

STEFFEN DIETZSCH, LEILA KAIS  
Humboldt Universität, Berlin

## KRAJOBRAZ JAKO ANTROPOLOGICZNA METAFORA U NIETZSCHEGO

*Nietzsche był jednym z tych rzadkich typów,  
które tak samo jak linie wstrząsów  
— co rozwarły się podczas trzęsienia ziemi,  
znaczą te miejsca, gdzie ziemia  
usiłowała przybrać nowe ukształtowanie -  
wykazywały działanie natury,  
aby człowieka wznieść ponad siebie\*.*

I. Je eli kiedykolwiek istniał jakiś problematyczny „Niemiec w krajobrazie”<sup>1</sup>, to był nim Fryderyk Nietzsche. Nietzsche bowiem nie tylko okazjynie pisał o *krajobrazach* lub wyróżniał określone krajobrazy - *krajobraz* jest w ogóle tyle „fermentem”, co „fermat” jego myślenia. „Krajobraz stanowi tło myślenia Nietzschego” - mówi Jaspers, - „wystarczy je raz tylko ujrzeć, by ulec sile jego oddziaływania”<sup>2</sup>. Możliwe, że ze względu na te komórkowe formy rozumu „kartografuj tego” myślenia Nietzschego jako bycia w drodze mówi nieomal o *geograficznym*<sup>3</sup> w historii nowoczesnej antropologii.

\* S. Przybyszewski: *Z psychologii jednostki twórczej. Chopin i Nietzsche* [oryg. *Zur Psychologie des Individuums. Chopin und Nietzsche*. Berlin 1892], tłum. S. Helsztyński, w: S. P.: *Wybór pism*, Ossolineum, D’Agostini. Wrocław 2006, s. 24.

<sup>1</sup> Por. R. Borchardt: *Der Deutsche in der Landschaft*, w. tego: *Prosa* UL Stuttgart 1960, s. 23 nn.

<sup>2</sup> K. Jaspers: *Nietzsche. Wprowadzenie do jego filozofii*, tłum. D. Stroińska. Warszawa 1997, s. 291.

<sup>3</sup> Por. S. Günzel: *Geophilosophie. Nietzsches philosophische Geographie*, Berlin 2001, s. 72. Por. też S. Weigel: *Zum «topographical turn». Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in der Kulturwissenschaften*, w: *KulturPoetik* 2 (2002), nr 2, s. 151-165.

Tego, że metafory naturalnego krajobrazu u Nietzschego mogą stać się symbolami wnikliwego rozumienia ludzkiego wymiaru, do wiadczy nam w zetknięciu z *dictum* Nietzschego: „A gdy długo spojrzysz w otchłań, równie otchłań spojrzę na ciebie”<sup>4</sup>. To *dictum* jednak nie tylko formuje fizjonomiczny aspekt człowieka, ale pozwala również spojrzeć na jego „całość”. A mianowicie z nadzieją, że: „Człowiek uczy się na koniec kocha swój otchłań”<sup>5</sup>. Skąd jednak czerpać wyjaśnienie tego? Tylko stąd: Konstruujemy ten krajobraz pierwotnie, stwarzając w ten sposób dla siebie „sztuczne horyzonty” - „Nasze oko patrzy w krajobraz nieodłącznie od całej naszej moralności i kultury i nawyków”<sup>6</sup>. W krajobrazach i spojrzeniu na nie uprzytomniamy więc sobie nasz pierwotny - naoczny - władz s dnia.

Odwrotnie za nasze tzw. „słody estetyczne”, np. nasze tłumaczenia „nastroju” jakiego krajobrazu pozostało ciemności pierwotnego na ładowania. Nietzsche wyobraża sobie, że człowiek nigdy wpatrując się w jakiś krajobraz „na ładował zaraz wyraz rysów oraz postaw i snuł wnioski, jakiego rodzaju złe zamiary mają te rysy i ta postawa. To odgadywanie *zamiarów* ze wszystkich linii i ruchów przeniósł człowiek nawet na przyrodę martwą - w tym mniemaniu, i rzeczy bezdusznych nie ma i zdaniem mem, wszystko to, co zwiemy *poczuciem prawdy*, czego doznajemy na widok nieba, niw, skał, lasów, burz, gwiazd, morza, wiosny i krajobrazu, li z tego źródła wywodzi swe pochodzenie”<sup>7</sup>.

To spojrzenie na obrazy „drugiej natury” w naturze mógł Nietzsche np. zauważyć u Williama Turnera, angielskiego malarza krajobrazów, „który zamiast do zmysłów, chce przemawiać do duszy i do ducha”<sup>8</sup>. Znajdując w nim swoje odbicie, człowiek interpretuje i formuje krajo-

<sup>4</sup> F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pienięk. Kraków 2005, s. 82 (aforyzm 146).

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, KSA, t. 11, s. 50. Nietzsche notuje sobie znamienność Hipolita Taine’a, który uważał Turnera za „nieprzyjemnego dla oka” i ganił jego optyczną *sensibilite desaccordee* (tam e, s. 50).

<sup>6</sup> Tam e, t. 9, s. 261.

<sup>7</sup> F. Nietzsche: *Jutrzenka. Myśli o przeszłości, moralnych*, przeł. S. Wyrzykowski. Warszawa 1907, s. 152 n.

<sup>8</sup> F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, KSA, t. 11, s. 50. Nietzsche notuje sobie znamienność Hipolita Taine’a, który uważał Turnera za „nieprzyjemnego dla oka” i ganił jego optyczną *sensibilite desaccordee* (tam e, s. 50).

br z, a zarazem interpretuje i formuje sam siebie. Podobnie te metafora „krajobrazu moralnego”, u Nietzschego<sup>9</sup> służyca oglądowemu uchwyce- niu duchowo ci człowieka jako „strony czynnej”, tak e krajobrazu mo- ralnego trudnego, przy którym mo na popa w rozpacz - ale zarazem z «drogami wyjcia»: „W druj c przez wiele subtelnych i prymitywnych moralno ci [...] znajdowałem [wła nie jak w przypadku krajobrazów, S. D], pewne rysy regularnie si powtarzaj ce i wzajemnie powi zane<sup>10</sup> .

