

HENRYK BENISZ

Akademia Wychowania Fizycznego  
w Warszawie

## OD PIERWSZEGO DO DRUGIEGO „PRZEWROTU KOPERNIKAŃSKIEGO”

**Sformułowanie podstaw nowej filozofii jako rezultat twórczej  
polemiki Nietzschego z poglądami Kanta**

Zwykło się sądzić, że Kanta i Nietzschego niewiele ze sobą łączy, a - praktycznie rzecz biorąc - prawie wszystko dzieli. Stąd też uważa się, że stworzone przez nich filozofie jakby rozmiągają się. Powyższa opinia jest do pewnego stopnia słuszna. Rzeczywiście, pomiędzy filozofiami Kanta i Nietzschego zachodzą bardzo duże różnice. Pierwszy z nich pisał jak beznamiętny, ale przy tym całkowicie wiemy reprezentant „teoretycznego” rozumu. Jego analizy są suche i precyzyjnie uporządkowane. Drugi natomiast stale inspirowany był przez dionizyjski impuls służenia samemu życiu, który trudno byłoby podporządkować jakiejs ściśle pojętej zasadzie rozumu. Był też mistrzem aforystycznych form myślenia i formułowania wypowiedzi. O ile pierwszy pracował nad stworzeniem systemu naukowej metafizyki, to drugi ogłaszał swoją niechęć wobec wszelkiej filozoficznej systematyki z metafizyką na czele. Również ich osobiste biografie są zasadniczo różne. Kant spędził całe swoje życie w rodzinnym mieście Königsberg (Królewiec), gdzie był pochłonięty pracą uniwersytecką i prowadził nader uporządkowany tryb życia. Do wyjazdu nie skłoniły go nawet atrakcyjne oferty objęcia profesury na innych, wyżej cenionych niemieckich uniwersytetach. Nietzsche zaś przez całe życie wędrował i właściwie „wywędrował” swoją filozofię. Pomimo błyskotliwie rozpoczętej pracy na Uniwersytecie w Basel (Bazylea), zupełnie nie czuł się powołanym do bycia filozofem „akademickim” (rozwijająca się choroba to tylko jeden aspekt tego zagadnienia). Stale był „w drodze”, ponieważ stale szukał ukrytej i odsłaniającej się przed nim „prawdy” świata.

Jednak jest coś, co ściśle łączy ze sobą tych dwóch wielkich myślicieli. Jest nim chęć zrewolucjonizowania filozofii na wzór „rewolucji”, jaką Kopernik przeprowadził kiedyś w astronomii. Intencję taką można odnaleźć *explicit* u Kanta i *implicit* u Nietzschego. Pierwszego „przewrotu” (*die kopernikanische Wendung*) w filozofii dokonał Kant, drugiego (około 100 lat później) Nietzsche. Zwykle ów drugi „przewrót” nie jest ujmowany w kategoriach przewrotu, jednak *de facto* jest nim. Chyba warto się o tym przekonać.

**„Przewrotna” filozofia Kanta.** Kant, podobnie jak większość filozofów, chciał aby wszelkie poznanie było pewne i niezawodne. Idealem takiej niewątpliwej pewności miałyby być logika, ale ona nie ma bezpośrednio do czynienia z jakimikolwiek przedmiotami. Logika jest tylko nauką formalną i - jako taka - jednoznacznie określa jedynie „formalne zasady wszelkiego myślenia”<sup>1</sup>. Innymi słowy, w obszarze logiki intelekt nie ma dostępu do czegoś innego „oprócz samego siebie i swej formy”<sup>2</sup>. Zadaniem „podmiotu poznającego” powinno być jednak określanie zewnętrznej względem niego rzeczywistości poznawanej. Jaką należy więc przyjąć metodę poznania? Zdaniem królewieckiego myśliciela, w filozofii trzeba przejść taką samą drogę, jaką wybrano w badaniach naukowych. Oznacza to konieczność przeprowadzenia takiej „rewolucji w sposobie myślenia”, jaka była niezbędna w nauce, aby mogła się ona rozwijać, a nie tylko „kroczyć po omacku”.

Pierwszą osobą, która zrewolucjonizowała matematykę, był (prawdopodobnie) Tales, który zauważył, że nie należy poszukiwać własności figur geometrycznych w nich samych, ani też w ich pojęciach. Trzeba do tego problemu podejść jakby od drugiej strony i starać się stworzyć odpowiednią figurę w oparciu o to, co się w nią myślnie włożyło *a priori*. Rewolucjonizowanie innych nauk dokonywało się w dłuższym procesie przemiany sposobu myślenia. Przyczynili się do tego m. in. Bacon z Verulamu, Galileusz, Torricelli i Stahl. Wszyscy oni powoli uświadamiali sobie, że „rozum wnika tylko w to, co sam wytwarza zgodnie z własnym pomysłem”<sup>4</sup>. Zamiast więc dawać się „wodzić” przez przyrodę, trzeba raczej nakłaniać ją do udzielania odpowiedzi na zadawane pytania.

Zasadniczym przełomem w przyrodoznawstwie stało się dopiero odkrycie Kopernika. W ujęciu Kanta polegało ono na radykalnej zmianie perspektywy patrzenia na całą przyrodę. Skoro dotąd nie można było wyjaśnić ruchu ciał niebieskich przy założeniu, że wszystkie one obracają się wokół nieruchomego obserwatora, trzeba było spróbować zmienić to założenie. Niechby więc obserwator (wraz z Ziemią) poruszał się, a gwiazdy stały w miejscu. Okazało się, że teraz ruchy na niebie stały się bardziej zrozumiałe i możliwe do wyjaśnienia. Przyjęta przez Kopernika hipoteza naukowa była więc bardziej trafna niż dawna, przedstawiona przez Ptolemeusza.

Kanta jednak mniej interesowało to, jakie konsekwencje miało odkrycie Kopernika w badaniach astronomicznych. Dla niego najistotniejszym doko-

<sup>1</sup> KrV [B VIII]. Skrót „KrV” oznacza Kantowską. *Krytykę czystego rozumu*. Korzystam z wydania, które ukazało się w serii 'Philosophische Bibliothek', Felix Meiner Verlag. Hamburg 1971.

<sup>2</sup> KrV [B IX]. Podobnie: [B XI].

<sup>3</sup> KrV [B XI].

