

JOSEF SIMON

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität
Bonn

NIETZSCHE A PROBLEM NIHILIZMU EUROPEJSKIEGO¹

Temat tej pracy wprawia mo e w zdziwienie, skoro zwykle uwa a si Nietzschego za nihilist . Wszak wyra enie 'nihilizm europejski' wywodzi si od samego Nietzschego². Tak pomy lana rzecz posiada-zdaniem Nietzschego - dług histori , zbiegaj c si z dziejami filozofii europejskiej. W innym miejscu Nietzsche mówi zreszt - i jest to wła nie to, czego si cz cieje oczekuje po wci zmieniaj cym si wyobra eniu Nietzschego - i Jest on pierwszym zupełnym nihilist Europy³. Musimy prze ledzi , jak pogodzimy te dwa momenty poj cia 'nihilizmu'. By urzeczywistni to zadanie, trzeba nade wszystko post powa drog jego własnej analizy genezy filozofii europejskiej.

W pierwszym rz dzie, przed poruszeniem jakichkolwiek innych spraw, nale y pomy le o podstawach filozoficznych, stworzonych przez Sokratesa i Platona, oraz w ogóle o epoce Grecji, w której ju w zarodku uformowała si kultura europejska. Człowiek europejski staje si wówczas człowiekiem teoretycznym, obserwatorem ycia. Rozwój ten ledzi Nietzsche w literaturze greckiej, która miałaby go przygotowa . Przede wszystkim tragedia jest dla niego miejscem narodzin greckiego my lenia, miejscem, z którego, jako przesłanki filozofii, bierze swój pocz tek człowiek-obserwator. „Teatr” pod wzgl dem j zykowym posiada ten sam ródłósłów co „teoria”. Nie powinno si tu jednak my le jedynie o teatrze w sensie cisłym, lecz nade wszystko

¹ Tekst (*Nietzsche und das Problem des europäischen Nihilismus*) publikowany po raz pierwszy w: *Ist Gott tot? Über Friedrich Nietzsche*. Beiträge von Werner Ross, Josef Simon, Dieter Henke, Manfred Balkenohl, Eugen Biser und Wolfgang Böhne, Karlsruhe 1982, s. 22-41. Wyd. 2: *Nietzsche und der europäische Nihilismus*, w: *Nietzsche kontrovers III*, hrsg. von R. Berlinger und W. Schrader, Würzburg 1984, s. 9-37. Tłumacz składa serdeczne podzi kowania prof. Josefowi Simonowi za zgod na publikacj tego przekładu.

Prof. Dr. Josef Simon jest emerytowanym profesorem Philosophisches Seminar A na Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, autorem wielu prac, dotycz cych w głównej mierze filozofii j zyka.

² Por. KGW (*Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzinio Montinari, Berlin/New York 1967 nn.) VI 2, s. 426; VIII 2, s. 313. (cyfra rzymska oznacza tom wydania krytycznego, pojawiaj ca si po niej cyfra arabska - numer danego fragmentu w tym wydaniu; cytowane fragmenty w tłumaczeniu własnym, st d nie podaje si polskiego odpowiednika, który zreszt , z racji pojawiaj cych si niekiedy odwoła do spu cizny r kopi miennej Nietzschego, tzw. *Nachlaßu*, nie zawsze istnieje - uwaga tłumacza).

³ VIII 2, s. 432.

o przemianie religii greckiej, wyraża jej się w nastawieniu teoretycznym, obserwacyjnym. Początkowo teatr związany był całkowicie z kultem. Zmiana w postpowaniu kultowym jest równoznaczna, przy zachowaniu poważnego stosunku do religii, ze zmianą w odniesieniu do życia. Człowiek usadowił się naprzeciw swego własnego życia niczym na widowni i kształtował sobie teraz swoje własne „przedstawienie” „teoretyczne” tego, co się przed nim rozgrywało: „przedstawienie” zasadniczych stosunków życiowych, przede wszystkim jednak zagadki, która mogła stać się tym samym przedmiotem kontemplacji podmiotu, tym, co, przynajmniej w owym czasie, zdawało się być wolne od tej tajemnicy. Początek teorii oznaczał dla Nietzschego zarazem narodziny takiej fikcji.

Odwartowanie bezpośrednio życia. Owa fikcja wyzbycia z zagadki wyraża się według Nietzschego w fikcji filozoficznego dostępu do „prawd wiecznych”. U Platona oznacza to, i nie rzeczy, tak jak się jawi, ale z jakimi ma się w życiu do czynienia i jak się z nimi obchodzi, byłyby prawdziwe, lecz przeciwnie - powinno się zachowywać wobec nich, tj. wobec rzeczy, stanowić dystans bezpośrednio życia, dystans. Byłyby one w rzeczywistości nie tym, co nas bezpośrednio pobudza, ale tym, co może na o nich powiedzieć w spójnej teorii. Ta rewaloryzacja logicznego dostępu do teoretycznego dostępu do prawdy oznacza zarazem dewaluację wiary życia w całej jego bezpośredniości i zmysłowości. Platonowi w jego filozofii nie chodzi już o pojedyncze działanie ani o Retoryczną „sprawczość” logosu w określonej sytuacji, lecz o ogólną teorię, w której powinno się wyjaśnić, dlaczego określone działania w ogóle powinny dojść do skutku. Z tego punktu widzenia czyn powinien być dokonany nie ze względu na siebie samego, lecz ostatecznie ze względu na sprawiedliwość. Oświadcza się go w odniesieniu do ogólnego warunku, przy którym powinien się zgodzić z wszelkim działaniem (zazwyczaj w obrębie całości państwa). Teoretyczne spojrzenie na „ideę” sprawiedliwości i czy się cię z przyjmowaniem postawy obserwacyjnej wobec relacji, zachodzących pomiędzy czynami w ograniczonym spektrum państwowym, takim, jakie było dane w greckiej *polis*. Idee narzucone temu, co jednostkowe oznaczają w tym stosunku to, co prawdziwe, to, czego się nie widzi, czego nie można dotknąć ani smakować, lecz co ujmuje się jedynie w myśli lub „logicznie” w pozaczasowym spojrzeniu na nadrzędną całość. Według Platona zdolni do tego powinni być królowie i im miałyby przypadać w udziale kierowanie sprawami państwa; przynajmniej prawdziwe państwo byłoby pomyślane na wzór takich idei, rzeczywiste zaś przez ów ideał miałyby być ulepszone. W takim samym kontekście myślowym rodzi się nauka, staje się wyrazem logiczno-teoretycznego nastawienia do wiary oraz przejawem refleksji, ukierunkowanej