I tak oto „w drowanie”<sup>11</sup> jako forma komunikacyjna my lenia jest oczywi cie zawsze u Nietzschego, by tak rzec, „generowana krajobra- zem”: *My lenie bez krajobrazu jest bezkonturowe, krajobraz bez my le- nia jest nieokre lony*. Wła nie u Nietzschego jest zawsze tak, e na wszystkich drogach my lowych, cho by te mylnych, zawsze chodzi o jedno - o ponieki d od czasów Kanta (po punktach 1. - Co mog po- zna ?, 2. - Co powinienem czyni ? 3. - Czego mam si spodziewa ?) otwarte i *najwy szej* wagi pytanie w filozofii - , mianowicie jak „po naj- bardziej potwornych okr nych drogach wróci z powrotem do czło- wieka”<sup>12</sup>.

Jednym zdaniem: *Krajobraz* okazuje si u Nietzschego medium epistemologicznej konstytutywno ci poza opozycj „sentyment” *versus* „geometria”.

**II.** - „Czy nie wolno lubowa si złym człowiekiem gdyby dzikim krajobrazem, co oznacza si wła ciw sobie miało ci linii i migota wietlnych [...]?”<sup>13</sup>. Ta mo liwo ma swój wzorzec w greckiej staro ytno ci, która go wniosła jako rozszerzenie naszych horyzontów rozumienia „wyobra aj c sobie zjawiska przyrody jako półbogów i bo- gów, to znaczy jako upodobnione do ludzi postacie”<sup>14</sup> i odwrotnie, ludzi

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, w: KSA, t. 10, s. 306.

<sup>10</sup> Tego : *Poza dobrem i ziem...*, s. 344.

<sup>11</sup> Por. S. Dietzsch: *Wandern als Aufklärung? Nietzsches Wanderer und sein Schatten*, w: *Nietzsche. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer?* Hrsg. von R. Reschke. Berlin 2004, s. 67 nn.

<sup>12</sup> F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, KSA, t. 7, s. 449.

<sup>13</sup> F. Nietzsche: *Jutrzenka...*, s. 344.

<sup>14</sup> Tam e, s. 321.

- np. Sokratesa - postrzegaj c jako Jaskini wszelkich złych dz”<sup>15</sup>. Wprawdzie odpowied na pytanie o zakaz ze stanowiska moralno ci mo e brzmi e : „Tak, nie wolno”<sup>16</sup>, ale tylko wtedy, kiedy dyskurs moralny operuje wył cznie przeciwstawieniem nakazów i zakazów. Tote ten, kto jako misjonarz pokoju wkraczał w dobrej - duchowej - intencji w obcy krajobraz, ko czył nierzadko - przy zajmowaniu kraju - z broni w r ku (tak e dlatego, e wystarczyło tylko odwróci „krzy , by móc go u y jako miecza...”).

Wyj ciem z tego dylematu jest tutaj, według Nietzschego, zmiana perspektywy ku otwartemu spojrzeniu artysty, gdy : „Podobnie jak ludzie li znaj na pewno sto rodzajów szcz cia, o których cnotliwcy nawet nie marz , tak samo ich udziałem jest sto odmian pi kna: a wielu zgoła jeszcze nie odkryto”<sup>17</sup>.

Nie oznacza to bynajmniej po egnania moralno ci, raczej ponownie pozwala niejako przyj postaw „ponadmoraln ”, z której mo na j przejrze i oceni z zewn trz. Podobnie bowiem jak „problemu nauki nie mo na rozpozna na gruncie nauki”<sup>18</sup>, tak nie mo na rozwi za problemu moralno ci na płaszczy nie moralno ci. „Aby raz dla odmiany przyjrze si europejskiej moralno ci z daleka, aby j porówna z innymi, dawniejszymi, albo przyszłymi systemami moralnymi, trzeba zrobi to, co robi w drowiec, który chce wiedzie , jak wysokie s wie e miasta - w tym celu opuszcza miasto”<sup>19</sup>- przynajmniej na pewien czas. Z tej mobilno ci my lenia wynikaj potem całkiem nowe perspektywy i horyzonty. „T mo liwo oderwania si od jednej sytuacji, by z uwagi na ni zaj jakie stanowisko [...], nazywamy wła nie wolno ci ”, brzmi programowa sentencja sformułowana pół wieku po Nietzschem<sup>20</sup>.

Ale takie uwolnione od moralno ci spojrzenie na człowieka jako na naturalny krajobraz nie jest jako ywo marginalne. Natura „w całej pełni

<sup>15</sup> F. Nietzsche: *Zmierzch bo yszcz czyli jak si filozofuje miotem*, tłum. G. Sowi ski. Kraków 2000, s. 31.

<sup>16</sup> F. Nietzsche: *Jutrzenka...*, s. 344.

<sup>17</sup> Tam e, s. 467.

<sup>18</sup> F. Nietzsche: *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. B. Baran. Kraków 2001, s. 18.

<sup>19</sup> F. Nietzsche: *Radosna wiedza* („*La gaya scienza*’j, tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa, s. 280.