<sup>4</sup> KrV [B XIII].

naniem Kopernika było uczynienie z biernego widza zjawisk zachodzących w przyrodzie, aktywnego twórcę pojawiających się w niej prawidłowości. Dlaczego bowiem wszelkie poznanie musiałoby koniecznie dostosowywać się do poznawanych przedmiotów? Niech raczej przedmioty dostosowują się do naszego poznania. O ile dotąd nie udawało się za pomocą pojęć powiedzieć czegoś, co by poszerzyło poznanie, to może teraz uda się to zmienić? <sup>5</sup> „Przewrotny” przykład Kopernika stał się więc dla Kanta wzorem „przewrotu” w filozofii, jakiego sam zamierzał dokonać. W tworzonej przez niego naukowej metafizyce, przedmioty muszą dostosowywać się do naszego poznania. Dzięki temu możliwe staje się poznanie ich a priori, tzn. powiedzenie o nich czegoś, zanim zostaną nam one dane.

Konsekwencją tak zasadniczej zmiany sposobu myślenia jest to, że wszelkie poznanie okazuje się być „niczym innym, jak przedstawianiem sobie pewnego zjawiska”<sup>6</sup>. Przedstawiane przez nas przedmioty nie są więc same w sobie tym, czym jawią nam się w naoczności. Zjawiska są tylko obiektami zmysłowego oglądania, a nie rzeczami samymi w sobie. Gdyby usunąć podmiot poznania, albo co najmniej podmiotową właściwość zmysłów, wówczas przestałyby istnieć wszystkie własności przedmiotu, wszystkie stosunki między przedmiotami ujęte poprzez formy zmysłowej naoczności (przestrzeń i czas), a nawet same te formy. Co w takim razie w ogóle pozostałoby? Z pewnością istniałaby nadal rzecz sama w sobie, ale jaka ona jest, ta kwestia pozostaje dla nas niewyjaśniona. Do rzeczy samych w sobie nie mamy bowiem żadnego dostępu i to niezależnie od tego, w jakim stopniu uwyraźnimy naszą naoczność. Nie możemy też powiedzieć, czym są rzeczy same w sobie i nie dowiadujemy się tego „nawet w najbardziej ujaśnionym poznaniu ich zjawiska, jakie jedynie jest nam dane”<sup>7</sup>.

Podział na zjawiska (fenomeny) i rzeczy same w sobie (noumeny) pozwalał jednak Kantowi uporać się z pewnym zasadniczym problemem filozoficznym. Otóż udało mu się przewyciężyć zasadniczą sprzeczność pomiędzy determinizmem a indeterminizmem. Bez zgody między nimi, świat może być postrzegany bądź jako deterministyczna struktura przyrodniczej konieczności, która nie dopuszcza miejsca dla indywidualnej wolności, bądź też jako indeterministyczny obszar wolności, w którym nie występuje żaden przejaw konieczności. Pierwsze ujęcie podcina korzenie wszelkiej moralności, drugie natomiast - przecząc doświadczeniu - kłóci się ze zdrowym rozsądkiem. Tymczasem Kant argumentuje, że przedstawienia danych nam przedmiotów nie dostosowują się do rzeczy samych w sobie, ale - na odwrót

<sup>5</sup> Por.: KrV[B XVI; B XXI].

<sup>6</sup> KrV [B 59].

<sup>7</sup> KrV[B 60].

- to przedmioty jako zjawiska dostosowują się do naszego sposobu ich przedstawiania. W związku z tym to, co zdeterminowane, nie zawiera się w niedostępnych naszemu poznaniu rzeczach w sobie, ale w jedynie dostępnych nam przejawach tychże rzeczy, czyli w zjawiskach<sup>8</sup>. Stąd też determinizm i indeterminizm istnieją równocześnie, ale niezależnie od siebie, jakby dzieląc między sobą rzeczywistość na dwie sfery wpływów. Instancją uzgadniającą wyżej przedstawione, dwa skrajne sformułowania, jest u Kanta rozum. Królewiecki filozof porównuje go do sędziego, który rozstrzyga dwie strony procesu sądowego. W efekcie „nauka o moralności utrzymuje swoje pozycje, a nauka o przyrodzie swoje”<sup>9</sup>.

Pozytywne rozstrzygnięcie wspomnianego problemu stanowi u Kanta równocześnie próbę powiązania z sobą tego, co ludzkie, z tym, co boskie. Wstępem do filozoficzno-religijnych uzasadnień Kanta jest ukazanie dwuaspektowości ludzkiej duszy, która okazuje się być wolna (a więc zdolna do aktów moralnych) jako rzecz sama w sobie, natomiast zdeterminowana (a więc włączona w obszar praw rządzących przyrodą) jako zjawisko<sup>10</sup>. Takie ujęcie duszy pozwoliło zająć się opracowywaniem systemu pojęć czystego rozumu (idei transcendentálnych Boga, wolności i nieśmiertelności), będącego „właściwym celem badań” tworzonej przez niego metafizyki. Kant wcale nie ukrywa, że wszystko, czym zajmuje się metafizyka, jest wyłącznie „środkiem”, mającym umożliwić dotarcie do owych idei i naukowe uzasadnienie ich realności. Kierunek badań metafizycznych przebiega więc od nauki o duszy, poprzez naukę o świecie, aż do poznania Boga (Praistoty). Jest to, według Kanta, „tak naturalny postęp”, że upodabnia się do „logicznego przechodzenia rozumu od przesłanek do wniosku”<sup>11</sup>.

Ostatecznie okazuje się, że czysty rozum nie potrafi powyższych idei ani „udowodnić”, ani też „odeprzeć”<sup>12</sup>. Ponadto, po przekroczeniu granicy możliwego doświadczenia, wszystko co napotykané jest na drodze czystego rozumu, konsekwentnie zamieniane jest w zjawisko. W ten sposób niemożliwe jest więc w ogóle praktyczne stosowanie czystego rozumu. Co Kant uczynił w tej sytuacji? Zgodnie z jego własnymi słowami, musiał on „zawiesić wiedzę, aby uzyskać miejsce dla wiary”<sup>13</sup>. Tym samym pogodził się też ze stratą, jaką poniósł spekulatywny rozum na polu nauk. Przyszło mu to o tyle łatwo,

<sup>8</sup> Por.: KrV [B XX].

<sup>9</sup> KrV[B XXIX].

<sup>10</sup> Por.: KrV [B XXVII].

