

Waldemar Kwiatkowski

Uwagi o bezdrożach profetycznego myślenia w filozofii Nietzschego

Niezmiennie zainteresowanie filozofią F. Nietzschego daje do myślenia, tak jak mnogość jej różnorodnych interpretacji. Może to świadczyć tyleż o jej przedmiotowej aktualności i związanej z tym zdolności do ewokowania problematyki podejmowanej przez współczesną filozofię, co o wciąż intrygującej filozofów formie wypowiedzi, w której artykułuje się myśl autora *Tako rzecze Zaratustra*.

Ale owa różnorodność interpretacyjnych poszukiwań w niewielkim tylko stopniu przyczynia się do identyfikacji Nietzscheańskiej myśli, zgoła jej obraz zaciemnia. I tak, klasyczne filozoficzne próby jej odczytania, takie jak choćby Jaspersowska czy Heideggerowska, są w jakimś stopniu kwestionowane przez interpretacje o ideologicznym zabarwieniu, w tym: narodowosocjalistyczną, w szczególności sposób brzemiennej dla współczesnej recepcji filozofii Nietzschego, czy psychologizujące, do których można zaliczyć wydaną niedawno na naszym rynku pracę Joachima Köhlera *Tajemnica Zaratustry*¹.

W każdym razie zachodzi obawa, że bez względu na to, czy dzieło Nietzschego zostanie potraktowane jako element dziejowego pochodzenia filozoficznych idei, czy też uwaga interpretatorów skupi się na elementach biografii autora *Woli mocy* i towarzyszącego jej tła obyczajowo-społecznego, to w każdym z tych przypadków kryje się ryzyko znacznego zubożenia jego intelektualnej zawartości oraz minięcia się z zasadniczą intencją autora. Fakt ten ma, co prawda, te pozytywne konsekwencje, że stanowi bodziec do kolejnych rewizji, które w filozoficznej refleksji Nietzschego odnajdują wciąż nowe odniesienia do współczesności.

¹ Zob. J. Köhler, *Tajemnica Zaratustry. Biografia Nietzschego*, Wrocław 1996. W rzeczywistości jednak jest niezwykle trudno rozłączyć te dwie perspektywy. Najbliższy tego wydaje się Heidegger, który koncentrując się na czysto filozoficznej zawartości Nietzscheańskiej myśli, dostrzega w niej — poniekąd na sposób Hegłowski — ostateczne dopełnienie się dziejów zachodniej metafizyki, a zatem sprowadza tę myśl do immanentnego ruchu samej filozofii. Z kolei Szestow czy Jaspers, badając filozoficzną doktrynę Nietzschego, źródła jej inspiracji poszukują w jego biografii, źródła, co prawda zewnętrznego, ale jednocześnie niezbędne dla zrozumienia jego poglądów.

Dzięki nim myśl ta nieustannie żyje wzbogacając treść aktualnych filozoficznych sporów dotyczących problemów współczesności.

Jest to jednak sytuacja w tym sensie nieprzypadkowa, że — jak wiele na to wskazuje — została ona z premedytacją sprowokowana przez samego Nietzschego, który lepiej czuł się w roli wizjonera niżli analityka. Z tego względu, zapewne, próżno doszukiwać się w jego dziełach jakiejś szczególnej troski o nadanie zawartym w nich treściom jakiejś systematycznej postaci takiej, jak wykład czy rozprawa. Co więcej, formie wypowiedzi Nietzschego nieobcy jest element zamierzonej lub intuicyjnej prowokacji oraz mistyfikacji (zastępowanie narracji o charakterze naukowym formami i technikami czysto literackimi, takimi jak wiersz, alegoria, dialog z duszą czy zwierzętami itp.). Genialna prostota filozoficznych diagnoz, ich naturalnie oczywista głębia łączą się tu z infantylną nastrojowością opisów natury i stanów ducha filozofującego mędrca-Zaratustry — ową nie najwyższego lotu poetyckością, która miast odsłaniać niedostępne dla miałkiej racjonalności otchłanie Nietzscheańskich prawd, może co najwyżej wzbudzić u wielu czytelników odruch trudnej do opanowania irytacji.

Pozostaje otwarte pytanie: na ile jest to splot przypadkowy, związany ze spontanicznym i nieodpowiedzialnym wybuchem poetyckiego entuzjazmu myśliciela, a w jakiej mierze przynależy on jednak do samej istoty Nietzscheańskiego filozofowania, innymi słowy, jest to pytanie, używając języka Heideggera, o charakter „filozoficznej nie-skrytości” autora *Woli mocy*.

Przywołana tu Heideggerowska metafora jest o tyle użyteczna, że koncentruje uwagę na tak podstawowym dla zrozumienia filozofii Nietzschego aspekcie, jakim jest jej strukturalna niedookreśloność, tj. jej „niedopowiedziany” i zapewne „niedopowiadalny” charakter. Powyższa właściwość Nietzscheańskiego myślenia, owocując jego niepełną przekładalnością na język racjonalnych procedur, tworzy ów unikalny nastrój jego filozofii, który daje właściwe oświetlenie podstawowym wątkom myślowym autora *Tako rzecze Zaratustra*, takim jak: koncepcja nadczłowieka, woli mocy, wiecznego powrotu tego samego czy przewartościowania wszystkich wartości.

Zasugerowana tu *quasi* racjonalność Nietzscheańskich koncepcji wynika w znacznym stopniu z ich, w pewnym sensie, „nierzeczywistego”, można by rzec — postulatywnego charakteru. Nietzsche radykalnie odnawiając filozoficzną, a w jej obrębie — egzystencjalno-etyczną perspektywę, szuka dla nich właściwego podłoża, zadając przy tym gwałt potocznej rozsądkowości. Tą właściwą głębią, która ma wydać nową i lepszą rzeczywistość, jest akt wolnego wyboru, który — co istotniejsze — jest aktem samopoświęcenia się dla — i za — niedostępny jeszcze dla nas świat². W tej heroicznej decyzji chodzi o uznanie siebie za byt