<sup>20</sup> J.-P. Sartre: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays*. Hamburg 2000, s. 242.

swej rozrzutnej i *oboj tnej* wspaniało ci, oburzaj cej, lecz dostojnej”<sup>21</sup> staje si w pewnym sensie wzorem człowieka, który nie wspiera si na jej - ze stanowiska ludzkiej moralno ci w ni wczytywanej - prawidłowo ci, ale na jej miałej wytworno ci. Z dała od wszelkiej napuszonej pozy, do wspaniałego człowieka oraz do pi knego kraju odnosi si to samo: „Czego potrzeba - «nada styl» swemu charakterowi - oto wielka i rzadka sztuka! Uprawia j ten, kto ogarnia wzrokiem ogół sił i słabo ci swojej natury i wprz ga je potem w artystyczny plan, a wszystko wydaje si sztuk i rozumem, i nawet słabo zachwyca oko. Tu dodano wielk porcj drugiej natury, tam uj to kawałek pierwszej - a obie te operacje wymagaj długich wicze , codziennej pracy. Tu brzydka wada, której nie dało si zlikwidowa , została zakryta, tam znów j uwznio lono”<sup>22</sup>.

Te w ci le estetycznym sensie „władcze natury”<sup>23</sup> nale y wyra nie odró nia od „charakterów słabych, nie panuj cych nad sob , które nie-nawidz dyktatu stylu. [...] Ludzie o takiej umysłowo ci - mo e to by umysłowo pierwszej klasy - zawsze d do tego, by samych siebie i swoje otoczenie kształtowa albo interpretowa jako woln natur - dziko, arbitralnie, fantastycznie, nieporz dnie, zaskakuj co”<sup>24</sup>.

Człowiek, rozpatrywany jak krajobraz, nie mo e by os dzany ani skazywany, albowiem „nie ma ani prawa przyrodzonego, ani przyrodzonego bezprawia”<sup>25</sup>. Granice i przej cia od jednego wyobra enia naturalnego do drugiego s wi c przepuszczalne i dlatego mniej uci liwe ni granice moralno ci. Mimo to mo liwe jest, i tak e przewidziane, wartocowanie z estetycznego punktu widzenia o odpowiednim kierunku i skali. Pi kno wymaga od człowieka najwy szej miary odpowiedzialnej za siebie surowo ci i samodyscypliny: „Spostrzegłem, e wszystkie krajobrazy, które podobały mi si dłu ej, przy całej rozmaito ci posiadaj prosty geometryczny schemat liniowy. Bez takiego substratu mate-

<sup>21</sup> F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem...*, s. 94.

<sup>22</sup> F. Nietzsche: *Radosna wiedza...*, s. 189.

<sup>23</sup> Tam e.

<sup>24</sup> Tam e.

<sup>25</sup> F. Nietzsche: *W drowiec i jego cie (Ludzkie, arcyludzkie, cz. U)*, tłum. K. Drzewiecki. Warszawa 1903-1910, s. 250.

matycznego adna okolica nie mo e by niczem sprawiaj cym przyjemno artystyczn . I by mo e prawidło to pozwala si zastosowa w przeno ni do ludzi”<sup>26</sup>.

Geograficznie wyostrzone spojrzenie na to pi kno nie jest zreszt w adnej mierze oczywiste i wymaga przede wszystkim wyszkolenia. Na ten moment Nietzsche uskar a si jako na „krótkowzroczno , która w obliczu ogromnego obszaru dalekich krajobrazów nasila si przechodz c w lepot ”<sup>27</sup>. Je eli oczy zostały ju raz na to otwarte, widzi si co innego ni to, co ogl da si samym tylko spojrzeniem czystego moralnego rozumu; przykład: „Kto taki jak Jezus Chrystus mo liwy był tylko w ydowskim krajobrazie - mam na my li krajobraz, nad którym nieustannie wisiała pos pna i wzniosła burzowa chmura gniewnego Jehowy”<sup>28</sup>. Nie mówi c ju o „bohaterskim krajobrazie”<sup>29</sup> *Starego Testamentu*. Wła nie tutaj, rozwijaj ce si chrze cija stwo „wyrze biło [...] w tym duchu snad najwytworniejsze postacie ludzkiego społecze stwa: postacie wy szego, najwy szego katolickiego duchowie stwa [...]. ród nich nabiera twarz ludzka owego przeduchowienia, jakim darzy nieustanny przyływ i odpływ dwojakiego szcz cia (poczucia pot gi oraz poczucia uległo ci!)”<sup>30</sup>.

Jednym zdaniem: Krajobraz jest dla Nietzschego - por czaj cym obiektywno - ciałem my lenia.

JH. Patrz c na południowy, ródziemnomorski krajobraz sam Nietzschego - jak przystało na Niemca - był zachwycony i odurzony. „Za t pierwsz decyzj Nietzschego, by uda si na wypraw Argonautów do siebie samego, stoi wła nie Południe; ta decyzja za pozostaje przemian jego przemian”<sup>31</sup>, czytamy u Stefana Zweiga. Nigdzie jednak nie było mu tak dobrze, jak w jego „starej rezydencji Sils-Maria ... Oberengadin *mój* krajobraz, tak daleki od ycia, tak metafizyczny”<sup>32</sup>, gdy : „Jako

<sup>26</sup> Tam e, s. 298 n.

<sup>27</sup> F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, KSA, t. 12, s. 99.

<sup>28</sup> F. Nietzsche: *Radosna wiedza...*, s. 144.

<sup>29</sup> F. Nietzsche: *Z genealogii moralno ci. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff. Warszawa 1905, s. 176.

<sup>30</sup> F. Nietzsche: *Jutrzenka...*, s. 62.

<sup>31</sup> S. Zweig: *Der Kampf mit dem Dämon*. Leipzig 1925, s. 288.

<sup>32</sup> F. Nietzsche an Carl Fuchs, vom 14. April 1888, KSB Bd. 8, s. 294.

krajobraz, Sils-Maria jest mu pokrewny (niestety nie jako miejsce-wo )<sup>33</sup>. To, że ten krajobraz odcisnął swe piętno w zarysach jego myśli, można odczytać już stąd, że wielokrotnie w swoich notatkach zapisywał miejsce ich powstania.