<sup>11</sup> KrV [B 395].

<sup>12</sup> Por. Kpr, s. 228. Skrót „Kpr” oznacza Kantowską *Krytykę praktycznego rozumu*. Dzieło to cytuję w tłumaczeniu J. Gałęckiego, na podstawie wydania PWN z 1984 r.

<sup>13</sup> KrV [B XXX].

że powyższa „strata” nie oznaczała rozstania się z czymś rzeczywiście posiadanym, ale była tylko rezygnacją z „urojonego posiadania”<sup>14</sup> spekulatywnego rozumu. Chcąc wesprzeć praktyczne stosowanie rozumu, Kant postanowił więc „założyć” istnienie Boga (oraz wolności i nieśmiertelności). Nie jest to, według niego, jedynie jakaś „dozwolona hipoteza”, ale „postulat oparty na zamiarze praktycznym”. Przekładając go na prostszy język „prawego człowieka”, Kant mówi: „Chcę, żeby istniał Bóg, żeby moje istnienie w tym świecie było także jeszcze poza związkiem z przyrodą istnieniem w czystym świecie intelektu, a wreszcie też, aby moje trwanie było nieskończone; obstawę przy tym i nie pozwolę wyrzucić sobie tej wiary”<sup>5</sup>.

Powszechnie znane jest wyznanie Kanta, stanowiące jakby ukoronowanie *Krytyki praktycznego rozumu* (a może nawet całej jego filozofii), w którym przejawia się podziw i cześć dla gwiazdzistego nieba oraz dla moralnego prawa<sup>16</sup>. Cóż ono oznacza? Czy rzeczywiście rozumowo wyedukowane prawo moralne wynosi człowieka ponad świat zwierzęcej zmysłowości i pozwala przekroczyć granice życia, a nawet osiągnąć samej nieskończoności? Czy jednak gwiazdziste niebo nazbyt mocno nie przytłacza „moralnego” człowieka swoimi bezgranicznymi rozmiarami, ową zmysłowo percepowaną, przerażającą nieskończonością, która wszystko zmienia w mało istotne elementy gigantycznego, fizyko-biologicznego systemu?

Po lekturze Kanta można odnieść wrażenie, że jego dialektyka transcendentna poniosła fiasko. Nie mogąc dotrzeć do prawdy, zdana była już tylko na sędziowskie rozstrzygnięcia rozumu. Prawda staje się więc w tym ujęciu czymś arbitralnym, a przez to wielce wątpliwym. Rozum, zamiast zgłębiać rzeczywistość w rzetelnym poznaniu, dokonuje wyborów, które poprzedzają wszelkie poznanie. Na dodatek, stając w obliczu najwyższych prawd, kwestionuje siebie jako instancję poznawczą i ustępuje miejsca wierze. Co z tego właściwie wynika? Czy rozum, który przyznaje się przed samym sobą do bezradności, może jeszcze w ogóle wypowiadać się na temat ontycznego statusu człowieka?

**„Przewrotna” krytyka „przewrotu”.** Nie jest tajemnicą, że fascynacja Nietzschego filozofią pojawiła się podczas lektury książki *Świat jako wola i przedstawienie*. Schopenhauer prezentuje w niej swoją twórczą interpretację Kantowskiej koncepcji poznania. Jest ona wprawdzie strukturalnie i terminologicznie uproszczona w stosunku do „pierwowzoru”, ale za to zawiera silnie akcentowany motyw nadrzędności woluntaryzmu nad „czystym” ra-

<sup>14</sup> KrV [B XXXI].

<sup>15</sup> Kpr, s. 228-229.

<sup>16</sup> Kpr, s. 256-257.

cjonalizmem. Z książki tej Nietzsche zaczerpnął przekonanie o słuszności uzależnienia obrazu poznawanego świata od samego poznającego (za Kantem), jak też konieczności przekraczania w poznaniu granic teoretycznego rozumu (przeciw Kantowi). Pierwszemu przekonaniu pozostał do końca wiemy, natomiast drugie zmodyfikował, przechodząc od «woli życia» (*Wille zum Leben*) do «woli mocy» (*Wille zur Macht*), będącej przejawem działania „rozumnego” ciała człowieka, tj. «wielkiego rozumu».

Nietzsche zdawał sobie także sprawę z realnych uwarunkowań, w jakich powstają nowe teorie, w tym również teoria Kopernika. Wiedział, że ważniejsze niż względy merytoryczne okazują się być „pozorna oczywistość” (*Augenschein*) oraz „przyzwyczajenie”. To, co wydaje się nam oczywiste, co mamy jakby wprost przed oczyma, na ogół najtrudniej jest zakwestionować. Jeżeli łączy się ono z długim okresem obowiązywalności teorii, wówczas odejście od niej jest jeszcze trudniejsze. Tak było ze starą koncepcją astronomiczną, bronią przez uczonych tamtych czasów. Opór wobec nauki Kopernika stawiany był więc nie w wyniku naukowej rzetelności, ale jako wyraz swoistej „pocziwości uczonych”<sup>17</sup>. Wprawdzie Kopernik nie był represjonowany za głoszone przez siebie tezy, ale w warunkach jeszcze większego nasilenia naukowej „równości” (totalistycznie pojmowanej naukowości), mógłby zostać znacznie surowiej ukarany<sup>18</sup>.

Za odwagę w głoszeniu nowych poglądów zmieniających bieg nauki, Nietzsche w równym stopniu cenił Kopernika i Boskovicza. Pierwszy z nich wstąpił się nią w dziedzinie astronomii, drugi zaś w dziedzinie matematyki. Obaj naukowcy są, jego zdaniem, „największymi przeciwnikami pozornej oczywistości”<sup>19</sup> i wyznaczają „największe punkty zwrotne”<sup>20</sup> w nauce. Dotąd bowiem oczywistym wydawało się to, co mówiły zmysły, a mianowicie, że wszystkie ciała niebieskie krążą wokół nieruchomej Ziemi. Tymczasem „Kopernik nakłonił nas wbrew wszystkim zmysłom do wiary, że Ziemia *nie* jest nieruchoma”<sup>21</sup>. Ogłoszenie nowej teorii astronomicznej było czymś w rodzaju słynnego szlacheckiego *liberum veto*, obalającego postanowienie zgromadzenia. Kopernik, wyłamując się z szeregu jednomyślnych naukowców,

<sup>17</sup> KSA 1, 395 (*Unzeitgemäße Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher* 6). Skrót „KSA” oznacza krytyczne wydanie wszystkich dzieł F. Nietzschego pod red. G. Colli i M. Montinari: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Verlag W. de Gruyter. Berlin-New York 1988.

