przemyśleń) wątków pracy zaliczyłbym rozważania na temat arystokratycznej moralności samodoskonalenia („*Nie człowiek ze mnie, lecz dynamit*”, s. 77–82). Łojek słusznie pokazuje, że postulowana przez Nietzschego

totalna afirmacja siebie jako twórczego indywiduum nie dokonuje się ze szkodą dla innych indywiduów. W żadnym razie nie ogranicza się tu czyjejkolwiek wolności, nie może być też mowy o wykorzystywaniu kogoś dla własnych celów. Wcielając w życie ideał samorealizacji, (hipotetyczne) wykorzystywanie innych w paradoksalny sposób przekształca się w (autentyczne) udzielanie siebie innym. Działanie „cnoty darzącej” polega bowiem na tym, że wchłania się w siebie wszelkie dobra i wartości, po czym oddaje je ludziom i światu już w formie zwielokrotnionej, wzbogaconej o bezwarunkową miłość radosnego twórcy i dawcy. To prawda, że na ofiarnym samo-lubstwie, zawsze gotowym do dawania, może czasem pasożytować samo-lubstwo nazbyt ubogie, aby dawać, dlatego bardziej chętne do tego, aby zabierać. W każdej odmianie ustrukturyzowania społecznego – również i tej, która zbudowana jest na doskonale transcendentnych wzorcach – pojawiają się jednak elementy negatywne. Taki jest, widać, los człowieka, zawsze konfrontowanego z typowo ludzkimi słabościami, od których nie sposób się uwolnić. Dzięki Nietzschemu widzimy wszakże, iż w społecznościach rządzących się ideałami nie z tego świata indywiduum jest niby „uosobione”, ale i jakby „odosobione”, wskutek zdeprecjonowania tego, co indywidualne i rzeczywiste, na rzecz tego, co

ponadindywidualne i idealne. Gdy wreszcie zaczynamy rozumieć, że transcendentne wzorce przestały mieć moc konsolidowania ludzkiego świata, zaczynamy także dostrzegać, że dotychczasowe więzi międzyludzkie znajdują się w stanie rozpadu. Gdybyśmy chcieli nadal żyć „w cieniu Boga”, to utwierdzilibyśmy się w przekonaniu, że nie potrafimy (żadnym ziemskim cudem) stworzyć nowych kategorii więzi międzyludzkich i sami z siebie jesteśmy zdani wyłącznie na własną, wyizolowaną jednostkowość. Nietzscheańska filozofia wyprowadza nas jednak z cienia i opromienia nową nadzieją, że w końcu wyłoni się perspektywa nowego ładu społecznego, opartego na rzeczywistym, a nie ideal(istycz)nym, wzajemnym uznaniu i szacunku ludzi wobec siebie.

Warto uważniej przestudiować również rozważania na temat duchowości (*Duch – przekleństwo czy nadzieja?*, s. 131–135). Dowodzą one, że Nietzsche, wskazując na negatywne skutki oddziaływania ideału ascetycznego chrześcijańskiej proveniencji, w żadnym razie nie zamierza wyrugować z człowieka wymiaru duchowego. Widzi bowiem, że pozbawiona ducha (tj. „bez-duszna”) rzeczywistość rodzi jedynie miernotę, nihilizm, utratę wiary we wszystkie wartości, włącznie z wartością człowieka. „Siła ducha jest niezbędna, by życie mogło wzrastać”, pisze Łojek. Pierwszym (w naszej kulturze)

objawem siły „tyranizującej” (a przez to formującej) życie był duch kapłański. Był do duch zemsty kapłana żydowskiego, budzący u Nietzschego – jak spostrzeża Łojek – i podziw, i odrazę. Kapłański sposób wartościowania wpłynął bowiem na to, że człowiek stał się bardziej „interesujący” i duchowo „głębokimi”, ale jednocześnie zapoznał on w sobie możliwości „ulepszania” światowej *physis*. Nie dość na tym – zamiast ulepszać, tylko pogarszał, przeciwstawiając się wszystkiemu, co naturalne, cielesne, zmysłowe, bezpośrednio dane i równie bezpośrednio poznawane. Mówimy tu o znanej teorii resentymentu, przedstawionej przez Nietzschego i krytykowanej przez Schelera. Jak wiemy, Scheler skłonny jest przyznawać słuszność owej teorii, gdy odnosi się do nowożytnego humanitaryzmu, natomiast sprzeciwia się stosowaniu jej wobec chrześcijaństwa. Jego zdaniem, miłość chrześcijańska istotowo różni się od nowożytnej idei umiłowania ludzkości, gdyż odnosi się do idealnego, duchowego *ja* w człowieku i dotyczy spraw związanych z Królestwem Bożym, a nie upowszechnia się i rozpościera na wszystko, co tylko „ma ludzkie oblicze”. Opinia ta jednak nie wydaje się przekonująca i Łojek, nie bez racji, poddaje krytyce Schelerowską krytykę. Miłość bowiem, która chce istnieć w oderwaniu od konkretnego człowieka i od „królestwa ludzkiego” na Ziemi,