Tutaj „Na wysoko ci mój stół nakryto: -

Któż jest tak bliski gwiazd

i przerażonych ich otchłani?

Jakie królestwo dalej sięgnąć mogło”<sup>34</sup>.

Myślenie Nietzschego w górach wynosi się niemal fizycznie, nie dbając o aprioryczne kategorie przestrzeni i czasu, podczas gdy nie daje dostępu temu, co dzieje się aktualnie i jakby podejmuje wspinaczkę na Dantego „Gór Oczyszczenia”. Tylko tutaj mogła mu przyjąć na myśl przewycięzająca cała teleologia czasu idea Wielkiego Powrotu; tylko tutaj mógł się oderwać od wszystkiego, co wczepione było; tylko tutaj mógł napisać :

„Na wzniesieniach jestem u siebie,

Za wzniesieniem nie znam tęsknoty,

Nie wznoszę do góry oczu;

Jestem patrząc w dół”<sup>35</sup>.

Myślenie Nietzschego przybiera właściwy kształt nie podczas wdrówek po nizinach, ale w czasie górskich wypraw - podczas ciężkiego podchodzenia pod góry i schodzenia w dół. „Jestem w drówek i miło mi nikiem gór [...] nie miłuję nizin i zdaje mi się, że nie mogę długo spokojnie usiedzieć”<sup>36</sup>. A przy tym nie chodzi jedynie o wejście na szczyt, ale niewątpliwie także o spojrzenie z niego w dół, które obnaża mieszańca wszystko, co leży w dolinie: „Kto kroczy po najwyższych górach, ten mieje się wszelkich tragicomedii i ze wszelkich tragipowag”<sup>37</sup>. Zawsze jednak dolina jest tym miejscem, skąd przychodzi sam alpinista. Tym, co z góry patrzy, i co złośliwie o mieszańca, jest własna przeszłość.

<sup>33</sup> F. Nietzsche an Heinrich Köselitz, vom 30. März 1885, KSB Bd.7, s. 31.

<sup>34</sup> F. Nietzsche: *Z wysokich gór*, w. tenże: *Poza dobrem i złem...*, s. 203.

<sup>35</sup> F. Nietzsche: *Bruchstücke zu den Dionisos-Dithyramben*, w: *Gedichte*, jak przyp. 34, s. 55.

<sup>36</sup> F. Nietzsche: *To rzeki Zaratustra. Księga dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. S. Lisiecka i Z. Jaskuła. Warszawa 1999, s. 197.

<sup>37</sup> Tamże, s. 50.

Naley to odczyta z osobliwego instrumentarium alpinisty: „A je liby ci zabrakło wszystkich drabin, to naucz si wspina po własnej głowie; jak e inaczej chciałby pi si ku górze? Po własnej głowie i ponad własnym sercem!”<sup>38</sup>.

miech kierowany w dół z wierzchołka pokrywa i doprowadza do skrajno ci ból niespokojnego zdobywcy szczytów zapowiadaj c zarazem nowe schodzenie w dół. „Musz i dalej, a skoro musz , złym wzrokiem patrz cz sto na to najpi kniejsze, co nie miało mnie zatrzyma - poniewa nie umiało mnie zatrzyma !”<sup>39</sup>.

Ze j cie jest za całkowicie „dobr wol absolutnej samo-zagłady”<sup>40</sup>. Mylenie Nietzschego w modusie alpinisty jest, jak podkre la Lou Andreas-Salome, „podstawowym pop dem jego natury, by wci wychodzi ponad to, co człowiek sam stworzył, aby je jako ostatecznie załatwione, minione, od siebie odrzuci ”<sup>41</sup>.

Decyduj ce jest przy tym, e stanowisk nie omija bokiem - czego na nizinie nie sposób zrobi inaczej - ani si przed nimi nie chyli, chc c uj ich presji, ale ci gle wznosi si ponad nie. Nie poprzestaje na tym, by strz sn wygładzony system warto ci, ale go przewyci a znajduj c wzniesienie ponad systemem: „Wrogo odnosimy si do kierunku lub ruchu umysłowego, je li jeste my wy si nad niego i nie pochwalamy jego celu, lub je li cel jego jest za wysoki, niedo cigły dla naszego oka, a wi c jest od nas wy szy. W ten sposób ta sama partia mo e by zwalczana z dwóch stron, z góry i z dołu”<sup>42</sup>. Wspólna niech za nie stawia jeszcze mieszka ca nizin, którego krytyka jako resentyment jakby przychodzi z dołu, na jednym stopniu ze zdobywc szczytów.

Osi gni cie pełnej jasno ci w jakiej sprawie, przejrzenie jej absolutne, oznacza dla Nietzschego szczyt i zarazem zej cie: „Rzecz, która si wyja nia, przestaje nas obchodzi ”<sup>43</sup>. Wchodzenie jest w nim głodem, schodzenie przesytem. Krótki moment nasycenia w kulminacji

<sup>38</sup> Tam e, s. 198.

<sup>39</sup> F. Nietzsche: *Radosna wiedza...*, S. 203.

<sup>40</sup> F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, KSA Bd. 11, s. 37.

<sup>41</sup> L. Andreas-Salome: *Nietzsche in seinen Werken*. Frankfurt a. M. 2000, s. 80.

<sup>42</sup> F. Nietzsche: *W drowiec i Jego cie ...*, s. 123.