na prawdy ogólne, przy zało eniu, e to, co ogólne, nale ałoby ustanowi jako prawd ponad jednakowymi „zdarzeniami”⁴. Jest to zało enie, które opiera si , zdaniem Nietzschego, na fikcji. Ta teoretyzacja wiata manifestuje si przede wszystkim w schemacie wyja niania. Dostrzega si nie tylko gwiazdy, lecz posiada si ogólne teoretyczne wyja nienie ich ruchu oraz tego, i mo na je zaobserwowa w pewien sposób na nieboskłonie, tak jak widzimy je na nim danej nocy. W perspektywie Nietzschego, w tej teoretyzacji wiata wyra a si ju - zarówno od strony praktyczno-moralnego, jak i naukowego spojrzenia na wiat - „nihilizm europejski”. Polega on na tym, i powiada si , e co „naprawd ” jest czym innym od tego, co spotykamy bezpo rednio, np. e ta woda jest „naprawd ” H_2O , tzn. czym , czego znaczenia ukazuje si w pewnej ogólnej teorii naukowej, do której zrozumienia trzeba by w okre lony sposób wykształconym. „Nihilizm” przedstawia si pocz tkowo jako dewaluacja bezpo rednio ci ycia. Polega on - by wyrazi to formalnie - ju na tym, e powiada si , i byt nie jest tym, z czym przede wszystkim spotykamy si w zwykłym yciu, lecz tym, co orzeka o nim wyja nienie, głównie wyja nienie matematyczno-naukowe. Idealne koło geometryczne, idealny trójk t oraz liczby s , wedle Platona, pierwotnymi stosunków rzeczywistych. Usiłuje si sprowadzi - a wi c zredukowa - byt do liczb i stosunków liczbowych. Taka redukcja, ujawniaj ca si w zawłaszczeniu rzeczywisto ci przez wyja niania, stanowi dla Nietzschego wyraz woli mocy. Przeciwstawia on temu twierdzenie, i w przyrodzie nie ma linii prostych ani w ogóle czego , co by odpowiadało obja niaj cej redukcji.

Dlatego za kolejn cech my lenia europejskiego uwa a my lenie upraszczaj ce⁵. My lenie człowieka europejskiego, jako my lenie wyja niaj ce, jest uproszczeniem, gdy ka de wyja nienie jest uproszczeniem. Zrównuje ono, na poziomie semantycznym to, co stanowi wyja nienie z tym, co wyja niane, redukuj c tym samym j zykw ró norodno . My lenie to odrywa si od barwno ci i ró norodno ci ycia. Upraszcza ono j zyk ycia.

Ju tutaj staje si widoczne, jakie znaczenie przypisuje Nietzsche relacji my lenia do j zyka. Ustosunkowuje si on przede wszystkim do gramatycznego sposobu traktowania j zyka, w którym sam j zyk staje si przedmiotem teoretycznego odniesienia, próbuje go rozumie go w upraszczaj cy sposób jako narzucony system reguł. Gramatyka redukuje j zyk do okre lonej, daj cej si ogarn liczby reguł zgodnie z wyobra eniem, wedle którego stosowanie tych reguł pozwala „wytworzy ” niesko czon ró norodno tre ci j zykowych. J zyk obja nia si jako wiadomie stosowane, por czne

⁴ Por. III 2, s. 373 n.

⁵ Por. V 2, s. 182.

narz dzie. Poniewa , zdaniem Nietzschego, nastawienie teoretyczne od samego pocz tku opiera si na fikcji, a mianowicie na fikcji bezczasowego i ahistorycznego dost pu do „prawd wiecznych”, powstaje pytanie o prawd nastawienia teoretycznego, tzn. w perspektywie tego pytania: o jej warto dla ycia, od którego wydaje si by niezale na, o jej własny los. Powstaje pytanie o to, czego ono wymaga i co stawia mu opór jako jego przeznaczenie. Usiłuje ono zawładn rzezcami poprzez ich uproszczenie, opanowa przyrod i ycie przez ich redukcj do praw, które nimi rz dz . J zyk w swej „istocie” zostaje zredukowany do gramatyki, której wyuczono si w trakcie kształcenia indywiduum do [poziomu] ogólnej subiektywno ci i do okre lonego kulturalnego zachowania ycia. W rzekomo czystej i bezinteresownej teorii znajduje wyraz, w przekonaniu Nietzschego, wola mocy okre lonej postawy wobec ycia. Powstaje ona nie tylko wobec przyrody jako wola panowania nad ni ; równie w stosunku do innych my l cy po europejsku człowiek tworzy ogólny obraz człowieka, takiego, jakim by powinien, i w perspektywie tego ogólnego, „humanistycznego” obrazu os dza si , „czym” jednostka ma by i jak ma „po ludzku” post powa . Narodziny teorii, w której to, co jednostkowe, ujmuje si „przez” ogólne poj cia, oznacza zarazem narodziny moralnej oceny post powania wobec innych ludzi. Tak e to, jako podstawa klasyfikacji [post powa] na „dobre” i „złe”, słu y uproszczeniu relacji, a tym samym zawładni ciu post powaniem indywidualnym i jego obliczalno ci. Za dobre uznawane jest to, co odpowiada ogólnemu obrazowi człowieka. Indywiduum, które samo ustanawia sobie swoje kryteria, uwa ane jest za złe. Zostaje pot piane w s dzie moralnym. Wydawanie s - dów moralnych oraz klasyfikowanie, jak wszelkie zreszt klasyfikowanie, stanowi dla Nietzschego wyraz woli mocy. Staje si wi c jasne, jak w jego koncepcji „nihilizm europejski” i „wola mocy” s ze sob zwi zane. My lenie moralne jest wol mocy i chocia samo inaczej siebie rozumie, jest w swej istocie nihilistyczne. Poniewa zwraca si ono przeciwko innym osobom, kieruje si tak e przeciwko odmiennym pogl dom, innym perspektywom oraz innym podziałom i klasyfikacjom, co znaczy, i ontologizuje i absolutyzuje własny rodzaj os dzania. Nietzsche mówi dlatego o „moralnej ontologii”⁶

Tak e chrze cija stwo, jako „platonizm dla ludu”, os dzane jest jako nihilizm, gdy Nietzsche widzi w nim zinstytucjonalizowane i rozpowszechnione my lenie moralne. Jego krytyka chrze cija stwa mie ci si w szerokich filozoficznych ramach krytyki schematu „gramatycznego”, w którym co wypowiedane jest jako co innego ni to, czym jest, i na którego podstawie

⁶ VIII 1, s. 273.

⁷ VI 2, s. 4.

podci gni te zostaje pod poj cie, które powinno wypełnia . Nietzsche mówi tu o schemacie, który jako taki dostrzegamy, ale którego jednak e „nie potrafimy odrzuci”⁸, gdy jest on nadal schematem naszego my lenia, dla którego nie mamy alternatywy. Je li nie chciałoby si ju mie do czynienia z tym schematem, nale ałoby zaprzesta my lenia. Filozofia plato sko-chrze cija ska w sposób upraszczaj cy wypreparowała go najpierw niewiadomie z dominuj cej, szczególnej gramatyki indogerma skiej i zabsolutyzowała po prostu jako jedyny schemat my lenia oraz pozwoliła mu przenikn do wiadomo ci głównie filozofów „akademickich”, chrze cija stwo za postu yło si potem t filozofii i j spopularyzowało. Schemat ten zuniwersalizował wła ciw człowiekowi teoretycznemu postaw wobec ycia, co dokonało si głównie w obszarze moralno ci w sensie w szym. W prawach moralno ci usiłowano post powanie i ró norodno ycia podci gn pod te same poj cia. Jednostka winna post powa w okre lony sposób bez wzgl du na ró nice indywidualne. Indywidualno w owej „moralnej ontologii” tego, co ogólne, została podporz dkowana ogólnemu prawu moralnemu, a tym samym została w swej rzeczywisto ci zanegowana. O tyle te mo na powiedzie , e „nihilizm”, według Nietzschego, obejmuje cał historii my lenia europejskiego, które ukształtowało si pierwotnie za czasów Platona, około 400 lat przed Chrystusem, i odt d rozwijało si nieustannie w tym kierunku, a do postaci nowoczesnej nauki i techniki.