jest uczuciem nie tylko „wyalienowanym” (przepraszam za użycie tego ideologicznie sprofanowanego określenia, ale tutaj jest ono chyba zasadne), ale i wielce podejrzanym. Według Łojka, owo umieszczenie duchowego *ja* w Królestwie Bożym, podobnie jak traktowanie tegoż *ja* jako tylko *ja* idealnego, było dla Nietzschego najbardziej ewidentnym dowodem resentymetu. Nowożytny humanitaryzm wyrósł na chrześcijańskiej glebie i, w jakimś sensie, płyną w nim soki chrześcijańskiej miłości, dlatego również przesiąknięty jest resentymentem. Zgodnie z nietzscheańskimi pryncypiami, aby mogła zapanować autentyczna miłość, trzeba najpierw przewyciężyć oba, wspomniane wyżej, typy miłości.

Interesujący jest także czwarty rozdział książki, w którym pojawiają się oryginalne odniesienia do niektórych współczesnych interpretacji Nietzscheańskiej filozofii, głównie do koncepcji Rorty’ego i Vattimy, ale nie brak tu i innych głosów w dyskusji. Jest to część pracy może najbardziej polifoniczna, a przy tym (co się wzajemnie nie wyklucza) zmierzająca w kierunku końcowych konkluzji, zawartych w ostatnim podrozdziale (*Zakończenie. Imperatyw wiecznego powrotu*, s. 190–195). Właśnie ta idea, a ściśle biorąc: etyczny aspekt idei wiecznego powrotu, jest, zdaniem Łojka, rdzeniem „nowej” moralności Nietzschego. Dla niemieckiego

filozofa szczególne doznanie towarzyszące „odkryciu” tejże idei, tożsame z doświadczeniem odkupienia własnego życia po fali (powracających) cierpień i bólu, jest niezwykle cenną wskazówką pozwalającą przyjąć, iż życie w całej swej pełni zasługuje na bezwarunkową afirmację. Usprawiedliwienie życia nigdy nie może przychodzić z zewnątrz, z jakiegoś „obcego” świata, ale bierze się z aktu woli człowieka, z twórczej woli (przyszłego) nadczłowieka. Łojek stwierdza: „Jeśli jakaś istota zdoła zapragnąć wiecznego powrotu wszystkich rzeczy, to oznacza, że uczyniła własne życie doskonałym, że nadała mu taki sens, dzięki któremu wszystkie ułamki, zagadki i przypadki zostały scalone w jedną artystyczną całość. «Wieczny powrót» może więc stać się poszukiwaną przez nas maksymą postępowania. Brzmiałaby ona mniej więcej następująco: «Postępuj tak, abyś *zapragnął* wiecznego powrotu wszystkiego»” (s. 194). Byłaby to nie tylko maksyma postępowania, ale i miara jakości człowieczeństwa, którą można by przyłożyć do określonego człowieka w celu sprawdzenia, w jakim stopniu zdołał już uwolnić się spod wpływu nihilistycznych autorytetów. Skoro zaś, jak wiemy, w życiu każdego z nas czynnik duchowy ma priorytetowe znaczenie, to czy nie należałoby przyłożyć się do przeprowadzenia gruntownego „rachunku sumienia” z własnego życia? Wydaje