² Trzeba przyznać, że powyższe sformułowanie brzmi nieco kontrowersyjnie, jeśli uwzględni się jedno z bardziej charakterystycznych haseł kojarzonych powszechnie z filozofią Nie-

schyłkowy, o samoprzezwyciężenie własnego małostkowego egoizmu wyrosłego na gruncie czy to naturalnego konformizmu, czy wręcz instynktu samozachowawczego. Oczywiście taka akceptacja własnej znikomości, wolne samookreślenie się jako szczybel czy nawet przeszkoda na drodze nadciągającej doskonalszej realności, krótko mówiąc: zrzeczenie się samego siebie³ nie jest w stanie uniknąć psychologicznej potrzeby wtórnej racjonalizacji dokonanego wyboru. Dlatego Nietzsche nie ogranicza się do roztaczania wizji przyszłego świata, lecz jako Nietzsche-Zaratustra naucza. Co więcej, swoją nauką ogarnia również samego siebie. Nauka staje się pociechą czerpaną z doświadczenia własnego heroizmu, tj. odwagi wytrwania we własnym zanikaniu. Jest zatem owa nauka pokazywaniem, które stapia się z wysiłkiem zjednywania do tego, co pokazywane. Innymi słowy, Zaratusτριαńskie nauczanie stanowi tego rodzaju przekazywanie „dobrej nowiny”, które ucieka się do perswazji poprzedzonej pełną poświęcenia autoperswazją. Czytając mianowicie *Tako rzecze Zaratustra* ma się wrażenie, że Nietzsche

tzschego. Chodzi mianowicie o rozmaicie artykułowany postulat, który sprowadza się do apelu „chciej siebie”, apelu wymierzonego przede wszystkim przeciwko chrześcijańskiej mentalności. Nietzsche dając tu wyraz swej niechęci do tradycji chrześcijańskiej przeciwstawia Chrystusowi Dionizosa. Jednakże owo „chciej siebie”, ujęte w metafizycznej perspektywie, zarysowanej choćby w *Tako rzecze Zaratustra*, podporządkowuje, zdaniem Heideggera, samo to chcenie wzrostowi metafizycznie pojętej woli-ku-mocy. Nadczłowiek jako jej fizyczna realizacja zmierza ku czystej istocie samopotęgującego się życia. W przypadku nadczłowieka można by mówić o jakiejś koncentracji woli na samej sobie, na samowładaniu, co również może znaczyć samoopanowanie. Wola zatem, koncentrując się na samej sobie jako metafizycznej podstawie życia jako takiego usuwa ze swej drogi owe „egzystencjalno-emocjonalne przeszkody”, które mogłyby ją niejako rozproszyć, pozbawić ją wewnętrznego impetu, doprowadzić do roztrwonienia jej vitalnej siły na przypadkowe przejawy, charakterystyczne dla pospolitego życia. Idąc za sugestią Heideggera, można powyższą uwagę sprowadzić do następującego stwierdzenia: wola chce siebie i nic poza tym, co może się jej opierać. Zob. W. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague 1963, s. 378 oraz M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, s. 117.

³ Indywidualny, egoistyczny punkt widzenia jednostkowej egzystencji, Nietzsche zastępuje kategorią życia jako samopotęgującej się metafizycznej zasady stawania się bytu. Zgodnie z tym, Nietzscheański kult wybitnych jednostek (w znaczeniu nadczłowieka) jest w istocie dionizyjskim kultem nieskrępowanej potęgi życia, która przez tę jednostkę przemawia. Z tego punktu widzenia, owemu stawaniu się życia, ściślej — jego jednostkowej artykulacji — w równym stopniu towarzyszy doświadczenie ekstazy radości, co dojmującego cierpienia. Jest rzeczą oczywistą, że koncepcja ta ma niewiele wspólnego ze społecznie interpretowanym instynktem przetrwania. Na temat identyfikacji życia z metafizycznie rozumianą wolą-ku-mocy, zob. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, dz. cyt., s. 104. W nawiązaniu do uwag poczynionych w poprzednim przypisie, zrzeczenie się samego siebie, należałoby rozumieć nie tylko jako przezwyciężenie egoizmu czy instynktu samozachowawczego, ale również jako odrzucenie — krępującego vitalność jednostki — bagażu chrześcijańskiej moralności, która na skutek swej jednostronnej dominacji, przekształciła się niejako w drugą naturę człowieka Zachodu.

opisując wędrówki Zaratustry, usiłuje uwiarygodnić nie tylko w naszych, ale może przede wszystkim we własnych oczach głoszoną przez siebie naukę, doświadczając swe *alter ego* „mękami porodowymi” poprzedzającymi jej narodziny czy może tylko prezentację. Zgodnie z tym Nietzscheańskie *Tako rzecze Zaratustra* jest pełnym pasji opisem dojrzewania prorocstwa jako wizji i jako przekazu, dojrzewania zrodzonego z samotności dobrowolnego wygnania, z wyrzeczenia się „letniego rozumu” i nijakiego życia na rzecz szaleństwa nocnych koszmarów, przez które przemawia otchłań życia pozostawionego sobie samemu i zarazem pojednanego z majestatem Natury, krótko mówiąc jest zapisem buntu wobec degradującej człowieka, małostkowej, codziennej, anonimowej egzystencji. Stawia to Nietzschego-Zaratustrę w sytuacji paradoksalnej: poza światem, ale jednocześnie ku światu zwróconego, tj. w sytuacji proroka, rzecznika i nauczyciela nowej rzeczywistości, którą musi się nauczyć artykułować, przekazać innym — jednocześnie zjednując ich dla niej.

Do rangi podstawowego zagadnienia Nietzscheańskiej filozofii urastają tedy kwestie:

- 1) rozumienia — w sensie zdolności do artykulacji tego, co pierwotnie zjawia się w formie ekstatycznej wizji;
- 2) porozumienia — w dwojakim znaczeniu:
 - a) komunikacji, tj. przekazania owej wizyjnej rzeczywistości;
 - b) zjednania dla niej tych, którzy gotowi są wysłuchać Zaratustriańskiego prorocstwa.

Zaratustra — narodziny nowoczesnego prometeizmu

Zaratustra — niezwykle przewodnik po labiryncie Nietzscheańskiej myśli — jest postacią bez wątpienia dwuznaczną. Łączy w sobie sprzeczne usposobienia. Po pierwsze — natchnionego mędrca, który powraca do ludzi z dobrowolnego wygnania, gdzie z dala od ludzkich intryg w samotności wsłuchiwał się w głos prawdy zagłuszanej na ludzkich nizinach zgiełkiem codzienności; wraca, aby te prawdy, z wielkim wyrzeczeniem zdobyte, wielkodusznie im głosić. Po drugie — usposobienie niesforemego błazna, skorego zarówno do zjadliwej drwiny z zadufanej pewności siebie tych, którzy swą małą stabilizację uczynili opoką szczęścia jak i skłonnego do swawolnego tańca i beztroskiej pieśni, tak źle widzianych przez cierpiętników obolałych od ciężaru obnoszenia własnych nobliwych cnót.