Pierwszy zupełny nihilista Europy. Nietzsche chciałby si temu przeciwstawi , ale nie w sposób konsekwentny, tj. nie dlatego, e miałby tu co do zarzucenia pod wzgl dem „moralnym”, lecz z tej racji, e wierzył, i w jego czasach nast puje upadek tej formy ycia. Widział w niej co , co stało si anachroniczne z punktu widzenia słu ebno ci wobec ycia. Jak długo bezrefleksyjnie wierzono, e to, co ogólne, jest prawd tego, co jednostkowe, mogła ona by form siln , dominuj c i pot niej c . Mogła by impulsem do tworzenia wielkich dzieł kulturowych. Odkrycie jej nihilistycznego, fikcyjnego charakteru odbiera jej jednak sił . Mo na równie dobrze powiedzie : fakt, i historycznie straciła ona sw sił , uwydatnia jej nihilistyczny charakter. Według Nietzschego samo zrozumienie nihilistycznej postaci my lenia europejskiego nie oznacza jeszcze przewyci enia tej formy ycia. Widzi on, e nie doprowadziło to do zdezonizowania przede wszystkim schematu logicznego, nie uwolniło od „gramatyki” tego sposobu zapatrywania na wiat. Od tego schematu my lenia, od tej historii, w której dziejach samemu si tkwi i której cz ci jest si na wskro a po własne „teoretyczne” rozumienie samego siebie, uciec nie sposób. Nietzsche traktuje wprawdzie dzieje my le-

⁸ VIII 1, s. 198.

nia europejskiego i religii europejskiej w ich wzajemnym powiązaniu jako nihilizm, ale zarazem nihilizm ten afirmuje. Wyznając poglądy, teoretyczne zrozumienie go nie jest to samo z jego przewyższeniem, lecz z ponownym powtórzeniem schematu teoretycznego odniesienia do wiata. Uznaje go za przeznaczenie. Historia przebiegała tak, jak przebiegało to powtarzanie. Możliwe o tym co powie np. w sposób dziejowo-filozoficzny, czyli teoretyczny, a więc powtarzając panujący schemat myślenia. Możliwe o sobie u wiadomości „istot” tej historii, co te Nietzsche czyni także w swoich analizach genetyczno-historycznych. Możliwe o tej historii scharakteryzować; kiedy jednak się to czyni, tworzy się sobie nieuchronnie na powrót pewien teoretyczny obraz myślenia europejskiego, który jest obrazem typowo europejskim, tzn. pewnym uproszczeniem lub teorią. Nade wszystko nie sposób uniknąć gramatyki, determinującej ontologiczno-moralnie użycie języka a do pojedynczych zdań; gdyby my bowiem chcieli ją porzucić, utracilibyśmy nasze pojęcie myślenia logicznego oraz rozum⁹. Pogląd, że nie można wyzbyć się tak rozumianego rozumu mimo zrozumienia całej genezy jego specyficznego, schematycznego charakteru, wynosi nihilizm do rangi filozofii tragicznej, tolerując go i wiadomości przejmując go na siebie. Jest to spotęgowana forma nihilizmu wiadomości siebie; i w tym też sensie Nietzsche rozumie siebie jako „pierwszego zupełnego nihilistę” Europy. Nihilizm ów, podtrzymując siebie wiadomości jako przeznaczenie i afirmowany, przekształca się w tragiczny stosunek do życia.

Nietzsche sam mówi niekiedy o stosunku myślenia do życia. Jego własne myślenie musi pojmować siebie jako myślenie, które w obrębie panującego schematu „moralnej ontologii” - przenikając do poziomu gramatyki języka - usuwa powie co, co poza ten schemat wykracza. Trzeba wgrzebić się w język Nietzschego i jego styl, by pojąć, jak usuwa on uporać się z paradoksalnością, polegając na zwracaniu się przy pomocy języka przeciw determinacji, wyznaczonej przez nieuchronny schemat języka. Filozofowanie Nietzschego możliwe więc by jedynie wyrazem indywidualnej sztuki języka. Należy tak posługiwać się językiem, by przestrzegać jego reguł wyjść poza zwykłe rozumienie. Należy posługiwać się nim metaforycznie. Już wczesna rozprawa *Narodziny tragedii z ducha muzyki* za punkt wyjścia przyjmuje przeciwieństwo, które dotychczas pewności nie miało się w obrębie języka filozoficznego i jego pojęć, a mianowicie przeciwieństwo pomiędzy tym, co „dionizyjskie” a tym, co „apollinijskie”. Zamiast oprzeć się na formalnych kategoriach myślenia, Nietzsche zwraca się w stronę opozycji treściowych, które powinny być traktowane jako przeciwieństwa, wykraczające poza całą tradycyjną pojęciowość. To, co „apollinijskie” oznacza wiat

⁹ Por. VII 1, s. 322.

uformowanych przedstawie i obrazów wiata, b d cych wynikiem - wpływaj cego z woli kształtowania - my lenia upraszczaj cego, schematyzuj cego, wyja niaj cego, teoretycznego i redukuj cego. Oznacza wi c ono cały obszar, w którego obr bie my lenie teoretyczne wraz ze jego podziałami wła ciwie si zaczyna i który przez swe post powanie kształtuje. Apollo jest bogiem wiata, konturów, jasno ci. Dlatego, poczynaj c od jego greckich pocz tków, reprezentuje dominuj c tendencj my lenia europejskiego. Dionizos natomiast oznacza co zgoła przeciwnego a mianowicie to, co nieokreślone, bezbrze ne, niejasne; to, czego nie sposób opanowa ani nazwa . To, co „dionizyjskie”, oznacza chaotyczny grunt pod pozornie uporządkowan powierzchnią - bezkształtną, nieuchwytną nawet dla niego samego, podstaw my lenia upraszczaj cego.

I cho to rozró nienie było ju przygotowane - dla Nietzschego głównie w Schopenhauera poj ciach „woli” i „przedstawienia” - to jednak Nietzsche uj ł je bardziej gruntownie: to, co „apolijskie” wyraża si w my leniu systematycznym i w wiadomości kształtowanej formie ycia, nie b d c wiadomym podstawy swoich czynów ani nie mog c sta si jej wiadomym. „Sta si wiadomym” czego mo na bowiem tylko w procesie my lenia upraszczaj cego, schematyzuj cego i wyja niaj cego.

Koncepcj systematycznego my lenia i kształtowania tłumaczy Nietzsche, opieraj c si na metodzie historyczno-genealogicznej. Jest to wprawdzie tłumaczenie wyja niaj ce, co sobie u wiadomiamy ce, niemniej jednak jest ono tłumaczeniem, które zarazem relatywizuje. Ka da forma ycia posiada, zdaniem Nietzschego, swój pocz tek i ka da przemija. Trwa w ograniczonym czasie. Wyraża si to ju w tytule jego ksi ki *Z genealogii moralności*. Metoda genealogiczna jest dla Nietzschego zawsze metod relatywizuj c ; co wi cej, jest ona wła ciwie post powaniem, odnosz cym si „w zasadzie” do minionej ju formy ycia. Kiedy relatywizacja historyczna okazuje si mo liwa, to wiara w absolutno tej formy - nawet gdyby na widoku nie było rozwi zania alternatywnego - zostaje ju utracona. Wówczas wdziera si to, co „dionizyjskie” w swej nieokreślono ci. Zaczyna działa w samym spojrzeniu historyzuj cym i genealogizuj cym tak e wówczas, kiedy genealogia prezentuje si naturalnie w postaci logicznie zbudowanej teorii i nie mo e sobie przedstawi swej podstawy.