prowadzą Stanisława Łojka do wyartykułowania kryterium odróżniającego jednostki silne od słabych. Jest nim właśnie odpowiedzialność. W sytuacji, gdy poza rzeczywistością nie ma żadnych wartości, musimy ich szukać tylko w jej obrębie, a konkretnie w życiu. Tylko „wolne duchy” są w stanie przyjąć za własne życie odpowiedzialność i twórczo na nie wpływać. Właśnie to przyjęcie odpowiedzialności za własne życie jest, według autora, punktem wyjścia i rdzeniem filozofii Nietzschego. W dalszych rozważaniach Łojek stara się pokazać związek odpowiedzialności z przyrzekaniem i dotrzymywaniem obietnic, mocą rozkazywania oraz dążeniem do pełnej afirmacji życia. Autor błyskotliwie dowodzi nieprawdziwości twierdzenia, że dojście do władzy jednostek silnych musi prowadzić do destrukcji społeczeństwa oraz powstania systemów totalitarnych. Łojek nie pozostawia złudzeń – jednostka silna nigdy nie złożyłaby swojego podpisu np. pod „dorobkiem” nazistowskiej Trzeciej Rzeszy. Jej moc rozkazywania jest bowiem skierowana na nią samą, a nie na innych, co wyklucza wszelkie oskarżenia o zbrodnicze zamiary wobec słabych. Owe rozważania zyskują na wartości także dzięki temu, iż prowadzone są metodą analizy porównawczej. Badając zasady moralności opartej na pojęciu odpowiedzialności, autor równoległe pokazuje, jakie jest podłoże

„moralności niewolników”, chrześcijańskiego „ideału ascetycznego” – ma nim być właśnie ucieczka przed odpowiedzialnością. Te rozważania prowadzą do określenia potrzeb wyływających z życia i pokazania sposobu, w jaki dotychczas było ono ciągle osłabiane przez podporządkowanie się ludzi wierze w „zaświatowy ideał”. Myślę, że Łojek doskonale wyartykułował sens przebycia wraz z Nietzschem drogi do źródeł moralności. Ma ona skłonić czytelnika nie do bezrefleksyjnego odrzucenia dotychczasowej moralności, lecz przede wszystkim do „sprawdzenia siebie, do zbadania własnych dróg ucieczki i negowania” (s. 53).

W drugim rozdziale, zatytułowanym *Perspektywizm, szaleństwo i występki twórcy*, autor główny nacisk kładzie na pokazanie *pozytywnego* aspektu omawianej filozofii i, co za tym idzie, stara się ukazać kształt nowego systemu wartościowania. Próbuje także obronić Nietzschego przed zarzutem, że przyjęty przez niego perspektywiczny punkt widzenia może prowadzić najwyżej do anarchizmu moralnego, ale w żadnym przypadku do konstruktywnego systemu wartości. Autor dowodzi, że punkt wyjścia wszelkiej moralności musi być perspektywiczny: co jest zgodne z moim sposobem istnienia określam jako „dobre”, co mu zaś się sprzeciwia jako „złe”. Ostatecznym kryterium nie może więc być „prawdziwość”, lecz artystyczna

jest uczuciem nie tylko „wyalienowanym” (przepraszam za użycie tego ideologicznie sprofanowanego określenia, ale tutaj jest ono chyba zasadne), ale i wielce podejrzanym. Według Łojka, owo umieszczenie duchowego *ja* w Królestwie Bożym, podobnie jak traktowanie tegoż *ja* jako tylko *ja* idealnego, było dla Nietzschego najbardziej ewidentnym dowodem resentymentu. Nowożytny humanitaryzm wyrósł na chrześcijańskiej glebie i, w jakimś sensie, płyną w nim soki chrześcijańskiej miłości, dlatego również przesiąknięty jest resentymentem. Zgodnie z nietzscheańskimi pryncypiami, aby mogła zapanować autentyczna miłość, trzeba najpierw przewyciężyć oba, wspomniane wyżej, typy miłości.