Co kryje się za tą niecodzienną formą filozoficzną, bądź co bądź, wypowiedzi? Czy jedynie egzaltowany kaprys, czy też głęboko przemyślane racje jego własnej filozofii?

Ale pytania te odsyłają do kolejnych: dlaczego Nietzsche nie chce tu przemawiać własnym głosem ukrywając się za maską Zaratustry?; dlaczego depozytariuszem odkrytej przez siebie prawdy czyni egzotycznego proroka, przedkładając go nad Sokratesa — uosobienie mądrości Zachodu?

Na powyższe pytania można najprościej odpowiedzieć ograniczając się do wskazania głównej intencji, jaka nieustannie wydaje się towarzyszyć Nietzschemu w jego filozoficznych poszukiwaniach. Filozofowi nie chodzi w gruncie rzeczy o wiedzę. On jedynie poszukuje sposobu życia odpowiedniego do godności ludzkiego istnienia. Tego jednak nie da się wydedukować. Raczej należy się odwołać do jakiegoś, głęboko ukrytego pod warstwą kulturowych nawyków, instynktu życia. Tak zdefiniowane poszukiwania, Nietzsche stara się uwiarygodnić rezygnując ze skompromitowanego autorytetu nauki oraz moralności, ograbiającej człowieka z autentyczności i spontaniczności, a także — jeśli nie przede wszystkim — z Sokratejskiego połączenia jednego z drugim (tj. intelektualizmu etycznego). Ale tego rodzaju „nauka” zwykła raczej przemawiać za pomocą obrazu i metafory niżli sylogizmów⁴.

Jakkolwiek można na temat konstrukcji *Tako rzecze Zaratustra* snuć rozmaite mniej lub bardziej uzasadnione przypuszczenia, celowe wydaje się ich sprowadzenie do względów podyktowanych istotą Nietzscheańskiej nauki. Jedno przy tym nie ulega wątpliwości: forma Nietzscheańskiego dzieła daje do myślenia. I to od samego początku. Wystarczy rzucić okiem na tytuł pracy, ściślej rzecz biorąc — jej podtytuł: *Książka dla wszystkich i nikogo*. Tym objaśnieniem

⁴ Uzupełnieniem i rozwinięciem powyższego przypuszczenia może być opinia M. Heideggera wyrażona w *Nietzschem*, jednej z najważniejszych prac w jego dorobku. Heidegger sugeruje w niej, że Nietzsche traktował swe najśmielsze filozoficzne projekty jako jedynie dające do myślenia możliwości. Zob. M. Heidegger, „Nietzsche” t.1, Pfullingen 1961, s. 410. Równie dobrze można tę kwestię skomentować nieco odmiennie. Mianowicie K. Jaspers, przytaczając sformułowanie Nietzschego: „Wszystko, co głębokie kocha maskę”, przypisuje mu przekonanie, że prawda nie istnieje wprost. Zob. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, Warszawa 1977, s. 318. W jakimś sensie obie te interpretacje wyjaśniają dwuznaczny stosunek autora *Woli mocy* do Zaratustry, który bierze na siebie ciężar głoszenia tych prawd, co do których realności sam Nietzsche nie miał definitywnego przekonania. Właśnie ów „wizjonerski” charakter jego filozoficznych tez stał się przyczyną owej niepełnej identyfikacji, czy wręcz zamierzonej separacji Nietzschego w stosunku do literackiego ucieleśnienia jego przekonań — Zaratustry. Natomiast stosunek Nietzschego do Sokratesa wydaje się bardziej złożony niż wynika to z bezpośrednich deklaracji niemieckiego filozofa. Jeśli uwzględnić jedynie „deklaratywny” aspekt jego niechęci do greckiego myśliciela, to bierze się on z przypisywanego Sokratesowi skażenia etyki nadmiernym intelektualizmem. Nietzsche w *Woli mocy* kpi z Sokratesa: „Cóż oznacza tedy, *reakcja* u Sokratesa, który zalecał dyalektykę jako drogę do cnoty, i naigrywał się z tego, gdy moralność nie umiała usprawiedliwić się logicznie? [...] Ale właśnie to ostatnie stanowi jej *dobroć* — bez niej jest ona nic nie warta! Oznacza to rozkład instynktów greckich, gdy umiejętność *dowodzenia* postawiono jako naczelną warunek osobistej dzielności w cnocie. Wszyscy ci wielcy «cnotliwi» i gębaczę sami są typami rozkładu [...]” F. Nietzsche, *Wola mocy*, Warszawa 1993, s. 260. Z drugiej strony, ma się wrażenie, że Nietzscheańska reakcja ma charakter, w pewnej mierze, również resentymentalny. Zapewne był on świadomy faktu, że Sokratejskie nauczanie pozostanie w powszechnej świadomości niedoścignionym wzorem, któremu Zaratustriańska profetyczna nauka nigdy nie sprosta.

Nietzsche przygotowuje grunt dla właściwego odbioru zawartych w niej treści i zarazem niejako usprawiedliwia niemożność ujęcia ich w formie wykładu. Albowiem filozof nie tylko coś w niej przedstawia, ale może przede wszystkim namawia i obiecuje, kokietując przy tym czytelnika wyjątkowością swej propozycji. Równocześnie uprzedza go jednak o jej dwuznaczności: nie każdy będzie się cieszył jej owocami. Książka nie jest bowiem adresowana do żadnych wiedzy, nie ogranicza się do zaspokojenia ciekawości, choćby tylko tej uwznioślonej szlachetnym głodem najwyższych bezinteresownych prawd. Jest wiedzą dostępną dla tych jedynie, którzy odkryją w sobie, być może pod wpływem właśnie jej lektury, przemożną potrzebę odnowienia własnego życia, nadania mu nowego impetu, który zawiedzie ich ku nieznanym łądom. Bo jak inaczej można nazwać wezwanie do zburzenia gmachu tradycyjnych wartości, które od pokoleń kształtowały poczucie ludzkiej wspólnoty, stanowiły o źródle tożsamości kulturowej przeżywanej jako urzeczywistnianie się jakiegoś nienaruszalnego ładu społecznohistorycznego?