To samo odnosi si do psychologizuj cej metody Nietzschego. W perspektywie postawy obserwacyjnej, teoretycznej, wobec ycia uczestnictwo w yciu zostaje sprowadzone do czysto „wewn trznego” odczucia, do pewnego „wewn trznego” poruszenia. Mo na tu przywoła Arystotelesow teori tragedii, która powinna wzbudzi w widzu „lito i trwog”. Powstanie teoretycznego rozpatrywania wiata jest dla niego równoczesne z narodzinami ycia wewn trznego w jego europejskich konkretyzacjach. Odt d staje si

jasne, dlaczego uwa a siebie za psychologa, który w teorii człowieka teoretycznego próbuje zgł bi genez przynale nych do uczu i afektów, i zarazem je zrelatywizowa . Wraz ze zdystansowaniem wobec ycia rodz si , według Nietzschego, tak e specyficzne uczucia „europejskie”, w których (przede wszystkim w uczuciu współczucia) wiadomo moralna upatruje swej podstawy. To, co jako afekt wydaje si by czym najintymniejszym, najbardziej swoistym i najoczywistszym, w psychologii genealogicznej okre lone zostaje jako co pochodnego, relatywnego. To, co pozornie prze ywane jest bezpo rednio, okazuje si zale ne od warunków kulturowych. Nie pozostaje w ogóle aden byt bezpo redni; wszystko okre lone zostaje jako zapo redniczone, pochodne, posiadaj ce znaczenie jedynie w okre lonym czasie.

Nie pozostaj adne stałe antropologiczne; brakuje poj cia ogólnego, pod które mo na by jeszcze podci gn indywiduum i w którym byłoby ono substancjalnie tak zwi zane z innymi, i powinno si w nim urzeczywistni . Wszelkie „cnoty” zostaj odarte ze swej powszechnie zobowi zuj cej „warto ci”. S one zrelatywizowane do systemu cnót jakiego czasu i ostatecznie zindywidualizowane. Poniewa w ich warto ciowaniu mo na dostrzec jedynie to, e s wyrazem jakiego czasu, to zostaj zinterpretowane jako cnoty, czy zdolno ci, indywidualne, które nie mog ro ci sobie prawa do tego, by miały obowi zywa powszechnie.

Nietzschea skiej krytyki moralno ci nie mo na jednak w adnym przypadku myli z indyferentyzmem etycznym. Zwraca si on, w przeciwie stwie do moralnego indyferentyzmu, w kierunku pojedynczego, rzeczywistego człowieka, b d tego dla „czym absolutnym”. W os dzie moralnym nie uznaje si jednostki w jej indywidualno ci, lecz traktuje, wedle ogólnych kryteriów, z okre lonej perspektywy - jako przypadek po ród innych przypadków. W perspektywie ogólnych reguł moralno ci - analogicznie do Zubo enia j zyka w jego u yciu teoretycznym - nast puje Zubo enie specyficznych stosunków mi dzyludzkich. Oznacza to rozkład swoistych [mi dzyludzkich] stosunków obyczajowych.

Nietzsche uwa a, i tak e w tej tendencji do równo ci przejawia si nihilizm europejski. Poniewa jednak, jego zdaniem, przejawia si w niej tak e panowanie pewnego schematu - który przenika a do gramatyki my lenia i mówienia i je determinuje tak e po tym, kiedy przejrzana została jego geneza, w nast pstwie czego stał si problematyczny - to tak e stosunki mi dzy lud mi stały si stosunkami tragicznymi.

Afirmacja nihilizmu jako przeznaczenia. Główn ide Nietzschego jest koncepcja uwi zienia w owym schemacie, od którego nie sposób uciec, gdy

¹⁰ VII 1, s. 705.

próbuj c go przezwy ci y , wła nie go jedynie powtarzamy. dani e głoś - ce, i os dy moralne nie powinny istnie , samo jest daniem formułowa - nym wedle tego samego schematu moralnego. Odnosi si to ma nawet do zadania, by niemo no przezwy ci enia tego schematu znosi jako prze - znaczenie. Je li mo e by w ogóle mowa o przezwy ci eniu, to nie mo e ono by ju traktowane jako co , czego mo na da . Mo e ono sta si rzeczy - wiste jedynie dzi ki temu, e poszczególne indywidua przeznaczenie to znosz i akceptuj , tzn. e odnosz si one w praktyce afirmatywnie do nihilizmu i „wiecznego powrotu tego samego” jako do pewnego stawania si , które nie posiadaj c ró nego ode (jako stawania si) transcendentnego wobec niego samego celu, wci powtarza jedynie siebie samo. „Je li stawanie si jest wielkim kołem, to wszystko jest tyle samo warte, równie wieczne i nieuchronne”¹¹. Z rzeczywistego, nie za z postulowanego akceptowania nihilizmu jako przeznaczenia wynika zatem afirmowanie wszystkiego w jego konkretnym indywidualnym byciu; wynika nawet akceptacja moralno ci, ale nie w jej własnym rozumieniu, wedle którego, stosownie do swego przekonania o dobru, wysuwa dania wobec powinno ci, lecz w jej byciu jako zjawisku czasowym. Fakt, i wszystko ma swój okre lony czas, jest sko czony i przemija, nie oznacza ju w tym afirmowaniu stawania si , i swój „prawd ” ma ono w czym innym ni ono samo, w czym bezczasowym”. Czasowo czego nie oznacza ju jego deprecjacji, lecz wła nie jego konieczno bycia takim, jakim ono w czasie jest. Akceptacja przeznaczenia nadaje chwili czasu warto wieczn .

„Przewarto ciowanie wszystkich warto ci” nie mo e wi c oznacza , e w miejscu dawniejszych wyobra e na temat warto ci moralnych powinny pojawi si nowe, ale tak e moralne warto ci. „Nowe” warto ci nie maj charakteru powinno ci. Nie s one wła ciwie niczym nowym, lecz były dot d jedynie przez warto ci moralne przesłoni te jako deprecjacja bytu. S one „cnotami” lub zdolno ciami indywidualnymi, b d cymi rezultatem siły umoliwiaj cej powiedzenie „tak” przeznaczeniu, a tym samym zmienno ci i wzgl dno ci warto ci. Naley do tego równie akceptacja konieczno ci ci głego postugiwania si schematem j zyka moralnego i opisywania owych cnót siły jako czego , co powinno by postulowane i wytworzone.