Interesujący jest także czwarty rozdział książki, w którym pojawiają się oryginalne odniesienia do niektórych współczesnych interpretacji Nietzschearńskiej filozofii, głównie do koncepcji Rorty’ego i Vattimy, ale nie brak tu i innych głosów w dyskusji. Jest to część pracy może najbardziej polifoniczna, a przy tym (co się wzajemnie nie wyklucza) zmierzająca w kierunku końcowych konkluzji, zawartych w ostatnim podrozdziale (*Zakończenie. Imperatyw wiecznego powrotu*, s. 190–195). Właśnie ta idea, a ściślej biorąc: etyczny aspekt idei wiecznego powrotu, jest, zdaniem Łojka, rdzeniem „nowej” moralności Nietzschego. Dla niemieckiego

filozofa szczególne doznanie towarzyszące „odkryciu” tejże idei, tożsamy z doświadczeniem odkupienia własnego życia po fali (powracających) cierpień i bólu, jest niezwykle cenną wskazówką pozwalającą przyjąć, iż życie w całej swej pełni zasługuje na bezwarunkową afirmację. Usprawiedliwienie życia nigdy nie może przychodzić z zewnątrz, z jakiegoś „obcego” świata, ale bierze się z aktu woli człowieka, z twórczej woli (przyszłego) nadczłowieka. Łojek stwierdza: „Jeśli jakaś istota zdoła zapragnąć wiecznego powrotu wszystkich rzeczy, to oznacza, że uczyniła własne życie doskonałym, że nadała mu taki sens, dzięki któremu wszystkie ułamki, zagadki i przypadki zostały scalone w jedną artystyczną całość. «Wieczny powrót» może więc stać się poszukiwaną przez nas maksymą postępowania. Brzmiałaby ona mniej więcej następująco: «Postępuj tak, abys *zapragnął* wiecznego powrotu wszystkiego»” (s. 194). Byłaby to nie tylko maksyma postępowania, ale i miara jakości człowieczeństwa, którą można by przyłożyć do określonego człowieka w celu sprawdzenia, w jakim stopniu zdołał już uwolnić się spod wpływu nihilistycznych autorytetów. Skoro zaś, jak wiemy, w życiu każdego z nas czynnik duchowy ma priorytetowe znaczenie, to czy nie należałoby przyłożyć się do przeprowadzenia gruntownego „rachunku sumienia” z własnego życia? Wydaje

prowadzą Stanisława Łojka do wyartykułowania kryterium odróżniającego jednostki silne od słabych. Jest nim właśnie odpowiedzialność. W sytuacji, gdy poza rzeczywistością nie ma żadnych wartości, musimy ich szukać tylko w jej obrębie, a konkretnie w życiu. Tylko „wolne duchy” są w stanie przyjmując za własne życie odpowiedzialność i twórczo na nie wpływać. Właśnie to przyjęcie odpowiedzialności za własne życie jest, według autora, punktem wyjścia i rdzeniem filozofii Nietzschego. W dalszych rozważaniach Łojek stara się pokazać związek odpowiedzialności z przyrzekaniem i dotrzymywaniem obietnic, mocą rozkazywania oraz dążeniem do pełnej afirmacji życia. Autor błyskotliwie dowodzi nieprawdziwości twierdzenia, że dojście do władzy jednostek silnych musi prowadzić do destrukcji społeczeństwa oraz powstania systemów totalitarnych. Łojek nie pozostawia złudzeń – jednostka silna nigdy nie złożyłaby swojego podpisu np. pod „dorobkiem” nazistowskiej Trzeciej Rzeszy. Jej moc rozkazywania jest bowiem skierowana na nią samą, a nie na innych, co wyklucza wszelkie oskarżenia o zbrodnicze zamiary wobec słabych. Owe rozważania zyskują na wartości także dzięki temu, iż prowadzone są metodą analizy porównawczej. Badając zasady moralności opartej na pojęciu odpowiedzialności, autor równoległe pokazuje, jakie jest podłoże

„moralności niewolników”, chrześcijańskiego „ideału ascetycznego” – ma nim być właśnie ucieczka przed odpowiedzialnością. Te rozważania prowadzą do określenia potrzeb wypływających z życia i pokazania sposobu, w jaki dotychczas było ono ciągle osłabiane przez podporządkowanie się ludzi wierze w „zaświatowy ideał”. Myślę, że Łojek doskonale wyartykułował sens przebycia wraz z Nietzschem drogi do źródeł moralności. Ma ona skłonić czytelnika nie do bezrefleksyjnego odrzucenia dotychczasowej moralności, lecz przede wszystkim do „sprawdzenia siebie, do zbadania własnych dróg ucieczki i negowania” (s. 53).