Błędem jednakże byłoby sprowadzenie tego apelu do nihilistycznego buntu przeciwko wszelkim wartościom — jego intencja ma niewiele wspólnego z pochwałą anarchii. Przeciwnie, pragnie on jedynie ukonstytuować wartość wartości: twórczą egzystencję, to znaczy zdefiniować wystarczające i konieczne warunki jej samowystarczalności. Oznacza to, że nie można poprzestać na anarchicznej formule „Bóg [tu: podstawa stałych wartości] umarł, więc wszystko jest dozwolone”, bowiem powyższe twierdzenie pozbawione jakiegoś szerszego, pozytywnego aksjologicznego horyzontu w ogóle, sprowadza sens ludzkiego życia jedynie do żądzy posiadania. Tym samym gubi ono z pola widzenia istotę egzystencji, koncentrując swą uwagę na świecie zewnętrznym. Pomija się w nim fakt, że egzystencja jako wola-ku-mocy jest jednocześnie wolnością nieobciążoną żadnym krępującym ją bagażem zdobycznych trofeów. Jej wolność mierzona jest lekkością poruszania się pośród przedmiotów, a nie ich gromadzeniem. Świat jest jedynie pokarmem, który daje jej siłę do nieskrępowanego samoodniesienia. Zatem tylko tak rozumiane potęgowanie egzystencji (wola-ku-mocy) umożliwia zerwanie zniewalającej ją zależności wobec tego świata jako żądzy posiadania na rzecz naturalnego do niego odniesienia — niejako czysto „animalnej konsumpcji”. Krótko mówiąc: Nietzscheański człowiek (*Mensch*) skoncentrowany na własnej egzystencji przemierza wzdłuż i wszerz świat (*über*) w poszukiwaniu samego siebie; wyzwolony od lęku przed własną słabością i znikomością, który każe mu się schronić za barykadą zawłaszczonych rzeczy odnajduje siebie ponad (*über*) swą małosłowną obawą jako wędrującego przez świat nadczłowieka (*Übermensch*)⁵.

Dlatego Nietzscheańska nauka jest jednak przede wszystkim dedykowana tym wszystkim, którzy skłonni są przyjąć los wygnańca, bez żalu porzucającego

⁵ Zob. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, dz. cyt., s. 105-108.

swój mozolnie gromadzony dobytek, aby mu nie ciążył w drodze do ojczyzny. Ale wygnaniec w swej wędrówce ku nowemu życiu bardziej zawiera instynktowi niżli rozsądkowi. Dawno opuszczona ojczyzna jest tylko nieokreśloną nostalgia za własnym miejscem, byciem u siebie i niczym więcej.

Przez tę dwuznaczność Zaratusτριαńskiej namowy przemawia w istocie dwuznaczny charakter tyleż odsłanianej, co zarazem doświadczanej tu prawdy: jest ona bowiem obietnicą, której spełnienie wiedzie przez upokorzenie i cierpienie, tj. nadzieją domagającą się uprzedniej ofiary. Warto podkreślić: jedynie nadzieją, zaledwie obietnicą, ale na pewno cierpieniem⁶. Może dlatego tę trudną i gorzką prawdę Nietzsche wypowiada z ukrycia, pod osłoną cienia Zaratustry. Jakkolwiek ten szczególnie kamuflaż autora *Woli mocy* może przywołać na myśl jego osobisty dramat, który naznaczył jego życie niezatartym piętnem, to przecież fakt ten nie tylko nie musi oznaczać subiektywizacji Nietzscheańskiej nauki, ale wręcz może stanowić o jej egzystencjalnej ważności, poświadczonej autentycznym doświadczeniem cierpienia⁷.

Jednak o wiele istotniejsza przyczyna tej szczególnej ostrożności, czy też raczej zdystansowanej rezerwy Nietzschego wobec własnej nauki, daje się dostrzec w głęboko przemyślanym sposobie konstrukcji jego poglądów.

Czym bowiem jest Nietzscheańska nauka? Na pewno nie jest prostym opisem jakiegoś stanu rzeczy, wierną rejestracją dopiero co odsłoniętego fragmentu rzeczywistości. Jego nauka jest, jak pamiętamy, orędziem zbłąkanego wędrowcy, który szuka drogi do własnej ojczyzny⁸. Jako poszukiwanie wzywa ona zarazem do porzucenia bezpiecznego miejsca dotychczasowego azylu — obczyzny co prawda, ale już oswojonej.

Skrywając się tedy za postać Zaratustry, Nietzsche zrzeka się być może pełnej odpowiedzialności za rezultaty głoszonych przez siebie poglądów — szuka

⁶ „Ja, Zaratuśra, orędownik życia, orędownik cierpienia, orędownik koliska — wołam cię, myśli ma przepaścista!

Chwała mi! Zbliżasz się — słyszę już! Bezdeń ma *przemawia*, ma ostatnia głębia dobyła się na światło dzienne!

Chwała mi! Bliżej tu! Dłoń mi podaj — ha! puszczaj! Ha, ha! — Wstręt, wstręt, wstręt — biada mi”. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratuśra*, Warszawa, 1981, s. 305, 309-311.

⁷ Mowa tu nie tylko o pustoszącym organizm Nietzschego syfilisie, ale również o przypisywanych mu skłonnościach homoseksualnych, tak trudnych do pogodzenia z jego protestanckim wychowaniem. Kwestiom tym dużo uwagi poświęca J. Köhler we wspomnianej już biografii Nietzschego.

⁸ Zob. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, dz. cyt., s. 107. W nieco odmiennym duchu interpretuje Nietzscheańskiego Zaratusę M. Friedman, który nadając mu miano „wyrzutka (wygnańca) świata”, dopatruje się w nim postaci o charakterze prometejskim. Widzi w nim, mianowicie, ofiarę skażenia wolnością: Zaratuśra, obwieszczając „śmierć boga”, oddaje się tym samym we władanie prometejskiej woli-ku-mocy. Zob. M. Friedman, *Problematic Rebel*, Chicago 1970, s. 459.

