

Znaczenie poglądów Nietzschego dla powstania filozofii hermeneutycznej

Twórczość Nietzschego nie odegrała znaczącej roli w poglądach filozofów bezpośrednio przyczyniających się do wyłonienia się filozofii hermeneutycznej, tzn. Diltheya i Heideggera (ten ostatni podjął głębokie studia nad Nietzschem dopiero po *Byciu i czasie*), ani nie była czymś istotnym dla klasyków tej filozofii. Co prawda Ricoeur zaliczył Nietzschego do reprezentantów tzw. hermeneutyki podejrzeń, czyli dostrzegł hermeneutyczny aspekt jego dorobku, ale intencją filozofii autora *Egzystencji i hermeneutyki* nie było rozwijanie tego typu hermeneutyki. Mogła ona jedynie stanowić komponent jego filozofii i być impulsem dla jej hermeneutycznego zwrotu, choć i w tym względzie inspirował się on raczej Freudem, a nie Nietzschem. Z kolei Gadamer nie uwzględniał dorobku Nietzschego w ramach rekonstruowanej historii hermeneutyki i jak zauważa jeden z badaczy, miał on „do Nietzschego jako „kandydata na hermeneutę” stosunek ambiwalentny, jeśli nie sceptyczny...”¹. To dopiero w zradykalizowanej wersji filozofii hermeneutycznej, a szczególnie u Vattima, pozostającego w dość bliskich związkach z myślą postmodernistyczną, sytuacja uległa zmianie i pozycja Nietzschego stała się porównywalna ze znaczeniem dorobku Heideggera dla współczesnej hermeneutyki.

Dość podobne oceny występują w opracowaniach poświęconych filozofii hermeneutycznej. Początkowo całkowicie pomijano rolę Nietzschego. Kierowano się opiniami Diltheya, Heideggera i Gadamera, którzy nie dostrzegli w pełni hermeneutycznych aspektów myśli Nietzschego i nie poświęcili im specjalnej uwagi. Wypowiadali się bardzo krytycznie na temat całokształtu jego dokonań i jego pozycji w ramach filozofii, co uniemożliwiło im skupienie uwagi na elementach zbieżnych z ich własnymi poglądami. To dopiero zmiana sposobu odczytywania idei Nietzschego, jaka dokonała się w ostatnich dziesięcioleciach, umożliwiła inne spojrzenie na jego wkład do hermeneutyki. Myślę tu o ukierunkowaniu badań nad jego dorobkiem w stronę problematyki interpretacji, której przez długi czas

¹ A. Przyłębski, *Krytyka...*, s. 176–177.

poświęcano mało uwagi². Z badaniami tymi idzie w parze awans Nietzschego na pozycję jednego z poprzedników filozofii hermeneutycznej³.

W próbie przybliżenia roli Nietzschego w rozwoju filozofii hermeneutycznej nawiążę do tych ostatnich ujęć, co wcale nie jest równoznaczne z przekonaniem, że wyrażają one rzeczywiste intencje Nietzschego. Z uwagi na to, że nie jest to miejsce na podejmowanie zasadniczego sporu o sens jego poglądów, nawiążę do wyrażanych w ostatnich dziesięcioleciach opinii zbliżających jego myśl do filozofii hermeneutycznej. Rezultaty tych poszukiwań, jak zostanie to udokumentowane, z różnych względów budzą jednak zasadnicze wątpliwości i nie wydaje się, by mogły uczynić z jego myśli postać filozofii hermeneutycznej. Z drugiej strony spychanie dorobku w pobliże literatury, jak miało to miejsce u Diltheya i Gadamera, czy też ujmowanie jego idei jako formy myślenia metafizycznego, zaproponowane przez Heideggera, nie pozwala na dostrzeżenie wielu pokrewieństw pomiędzy poglądami Nietzschego a myślą hermeneutyczną. Nie oznacza to jednak, by Nietzsche mógł być do niej włączony, i ujęcia sugerujące taką możliwość wydają się nieuprawnione⁴.