W drugim rozdziale, zatytułowanym *Perspektywizm, szaleństwo i występek twórcy*, autor główny nacisk kładzie na pokazanie *pozytywnego* aspektu omawianej filozofii i, co za tym idzie, stara się ukazać kształt nowego systemu wartościowania. Próbuje także obronić Nietzschego przed zarzutem, że przyjęty przez niego perspektywiczny punkt widzenia może prowadzić najwyżej do anarchizmu moralnego, ale w żadnym przypadku do konstruktywnego systemu wartości. Autor dowodzi, że punkt wyjścia wszelkiej moralności musi być perspektywiczny: co jest zgodne z moim sposobem istnienia określam jako „dobre”, co mu zaś się sprzeciwia jako „złe”. Ostatecznym kryterium nie może więc być „prawdziwość”, lecz artystyczna

jakość życia. Następnie Łojek pokazuje, w jaki sposób zarówno „odcieleśnienie” cnoty, którego początki sięgają Platona, jak i egalitaryzm moralny prowadzą do drastycznego obniżenia jakości życia, a także do gwałtu na „wolnych duchach”. Przeciwstawiona moralności „niewolników” moralność „arystokratyczna” opiera się na niezachwianej woli samodoskonalenia i na egoizmie. Powierzchnowa interpretacja tych, oraz im pokrewnych, terminów sprowadziła na Nietzschego falę oskarżeń o to, że „nadczołwiek” jest bestią dążącą za wszelką cenę do władzy, a filozofia niemieckiego myśliciela ma na celu zburzenie społecznego ładu oraz zniszczenie ludzkiego szczęścia i wolności. Autor chce spróbować raz na zawsze pozbawić tego typu interpretacje wszelkich argumentów. Służy temu m.in. pokazanie, „iż totalna afirmacja siebie samego, która wedle Nietzschego jest ostatecznym celem doskonalącego się indywiduum, wyklucza wykorzystywanie bliźnich do swoich zamierzeń” (s. 78). Dowodzi nawet, że to nie nietzscheanizm, lecz sama moralność musi w końcu doprowadzić do rozkładu społeczeństwa. Uwaga ta jest wielce trafna, zważywszy, że dla Nietzschego „absolutyzm etyczny” co prawda podtrzymuje nieudane życie, lecz także stale je osłabia. Dotychczasowa moralność musi więc ostatecznie doprowadzić do zaniku życia, a tym samym do rozkładu

społeczeństwa, które także nie jest niczym innym niż formą podtrzymywania nieudanego życia. Ostatnią część wspomnianego rozdziału poświęca Łojek analizie stosunku Nietzschego do poprzedzającej go filozofii, a także określeniu, czym ma być „filozofia przyszłości”. Autor dowodzi, iż ma ona być najdoskonalszym i najpełniejszym sposobem wyrażania siebie – osiągnięciem jedności życia z myślą, a także, że *musi* ona bazować na perspektywizmie.

Rozdział trzeci (*Cóż uczyniliśmy, dokąd zdążamy?*) poświęcony jest przede wszystkim analizie drogi Nietzschego przez nihilizm oraz sposobowi jego przewyciężenia. Autor pokazuje, że koniecznym następstwem uświadomienia sobie znaczenia „śmierci Boga” jest popadnięcie w nihilizm, utrata wiary w jakikolwiek sens i jakąkolwiek prawdę. Pokazuje też Nietzschego jako pierwszego człowieka, który zdał sobie sprawę z możliwych fatalnych skutków tego zdarzenia, a także pierwszego, który szukał sposobu ich przewyciężenia. Przeciwstawione są tu dwa rodzaje nihilizmu: nihilizm wyczerpania, który niechybnie prowadzi człowieka do upadku, i nihilizm siły jako postawa pozwalająca przewyciężyć własną niemoc i rodząca konieczność nadania samemu życiu wartości. Łojek pokazuje, jak nihilizm siły wymusza wzięcie odpowiedzialności za własne życie, a tym samym stwarza obowiązek samo-

dzielnego ustanowienia wartości. Rozdział ten ukazuje także raczej nieznaną oblicze Nietzschego. Otóż wedle autora, totalna krytyka nie była jedynym dziełem Nietzschego – twórca *Poza dobrem i złem* potrafi też w skrytykowanych i odrzuconych przez siebie postawach dojrzeć coś pozytywnego. Tyczy się to m.in. duchowej mocy ideału, ascezy i potrzeby wiary. Wyjaśniona jest także użyteczność (a nawet niezbędność) cierpienia dla osiągnięcia większej doskonałości życia, jest ono bowiem, według autora, tym, co stale umożliwia człowiekowi przewycięzanie samego siebie.