<sup>43</sup> F. Nietzsche: *Poza dobrem i ziem* (zob. przyp. 4), s. 98.



ruchu my lowego to wszak e ten, który wynosi my liciela na coraz bardziej samotne i niebezpieczne wyyny: „Zakre lam wokół siebie kr gi i wi te granice. Coraz to ubywa wspinaj cych si ze mn na coraz wy sze góry; buduj pasmo górskie z coraz wi tszych gór”<sup>44</sup>. Na szczytach i w otchłani warunkuj si wzajemnie i oplataj przeciwie stwa. Wprawdzie najkrótsza droga w górach, ta prowadz ca od szczytu do szczytu byłaby pi knym snem, „ale po to trzeba mie długie nogi”<sup>45</sup>. A wi c nie da si unikn : To, co przyszłe niszczy to, co przeszłe, wnosi je wszak w sobie na now wy yn i samo z kolei obumiera, jak tylko dojrzeje: „Dopiero stopniowo idea wywi zuje ciepło i najgor tsza jest [...], kiedy wiara w ide zaczyna wnika ”<sup>46</sup>. Dzi ki temu modusowi my lenia jawna staje si absolutna wzgl dno i otwarto horyzontów my li i stanowisk. Mimo to my lenie podlega pewnej dyscyplinie i nie jest lekkomy lne. Wolno i konieczno s wi c od siebie nieoddzielne, zatem wolnomy licielom pozostaje jedno jedyne ze wszystkich przykaza : „Stwardniejcie!”<sup>47</sup>.

\*

Inaczej natomiast przebiega my lenie na tle krajobrazu po tamtej stronie Morza ródziemnego. Tutaj wprawdzie te istnieje samotno i pustelnictwo, ale:

Pustynia ro nie: biada, w kim si zjawi!  
 Głaz o głaz zgrzyta, puszcza chłonie, dławi.  
 mier niezmierna arem niadym zije  
 i uje -, uciem swym istnieje...  
 Pomnij, gdy dusz dzami wytłon :  
 Ty głazem, puszcz , ty jest mierci on ...”<sup>48</sup>.

Pustynia Nietzschego jest szyfrem tego, co niezmiernone, co jest bezwarunkowym oderwaniem od wszelkich warto ci i praw. Jest to anty-krajobraz, w którym odnajduje si wolny duch, po wyzbyciu si wszystkich obowi zków, które uprzednio tym silniej kr pował.

<sup>44</sup> F. Nietzsche: *To rzeki Zaratustra...*, s. 266.

<sup>45</sup> Tam e, s. 49.

<sup>46</sup> F. Nietzsche: *W drowiec i jego cie ...*, s. 350.

<sup>47</sup> F. Nietzsche: *To rzeki Zaratustra...*, s. 274.

<sup>48</sup> F. Nietzsche: *Dytyramby Dionizyjskie*, tłum. S. Wyrzykowski. Warszawa 1905-1906, s. 17.

Na pustyni człowiek oswaja si ze swym najbardziej przera aj cym strachem podczas nocnych rozmów przy ognisku nie maj c wokół nic oprócz piasku i nieba - tak opisał to Wilhelm Hauff w *Karawanie*<sup>49</sup>. Pustynia jako anty-landshaft jest nie-miejscem/utopi . Dlatego ch trwałego posiadania go wydaje si u-topijna. Jako utopia za pustynia wydaje si obszarem anarchii i niepostrzegalno ci wszelkich granic moralnych. Oprze si pustyni tylko kto , kto ma w sobie „pustk ”. O kim takim pisze Nietzsche: „W gł bi jego przygód i włócz gi - jest on bowiem w drodze niespokojny i bez celu, jak w pustyni - kryje si znak zapytania coraz niebezpieczniejszej ciekawo ci. «Czy nie mo na *wszystkich* warto ci odwróci ? a mo e dobro jest złem? a Bóg jest tylko wynalazkiem i sztuczk diabła?» [...] takie my li wodz go i uwodz , uwodz coraz dalej, coraz dalej odwodz ”<sup>50</sup> .

Tej pustyni filozof eksperymentuj cy nie obejdzie wokół. Tylko poród niej uczy si sztuki odrywania od tradycyjnych sposobów widzenia, a eby sprawdzi ich przydatno , stawiaj c rzeczy na jaki czas na głowie, tak szkol c własne, niezale ne my lenie: „Z własnego do wiadczenia, jakie wyniosłem z takiej w drówki przez lody i pustyni , nauczyłem si widzie inaczej wszystko<sup>51</sup>, co dotychczas filozofowało”. To stawianie na głowie nie jest bynajmniej jakim błaze stwem. Pustynia jest piekłem kartezja skiej *tabula rasa*, w którym nic bez sprawdzenia *nie mo e* pretendowa do wa no ci: „Na koniec znalazłem to, co najtrudniejsze: nie kocha i nie nienawidzi , nie chwali i nie gani i powiedzie : nie ma nic dobrego i nic złego. Kiedy do tego doszedłem, udałem si na pustyni ”<sup>52</sup>.

Jest ona obszarem wymiecionym do czysta; symbolizuje czysto absolutn - i stoi otworem - jednak e tylko dla nomadycznej egzystencji. Nie było w niej jeszcze geodety-mierniczego, wyposażonego w sznury i przyrzd y. Mo na j charakteryzowa wskazuj c tylko na brak w niej tradycyjnych tre ci i konturów. Oznacza ona zatem absolutne zerwanie ci gł o ci z zamieszkałymi, zaludnionymi, oznakowanymi kra-

<sup>49</sup> Por. W. Hauff: *Sämtliche Werke*. Stuttgart 1840, Bd. 5, s. 10-141.

<sup>50</sup> F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, tłum. K. Drzewiecki. Warszawa 1909-1910, s. 8.

<sup>51</sup> F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, KSA, t. 11, s. 492.

<sup>52</sup> Tam e, s. 162.

jobrazami, rys w naszym mylanym krajobrazie, a wi c i w naszej wiadomo ci, zazwyczaj przecie b dcej wiadomo ci czego . Tutaj wiadomo jest pozostawiona sama sobie i ogł da si na nico . Nie wra enia j kształtuj - panuje nad pustk . Odpowiedni dla niej form ycia jest samotno , bo „czy nie była zawsze jedynym schronieniem w drowca?”<sup>53</sup>.