<sup>18</sup> KSA 13, 147 (Nachlaß: 11 [341]). Nietzsche cytuje tam głos owej rzekomej „równości”, nawiązując do tego, aby „Cicero obciąć język, Kopernika oślepić, Shakespeare ukamienować...”.

<sup>19</sup> KSA 9, 643 (Nachlaß: 15 [21]).

<sup>20</sup> KSA 11, 266 (Nachlaß: 26 [432]).

<sup>21</sup> KSA 5, 26 (*Jenseits von Gut und Böse: Von den Vorurtheilen der Philosophen* 12).

„uczynił największy i najgodniejszy użytek z tego prawa przeciwko postawieniu i pozornej oczywistości wszystkich innych ludzi”<sup>22</sup>.

Znacznie ważniejszy niż psychologiczny, był jednak filozoficzny aspekt dokonanego „przewrotu” w nauce. Zmienił on bowiem zasadniczo miejsce człowieka w kosmosie. Początkowo wydawać by się mogło, że status człowieka radykalnie wzrósł z chwilą, gdy poznanie zaczęło mieć charakter „podmiotowy” w miejsce „przedmiotowego”. Świat widziany jakby „od wewnątrz” człowieka stał się światem podobnym do niego samego. W tej sytuacji zanikł podział na sferę boską i ludzką<sup>23</sup>, tak więc człowiek przestał być komukolwiek podporządkowany. Okazało się jednak, że świat bez Boga nie respektuje wyjątkowości człowieka, jako stworzenia wybranego przez Boga. Stąd też „od Kopernika” (z czego sam Kopernik zapewne nie zdawał sobie w pełni sprawy) rozpoczyna się proces „pomniejszania się człowieka”<sup>24</sup>. Odtąd człowiek „toczy się od centrum w X”<sup>25</sup>, czyli jako pozbawiona znaczenia istota, coraz bardziej zatracza się w nieskończonej otchłani wszechświata.

Kopernikańska „rewolucja” w nauce została przez Kanta przeniesiona na teren filozofii. W ten sposób dyscyplina ta jakby zaaprobowała nowy status ontyczny człowieka. Mając to na uwadze, Nietzsche mówi o „zmienionej pozycji filozofii po Kancie”<sup>26</sup>. Utrzymana ona była przez następców królewieckiego filozofa, „którego przykład wytwarzał przede wszystkim profesorów uniwersyteckich i profesorów filozofii”<sup>27</sup>. Nie należy jednak sądzić, że w słowach tych zawierała się pochwała. Nietzsche zdecydowanie krytycznie oceniał nową, Kantowską filozofię, zwłaszcza towarzyszącą jej atmosferę intelektualną. Powodem ku temu nie była tylko niechęć Nietzschego do akademickiego sposobu filozofowania. Właściwa przyczyna tej krytyki jest znacznie głębsza. Chodzi w niej o dokonane przez Kanta „zawieszenie” wiedzy na rzecz wiary. W odczuciu Nietzschego, filozofia transcendentálna ujawniła znikomość człowieka wobec kosmosu, a *antidotum* stanowić miało ponowne odwołanie się do Boga, jako do instancji przywracającej człowiekowi dawne znaczenie. Dlatego mówi o „przebiegłych metafizykach”, którzy „przygotowują sceptycyzm i przez jego nadmierną przenikliwość wzywają do nieufności względem przenikliwości”. Są oni w jego oczach „dobrymi na-

<sup>22</sup> KSA 9, 682 (Nachlaß: 21 [2]).

<sup>23</sup> KSA 10, 643 (Nachlaß: 24 [2]). Nietzsche wymienia tam „filozoficzne następstwa starożytności”, wśród których znajduje się również przeciwstawienie „Bóg i człowiek”, ale z adnotacją w nawiasie: „stan przed Kopernikiem”.

<sup>24</sup> KSA 12, 203 (Nachlaß: 5 [50]).

<sup>25</sup> KSA 12, 127 (Nachlaß: 2 [127]).

<sup>26</sup> KSA 7, 517 (Nachlaß: 19 [319]).

<sup>27</sup> KSA 1, 351 (*Unzeitgemäße Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher* 3).

rzędziami czystego obskurantyzmu”. Z pewnym zdumieniem Nietzsche zastanawia się nad rolą Kanta w tym procederze. Ma wobec niego ambiwalentne odczucia. Z jednej strony aprobuje przyjęcie przez Kanta kopernikańskiej perspektywy filozofowania. Z drugiej zaś nie godzi się na ograniczanie obszaru, w którym ma ona zastosowanie. Czyżby Kantowi od samego początku chodziło tylko o stworzenie zrębów racjonalnej wiary? Czy rzeczywiście jest możliwe, że „według jego własnego, osławionego wyjaśnienia, *chciał* on czegoś tego rodzaju, co najmniej przez pewien czas: otworzyć drogę *wierze* przez to, że *wiedzy* wskazał jej granice”<sup>28</sup>.

Ostatecznie Nietzsche skłania się do traktowania postawy Kanta jako rodzaju oportunistu. Ma mu za złe, że „trzymał się mocno uniwersytetu, podporządkowywał się władzy, pozostał w poświęceniu religijnej wiary, wytrzymał tak między kolegami i studentami”<sup>29</sup>. Stąd też „przykład” Kanta jest, według niego, przykładem negatywnym. Jest równocześnie przykładem na to, że „uczony nie może nigdy stać się filozofem”. W tym wypadku nie pomógł nawet „geniusz” Kanta i myśliciel ten „pozostał do końca [...] w niejako przepoczwarzonym stanie”. Dlaczego? Bowiem w oczach Nietzschego prawdziwy filozof powinien być „nie tylko wielkim myślicielem, ale także prawdziwym człowiekiem (*wirklicher Mensch*)”<sup>30</sup>. Intrygujące jest to, czym jest dla Nietzschego prawdziwe człowieczeństwo filozofa. Wydaje się, że może oznaczać ono odwagę spojrzenia na rzeczywiste uwarunkowania sytuacji egzystencjalnej, w jakiej znajduje się człowiek. Swoistą próbę prawdziwości przeszedł Schopenhauer, który dzięki Kantowi zdawał już sobie sprawę ze znikomości człowieka w nieskończonym obszarze Kosmosu, a jednocześnie nie chciał zaakceptować przyjętego przez Kanta sposobu na przezwyciężenie tego problemu. Zdany był więc na „osamotnienie” oraz na „rozpacz w obliczu prawdy”. Nietzsche podkreśla, że takie samo niebezpieczeństwo „towarzyszy każdemu myślicielowi, który zbacza z drogi Kantowskiej filozofii”<sup>31</sup>.