Problem j zyka - tak e ze wzgl du na ten aspekt „moralno-filozoficzny” - jawi si jako główny problem struktury filozofii Nietzschea skiej. Jej struktura nie mo e by jednak po prostu struktur logiki. Logika s du predykatywnego, wedle której mówi si o czym , „czym” ono jest, i w której co doprowadzone zostaje do postaci swego „prawdziwego” poj cia b d „pod” nie podci gni te, je li sam ten s d ma by prawdziwy, nale y do nie-

¹¹ VIII 3, s. 26.

uniknionego schematu naszego mylenia. Przestaje się myśleć, jeżeli nie chce się podać logiki, a ponieważ samo to mylenie w istotny i konieczny sposób porusza się w obrębie pojęć ogólnych, to powstaje pozór, jakoby istniały takie same przypadki a ogólnie była prawda tego, co indywidualne. Jako mylenie - akceptuje ono ów schemat i w tym sensie jest nihilistyczne. Jedynie w tym kontekście charakteryzujące mylenie europejskie pojęcie prawdy (jako prawdyśdów) posiada sens. Jest ono dla Nietzschego „błędem”, ale błędem pożytecznym. Nie chodzi tu więc bynajmniej o prawdziwość czy fałszywość poszczególnych zdań, lecz o schemat mylenia, według którego w ogóle zakłada się istnienie form [istnienia] prawdy. Chodzi o podstawowe założenie teoretycznego odniesienia do wiary w ogóle. W założeniu tym wyraża się wola mocy. Przyjmując to założenie pewna kultura rozwinęła się do postaci kultury opanowującej wiarę, a dziś, jeszcze wyrażonej za czasów Nietzschego, staje się widoczne, że „pewien rodzaj istot wywych” bez owego założenia oraz techniki, którą zawdzięcza tkwi czemu w nim „błędowi”, „nie mógłby być”¹². Kultura europejska, która już na początku wraz z teoretyzowaniem wytworzyła swój kierunek i swoją tożsamość, opierając się na „wierze” w siebie oraz na gramatyce powstałej w spotkaniu się z wiarą, musiała ulec pozorowi, że nie jest wolą mocy, lecz „czystą” teorią. W tej wierze miała ona swoją siłę. Gdyby już od początku rozpoznała siebie jako „nihilistyczną”, nie byłoby żadnej energii, jakiegokolwiek woli w tych rzeczach, z których pomoc mogła sobie zachować, wzrastać oraz rozprzestrzeniać się na ziemi tak, jak dokonało się to w ciągu ostatnich 500 lat. Po tym jednak, kiedy obecnie wiara ta upadła i pojawiło się pytanie o prawdziwość pojęcia prawdy, kiedy w historycznej względnie tego absolutystycznego roszczenia przeżywa jej irytująca „dionizyjska” podstawa, powstaje pytanie o cel tej woli mocy, który byłby różny od niej samej.

Ale i w tym pytaniu powtarza się również po raz kolejny kwestionowany przez niego schemat. W obrębie tego schematu mylenia europejskiego wychodzi się od tego, że wola musi posiadać określony i wiadomy cel. Na przykład u Hegla wola, która nie pragnie niczego określonego, byłaby absurdem, a więc czym irracjonalnym, jak wola nierozumna. Naturalnie, Nietzsche, ze swej perspektywy, nie może jednak powiedzieć, że „czego” wola mocy chce. Odpowiedź na to pytanie byłaby na powrót informacją teoretyczną, wykraczającą poza wolać jako tak i odsyłającą do jakiegoś przedstawienia. Podobnie jak twierdzenie, które kwestionuje pojęcie prawdy mylenia europejskiego i określa „prawdę w ogóle jako „formę błędną”, powtarzałaby ona tylko schemat, o którego sens i cel właśnie pytamy.

¹² VII 3, s. 226.

Zarzut, i wyrażenie: prawda jest „rodzajem błędów”, samo sobie zaprzecza, gdy samo w swej formie do prawdy aspiruje, nie trafia w teorię Nietzschego tak samo, jak zarzut, a w swojej moralnej postawie zwraca się przeciw moralności. Jest on w pełni wiadomy tego paradoksu. Struktura jego filozofii ujawnia się w problemie języka, będącym rezultatem tej wiadomości. Kiedy „moralna ontologia” zostaje ustalona w postaci systemu zdania jako takiego, to - wobec tego, a tak jest - nie można naturalnie powiedzieć nic na temat tego, co w znaczeniu tej ontologii mogłoby być „czym”. Jeżeli owego prawdziwego „co” ma być to samo z pewnym powszechnym teoretycznym roszczeniem, to nie „prawdziwego” nie można przeciw niemu powiedzieć. Nietzsche wychodzi jednak jawnie od tego, a jego słowa i sposób budowy zdania w tej figurze paradoksu oznaczają. Doprowadzają one myślenie do jego immanentnych granic, nie mogąc poza tym „czegośkolwiek” o tym powiedzieć. Kiedy jednak doprowadzają je do punktu, w którym „logika [...] łapie się za własny ogon”¹³, wyprowadzają je poza punkt, w którym ów schemat zdaje się jeszcze gwarantować powszechne obowiązywanie „wspólnej filozofii gramatyki”¹⁴. Tylko ten, kto sam jest zdolny do tego, by wytrwać i znosi nihilistyczną sytuację schematu, którego swoiste założenia zostały wprawdzie przejrane, ale dla którego nadal brakuje jakiegokolwiek alternatywy, rozumie to, co zostało powiedziane. Rozumienie w takim położeniu jest skazane na to, i dokonuje się indywidualnie, „bez podmiotu”, albo od osoby do osoby. Indywiduum staje się wiadome tego, a - w odróżnieniu od formy, której musi się trzymać, oraz od podmiotu tego, „czym” być powinno - jest „czym absolutnym”.

Stosownie do tego mówi Nietzsche o swoim subiektywnym, osobistym spojrzeniu na człowieka¹⁵. Subiektywna i osobista pozostaje w zasadzie, jego zdaniem, wszelka teoria w swym „obiektywnym” pozorze. Krytyce rzekomo bezinteresownej postawy teoretycznej poddaje Nietzsche konsekwentnie także swój własny punkt widzenia. Kiedy krytykuje, krytykuje zawsze także i siebie, gdy i on z konieczności tworzy również teorię kiedy pisze i dlatego, a pisze. Najbardziej osobiste spojrzenie, znajdujące swój wyraz w wyrażeniu językowym, jest w skutek gramatyki tego wyrażenia, przekształca się w form ogólnych, teoretycznych roszczeń do prawdy. O tyle te zdania, „teoretycznym”, na pozór bezinteresownym przedstawieniem, które sobie tworzymy, zdania teorii, która co jako co przedstawia, kryje się zawsze wola mocy. Każdego punktu widzenia, a więc również punktu widzenia Nietzschego, w swej aspiracji do tego, aby w przedstawieniu swej subiektywności być

¹³ III 1, s. 97.

¹⁴ VI 2, s. 28.