Michel Serres mówi o tej pustej przestrzeni jako o krajobrazie nawiedzonym przez potop (bez niczego wszak e, co pozostało ze starego wiata - bez arki). Jest to - mówi Serres - dziewicza poła ziemi, której potrzebuje geometra, aby wyznacza nowe parcele, chłop, by na nowo obrabia pole, i kapłan, aby posia ziarno swego posłannictwa.

„Kultura rolna i kultura maj ten sam pocz tek i ten sam obszar gruntu, puste pole, które wprowadza załamanie równowagi, czysty obszar, stworzony przez wyp dzenie. [...] Warto jest zrozumie t pust przestrze , która wynurzyła si w pradawnych sawannach i t rys po ród ich potoczystej stabilno ci”<sup>54</sup>.

Je li zatem czytamy u Nietzschego ostrzegawczy okrzyk „pustynia ro nie”<sup>55</sup>, to jest to tylko wskazanie palcem na gro ce niebezpiecze stwo nihilizmu. W alegorii *O trzech przemianach* ducha jest ona miejscem rodkowym, miejscem walki mi dzy tradycyjnymi warto ciami, którymi duch uprzednio, jak jucznego wielbł da, obci ył siebie i które sobie przyswoił: „Lecz na pustyni najsamotniejszej dokonuje si druga przemiana: lwem staje si tutaj duch, chce by wolno padła jego łupem, panem, chce by na swojej pustyni”<sup>56</sup>. Jest ona, dalej mówi c słowami Dantego, „piekłem”, w którym duch chce by wrogiem „swemu ostatniemu bogu”<sup>57</sup>. T walk toczy człowiek w swej własnej wewn trznej pustyni. Dzika, szaleje ca, zabijaj ca wolno i wolnomy lno , to ta, któr kryje pustynia:

„Prawdziwym nazywam tego, który pod a na bezbo ne pustynie i łamie swoje wielbi ce serce. W ółym piasku, spalony przez sło ce

<sup>53</sup> S. Zweig: *Der Kampf mit dem Dämon...*, s. 304.

<sup>54</sup> M. Serres: *Der Parasit* (zob. przyp. 31), s. 274.

<sup>55</sup> F. Nietzsche: *Dytyramby Dionizyjskie...*, s. 17.

<sup>56</sup> F. Nietzsche: *To rzeki Zaratustra...*, s. 95.

<sup>57</sup> Tam e.

popatruje spragniony ku wyspom pełnym ródeł, gdzie ycie spoczywa pod ciemnymi drzewami. Ale jego pragnienie nie przekonuje go, by stał si podobny do tych zadowolonych, albowiem gdzie s oazy, tam te s bo yszcza”<sup>58</sup>.

Nietzsche radzi ka demu, kto chce mie prawo wielbienia wszystkich bogów i bo yszcz, takim sposobem obali je na prób : „Ci powa ni, dzielni, prawi, gł boko odczuwaj cy ludzie, którzy obecnie z całego serca s jeszcze chrze cijanami, powinnyby z obowi zku wzgl dem siebie y przez dłu szy czas na prób bez chrze cija stwa, winni s w swej wierze spróbow a raz jeszcze w ten sposób poby «na pustyni», - jedynie dlatego, by uzyska prawo zabierania głosu o tern, czy chrze cija stwo jest potrzebne”<sup>59</sup>.

Dla niejednego równie dłu szy pobyt jest trudny, jak dla owego „Hebrajczyka, którego czcz kaznodzieje głosz cy powoln mier : [...] Gdyby był został na pustyni, z dała od dobrych i sprawiedliwych! By mo e nauczyłyby si y i miłowa ziemi - i mia by si ponadto nauczyć!”<sup>60</sup>.

Pustynia pozostaje w tym wszystkim *miejszem po rednim*, w którym jednostka najpierw staje si jednostk i znajduje dystans wobec wielu, w którym nie jest zmuszona „pi z cysterny dla ka dego”<sup>61</sup>. (Niekiedy zreszt pustynia jest tam, gdzie najmniej mo na by si jej spodziewa : „w pewnej mierze nawet pokój w przepelnionej wszech wiatowej gospodzie, gdzie si jest pewnym, e nas wezm za kogo innego, i gdzie bezkarnie mo na mówi z ka dym - to jest tu pustyni . Och, jest ona do samotna, wierzcie mi!”<sup>62</sup>. Ostatecznie jednak - i to decyduje - pustynia jest miejscem przechodnim (*transitorisch*) i tak te by powinno. Wprawdzie dobrze jest zdoby si na odwag , uda na pustyni i tam porz dne si przegłodzi , a nawet schudn , ale to wrogie yciu otoczenie nie jest miejscem, w którym da si zapu ci korzenie: „Nie stałem si pustynnym wi tym, cho yłem ju na wielu pustyniach i

<sup>58</sup> Tam e, s. 134.

<sup>59</sup> F. Nietzsche: *Jutrzenka...* (zob. przyp. 7), s. 63.

<sup>60</sup> F. Nietzsche: *To rzeki Zaratustra...*, s. 95.

<sup>61</sup> F. Nietzsche: *Jutrzenka...*, s. 356.

<sup>62</sup> F. Nietzsche: *Z genealogii moralno ci* (zob. przyp. 29), s. 129.

dzikich pustkowiach, jeszcze tam nie stoj , zastygły, ot piał, skamieniały, kolumn ”<sup>63</sup>. Nie mo na jej jednak opu ci wracaj c w kierunku miast, z których si wyruszyło - raz obalony bóg byłby bezsilny, gdyby go znów postawi na nogi. - Naley zatem przekształci sam pustyni .