Budowana przez Kanta metafizyka jest więc wynikiem, lęku przed samozatraceniem się człowieka. W ten co najmniej sposób interpretuje ją Nietzsche i jako taką poddaje ostrej krytyce. Proponuje, aby „Kantowskie pytanie «jak są możliwe sądy syntetyczne a priori?» » zastąpić innym: «dlaczego konieczna jest wiara w te sądy?»». Stwierdza, że sądy takie nie powinny być w ogóle możliwe, gdyż nie jesteśmy uprawnieni do ich wypowiedzania. Gdy próbujemy posługiwać się nimi, wówczas stają się całkowicie fałszywymi są-

<sup>28</sup> KSA 2, 391-392 (*Menschliches, Allzumenschliches II: Vennischte Meinungen und Sprüche* 27).

<sup>29</sup> KSA 1, 351 (*Unzeitgemäße Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher* 3).

<sup>30</sup> KSA 1, 409 (Tamże, 7).

<sup>31</sup> KSA 1, 355 (*Unzeitgemäße Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher* 3).



darni. Jedynie wiara w ich prawdziwość ma swoją zasadność, a nawet „należy do perspektywicznej optyki życia (*Perspektiven-Optik des Lebens*)”<sup>32</sup>. Podobnie też „fikcjami” są dla Nietzschego rzeczy (zwłaszcza zaś rzeczy «w sobie»), poznanie (absolutne poznanie, które w konsekwencji staje się relatywne) oraz podmiot poznania (jako czysta «inteligencja» czy też «absolutny duch»)»<sup>33</sup>. Mówi, że, jest tak mało «rzeczy w sobie», jak [mało] może być «absolutnego poznania»<sup>34</sup>, a nawet kpi sobie z całej filozofii Kanta, zbudowanej na takich założeniach: „«Kto jest doskonałym człowiekiem? ». Urzędnik państwowy. «Czyja filozofia podaje najlepszy wzór urzędnika państwowego? » Kantowska: urzędnik państwowy jako rzecz sama w sobie ustanowiony sędzią nad urzędnikiem państwowym jako zjawiskiem”<sup>35</sup>.

„Starsza moralność” (moralność Kantowska) spoczywa na fałszywych założeniach, dlatego cała jest fałszywa. Imperatyw kategoryczny „żąda od jednostki działań, których pragnęłoby się od wszystkich ludzi”. Takie sformułowanie imperatywu jest jednak „naiwne”, ponieważ zawiera niczym nie uzasadnione przekonanie, że wszyscy wiedzą, jakie działania prowadzą do dobra ogólnego, czyli „jak gdyby każdy bez trudu wiedział, przy jakim sposobie działania całej ludzkości dobrze się wie, tzn. jakie działania w ogóle są pożądane”<sup>36</sup>. W tej sytuacji jakikolwiek obowiązek moralny względem całej społeczności ludzkiej jest jedynie „«bezosobowym» obowiązkiem” i prowadzącą naród do ruiny „ofiara przed molochem abstrakcji”. Imperatyw kategoryczny okazuje się więc być „niebezpieczny dla życia (*lebensgefährlich*)”<sup>37</sup>. Cały „moralizm Kanta” wywodzi się, zdaniem Nietzschego, „od Rousseau i ze wskrzeszonego, stoickiego Rzymu”<sup>38</sup>. Cechuje się zdystansowaniem wobec rzeczywistych uwarunkowań życiowych i nie uwzględnia konstytutywnej „interesowności” człowieka. *Nota bene* ma to miejsce nie tylko w dziedzinie moralności, bowiem „od Kanta całe mówienie o sztuce, pięknie, poznaniu, mądrości jest zepsute i skalane pojęciem «bezinteresownie»”<sup>39</sup>. Tymczasem prawdziwy (zaczepnięty wprost z życia) imperatyw moralny brzmi następująco: „Powinieneś być posłuszny, komukolwiek i długo; *inaczej* zostaniesz unicestwiony (*gehst du zu Grunde*) i stracisz resztę

<sup>32</sup> KSA 5, 25-26 (*Jenseits von Gut und Böse: Von den Vorurtheilen der Philosophen* 11).

<sup>33</sup> Por.: KSA 11, 614-615 (Nachlaß: 38 [14]).

<sup>34</sup> KSA 10, 643 (Nachlaß: 24 [2]).

<sup>35</sup> KSA 6, 129-130 (*Götzen-Dämmerung: Streifzüge eines Unzeitgemäßen 29: Aus einer Doctor-Promotion*).

<sup>36</sup> KSA 2, 46 (*Menschliches, Allzumenschliches I: Von den ersten und letzten Dingen* 25).

<sup>37</sup> KSA 6, 177 (*Der Antichrist* 11).

<sup>38</sup> KSA 2, 651 (*Menschliches, Allzumenschliches II: Der Wanderer und sein Schatten* 216).

<sup>39</sup> KSA 10, 243 (Nachlaß: 7 [18]).

szacunku dla samego siebie”. Jest to „moralny imperatyw przyrody” i - jako taki - „nie jest oczywiście ani «kategoryczny», jak tego żądał od niego stary Kant (stąd to *«inaczej»*), ani nie kieruje się do jednostki (cóż zależy mu na jednostce!), chyba już do narodów, ras, epok, stanów, przede wszystkim jednak do całego zwierzęcia «człowieka», do *tego* człowieka”<sup>40</sup>.