Trudność rozstrzygnięcia tego problemu, oprócz powodów odwołujących się do różnorodności odczytań dorobku Nietzschego, łączy się z niejednoznacznością określenia „filozofia hermeneutyczna”, które funkcjonuje w różnych sensach. Dlatego kłopoty łączące się z ujęciem roli Nietzschego dla filozofii hermeneutycznej leżą w jakiejś mierze po stronie samej tej filozofii. Jej różne ujęcia mogą prowadzić do odmiennych opinii na temat roli poglądów Nietzschego i nie jest czymś przypadkowym, że w ramach radykalizowanego pojmowania filozofii hermeneutycznej pojawia się pokusa włączenia jego dorobku do jej obszaru.

Genealogia jako nowa strategia interpretacyjna

Obecnie Nietzsche najczęściej kojarzy się z tym, co przyniosło mu sławę już za życia, a mianowicie z postawą radykalnego krytycyzmu względem współczesnego

² Por. A.D. Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction*, Routledge–New York–London 1990, s. 8.

³ Informacje na temat takich ujęć jego dorobku w literaturze niemieckojęzycznej odnaleźć można we wspomnianej już książce Andrzeja Przyłębskiego (por. s. 177). Pośród polskich badaczy Nietzschego prezentujących taką opinię na pierwsze miejsce wysuwa się książka Michała Markowskiego *Nietzsche. Filozofia interpretacji* (Kraków 2001). Autor ten wręcz głosi pogląd, że „kategoria interpretacji pomaga scalić niespójne dzieło autora *Zaratusztry*, zarówno w jego, by tak rzec, przekroju tematycznym, łącząc w sobie wszystkie niemal wątki tej filozofii [...], jak w przebiegu historycznym [...]” (*ibidem*, s. 77).

⁴ Pośród polskich opracowań najbardziej przekonującą argumentacją na rzecz tezy, iż Nietzsche nie jest hermeneutą, rozwija Paweł Dybel w książce *Oblicza hermeneutyki* (Kraków 2012, s. 151–153).

człowieka i całokształtu treści kulturowych. Stanowisko to może być kojarzone z nihilizmem⁵, lecz nie jest to właściwe odczytanie intencji filozofa, gdyż stara się on – wprost przeciwnie – o uwolnienie myślenia od wszelkich postaci nihilizmu⁶. Współczesność wręcz go przeraża i w pełni zdaje on sobie sprawę z tego, że dotąd nikt nie okazywał światu tak daleko idącej nieufności⁷. Swą postawę kojarzy z istotą filozofowania i dlatego się nią szczyli. Zaniepokojony jest kondycją duchową człowieka, gdyż dziś „wydaje się, jakoby nie było żadnego sensu w istnieniu...”⁸. W czasach mu współczesnych zapanował powszechny dekadentyzm „w istnieniu, działaniu i chceniu”. Zgodnie z opinią Nietzschego człowiek jest obecnie gorszy niż kiedykolwiek⁹. Filozof krytycznie odnosił się do dotychczasowych wyobrażeń człowieka i od początku swej twórczości, czyli od *Narodzin tragedii*, z nieufnością spoglądał na całą europejską kulturę i cywilizację. Kierował swe spojrzenie głównie na chrześcijaństwo, na panującą moralność (zastanawiał się nad oceną wartości zakorzenionych w naszej tradycji kulturowej¹⁰), a także na samą mądrość i filozofię (wiedza i mądrość nie mają według niego same przez się żadnej wartości¹¹). Był głęboko zaniepokojony współczesnym człowiekiem i podjął misję przeciwdziałania sytuacji, w jakiej się on znalazł, gdyż w pojmowaniu filozofii przez Nietzschego filozoficzna genialność polega przede wszystkim na ustalaniu na nowo wartości ludzkiego istnienia¹². Od początku swej twórczości przypisywał filozofii możliwość wywierania potężnego wpływu na życie. Jak sam mówił o swych intencjach, starał się wydobyć człowieka z władzy pozorów i wystawić go na wszelkie zagrożenia. Według Nietzschego nie możemy ufać temu, co wydaje się nam najbliższe i do czego jesteśmy przyzwyczajeni. Wiedzę na temat człowieka trzeba dopiero stworzyć, przewyciężając jej wszelkie przesłony.

W nawiązaniu do słów Krzysztofa Michalskiego, można powiedzieć, że „filozofia Nietzschego bierze się z niezgody na świat, z bólu, jaki świat sprawia”¹³. Wola czystej doczesności określana jest nawet jako jego dominująca postawa¹⁴.