„Bóg i człowiek dionizyjski, najbardziej obdarzony pełni ycia, mo e sobie pozwoli nie tylko na widok rzeczy straszliwych i w tpli- wych, ale nawet [...] zło, niedorzeczno i brzydota wydad mu si jed- nakowo dozwolone, na skutek nadmiaru płodnych twórczych sił, które ka d pustyni zdołaj przemieni w ywy kraj”<sup>64</sup>. Kto zatem nie przeja- wia woli wydobycia z samego siebie nowych, pi knych, wy szych war- to ci, ten nie powinien wa y si na naruszanie starych. W przeciwnym razie zgin łby na własnej pustyni.

Pustynia zatem jawi si z perspektywy historii idei jako post-eksplo- zywna figura przestrzeni. Jej pustka koresponduje z pustk mierci, która jest wieczn repetycj samej siebie. Aby wyrwa si z niej, trzeba - ob- cej ludziom - *creatio ex nihilo*, a do tego nale y przyci gn bogów. W swej rozprawie *Gottheiten von Samothrake* Schelling opowiada o czte- rech wtajemniczeniach Kabirów. Pierwszym jest wieczna noc, gołe nic, czysty brak, wyprzedzaj cy ka dy pocz tek. Oznacza ona „głód”, „ubó- stwo”, „t sknot ”. Jednak e „w poj ciu ka dego pocz tku [le y] poj cie braku”<sup>65</sup>. Mówi c słowami Serresa, równie pytanie o pocz tek zawsze prowadzi „tylko do odpowiedzi rozczarowuj cych, poniewa na po- cz tku nie istnieje nic poza t goł , pust przestrzeni ”<sup>66</sup>. Według kosmogonii fenickiej ta t sknota zag ciła si w taka niesko czono , e wyłonił si z niej byt jako kondensacja.

W akcie stworzenia zawiera si w spot gowanej formie pustka pu- styni. Jest ona t sknot , która uzyskała posta . W tym sensie mo na równie powiedzie : „Nietzschego koncepcja w drowcy przez pustyni pozostaje w permanentnym sporze z martwym pustkowiem wiata za-

<sup>63</sup> F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, KSA, Bd. 11, s. 421.

<sup>64</sup> F. Nietzsche: *Radosna wiedza* (zob. przyp. 39), s. 270.

<sup>65</sup> F. Schelling: *Über die Gottheiten von Samothrake. Beiträge zu den Weltaltem*, w: ten e: *Schellings Werke*. München 1804-1915, t. 4, s. 128.

<sup>66</sup> M. Serres: *Parasit* (zob. przyp. 54), s. 277.

chwianego w swych posadach. Nigdzie nie ma bieguna spokoju<sup>67</sup>. Ka dy nowy akt kreacji ywi si swym własnym głodem i tka z niego suknie swojej miertelno ci. Krajobraz, który nale y stworzy z pustyni lecej u podstaw wszystkiego, byłby wobec tego jak *fata morgana*, b d co b d jednak tak , która byt na pustyni czyni zno nym jako pozór, chocia za wysok cen zagubienia si w owym pozorze. Pustynia jest gor ca, intensywna, niszcza, tworzy te uszcz liwiaj co-przerajaj ce omamy - dlatego mo e by egzemplaryczn metafor ycia.

Krótko mówi c: Krajobraz jest ostrze eniem dla człowieka. Albowiem: „Biada człowiekowi, który stracił sił tworzenia wokół siebie oaz, aby przetrwa w tych oazach unicestwienie”<sup>68</sup>.

IV. Nietzsche zna wszak e równie „krajobrazy wzrokowe i my lowe”, i ma przy tym w r ku walor ewidentno ci analogii „fizjonomicznej” wobec my lenia „logicznego”: Podczas gdy - logicznie - kłamiemy J zykiem”, intuicyjnie - naocznie - widzimy prawd lub fałsz „g b ” i na g bie<sup>69</sup>. Zawsze, kiedy Nietzsche okreła kogo , lub co jako „nicejsko pi kne”<sup>70</sup>, mo na to uzna za wielk pochwał . Ale ta „filozofia ciała” nie ogranicza si do zmysłu wzroku: „Na przykład nos, o którym jeszcze aden filozof nie wypowiedział si z czci i wdzi czno ci , póki co stanowi wr cz najsubtelniejszy instrument, jaki mamy do dyspozycji”<sup>71</sup>.

Poniewa Nietzsche nie dowierza „owemu ogromnemu stropowi i murowi poj ”<sup>72</sup> oraz idei, potrzebuje czego , co wytwarza obiektywno - potrzebuje wła nie metaforyki *geograficznej*. W systemie jej koordynat mo na potem takie konstrukty, jak - zaprojektowany wła nie w Sils w sierpniu 1881 roku - „Wieczny powrót tego samego” próbowa poj całkiem a-metafizycznie. Tym samym mo na by przybli y si do Nietzschea skiego rozumienia my liciela na granicy my lenia. My liciel

<sup>67</sup> U. Landemann: *Die Wüste. Terra incognita - Erlebnis - Symbol*. Heidelberg 2000, s. 172.

<sup>68</sup> F. G. Jünger: *Nietzsche*. Frankfurt a. M. 1949, s. 23.

<sup>69</sup> Por. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, KSA, t. 13, s. 104.

<sup>70</sup> Friedrich Nietzsche an Heinrich Köselitz, vom 30. Sept. 1884. KSB Bd. 6 s. 537.

<sup>71</sup> F. Nietzsche: *Zmierzch bo yszcz* (zob. przyp. 15), s. 36.

<sup>72</sup> F. Nietzsche: *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w: ten e: *Pisma pozostałe 1862-1975*, tłum. B. Baran, *inter esse*. Kraków 1993, s. 197.

tej obserwacji „potrafi - o czym mowa w *Radosnej wiedzy* - upraszcza rzeczy, które a tak proste nie s”<sup>73</sup>.