¹⁵ Por. V 2, s. 43.

obiektywnym, jest warunkowany przez afekty i w perspektywie innych oceniany jako dobry bądź zły, zale nie od tego, jak inni je odbieraj , co znaczy wla ciwie: jak czuj si nim pobudzeni. Ujawnia si w tym intersubiektywna podstawa wszelkiej postawy „teoretycznej”, pozornie zorientowanej na czyst obiektywno . Kiedy tworzy si wyobra enie na temat innego człowieka i komunikuje je komu , mo e si zdarzy , i ów inny zgodzi si na nie, i o tyle byłoby to „dobre” wyobra enie. Mo e jednak by i tak, e ów kto ze swego punktu widzenia „odkrywa” kryj c si za tak teori osobist zło liwo , kiedy próbuje ze swej strony wyja ni powstanie teorii na swój temat „teoretycznie” i w takich warunkach jest on w rezultacie zły, poniewa znajduje siebie wla nie tak, tzn. z tej perspektywy, os dzonego. Niemniej „dobre” b d „złe” spojrzenie na człowieka zawsze słu y, zdaniem Nietzschego, yciu. Tworzymy na swój u ytek prowizoryczne hipotezy i musimy sobie takie hipotezy tworzy . Nie istnieje adne adekwatne, bezpo rednie i nieuprzedzone spojrzenie na ycie. Wszystko, co si w yciu zdarza, tak e wszelkie teoretyczne okre lenia, słu y yciu w nieokre lony sposób, gdy nie sposób obj wzrokiem ycia jako cało ci i nie mo na tego uczyni w odniesieniu do istoty okre lania, które opiera si na fikcjach. Równie tak zwane uczucia, towarzyszc ce w formie internalizacji narodzinom teoretycznego interpretowania wiata, jak np. „nienawi , rado z cudzej krzywdy, łupiestwo i dza panowania oraz to wszystko, co jest poza tym nazywane złem”, ale i, jak mo na dopowiedzie , tak e „współczucie” i to, co poza tym jest nazywane dobrem, „nale y do zadziwiaj cej ekonomii zachowania gatunku, która jest, naturalnie, ekonomi kosztown , rozrzu tn i w cało ci w najwy szym stopniu nierozs dn ”¹⁶. Mówienie o nierozs dnej, rozrzu tnej ekonomii jest, naturalnie, tak e paradoksalne. Nie wiadomo, „po co”, koniec ko ców, afekty te zostały ukształtowane, gdy aby to zrozumie , trzeba by móc wykroczy poza ycie i sta si rzeczywi cie teoretycznym w sensie boskim. Filozofia pojmowała Boga wla nie jako takiego „czystego” teoretyka, znajduj cego si poza wszelk subiektywno ci i wszelkimi relatywnymi ludzkimi okre leniami i widz cego serce człowieka i podstaw jego uczu . Boga rozumiano jako absolutyzacj podstawowego schematu gramatycznego teorii lub jako bezinteresown perspektyw obserwacyjn . Ten Bóg jest Bogiem, przeciwko któremu zwraca si Nietzsche i o którym mówi, e jest martwy. Jest on pomy lany jako przyczyna wszystkich przyczyn, tj. jako przedłu enie schematu naszych wyja nie i uproszcze , w których co [konkretnego] redukujemy do „takiego samego przypadku”, [podlegaj cego ogólnemu] prawu. To poj cie Boga jest wynikiem absolutyzacji pewnego schematu lub „wiary” w gramatyk naszego my lenia jako formy prawdy absolutnej.

¹⁶ Ibidem.

Wieczny powrót. „mier Boga” oznacza, e poj cie Boga, w którym Bóg jest pomy lany jako absolutny teoretyczny punkt widzenia ponad yciem, zostało przejrane w jego nihilizmie. Ale tak, jak nie sposób odrzuci schematu przedstawiania teoretycznego czy moralnej ontologii z tego powodu, i u wiadamia si go jako schemat warunkowany i szczególny, tak i tu z pocz tku „przewyci ony zostaje jedynie Bóg moralny”¹⁷. Postulaty moralne przestaj obowi zywa , skoro nie „wierzy” si ju w absolutny charakter ich roszcze . Formy my lenia oraz formy j zyka obowi zuj jednak nadal nawet wówczas, kiedy zostały u wiadamiane jako zwykły schemat, gdy nie ma dla nich alternatywy. O tyle te , chocia Nietzsche powiada, e Bóg umarł, „nie pozbywamy si jednak Boga, gdy wci wierzymy w gramatyk ”¹⁸. „Nihilizm” opisuje si tutaj jako nie daj c si przewyci y „wiar ” w ju u mierconego Boga, w pewn nie daj c si przewyci y „wspóln filozofii gramatyki”, obowi zuj c ponad wszelkimi ró nicami dotycz cymi tre ci wiatopogl dowych.

Mo na by wi c posługiwa si w zwi zku z poj ciami nihilizmu u Nietzschego logicznie paradoksalnym wyobra eniem obecno ci u mierconego Boga, która niczym brzemi ci y nad yciem. By mo e jednak lepiej byłoby rozumie obrazowy j zyk Nietzschego w perspektywie podstawowej struktury jego my lenia jako my lenia wytrzymuj cego brzemi nihilizmu. Interpretacja metafor w dziejach recepcji dzieła Nietzschego, poczynaj c przede wszystkim od jego najpopularniejszego dzieła, *Zaratustry*, doprowadziła do nieporozumie i wiatopogl dowych nadu y . Szczególnie spu cizna r kopi mienna pomaga nam dzi lepiej odcyfrowa obrazowy j zyk *Zaratustry* w postaci dyskursywnej. Nauk *Zaratustry* traktowano cz sto uporczywie jako „nauk ” samego Nietzschego. Ale, wedle samego Nietzschego, nie mo e istnie jakakolwiek „nauka”, która „w ka dym zdaniu” byłaby prawdziwa. Nietzsche musi mie na my li inne rozumienie nauki, mianowicie rozumienie, dla którego nie ma jeszcze jakiegokolwiek schematu, poj cia i które w tej negatywno ci mo e zwa si „estetycznym”. Nie mo e on pojmowa siebie jako nauczyciela¹⁹, gdy nauczyciel wykładałby teorie, na przykład teorie na temat celu istnienia czy ogólnie ycia b d moralno ci itp. Nietzschemu, koniec ko ców, nie chodzi w *Zaratustrze* o nauk *Zaratustry*, lecz o jego los jako nauczyciela. Zaratustra jawi si jako or downik ycia oraz ostatecznie jako nauczyciel wiecznego powrotu. Jego nauka brzmi: „Wszystko płynie, wszystko powraca; wiecznie toczy si koło bycia. Wszystko umiera, wszystko na powrót rozkwita, wiecznie biegnie rok bycia. Wszystko

¹⁷ VIII 1, S. 217.

¹⁸ VI 1, s. 268.

¹⁹ Por. VI 1, s. 271.

si rozpada, wszystko na nowo si zespala; wiecznie buduje si ten sam dom bycia. Wszystko si rozl cza, wszystko pozdrawia si na powrót; wiecznie wierne sobie pozostaje koło bycia”²⁰. [Nietzsche] nazywa to najbardziej przepastn my l Zaratury. Zawiera ona wprawdzie przekonanie, e wszelka nauka, jak wszystko w ogóle, ma „swój czas”²²; e jest ograniczona i uwarunkowana historycznie. Ale formuluje sie j przecie z konieczno ci b d przeznaczenia wła nie jako „my l” lub nauk . Kiedy zwie si t my l „przepastn ”, nie my li si przez to, e jest ona w sensie teoretycznym my l podstawow lub zasadnicz . Tak e zasady podstawowe s zawsze zdaniem, formułowanymi na wzór okrelonej gramatyki. Jest to my l, której nie sposób uj , opieraj c si na założeniach logiki lub kryterium wewn trznej koherencji. Si ga ona poza „łapi c si za własny ogon” logik a do sfery tego, co dionizyjskie.