dla nich akceptacji poddając je pod publiczny osąd. Mimo to stara się być lojalnym — wobec publiczności — orędownikiem własnej sprawy. Ostrzega ją mianowicie przed bezpośrednio doświadczanymi konsekwencjami nihilistycznego buntu wobec tradycji odebranej przez Nietzschego, co prawda, jako również głęboko nihilistyczna. Jego zdaniem tylko całkowite unieważnienie tej tradycji, porównywalne z trzęsieniem ziemi, całkowitą utratą gruntu pod nogami, krótko mówiąc — nihilistyczna rebelia może skutecznie przeciwstawić się kulturze, która dla własnego bezpieczeństwa zapomina o autentycznych ludzkich potrzebach, czyniąc człowieka niewolnikiem samego siebie. Ściślej mówiąc, to kultura jako wspólne „stadne dobro”, nakierowane na samo siebie, degeneruje ludzką istotę. Mianowicie, wpisane pierwotnie w ludzką kondycję ryzyko wolności niepostrzeżenie zamienia ona w małosłowne „przetrwac za wszelką cenę”. Dokonane na tej drodze wyparcie witalnych wartości, zastąpienie ich „stadnymi” cnotami, ograniczającymi twórczą wolność jednostek społecznymi powinnościami i obowiązkami, spycha człowieka do ściśle zaprogramowanej roli. Człowiek niepostrzeżenie przestaje być człowiekiem w przynależnym mu z natury znaczeniu. On jedynie gra przygotowaną dla niego rolę: pracownika, męża, parlamentarzysty... Oznacza to, że w większym stopniu odgrywa własne życie, niżli tym życiem spontanicznie żyje. Jego faktyczna egzystencja sprowadza się zatem do odtwórczej roli skrupulatnego wypełniania postawionego przed nim zadania. Czas samotności, wewnętrznej rozmowy z samym sobą staje się czasem bezpowrotnie straconym, zasługującym na potępienie — przejawem egoistycznego odcięcia się od spraw wspólnych czy niebezpiecznie wybujałego indywidualizmu. Nieuchronnie nadciąga czas dyspozycyjności mierzony ilością i jakością świadczonych usług, uświęcony wagą społecznych zasług. Zagrożony zostaje nawet ostatni bastion autentyczności życia: sztuka i twórczość — również wciągnięte w orbitę zainteresowania architektów społecznej szczęśliwości.

Nietzsche nadając swej krytyce zachodniej cywilizacji niemal apokaliptyczny wymiar używa jej w charakterze perswazji, która ma za zadanie wyrwać człowieka z jego nihilistycznej inercji, zakorzenionej w najzwyczajszym konformizmie oraz naturalnej potrzebie poczucia bezpieczeństwa. Nadto ową perswazję wzmacnia metafizyczną obietnicą: wiecznego powrotu tego samego, narodzin lepszego, wyzwolonego człowieka (nadczołowieka) jako urzeczywistnienie woli-ku-mocy prowadzącej do przewartościowania wszelkich wartości, dzięki czemu życie staje się wartością autonomiczną. Tak sformułowana metafizyczna perspektywa nadaje jakiś pozytywny sens schyłkowej egzystencji uwikłanej w nihilizm naszych czasów, egzystencji, która staje się terenem walki między degradującym ją urzeczywistnianiem jej własnej tradycji a metafizyczną nadzieją na narodziny świata autentycznych wartości. W schyłkowym człowieku, do którego Nietzsche-Zaratustra kieruje swe prorocze słowa, te dwa egzystencjalne plany tworzą nierozłączną całość, skazując go na wieczną tułaczkę. Jej sensem jest mo-

zalne uwalnianie się od ciężącej na człowieku resentymentalnej przeszłości ku przyszej cywilizacji życia jako źródłowej i odtąd już niekwestionowalnej wartości.

Ale ta profetyczna wizja zwycięstwa życia nad nihilistyczną destrukcją, zredukowana do poziomu bezpośrednio przeżywanej egzystencji, skazuje tę ostatnią na zmienną grę nastrojów, gdzie szyderstwo miesza się z radością, ironia z bez-troskim śpiewem i tańcem. Albowiem, aby świętować wolność śpiewem i tańcem, wpięrow należy zniszczyć strach i małoduszność ironią i szyderstwem.

Zaratustriańska prawda o istocie człowieka

Profetyczna wiedza Nietzscheańskiego Zaratustry nie jest darem bogów. Zatem nie objawienie czyni go prorokiem nowego człowieka, ale samotna podróż w głąb siebie. Nie wystarcza tu jednak Augustyńska ucieczka od świata w medytację, która odsłaniając eschatologiczny wymiar ludzkiej egzystencji, z tej właśnie perspektywy określa charakter jedności ducha i ciała oraz rodzaj służebności wszelkiej cielesności i materialności wobec nieśmiertelnej duszy. Ten punkt widzenia jest bowiem dokładnie odwrotny w stosunku do Nietzscheańskiej intencji. Albowiem zadanie, jakie stawia sobie autor *Woli mocy* to przede wszystkim rehabilitacja wartości witalnych, tj. w tym wypadku cielesnych, jako ich właściwego podłoża. Jednocześnie, mając na uwadze radykalność jego antychrześcijańskiej retoryki, nie sposób nie dostrzec osobliwej zbieżności tych, tak w końcu odmiennych, koncepcji. Mianowicie w obu przypadkach antropologia w znacznym stopniu ufundowana jest na eschatologii. Rolę tej ostatniej, w odniesieniu do poglądów Nietzschego, pełni twierdzenie o wiecznym powrocie tego samego. Pozwala ono jednocześnie rozwiązać Pascalowski dylemat wyboru między niepewnymi, ale za to wiecznymi dobrami duchowymi, a kruchymi, lecz bezpośrednio dostępnymi wartościami materialno-zmysłowymi na korzyść tych ostatnich — a to dzięki owemu wiecznemu cyklowi powracania tego, co już zaistniało.

Z psychologicznego punktu widzenia taka restauracja metafizyki jest niezbędna, nawet jeśli wygląda to na — używając określenia Camusa — „filozoficzne samobójstwo”, tj. na zdradę ideałów filozoficznej rebelii Nietzschego. Albowiem ten desperacki skok w nieskończoność wieczności pozwala Nietzschemu zniwelować skutki „temporalnego zubożenia” egzystencji, które jest rezultatem sprowadzenia podstawy ludzkiej egzystencji do zmysłowości. Zmysłowość jako podstawa egzystencjalnych aktów, choćby takich jak wszelkie aksjologiczne rozstrzygnięcia, koncentruje aktową uwagę na „tu i teraz”, tj. na bezpośrednim przeżywaniu oraz ocenie tego, co niesie terażniejszość. Taka aktualność terażniejszości — rozumiana opozycyjnie do potencjalności właściwej dla przyszłości, zatem tego, co objawione zaledwie jako hipotetyczne (w znaczeniu zapowiedzi przyszłych przeżyć) oraz do przeszłości jako tego, co minione — niesie ze sobą żal za utraconym życiem, bezpowrotnie zaprzepaszczonymi szansami.

Nietzsche jest świadomy faktu, że osadzając egzystencję w horyzoncie terażniejszości naraża ją na ryzyko przygodności, tzn. przypisania jej pewnego rodzaju nietrwałości charakterystycznej dla bycia czymś przypadkowym. Brak eschatologicznego horyzontu, konstruującego przyszłość na modłę wszelkiej postaci ideologii, pozbawia życie, nakierowane wyłącznie na przeżywanie terażniejszości, jakiegos głębszego poczucia sensu, związanego z potrzebą bezpieczeństwa, własnej trwałości i istotności bycia, krótko mówiąc: pomniejsza jej poczucie realności. Nietzscheański zwrot ku metafizyce jest próbą przewyciężenia owego egzystencjalnego zubożenia. Spełnia on podwójną rolę. Mianowicie, Nietzsche umieszczając egzystencję w kole wiecznego powrotu pozwala nawet jej najnędnieszej postaci nadać wartość czegoś o tyle istotnego, że niezniszczalnego, zatem niekwestionowalnego i w konsekwencji akceptowalnego — co ważniejsze — bez potrzeby odwoływania się do transcendentnego wobec tejże egzystencji porządku ideologicznych wartości⁹.