Ostatni, czwarty rozdział, zatytułowany *Nowy obraz myśli*, rozpoczyna się rozważaniami nad możliwym statusem prawdy i pokazaniem, jak przebiegała Nietzscheańska krytyka tego pojęcia. Skonfrontowane zostaje sformułowane we wczesnym dziele Nietzschego, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, określenie prawdy jako „ruchomej armii metafor” z późniejszymi rozważaniami, w których pełni ono funkcję swoistej „potrzeby metafizycznej” człowieka. Ukazany zostaje zarówno destrukcyjny charakter odrzucenia obiektywnej prawdy, jak i jego pozytywny aspekt polegający na wymogu nowego sposobu mówienia i myślenia. Do spełnienia tego wymogu samo odrzucenie prawdy nie wystarczy. Potrzebne jest coś więcej: pojawienie się

„istoty, która stwarza nowe wartości, określa nowy sens i cel, [...] która zastępuje odkrywanie autokreacją” (s. 164) – pojawienie się nadczłowieka. Nadczłowiek określony jest zaś jako istota, która narodziwszy się w czasach nihilizmu, przekracza go wraz ze wszystkimi dotychczasowymi ideałami i sposobami wartościowania. Niezwykle ważne jest też ukazanie nadczłowieka jako istoty, z której nie ma żadnego pożytku, gdyż nie jest już ona do niczego środkiem, lecz samym celem. Łojek pisze o jej życiu jako o dziele sztuki, które cel swój zawiera w sobie.

Kolejnym rozważanym tu problemem jest kwestia relacji między tym, co prywatne, a tym, co publiczne. Autor zaprzecza możliwości interpretowania myśli Nietzschego w kategoriach jej społecznej „użyteczności”, usilnie podkreślając, iż jest ono nieuprawnione. Jego zdaniem, celem twórcy *Poza dobrem i złem* jest jedynie samokształtowanie się jednostki, która nie jest zależna od społeczeństwa, gdyż je przekracza. W tak znakomitej pracy nie mogło zabraknąć omówienia jednego z najważniejszych punktów filozofii Nietzschego – analizy moralności „dionizyjskiej”, która, według Łojka, całkowicie opiera się na pojęciu odpowiedzialności przed samym sobą, a której głównym celem jest artystyczna afirmacja życia, twórcza na nie wpływająca. Rozdział ten, a tym samym całą książkę, kończą rozważania

dotyczące etycznego aspektu teorii wiecznego powrotu.

Omawiana pozycja jest dogłębnie przemyślana i starannie zaplanowana. Wyraźnie widać, iż żadne z występujących w niej zagadnień nie pojawia się przypadkowo – autor poprzez szereg trafnie dobranych argumentów dąży do wyznaczonego przez siebie celu. Łojek nie ograniczył się do wykazania bezzasadności części zarzutów kierowanych przeciwko Nietzschemu. Dokonał czegoś więcej. Pokazał mianowicie, jakie jest źródło nietzscheanizmu. Nie jest nim oderwana od rzeczywistości spekulacja czy też niepoprawna „uczoność” zmuszająca go do pisania. Jest nim natomiast głębokie i autentyczne przeżycie kryjące się za każdym fragmentem, za każdym słowem wybitnego niemieckiego filozofa. Zarzuty odpierane są więc na znacznie głębszej płaszczyźnie. Łojek pokazał, iż droga od absolutyzmu etycznego, poprzez „śmierć Boga” i nihilizm do przewyciężenia nihilizmu, do nadczłowieka i wiecznego „tak” była drogą Nietzschego. Tym samym zarzuty stawiane z perspektywy pierwszego lub drugiego etapu owej drogi okazują się całkowicie bezzasadne. Odpowiedź ich autorom jest niezwykle prosta: idź dalej, a zrozumiesz. Książka Stanisława Łojka zyskuje jeszcze bardziej na wartości dzięki temu, iż broniąc niemieckiego filozofa, nie stara się zagłuszyć jego myśli, lecz pozwala,

by Nietzsche osobiście zabrał w tej dyskusji głos, który tak często mu się odbiera. Autor omawianej książki nie przestał na zanalizowaniu i zrozumieniu myśli niemieckiego filozofa, dał bowiem świadectwo głębokiego przeżycia tej myśli, czy – jak powiedziałby Klosowski – współnictwa z Nietzschem.