Mając na uwadze to wszystko, co dotąd zostało powiedziane, nie należy się dziwić, że Nietzsche nazywa filozoficzną koncepcję Kanta „filozofią tylnych drzwi (*Philosophie der Hinterthuren*)”<sup>41</sup>. Wkracza się w niej bowiem w fundamentalną problematykę filozoficzną nie od strony realnych warunkowań życiowych (*głównymi drzwiami*), ale od strony pozazyciowej transcendencji (*tylnymi drzwiami*). W rezultacie „z rzeczywistości uczyniono «pozorność»; z całkowicie *zmyślonego* świata (*erlogne Welt*) [...] uczyniono realność... Sukces Kanta jest jedynie sukcesem teologów”. Oznacza on klęskę teoretycznego rozumu, niezdolnego do wniknięcia w otaczającą człowieka rzeczywistość. Nietzsche, zapoznany z transcendentalną filozofią Kanta, wie już, że (tradycyjnie pojmowany) rozum jest niewystarczającym narzędziem poznania. Dlatego też stwierdza, że „poprzez rozum niewiele można zdziałać z «w sobie» rzeczy”<sup>43</sup>. Teoretyczny rozum nie potrafi adekwatnie odnosić się ani do „przedmiotu” poznania, ani też do jego „podmiotu”. Mówiąc słowami Nietzschego, „Kant chciał w gruncie rzeczy udowodnić, że z [punktu widzenia] podmiotu podmiot nie mógłby być udowodniony, - przedmiot też nie”<sup>44</sup>.

Filozofia Kanta jest więc przede wszystkim „nauką o granicach rozumu”<sup>45</sup>. Wynikające z niej rzekome poznania rzekomych rzeczy są tylko fikcyjne. Odwoływanie się zaś Kanta do „jakiejsz czystej inteligencji” i „absolutnego ducha” w celu uprawomocnienia rezultatów poznania, jest „mitologią”. Została ona „w zawoalowany sposób” zapoczątkowana przez Platona (stąd cała dotychczasowa filozofia to, według Nietzschego, „platonizm”) i „jeszcze nie całkiem zarzucona” przez Kanta. Współczesne oblicze tej mitologii ma postać „podstawowego dogmatu chrześcijańskiego «Bóg jest duchem»». Takie podejście do filozoficznego problemu poznania „grozi śmiercią wszelkiej nauce i przez to też dalszemu rozwojowi ciała”, dlatego Nietzsche kategorycznie stwierdza, że „ta mitologia miała swój czas”<sup>46</sup>. Teraz trzeba na

<sup>40</sup> KSA 5, 110 (*Jenseits von Gut und Böse: Zur Naturgeschichte der Moral* 188).

<sup>41</sup> KSA 6, 121 (*Götzen-Dämmerung: Streifzüge eines Unzeitgemäßen* 16).

<sup>42</sup> KSA 6, 176-177 (*Der Antichrist* 10).

<sup>43</sup> KSA 1, 191 (*Unzeitgemäße Betrachtungen I: David Strauß der Bekenner und der Schriftsteller* 6).

<sup>44</sup> KSA 5, 73 (*Jenseits von Gut und Böse: Das religiöse Wesen* 54).

<sup>45</sup> KSA 12, 299 (Nachlaß: 7 [14]).

nowo odwołać się do „cielesności”, aby przywrócić całego człowieka konkretnemu życiu, które przecież de facto stanowi o jego istnieniu. Zdaniem Nietzschego, „dla pełnego i prostokątnego człowieka (*für einen vollen und rechtwinkligen Menschen*)”, świat zbudowany przez Kantowską filozofię jest „okropnością”. Uważając się również za człowieka związanego z konkretnością życia, mówi, że „my potrzebujemy *prostej* prawdy (*grobe Wahrheit*); a jeżeli takiej nie ma, to lubimy przygodę i wychodzimy w morze”<sup>47</sup>. Jego przygodą stało się budowanie zrębów nowej filozofii, czerpiącej inspirację z otwartego morza bezkresnych, życiowych możliwości.

**Nowy „przewrót” Nietzscheański.** Życie nie jest czymś, co jest, ale czymś, co nieustannie się staje. Takie otaczający nas świat jest rzeczywistością wiecznego stawania się, nigdy nie osiągającą jakiegś finalnej postaci, a nie niezmienną strukturą, jak chciałaby widzieć go logika. Czy można w takim razie w ogóle ów świat poznać? Nietzsche nazywa „przesądem” przekonanie o możliwości jednoznacznego poznania świata. Ściśle biorąc, istnieje tylko „wiara” w poznanie, a nie jego pewność, ponieważ zasadność poznania nie wynika z samej konstytucji świata, ale jest „zakładana” przez teoretyczny rozum. Nawiązując do postulowanych przez Kanta regulatywnych zasad rozumu, Nietzsche stwierdza, że wszelkie „czyste poznania” (takie, które opierają się na logicznych zasadach identyczności i sprzeczności) są jedynie „regulatywnymi artykułami wiary”<sup>48</sup>.

Jeżeli mamy więc nadal mówić o poznaniu, to trzeba ten termin rozumieć zupełnie inaczej. Świat jest poznawalny w znaczeniu „wytłumaczalny”, to znaczy, że chcąc poznać świat, trzeba go jakoś zinterpretować. Wola poznania świata jest wyrazem pewnej potrzeby, którą Nietzsche nazywa „rodzajem żądzy władzy (*eine Art Herrschsucht*)”. Z każdego punktu widzenia ujawnia się określona perspektywa rozumienia, konkurująca ze wszystkimi innymi perspektywami w dążeniu do zapanowania nad rzeczywistością. Stąd też świat posiada nieskończoną ilość jednostkowych sensów, określanych przez Nietzschego mianem „perspektywizmu”<sup>49</sup>. Jednostkowe sensory świata są ściśle zależne od tworzących je „pędów” poznawczych. Każdy z nich jest nie-

<sup>46</sup> KSA 11, 614-615 (Nachlaß: 38 [14]).

<sup>47</sup> KSA 11, 100 (Nachlaß: 25 [337]). Oznaczało to ostateczne odrzucenie przez Nietzschego filozofii Kanta. W tym też zapewne kontekście wypowiedział on - czego nie można chyba pominąć milczeniem - bardzo znamienne i równocześnie bardzo niegrzeczne słowa pod adresem całej Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*. Z „fizjologicznego” punktu widzenia uznał ją za „preegzystującą formę kretynizmu (Präexistenz-Form des Cretinismus)” (KSA 13, 504: Nachlaß: 16 [55]).

<sup>48</sup> KSA 12, 265-266 (Nachlaß: 7 [4]).