Logika w istocie jest apolli ska, ukształtowana i słu y oddzielaniu poj . Jest to „my l” władaj ca, nie za opanowuj ca czy wiadomie rozwa ana. „Chc usłysze twój władcz my l, a nie to, i uwolnił si od jarzma”²². Nieuchronnym nieporozumieniem jest ju rozumienie jej jako „nauki”, a wi c jako czego opanowanego i uj tego w poj cia. Idea „wiecznego powrotu” - jako jedno z przeciw-poj Nietzschego, jako przeciw-poj cie wymierzone przeciw linearnemu poj ciu czasu, odpowiadaj cemu sukcesywnemu my leniu logicznemu - „stanowi prowokacyjny, „zło liwy” wyraz samego, przed-poj ciowego, tzn. zasadniczo indywidualnego ycia i o tyle jest „najtrudniejszy ” my l , której nie sposób wyrazi w jasnych poj ciach, gdy nie mo na jej „innymi słowy” równie zadowolaj co wyrazi . Załoenie, i „co ” mo na wypowiedzie w innych słowach albo wypowiedzie lepiej, mie ci si ju w ramach logiki obja niaj cego, tzn. upraszczaj cego my lenia, w my l którego jest „czym ”, co zawsze mo na przedstawi i oddzieli od jego indywidualnego wyrazu. Tym uj ciem włada ju „moralna ontologia” j zyka. Idea wiecznego powrotu z perspektywy logiki w zasadzie nie jest w ogóle jak kolwiek „mo liw ” ide , lecz absurdem, a wi c czym , co mo e znale swój wyraz jedynie w metaforze. Nie istnieje dot d zadowolaj ca interpretacja tej koncepcji. Wszelka interpretacja jako opis tego, co trudne, poprzez to, co znane, czy te jako rozwini cie metafory w przyst pnych poj ciach jest wyja nieniem. I znowu znajdujemy si w schemacie, który wła nie powinni my poda w w tpliwo . Afirmowanie nieuchronnego losu, i nie jeste my w stanie zrzuci tego jarzma ani wyzby si owego schematu, jest wła ciwie „koncepcj ” wiecznego powrotu. Jako ta wła nie

²⁰ VI 1, s. 268.

²¹ Por. V 2, s. 46.

²² VI 1, s. 77.

afirmacja jest ona wol, a nie teori, która w sensie obiektywnym ma być prawdziwa, a stanowi naukę powszechną. Nietzsche zresztą w pewnej fazie swego myślenia przypisał tej myśli znaczenie fizyczne. Należy to jednak rozpatrywać w związku z jego pojęciem nauki. Nauka jako czysto teoretycznego odniesienia do świata opiera się, według Nietzschego, na tym, iż wierzy się w pewne podstawowe założenia; te są one akceptowane, a nie uznawane za prawdziwe. Wszelkie odniesienie do świata, w tym również odniesienie naukowe, jest eksperymentowaniem²³ za pomocą takich podstawowych „teoretycznych” założeń, by tak powiedzieć, swego rodzaju próbny wiar lub akceptacji. Nietzsche znacznie wyprzedza powszechnie w jego czasie rozumienie nauki; nie przeciwstawia bowiem teorii naukowej eksperymentu empirycznego jako instancji weryfikacji, lecz sam naukę pojmując jako eksperymentowanie za pomocą teorii. Takie jego „teoria nauki” jest „nihilistyczna”, a on sam odnosi się afirmatywnie do tego aspektu „nihilizmu europejskiego”. Dlatego może rozumie naukę jako grę za pomocą teorii, które afirmowane są już dzięki temu, iż traktowane są jako środki do nadania czemuś formy pojęciowej, bez traktowania jednak tego - należącego do woli - „afirmowania” jako czegoś prawdziwego w sensie obiektywnym. „Obiektywność” jest dopiero następstwem takiego afirmowania. Afirmowanie jest warunkiem prawdy „obiektywnej”, takiej, jak można ją sformułować w obrębie odniesienia do świata, np. w obrębie schematu gramatycznego teoretycznego stosunku do świata myślenia europejskiego. Schemat sformułowania prawdy „obiektywnej” nie pozwala już w rezultacie logicznie pytać o „jego” prawdę, lecz można go „jeszcze tylko” afirmować. Jego afirmowanie, pomimo zrozumienia jego nihilistycznego charakteru, tworzy, według Nietzschego, „silnego człowieka”, który wiadomie bierze na siebie brzemię nihilizmu jako przeznaczenia.

Absolutno tego, co indywidualne. Takie potraktowanie akceptacji jest tym, co afirmatywne w filozofii Nietzschego. Jest ono jedynym, co oddaje sprawiedliwie rzeczywistości: rzeczywistości subiektywno-fikcyjnego charakteru wszelkiego odniesienia do świata. W pojęciu sprawiedliwi ci - która w wyniku zrozumienia tej rzeczywistości, nie absolutyzuje już swego własnego „przekonania”, albowiem traktuje je jako przekonanie, uważa je za to, co prawdziwe, i dlatego pozostawia miejsce również dla „przekonań” innych - zespała Nietzsche wspomnianą afirmację „silnego człowieka”. Z tej racji, że filozofia teoretyczna i etyka zawsze przynależą u Nietzschego do siebie, „sprawiedliwi” jawi się zarazem jako cnota, która dzięki swej mocy jest zdolna do tego, aby „każdemu oddać to, co mu się należy” „i dlatego musi

²³ Por. F. Kaulbach: *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln/Wien 1980.

je ona w jego czystej postaci rozpoznana; dlatego te stawia ona każdą rzecz w najlepszym świetle i wodzi za nią uważnym spojrzeniem". Ze zrozumienia konieczności kierowania się „przekonaniami”, sprawiedliwie, jako „ukochanie widzących oczu”, „w ostateczności” „nawet swojej przeciwniczce, lepemu i krótkowzrocznemu przekonaniu”, oddaje sprawiedliwie „gwoździ prawdy”²⁴. Ale to „czyste” - nie zmoczone przez jakiegokolwiek „lepe” podstawowe przywiadczenie - poznanie oraz ta prawda nie są bynajmniej pojęciami teoretycznymi. Są one tym samym, co sprawiedliwie i miłość, które w swojej własnej mocy są w stanie pozwolić czemuś innemu być wolnym lub istnieć takim, jakim jest, bez konieczności traktowania swego przekonania jako czegoś absolutnego lub oceniania według miary. Sprawiedliwie i miłość stanowią tutaj pojęcie tego, i to, co indywidualne, jest „czymś absolutnym”.

Równie to kojarzy się z podstawami myślenia wiecznego powrotu „tego samego”, które nie podpada pod pojęcie, lecz jest „tym samym” w swym indywidualnym byciu czasowym albo dzięki sobie samemu, ponieważ samo w sobie ma wartość. Koncepcja wiecznego powrotu, jako koncepcja afirmowania, głosi, i to, co jest, przy całej jego ograniczoności, również powinno być takie, jakie jest. Neguje on pogląd, że jeżeli przemija, to powinno zmieniać się na „lepsze”. Historia nie powinna już biec linearnie, zorientowana na jeden cel lub sens. Nie powinna być rozumiana w sposób moralno-ontologiczny już choćby ze względu na rolę jej podstawowego pojęcia czasu. „Bo wymaga, by co było inne niż jest, oznacza: wymaga, by wszystko było inne”²⁵. Sprawiedliwie utrzymuje byt. Afirmuje go w całości i dlatego może być i chce, by powracał taki, jaki jest.