Skok w metafizykę to cena, którą Nietzsche płaci za wizję podźwignięcia egzystencji z nihilistycznego upadku, w jaki popada ona na skutek zawierzenia wartościom prowadzącym do degradacji jej vitalności. Albowiem to metafizyczna wiara w wieczny powrót tego samego jest zdolna uwolnić determinację, która wyprowadza człowieka poza horyzont kulturowo zdefiniowanej egzystencji ku nowej metafizycznej postaci życia jako woli-ku-mocy. Stanowi ona zarazem perswazyjny argument w tym sensie, że otwiera drogę do radykalnie pomyślanej „kulturowo-egzystencjalnej *epoche*”¹⁰ — owego przewartościowania wszelkich

⁹ „Nago ujrzałem raz obu, największego i najmniejszego człowieka: nazbyt podobni byli do siebie, — nazbyt ludzki nawet i ten największy!” F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 309. Wielkość nadczłowieka, o którą chodzi Nietzschemu, jest wielkością nadludzką — w tym sensie, że jest ona próbą przewyciężenia „małej” lub „wielkiej” słabości „małego” lub „wielkiego” człowieka, tj. stanowi próbę przewyciężenia człowieka w ogóle. Metafizyczne założenie wiecznego powrotu tego samego nadaje temu zmaganiu z ludzką słabością wymiar niezbędnej sensowności. Mianowicie, to co z perspektywy skończonej egzystencji może wydawać się jałowym syzyfowym dążeniem — widziane w horyzoncie wieczności jawi się jako celowe działanie na rzecz osiągalnej przyszłości.

¹⁰ Powyższy termin w oczywisty sposób nawiązuje do Husserlowskiej „fenomenologicznej *epoche*”. Jednocześnie zarówno Husserla, jak i Nietzschego można uznać w pewnym sensie za dłużników Kartezjusza, dla którego *dubito* stanowiło sposób na odnowienie rozumnego stosunku do rzeczywistości. Jednocześnie kartezjańska idea racjonalnego bycia w świecie miałyby zyskać ostateczne egzystencjalne uzasadnienie dzięki jej zaszczerpieniu na subiektywnym przeżyciu pewności, tj. doświadczeniu osobiście przeżytej oczywistości jako oczywistości *ego cogito*. O ile jednak Kartezjuszowi chodziło przede wszystkim o egzystencjalne uzasadnienie możliwości apodyktycznej wiedzy naukowej, o tyle Nietzscheańskie przedsięwzięcie jest znacznie radykalniejsze. Nietzsche zabiega bowiem nie o wiedzę, ściślej rzecz biorąc nie o naukową prawdę, ale o autentyczność egzystencji, a dokładniej: o możliwość jej doświadczenia. Z tego względu filozoficzna medytacja autora *Woli mocy* charakteryzuje się znacznie większą radykalnością niż Kartezjański metodyczny sceptycyzm. Mianowicie, pole-

wartości, które wymaga uprzedniego wyrzeczenia się swego dotychczasowego świata, a nawet samego siebie (uznania siebie za byt schyłkowy). Ową „kulturowo-egzystencjalną *epoche*” należy zatem rozumieć jako nie tyle pozbycie się, ile pozbywanie się kulturowej szaty przez nieustannie pogłębianą medytację — w znaczeniu obnażania małostkowego trwożenia się o całe dotychczasowe życie zdane na koniunkturalną arbitralność społecznego (stadnego, jak powiada Nietzsche) osądu. Egzystencjalny opis owego zakwestionowania samego siebie oraz drogi powrotnej ku sobie jako egzystencji w pełni odzyskanej, stanowi zasadniczy motyw *Tako rzecze Zaratustra*.

Bezdroża Zaratustriańskiej nauki

Na wstępie wypada oddać sprawiedliwość filozofii autora *Woli mocy* i zgodzić się z tezą, że Nietzscheańska myśl, chociaż często artykułowana w nader ekstrawagancki sposób, nie zrywa całkowicie związków z tradycją. Wystarczy powołać się choćby na kluczowe dla niniejszego artykułu dzieło — *Tako rzecze Zaratustra*. Nietzscheańska refleksja najwyraźniej porusza się tu po dawno wytyczonych i sprawdzonych traktach myśli Augustyńskiej i Kartezjańskiej. Bowiem nauka Nietzscheańska, widziana z tego punktu widzenia, jest przede wszystkim medytacją oraz wezwaniem do niej. Jest też, jak to bywa w zwyczaju wszelkich tego rodzaju medytacji, przepojona nieufnością do wiedzy potocznej oraz zbytniego przywiązania do powierzchowności, jaką charakteryzuje życie z-dnia-na-dzień¹¹.

Z drugiej jednak strony, Nietzscheańska medytacja wydaje się radykalniejsza od swych poprzedniczek. Jak wiadomo, zarówno Augustyńskie, jak i Kartezjańskie rozmyślenia są poszukiwaniem sposobu ujawnienia wartości i idei natywnych, które konstruują obszar wspólnoty stanowiącej — w pierwszym przypadku — państwo boże, a w drugim — racjonalną wspólnotę świata nauki.

Dokładniej rzecz ujmując, św. Augustyn poświadcza obowiązywanie moralno-egzystencjalnego porządku wartości na mocy wiary upewnionej przeżyciem religijnej ekstazy; natomiast dla Kartezjusza wystarczającym i koniecznym sposobem objawienia prawdy jest jej upewnienie w postaci subiektywnego przeżycia

ga ona na ustawicznym kwestionowaniu tego, co dotąd w rozstrzygający sposób określało sensowność zwyczajowo rozumianej egzystencji, a zwłaszcza nawykowego życia. Można tu wręcz mówić o pewnego rodzaju antycypacji Husserlowskiej fenomenologicznej *epoche* oraz Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej. Stosownie do tego, Nietzscheańskiego Zaratustrę, zwłaszcza sposób dochodzenia przez niego do egzystencjalnych prawd, można uznać za jedną z radykalniejszych prób przeprowadzenia owej *epoche*. Oczywiście należy pamiętać, że mowa tu, co najwyżej, o jedynie filozoficznym powinowactwie myślicieli stawiających sobie, bądź co bądź, odmienne filozoficzne cele.