<sup>49</sup> KSA 12, 315 (Nachlaß: 7 [60]).

odzownym składnikiem wszystkich tworów organicznych. Bez jakiejś postaci zapanowania nad światem, czy też przyswojenia sobie świata, nie można by w ogóle żyć. Abstrahując jednak od żywotnej potrzeby posiadania takiego sensu, jest on jedynie „perspektywicznym pozorem”. Świat widziany z jednostkowej perspektywy jest „ciasny, skrócony, uproszczony”<sup>50</sup>.

„Perspektywiczny pozór” lub „perspektywiczna iluzja” stanowi wszakże zrozumiałą całość. W niej wszystko jest uporządkowane i każdy element całości łączy się z pozostałymi elementami. W ten sposób powstaje pewna jedność, ale „pozorna jedność, w której jak w linii horyzontalnej wszystko się łączy”. Sama rzeczywistość zaś, jak już wiemy, nie ma w sobie nic stałego i określonego na kształt jedności. Jak mówi Nietzsche, cechuje ją „ogromna różnorodność”<sup>51</sup>. Wynika stąd wyraźnie, że ludzkie poznanie jest czymś, co dokonuje się w nas ze względu na nas samych. Dlatego też „pojęcie to należy pojmować ściśle antropocentrycznie i biologicznie”. Dzięki poznaniu, człowiek może zachować własne istnienie w obliczu konstytutywnej zmienności świata. Tylko wtedy, gdy świat będzie się jawił jako sensowny i zrozumiały, my sami odnajdziemy się w nim jako istoty również sensowne i rozumiały. Im więcej uda nam się „uchwycić” pozornej jedności świata, tym bardziej będziemy odczuwać siebie jako stanowiących ontyczną jedność. Dopiero w takich warunkach możemy przygotować się do działania w świecie, czyli „skonstruować schemat zachowania”<sup>52</sup>.

Pomimo więc, iż jesteśmy istotami rozumnymi, pozostajemy skazani na łudzenie się. Wolimy bowiem nie dopuszczać do siebie myśli, że „poznanie w sobie w stawaniu się [jest] niemożliwe”. Przyjmujemy raczej talu sposób pozornego poznania, który jest „błędem o sobie samym”, „wołą mocy” i „wołą łudzenia”<sup>53</sup>. Pomaga nam w tym nasze ciało, które posiada zdolność dostosowywania się do procesów zachodzących w rzeczywistości. Potrafi ono włączyć się w rytm dokonujących się przemian i czerpać moc z bogactwa nieograniczonych możliwości życia. Stąd też można powiedzieć, że „pizy kierowaniu się ciałem ukazuje się ogromna różnorodność”<sup>54</sup>. Nie należy jednak pojmować cielesności zbyt redukcjonistycznie. Poszczególne elementy organicznego ciała postępują bowiem podobnie jak rozum. Ich działanie ukierunkowane jest na zapanowanie nad rzeczywistością. Tak jak rozum, starają się „zawładnąć rzeczami”, tyle że rozum „obezwładnia przyrodę” za pomocą „pojęć i liczb”, natomiast zmysły dokonują „pewnego rodzaju wcielenia

<sup>50</sup> KSA 12, 354 (Nachlaß: 9 [41]).

<sup>51</sup> KSA 12, 106 (Nachlaß: 2 [91]).

<sup>52</sup> KSA 13, 302 (Nachlaß: 14 [122]).

<sup>53</sup> KSA 12; 313 (Nachlaß: 7 [54]).

<sup>54</sup> KSA 12, 106 (Nachlaß: 2 [91]).

i dopasowania w celu odżywiania”. Pochopny byłby w takim razie wniosek, że organiczne ciało jest w stanie obiektywnie percypować rzeczywistość. Nietzsche wyraźnie stwierdza, iż „nie ma w tym niczego, co chce być «obiektywne»”<sup>55</sup>.

Ludzką cielesność powinno się traktować jako wielki rozum cielesny. Jest on człowiekowi znacznie bardziej potrzebny niż dotychczasowy, teoretyczny rozum. Dzięki niemu moglibyśmy wyzbyć się egzystencjalnych obaw i żyć szczęśliwie. Mając na myśli ciało, Nietzsche mówi więc (paradoksalnie), że nasze „jedynę szczęście leży w rozumie”. Teraz bowiem „ciało jest wielkim rozumem”, w odróżnieniu od dotychczasowego, „duchowego” rozumu. Nie znaczy to jednak, że teoretyczny rozum jest całkowicie zbyteczny i należy się od niego uwolnić. Może on dalej działać, ale pod przewodnictwem rozumu cielesnego. „Mały rozum” (tj. rozum teoretyczny) powinien stać się „narzędziem twojego ciała”, a nawet „zabawką twojego wielkiego rozumu”<sup>55</sup>. Myślenie spekulatywne zostaje w ten sposób podporządkowane cielesności, ale pojętej nie jako wyłącznie materialny organizm, lecz jako artystycznie twórcze ciało. Dlatego też Nietzsche mówi, że „najwyższy rozum widzę w dziele artysty”<sup>57</sup>, natomiast swoje obserwacje, dotyczące funkcjonowania wielkiego rozumu, określa mianem „psychologii artysty (*Psychologie des Künstlers*)”<sup>58</sup> lub „fizjologii sztuki (*Physiologie der Kunst*)”<sup>59</sup>.

Tym, co wysuwa się na pierwszy plan, jest zagadnienie cielesno-rozumnego pobudzenia, które określone zostało terminem «rausz». Nietzsche wymienia rozmaite jego rodzaje: „Rausz pobudzenia płciowego, ta najstarsza i najpierwotniejsza forma rauszu. Podobnie rausz, który przychodzi w orszaku wszystkich wielkich pożądań, wszystkich silnych afektów; rausz święta, zawodów, brawurowych numerów, zwycięstwa, wszystkich ekstremalnych poruszeń; rausz okrucieństwa; rausz w niszczeniu; rausz pod wpływem pewnych warunków meteorologicznych, na przykład rausz wiosenny; lub pod wpływem narkotyku; w końcu rausz woli, rausz spiętrzonej i obrzmiałej woli”<sup>60</sup>. Klasyfikacja różnych form rauszu nie jest u Nietzschego kompletna, a ponadto w kwestii tej istnieje wiele nieścisłości. Zdarza się bowiem, że rausz wymieniany jest, obok popędu płciowego i okrucieństwa, jako osobna

<sup>55</sup> KSA 11, 269 (Nachlaß: 26 [448]).