Nie można na to pominąć tego, i to afirmatywne traktowanie nihilizmu wyraża się u Nietzschego w języku, przypominającym język chrześcijaństwa, albo przynajmniej pozostawia miejsce dla jego chrześcijańskiego rozumienia. Nasuwa to w tym kontekście często stawiane pytanie o stosunek Nietzschego do myślenia chrześcijańskiego. Na pierwszy plan wysuwa się naturalnie ostra polemika Nietzschego z chrześcijaństwem jako „nauką”. Należy ono, jego zdaniem, strukturalnie do tradycji nihilizmu europejskiej „moralnej ontologii”. „Właściwie moralność chrześcijańska sama”, według Nietzschego, pokonała „chrześcijańskiego Boga”²⁶. Z drugiej strony jednakże w tej afirmacji jako afirmacji własnej kondycji, a więc i czasu, „w który jesteście my rzuceni”, ujawnia się równie właściwie nieprzeznaczenie człowieka europejskiego²⁷, i to także wówczas, kiedy czas ten rozumiało się jako

²⁴ IV 2, s. 373 n.

²⁵ VIII 1, s. 307 n.

²⁶ V 2, s. 282.

²⁷ VII 2, s. 8.

czas dekadenceckiego upadku; ujawnia się stosunek do życia, który, najprawdopodobniej ponad czysto językowym oddźwiękiem, wyraża się w duchu chrześcijaństwa. Staje się to nade wszystko widoczne w stosunku do innych ludzi, będącym rezultatem „cnoty sprawiedliwości” i polegającym na zniesieniu indywidualnej odmienności innych, włączając w to odmienność ich „przekonań”, a tym samym na braniu na siebie „wszelkiej winy” w sensie moralnym. Dochodzi to do głosu we właściwej etyce Nietzschego, dystansując się od moralności. „Sprawiedliwość” i przynależność jej „cnoty” nie stanowi już normy powinności moralnej, lecz sama „cnota” lub zdolność do uznawania innych w ich indywidualnym byciu bez pojęć redniotywa czy kryterium. „Jeden”, podporządkowujący innych swemu sędziemu, „nigdy nie ma racji: ale od dwóch”, którzy uznają się wzajemnie w swych indywidualnościach, „zaczyna się prawda”²⁸. Niesprawiedliwość, zdaniem Nietzschego, polega na oszucaniu. Twierdzenie to zachowuje ważność nawet wówczas, „kiedy indywiduum oszucuje samego siebie”²⁹. „Filozof wiec, podobnie jak Chrystus, musi mówić: 'nie oszuczaj!', a ostateczna różnica pomiędzy umysłami filozoficznymi, a innymi byłaby taka, że ci pierwsi chcą by sprawiedliwymi, a drudzy - sędziami”.

„Nihilizm europejski”, zdaniem Nietzschego, może na całkowicie przewyciżyć. Przewycięzenie to jednak nie może stać się samo obiektem powinności moralnej czy moralnych usiłowań. Może się to powieść tylko wtedy, kiedy „przenikając myślenie europejskie a do wewnętrznej struktury języka i myślenia „moralnej ontologii” będzie się postrzegać nie jako coś absolutnego, lecz jako coś wytworzonego, a z drugiej strony - akceptować się już będzie jako nieuchronny los człowieka europejskiego.

Przełożył z niemieckiego *Stanisław Gromadzki*
Przekład przejrzał *Zbigniew Zwoliński*

Aneks

Prof. Dr. Josef Simon jest autorem wielu prac na temat Nietzschego: *Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition*. "Nietzsche-Studien" 1 (1972), s. 1-26, przedruk w: *Nietzsche*, hrsg. von Jörg Salaquarda. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1980, s. 185-218; *Friedrich Nietzsche*, w: *Klassiker der Philosophie II*, hrsg. von Otfried Höffe. München 1981, s. 203-224; *Moral oder Gerechtigkeit? Überlegungen zu einem Grundproblem der me-*

²⁸ V 2, s. 195.

²⁹ IV 2, s. 62.

taphysischen Ethik, w: *Überlieferung und Aufgabe. Festschrift für Erich Heintel*. Wien 1982, cz. 2, s. 195-211, przekład serbsko-chorwacki: *Moral ili pravda?* "Theoria" 3-4, 1982 (Belgrad), s. 59-71; *Das Problem des Bewußtseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewußtseinbegriff*, w: *Zur Aktualität Nietzsches*, hrsg. von M. Djuri 141 und J. Simon. Würzburg 1984, II, s. 17-35; *Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche*, w: *Über Friedrich Nietzsche*, hrsg. von M. Lutz-Bachmann. Frankfurt a.M 1985, s. 63-98, również: *Language and the Critique of Language in Nietzsche*. "Studies in Nietzsche and the Judeo-Christian Tradition". Edited by James C. O'Flaherty, Timothy F. Sellner, and Robert M. Helm, Chapel Hill and London 1985; *Ein Geflecht praktischer Begriffe. Zur Kritik Nietzsches am Freiheitsbegriff der philosophischen Tradition*, w: *Nietzsche und die philosophische Tradition*, hrsg. von J. Simon. Würzburg 1985, s. 106-122; *Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation*, w: *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, hrsg. von M. Djuri und J. Simon. Würzburg 1986, s. 62-74; *Der gute Wille zum Verstehen und der Wille zur Macht. Bemerkungen zu einer „unwahrscheinlichen Debatte“*. "Allgemeine Zeitschrift für Philosophie" 12. 3, 1987, s. 79-90, przekład angielski: *Good Will to Understand and the Will to Power. Remarks on an „Improbable Debate“*, w: *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, ed. By Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer. State University of New York Press, 1989, s. 162-175; *Aufklärung im Denken Nietzsches*, w: *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart* 1989, s. 459-474; *Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik. Nietzsches Alethiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik*. "Nietzsche-Studien" 18 (1989), s. 242-259; *Welt auf Zeit. Nietzsches Denken in der Spannung zwischen der Absolutheit des Individuums und dem kategorialen Schema der Metaphysik*, w: *Krisis der Metaphysik*, hrsg. von G. Abel und J. Salaquarda. Wolfgang Müller-Lauterzum 65. Geburtstag, Berlin/New York 1989, s. 109-133; *Subjekt-covek-natcovek (Subjekt-Mensch-Übermensch)*. "Filosofski Godisnjak" 4, 1991 (Belgrad 1991), s. 90-101; *Das neue Nietzsche-Bild*. "Nietzsche-Studien" 21 (1992), s. 1-9; *Naturbild und Gewissen*, w: *Revue internationale de philosophie moderne. Acta institutionis philosophiae et aestheticae*, vol. 10, Tokyo 1992, s. 147-160; *Der Philosoph als Gesetzgeber*, w: *Perspektiven des Perspektivismus. Gedenkschrift für Friedrich Kaulbach*, hrsg. von Volker Gerhardt und Norbert Herold. Würzburg 1992, s. 203-218; *Weltbild und Gewissen*. "Allgemeine Zeitschrift für Philosophie" 18.1, 1993, s. 23-39 (od tłumacza).