¹¹ O złożonych związkach filozofii Nietzschego z myślą Kartezjusza pisze m.in. M. Heidegger w cytowanej już pracy. Zob. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 173-193.

jej zniewalającej oczywistości. Owo związanie świata z egzystencją poprzez przeżycie jego oczywistości stanowi niejako jego usprawiedliwienie w oczach doświadczonego. Dzięki takiemu zbliżeniu podmiotu i świata, tzn. sprowadzeniu tego ostatniego do upewnionej subiektywnej wizji, można dostrzec w Kartezjańskim myśleniu załazek panowania Nietzscheańskiej woli-ku-mocy jako metafizycznej podstawy jedności człowieka i bytu, o której rozprawiał już Parmenides.

Jednakże Nietzsche w tym upewnianiu związku podmiotu ze światem idzie dalej niż Kartezjusz. Jemu nie chodzi już o podmiot, ale o samą egzystencję. Dlatego nie ogranicza się, tak jak jego poprzednik, jedynie do zakwestionowania podmiotowej wiedzy, aby następnie odsłonić apodyktyczne warunki epistemologicznie zdefiniowanego bycia-w-świecie jako najwłaściwszej postaci podmiotowo-przedmiotowej jedności — w znaczeniu panowania nad światem, lecz kwestionuje samą egzystencję, skazuje ją (być może jest to echo Kartezjańskiego metodycznego wątplenia) na próbę śmierci, tj. uznania siebie przez medytującego za istotę schyłkową. Dopiero takie doświadczenie przez pozór śmierci, które oznacza egzystencjalną gotowość wyrzeczenia się samego siebie, daje siłę do odsłonięcia tego, co leży poza granicami wyobraźni zdominowanej przez potoczność.

Owa pozorna śmierć¹² jako kwestionowanie samego siebie, kierując medytującego ku tajemnicy nagiego życia jako samowystarczальной i samopotęgującej się mocy, oznacza dla niego przyjęcie na siebie losu Zaratustry — nieustraszonego wędrowca oraz niekompletnego mędrca wciąż porzucającego swych wyznawców i przypadkowych przechodniów, aby w górskiej samotni pogłębiać swe nauki oraz pozwolić dojrzeć swym niewczesnym prawdom.

Zaratustra bowiem nie tylko drwi na sposób Sokratejski z ludzkiej naiwności, ale również doświadcza własnej profetycznej niemocy, poddając swą wiedzę nieustannej krytyce. Owo pogłębianie wizji nowej rzeczywistości i właściwego powołania człowieka, zgodnie z tym, co zostało wyżej powiedziane, niewiele ma wspólnego z jakimś aktywniejszym zaangażowaniem się w to, co wokół się dzieje, z jakąś formą szeroko rozumianej debaty czy polemiki z dominującymi poglądami. Krytyczno-polemiczna warstwa Nietzscheańskiej myśli jest, jak się wydaje, jedynie okazją nie tyle do naprawy czy modyfikacji stanu świadomości jego własnego otoczenia, ile raczej stanowi sposobność do przeprowadzenia gruntownej rebelii. Dlatego, być może, Nietzsche niezwykle rzadko wdaje się w personal-

¹² „Zaledwie jednak Zaratustra te słowa wygłosił, zwalił się z nóg jak martwy, i jak martwy, długi czas na ziemi leżał”. (F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 305). Zaratustrańska droga do prawdy wiedzie przez doświadczenie śmierci. W cytowanym powyżej fragmencie dzieła Nietzschego pt. *Ozdrowienie*, autor nieprzypadkowo obdarza swego bohatera najwznioślejszymi prawdami swojej filozofii na progu życia i śmierci. Wierzy bowiem, jak się wydaje, że dopiero aura śmierci może owym prawdom nadać sankcję i wymowę egzystencjalną. Ta swoista egzystencjalna weryfikacja filozoficznego poznania przyznaje im zatem charakter prawd definitywnych.

ne spory, swoją krytykę najczęściej adresując w stronę świadomości chrześcijańskiej, czy filisterskiej — w odniesieniu do bliższego sobie otoczenia. Z tego względu zapewne nie rozbudowuje, w systematyczny sposób, polemicznej argumentacji, ograniczając się do stawiania generalnych zarzutów epoce, ocenionej przez niego jako z gruntu nihilistyczna.

Świat realny jest jednak nieustanną polemiką, dlatego Nietzscheańska filozofia sprawia wrażenie nieco odrealnionej. Sam Nietzsche daje również podstawę dla takiej oceny, zwłaszcza w *Tako rzecze Zaratustra*, gdy rzecznika własnej myśli i proroka nowej rzeczywistości zarazem — Zaratustrę, zsyła nieustannie do samotni. To permanentne wycofywanie się ze świata, które w istocie polega na zrywaniu dialogu z otoczeniem, konstytuuje nowy wymiar prawdy. Nazwanie tego zjawiska subiektywizacją prawdy definiuje je tylko połowicznie. Mamy tu bowiem do czynienia z prawdą monologiczną, jeśli wolno pokusić się o tego rodzaju dosłowność. Otóż Nietzscheański bohater nie tyle ucieka przed światem, tak jak ucieka się przed zagrożeniem, czy w wyniku frustrującego braku zrozumienia. Zaratustra porzuca świat, gdy stwierdza, że jeszcze nie dojrzał do własnej misji. Nie jest to zatem w żadnym razie jakaś rejterada, ale chwilowe porzucenie rozpraszającej myśl zewnętrznosci na rzecz skupiającej refleksję wewnętrzności. Samotność Zaratustry oznacza w takim razie umożliwienie wewnętrznego dialogu, który ma w wystarczający sposób odsłonić zarówno samą prawdę, jak i to, co sprawi, że jej przekazanie, tj. nauczanie stanie się efektywne.