Czy zatem nie nale y takiej centralnej sentencji Nietzschego, jak „wieczny powrót tego samego” pojmowa , by tak rzec, „cielesnofilozoficznie”, nie głównie jako tradycyjn „ide , ale jako - dokonywan przez w drowca - praktyczn realizacj (dawnego) twierdzenia o to samo ci”. To samo ci, któr mo na faktycznie odkry dopiero po okrelonym wysiłku ciała (nie poj cia); a mianowicie w sposób najbardziej uderzaj cy jako to samo wła ciw alpini cie w jego uczuciu „tu-jestem-usiebie”, tu stanowi jedno ze sob i ze wiatem. „Wieczny powrót tego samego” nie byłby wtedy tre ci my low , ale ruchem samego my lenia, które nieustannie i wci od nowa zdobywa szczyt, w imi tej „niezwykłej chwili”<sup>74</sup> wytrzymuje Syzyfowe trudy wej cia i zej cia i nawet musi zawoła : „nigdy nie słyzałem słów godniejszych boga”<sup>75</sup>. Z tego ruchu wynika my lowy obraz spirali zataczaj cej coraz wy sze kr gi: „Wieczna klepsydra ycia b dzie wci odwracana i ty razem z ni , pyłek pyłu!”<sup>76</sup>.

Tak e np. „nadczałowiek” byłby w tej mo liwej „geofilozoficznej” wersji kim fizycznie i mentalnie „wychodz cym poza siebie”, „albowiem twoja prawdziwa istota nie znajduje si gł boko ukryta w tobie, lecz bezmiernie wysoko, ponad tob ”<sup>77</sup>. „Nadczałowiek” jest przecie u Nietzschego faktycznie okrelony z tej perspektywy «w drówki filozoficznej» jako kto , kto jest zdecydowany przyj nowy ludzki status, kto ju nadczałowiekiem jest w tym zdecydowaniu (*Einsam-Wander, der Scheue*)<sup>78</sup> i staje si nim „na linie ponad przepa ci ”, b d c „mostem, a nie celem”<sup>79</sup>. W ogóle, tak patrz c, nie nale ałoby ju u ywa słowa „nadczałowiek”, jak gdyby było to okrelenie gatunku, a tylko mówi c o poszczególnych, konkretnych

<sup>73</sup> F. Nietzsche: *Radosna wiedza* (zob. przyp. 19), s. 160.

<sup>74</sup> Tam e, s. 224.

<sup>75</sup> Tam e.

<sup>76</sup> Tam e.

<sup>77</sup> F. Nietzsche: *Niewczesne rozwa ania*, tłum. M. Łukasiewicz. Kraków 1996, s. 172.

<sup>78</sup> F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente* (zob. przypis 5), s. 143.

<sup>79</sup> F. Nietzsche: *To rzeki Zaratustra* (zob. przypis 36), s. 15.

nadludziach, o tych wła nie, którzy po tym mo cie przeszli; o nim za nale ałoby powiedzie : „Nikt nie mo e zbudowa ci mostu, którym akurat ty miałby przeprowia si przez rzek ycia, nikt oprócz ciebie samego”<sup>80</sup>. Pytanie o to, dok d ten most prowadzi, b d pytanie o wła ciwo ci nadczłowieka okazywałyby si bezprzedmiotowe, bo byłyby to pytania kierowane jak najbardziej indywidualnie, a ponadto: „Człowiek nigdy nie wznosi si tak wysoko, jak wtedy, kiedy nie wie, dok d idzie”<sup>81</sup>.

Jednym zdaniem: Fizyczna geografia (Kant) dzi ki Nietzschemu staje si praktyczn wiedz o człowieku.

\*\*\*

Kiedy spogl damy na ostatni *martw natur* z my lowego krajobrazu Nietzschego, na jego tzw. Testament<sup>82</sup> (z maja 1889 roku w Klinice Otto Ludwiga Binswangerera w Jenie), to patrzymy w „otchła rozumu”<sup>83</sup> i wydaje nam si ona krajobrazem ludzkiego ycia w ogóle; *Incipit tragoedia*.

### Summary

Many readers who delve upon Nietzsche frequently overlook the fact that the author of the *Will to Power* or the *Beyond Good and Evil*, *The Origins of Morals*, *Thus Spoke Zarathustra* or the *Gaya Scienza* often deliberately refers to such concepts as landscape, space, desert, abyss, mountain tops etc. The paper tries to show that, according to Nietzsche, they are fundamental and irreducible to our thinking, to human nature, to our knowledge and even to our sensual perceptions, let alone our moral and aesthetic judgements. These spatial connotations make the framework of Nietzsche's feelings which he attempts to metaphorically express when he praises natural instinct, and blames the logic of reason. They reach deep into sense (or bottom) of Human essence. The same holds for the 'above' and 'below', 'higher' and 'lower' in his specific

<sup>80</sup> F. Nietzsche: *Niewczesne rozwa ania...*, s. 171.

<sup>81</sup> Tam e, s. 172.

<sup>82</sup> Por. reprodukcj w: P. D. Volz: *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit*. Würzburg 1990, s. 416.

<sup>83</sup> F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente* (zob. przypis 5), t. 7, s. 179.



(once real, once metaphoric) usage of these words. The paper is based on the analysis of Nietzsche's original insights, and tries to reveal and expose the - often overlooked or ignored - metaphoric, many-level meanings of 'landscape' (which determines our entire life) and 'desert' (nihilism) which - according to Nietzsche - grows around us, and in us, driving us deeper and deeper into the abyss of nothingness.

**Key words:** human thinking, human nature, knowledge, sensual perception, natural instinct, reason, metaphoric language.

Z niemieckiego przełożyła: *Krystyna Krzemieniowa*