<sup>56</sup> KSA 4, 39 (*Also sprach Zarathustra I: Von den Verächtern des Leibes*).

<sup>57</sup> KSA 8, 36 (Nachlaß: 3 [75]).

<sup>58</sup> KSA 6, 116 (*Götzen-Dämmerung: Streifzüge eines Unzeitgemäßen* 8).

<sup>59</sup> KSA 12, 284 (Nachlaß: 7 [7]).

<sup>60</sup> KSA 6, 116 (*Götzen-Dämmerung: Streifzüge eines Unzeitgemäßen* 8). Z uwagi na wieloznaczność niemieckiego słowa *Rausch* i wynikającą stąd niemożność znalezienia w pełni adekwatnego tłumaczenia, zdecydowałem się używać tego terminu w polskiej pisowni.

kategoria najstarszych „odświętnych *radości* człowieka”<sup>61</sup>. Ponadto sam Nietzsche nie był zdecydowany, czy miłość jest odmianą rauszu, czy też czymś innym<sup>62</sup>. Jednak właśnie w miłości upatruje on „gorączkę, która ma podstawy, by się transfigurować”, przez co włącza nas w istotową zmienność życia, w „najbardziej anielski instynkt życia”. Z tego też powodu poprzez miłość przejawia się „*sztuka* jako funkcja organiczna”. Tak powstająca sztuka okazuje się „największym stymulatorem życia”<sup>63</sup>. Pojęcie miłości ma u Nietzschego zupełnie inne znaczenie niż w romantyzmie czy idealizmie. Miłość jest sposobem ekstatycznego przejawiania się ciała, a nie jakimś uwznioślonym stanem ducha.

działanie wielkiego rozumu rozpoczyna się od „subtelnego pobudzenia ciała”<sup>64</sup>, dzięki któremu dochodzi do odczucia „kipiejącej pełni cielesnego wigoru”<sup>65</sup>. Cieleśno-rozumny rausz polega na wzroście twórczego potencjału organizmu, czyli na spotęgowaniu „siły i pełni”. Uzmysłowanie sobie potęgi drzemającej w ludzkim ciele jest „tym, co istotne w rauszu”<sup>66</sup>. Dalszy wzrost twórczego potencjału prowadzi do pojawienia się „stanu estetycznego”. Rozumność artystycznego tworzenia jest w nim całkowicie spleciona z „delikatnymi niuansami zwiernącego zadowolenia i pożądań”<sup>67</sup>. Stan estetyczny jest „fizjologicznym warunkiem wstępnym”<sup>68</sup> do pojawienia się konkretnych wytworów artystycznego działania. Tak więc rozumna aktywność ciała powinna być zawsze twórcza, a nie od-twórcza. Mając na uwadze spełnienie się rodzaju ludzkiego, Nietzsche mówi, że „nie w *poznawaniu*, w *tworzeniu* jest nasze zbawienie! ”. „Wielkość” człowieka dostrzega w tworzonym przezeń „najwyższym porzecz”<sup>69</sup>.

Autentyczni twórcy-artyści „nie mogą niczego widzieć takim, jakim to jest, lecz pełniej, lecz prościej, lecz mocniej”. Aby mogli sprostać stojącemu przed nimi zadaniu, muszą odczuwać w swojej cielesności „pewien rodzaj wiecznej młodości i wiosny”, czyli „pewien rodzaj habitualnego rauszu”<sup>70</sup>. Ich twórczy rausz nie jest przez cokolwiek ograniczany, jako iż wzrost sił twórczych dokonuje się w klimacie artystycznej wolności. Pewnym ideałem

<sup>61</sup> KSA 12, 393 (Nachlaß: 9 [102]).

<sup>62</sup> Por.: KSA 13, 526 (Nachlaß: 17 [5]).

<sup>63</sup> KSA 13, 299 (Nachlaß: 14 [120]).

<sup>64</sup> KSA 13, 296 (Nachlaß: 14 [119]).

<sup>65</sup> KSA 12, 393 (Nachlaß: 9 [102]).

<sup>66</sup> KSA 6, 116 (*Götzen-Dämmerung: Streifzüge eines Unzeitgemäßen* 8).

<sup>67</sup> KSA 12, 393 (Nachlaß: 9 [102]).

<sup>68</sup> KSA 6, 116 (*Götzen-Dämmerung: Streifzüge eines Unzeitgemäßen* 8).

<sup>69</sup> KSA 7, 459 (Nachlaß: 19 [125]).

<sup>70</sup> KSA 13, 295 (Nachlaß: 14 [117]).

byłoby pojawienie się „*najbardziej wolnego działania*”. W nim mogłaby ujawnić się w pełni nasza „*najbardziej własna, silna, najsztudniej wyćwiczona natura*”. Nietzsche ma tutaj na myśli naturę naszej rozumnej cielesności, która przekracza granice przyrodniczo pojmowanej natury. We wszystkich aktach twórczych rozum jakby ukazywał przyrodzie swoją „*dyrygującą rękę*”, przez co działanie artysty jest zawsze „*najbardziej samowolne, a jednak najbardziej rozumne*”.

Doskonałą pełnię cielesnego arcyzmu powinna reprezentować nowa generacja filozofów. Nie mają to już być spekulatywni poszukiwacze prawdy, którzy - jak Kant - usiłują skonstruować zasady *quasi*-naukowego poznania świata jako całości (naukowa metafizyka). Zadania filozofów nie leżą już więcej w obszarze teoretycznego poznania, ale w cielesno-rozumnym tworzeniu nowego świata, w którym rządziłaby artystyczna moc samego życia. Nietzsche zapoczątkowuje czas prawdziwych filozofów i prawdziwie twórczej filozofii: „*Właściwi filozofowie są rozkazodawcami i prawodawcami: mówią «tak musi być!» [...], sięgają twórczą dłonią po przyszłość, i wszystko co jest i było, staje się dla nich środkiem, narzędziem, młotem. Ich «poznanie» jest tworzeniem, ich tworzenie jest nadawaniem prawa, ich wola prawdy jest - wolą mocy. Są dzisiaj tacy filozofowie? Byli już tacy filozofowie? Czy nie muszą pojawić się tacy filozofowie?...*”.

<sup>71</sup> KSA 10, 258 (Nachlaß: 7 [52]).

<sup>72</sup> KSA5, 145 (*Jenseits von Gut und Böse VI: Wir Gelehrten* 211).