Jakkolwiek owa samotność może sprawiać wrażenie substytutu realności, to przecież dla Nietzschego w żadnym razie nie oznacza jakiegos ostatecznego jej zastąpienia. Co prawda Zaratustriański dialog z naturą, zwierzętami, z własną duszą niedwuznacznie sugeruje taką ewentualność, lecz przecież osiągnięta na tej drodze wewnętrzna — monologiczna prawda nie ogranicza się tylko do subiektywnie określonego obowiązywania, lecz jest przez Zaratustrę-Nietzschego nieustannie konfrontowana z Innymi poprzez nauczający dialog¹³. Każde niepowodzenie takiego dialogu oznacza powrót proroka do swej samotni w celu dalszego zgłębiania głoszonych przez siebie prawd, które pozwoli nadać im postać autentycznej prawdy egzystencjalnej. Tym samym, okazuje się, że Nietzsche, przy całym swym krytycznym stosunku do Sokratesa, wciąż pozostaje jego dłużnikiem. Podobnie jak jego sławny poprzednik sens swojej nauki widzi w nauczaniu, które zmierza do wyzwolenia autentycznego zrozumienia u tego, do którego jest ona

¹³ Kwestie dotyczące Nietzscheańskiej interpretacji dialogu (zatem również dialogicznego charakteru jego filozofii) porusza interesująca praca Anke Bennholdt-Thomsen, *Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ als literarisches Phänomen. Eine Revision*, Frankfurt/M, 1974 (zob. zwłaszcza s. 120-127). Autorka zwraca uwagę na ciekawie przedstawioną przez Nietzschego (w rozdziale pt. *O wielkiej tęsknicy*; w cyt. wyd. polskim s. 313-316) dialektykę dawania i brania jako, można by rzec, etyczne podłoże wszelkiej autentycznej komunikacji, rozumianej jako zależność między mówieniem i słuchaniem.

skierowana. Nietzsche jednak wydaje się pozbawiony Sokratejskiej wiary w skuteczność własnego nauczania, jeśli za miarodajne w tym względzie uznać zakończenie *Tako rzecze Zaratustra*. Oto w finalnym rozdziale tego dzieła, pt. *Znak*, Nietzsche porzuca Zaratustrę przed progiem jaskini, na rozdrożu. Zaratustra szykuje się na spotkanie przyszłości. Odwraca się od swojej przeszłości i teraźniejszości (symbolizowanej przez „wyższych ludzi” odpędzonych od niego przez lwa) wyruszając na spotkanie „swoich dzieci” — tej z dawną oczekiwaną, prawdziwej rzeczywistości wieszczonej przez jego naukę, a przesłoniętej przez owych „ludzi wyższych”, którzy jedynie uosabiają niespełnioną aspirację Zaratustriańskiej nauki.

Ale tym samym ulega zakwestionowaniu sam profetyczny charakter Nietzscheańskiej nauki i to w dwojakim sensie: po pierwsze, zostaje podważony jej autorytet jako prawdy objawionej; po drugie, objawione słowo okazuje się w praktyce nieprzekazywalne. Zatem, wieńcząc każdy Zaratustriański wykład fraza: „tako rzecze Zaratustra”, sugerująca profetyczny charakter nauki Nietzschego, ostatecznie okazuje się niczym więcej, jak maskującym bezradność autora *Woli mocy* czysto retorycznym sformułowaniem.

Należy jednak podkreślić, że tę radykalną i może nawet krzywdzącą ocenę poglądów Nietzschego, można ograniczyć zasadniczo do dwóch punktów widzenia. Pierwszy z nich można nazwać immanentnym, bowiem jest wyprowadzony z założeń samej filozofii Nietzschego. Mianowicie, jeśli przyjąć za prawdziwą tezę mówiącą o jej profetycznym charakterze, to dialogiczna niemoc Nietzscheańskiego Zaratustry zamienia tę filozofię w obco brzmiące dla otoczenia proroctwo, które zapowiedź nadejścia ery nadczłowieka może odebrać jako co najwyżej ucieczkę do nikąd, w mglistą nieokreśloność jakiejś lepszej przyszłości. Natomiast jeśli odebrać ją jako głos wpisujący się swą niewątpliwą oryginalnością w dziejowy pochod filozoficznych idei, to bez wątpienia jest on wyraźnie słyszalny do dzisiaj, a zwłaszcza dzisiaj — dając różnorako do myślenia współczesnym pokoleniom tak boleśnie doświadczonym przez urzeczywistnianie się haseł głoszących prawo panowania „lepszych” ras i narodów nad „gorszymi”¹⁴.

Ale owo dawanie — aż i jedynie — do myślenia przez filozofię Nietzscheańską rodzi kolejny wobec niej zarzut, tym razem wysuwany przez filozofów dialogu. Zgodnie z nim, filozofia, która nie znajduje partnera do dialogu, która w sposób zamierzony lub przypadkowy eliminuje go bądź lokuje go — co najwyżej — w jakiejś hipotetycznej przyszłości, zamienia się w ideologię, która może zapano-

¹⁴ Ta nadto oczywista konkluzja, skupiająca uwagę na ideologicznym nadużyciu niedookreśloności filozofii Nietzschego, nie powinna w żadnym razie przesłaniać znacznie głębszych i uczciwszych interpretacji, które w nowatorstwie myśli autora *Woli mocy* — a także jej niezaprzeczalnej przenikliwości i niekwestionowanej, jakkolwiek równocześnie kontrowersyjnej, etycznej wzniosłości — dostrzegają niezwykle ważny głos w filozoficznej debacie na temat sytuacji współczesnego człowieka.

wać nad jej twórcą, zwolennikami jego koncepcji i jej przygodnymi ofiarami. Dokonujące się w ten sposób systematyczne niszczenie terażniejszości w imię, jakże często, jedynie magii przyszłości rzadko kiedy liczy się z kosztami i cierpieniami tych, którym owa terażniejszość w zupełności wystarcza. Co gorsza, burzycielom czasem trudno przypisać złe intencje. Wsłuchani w ideę lepszej przyszłości, głuś na głos i obecność Drugiego, nadają swoim słowom i w konsekwencji przestrzeni swego współbycia z innymi „anarchiczny urok nieokreśloności”¹⁵, gdzie proste postrzeganie faktów rzeczywistości miesza się z jej konfabulacją. Albowiem, jeśli słowo ma być prawdziwie nauczające, musi samo nieustannie się uczyć od tego, ku któremu jest skierowane, trwać przytomnie u jego boku. Tylko takie słowo, które ma na względzie inność Drugiego pozwala tak stematyzować rzeczywistość terażniejszą i przyszłą, aby stała się ona ponad wszelką wątpliwość dobrem wspólnym.

Wayward Prophetic Thought of Nietzsche

The most controversial and at the same time the most inspiring of the books by Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, contains a puzzling prophetic theme. First of all, Nietzsche revives the style of meditative philosophy in it. His method of presenting his thoughts is not unlike Saint Augustin's or Descartes'. This, from the start, gives his philosophy a strong existentialist turn. When at the same time he emphasizes various ethical problems in the book, the final impression is that his existential involvement gives his philosophy a prophetic character and promises to inspire new generations of philosophers to come.

¹⁵ Zob. E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, Warszawa 1998, s. 105-106.