Na wstępie autor podkreślał, iż głównym zadaniem, jakie przed sobą stawia, jest pokazanie, że spoiwem łączącym różne aspekty myśli Nietzschego jest pojęcie odpowiedzialności. Z satysfakcją stwierdzam, że jeśli czytelnik raczy sięgnąć po proponowaną pozycję, nie dozna zawodu. Autor w błyskotliwy sposób udowodnił, że dzięki pojęciu odpowiedzialności, jeśli rozumieć je w odpowiedni sposób, można odeprzeć zdecydowaną większość poważnych zarzutów skierowanych przeciwko Nietzschemu. Ambicje Łojka na tym się jednak nie kończą. Dąży on do wskazania, jak niezwykle aktualne mogą okazać się rozważania niemieckiego filozofa dla współczesnego odbiorcy. Pragnie nakłonić czytelnika, by skonfrontował swoje poglądy, a także problemy go nurtujące, z filozofią Fryderyka Nietzschego i odpowiedział na pytanie: czy aby lekarstwo proponowane przez twórcę *Poza dobrem i złem* nie może stać się moim lekarstwem? Jeśli czytelnik nie obawia się dokonać śmiałej konfrontacji z myślą Fryderyka Nietzschego, gorąco zachę-

cam do lektury najnowszej publikacji Stanisława Łojka, a następnie do powrotu do pism autora *Poza dobrem i złem*.

Krzysztof Józwiak

Uniwersytet Łódzki

Przywołanie nie-istniejącego systemu

Mariusz Moryń, *Wola mocy i myśl. Spotkania z filozofią Fryderyka Nietzschego*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1997, ss. 191

W książce *Wola mocy i myśl. Spotkania z filozofią Fryderyka Nietzschego*, kolejnej już na polskim rynku pracy poświęconej twórczości Nietzschego, Mariusz Moryń podejmuje próbę całościowego wykładu głównych wątków tej zawilej, niejednoznacznej myśli. We wstępie autor sam określa cel swych badań: „Praca poniższa powstała z przekonania, że omawiana koncepcja wymaga detalicznej reaktualizacji: uzupełniającej, systemowo zorganizowanej wykładni. Tekst ten, według zamierzeń autora, stawia sobie za cel rekonstrukcję podstawowych wątków, składających się na specyfikę dociekań Nietzschego. Warto bowiem wiernie oddać tę doktrynę, wraz z jej wszystkimi meandrami. W nie mniejszym jednakże zakresie

zmierza on także do interpretacyjnego i tym samym subiektywnego odczytania, do wykorzystującego dystans historyczny dopełnienia szeregu niejasnych miejsc” (s. 8).

Autor postawił sobie zatem dość ambitne zadanie, planując całościowe ujęcie trudnej do okiełznania filozofii Nietzschego. Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie o powodzenie tak ambitnego zamierzenia, niemniej jednak mamy do czynienia z pracą napisaną rzetelnie, ze swoistym kompendium wiedzy na temat twórczości niemieckiego myśliciela. Jest to, prócz nienaganego języka, jedna z głównych zalet tej pracy, która – wobec zdezaktualizowania się klasycznej pozycji Kuderowicza – może być dla czytelnika zarówno dobrym wprowadzeniem do filozofii Nietzschego, jak również służyć jako materiał powtórkowy, poruszający najważniejsze wątki tej myśli i przypominający najważniejsze fakty biograficzne.

To ostatnie jest w przypadku Nietzschego szczególnie istotne. Sposób i rzeczowość przedstawienia życiowych perypetii Nietzschego powinny ukontentować wszystkich miłośników biograficznych analiz. Kolejne losy Nietzschego – stwierdzenie tego jest już dziś bodaj truizmem – ściśle wiążą się bowiem z jego twórczością. Najbardziej bodaj spektakularnym faktem z biografii myśliciela zdaje się być jego burzliwy związek z Wagnerami, którego charak-