⁵ Por. M. Blanchot, *Przekroczenie linii*, tłum. P. Pieniążek, [w:] *Nietzsche. 1900–2000*, red. A. Przybylski, Kraków 1997, s. 137.

⁶ Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 41.

⁷ Deleuze nazywa Nietzscheańskie filozofowanie „za pomocą młota” krytyką totalną (por. *ibidem*, s. 5). Twierdzi, że „nigdy od czasów Lukrecjusza (z wyjątkiem Spinozy) tak daleko nie posunięto krytycznego przedsięwzięcia, jakie charakteryzuje filozofię” (*ibidem*, s. 199).

⁸ F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1910–1911, s. 21.

⁹ Por. *idem*, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1910–1911, s. 74.

¹⁰ Por. *idem*, *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Kraków 2003, s. 7.

¹¹ Por. *idem*, *Wola...*, s. 157.

¹² Por. R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. D. Stroińska, Warszawa 2003, s. 47.

¹³ K. Michalski, *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007, s. 34.

¹⁴ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, tłum. D. Stroińska, Warszawa 1997, s. 334.

Wspomniana niezgoda to oczywiście niezgoda na świat współczesny, a nie świat jako taki. Nietzsche odwoływał się przy tym do osobistego przeżycia problematyczności wszystkiego, co dotąd było cenione. Zawiodło bowiem wszystko to, co usiłowało zająć miejsce Boga w ludzkim życiu, i w związku z tym nie możemy się na niczym oprzeć w przeżywaniu poczucia sensu istnienia. Sytuacja, gdy istnienie nie posiada sensu, jest dla Nietzschego czymś przerażającym, na co trzeba odpowiedzieć dzięki zupełnie nowej wizji człowieka i jego życia, zanim ta negatywna sytuacja się utwali, i uniemożliwiając jej przewyżczenie. Za Giannim Vattimą można zatem dostrzec biski związek pomiędzy ideami filozoficznymi Nietzschego a jego kulturowym krytycyzmem¹⁵.

Misją Nietzschego było służenie rzeczywistemu człowiekowi. Nie chciał on w żaden sposób wychodzić poza świat doczesny i wprost zaznaczał: „tego świata pragnę”¹⁶. Negowanie wartości tego świata stało się przyczyną niezliczonych błędów popełnianych w ramach naszej kulturowej tradycji, ujawniających się przede wszystkim na gruncie obiegowego chrześcijaństwa. Nie powinniśmy zatem wykraczać poza świat, lecz wzorować się na nim, nawet jeśli jego „wytrzymanie” wydaje się czymś bardzo trudnym.

Dotychczasowy człowiek uciekał od swych żądz i namiętności, odwracał się od wymogów ciała¹⁷ i „nie znał siebie fizjologicznie...”¹⁸. Nie zdawał sobie sprawy z tego, że popędy stanowią właściwą naturę życia, że są one najgłębszymi i najbardziej pierwotnymi czynnikami życia człowieka. Nietzsche zauważa, że to, co naturalne i cielesne, określa człowieka. W nawiązaniu do słów Karla Jaspersa można powiedzieć, że Nietzsche pragnie „uchwycić autentyczne bycie człowiekiem...”¹⁹ i chodzi mu o przeniesienie człowieka z powrotem w przyrodę i jej prawdę. Jak to wyraża Gilles Deleuze, Nietzsche odkrywa dla filozofii ciało. Stara się on określić instynkty, jakim podlegamy, i poznać formy ich oddziaływania na nasze życie. Wbrew temu, co się dotąd wydawało, sfera psychiki nie jest wcale samodzielna, lecz okazuje się podatna na biologiczne oddziaływania. Cieleśność stanowi zatem elementarną formę istnienia człowieka. W związku z tym realizowanie potrzeb, nawet tak prozaicznych jak potrzeba wyżywienia, nabiera sensu filozoficznego, gdyż wiąże się z elementarną potrzebą zachowania swego istnienia. Nietzsche dostrzega elementy pomijane przez dotychczasowych filozofów (może poza Marksem), bliskie świadomości potocznej, co nie znaczy jednak, by świadomość ta dysponowała ich właściwym ujęciem. Do tej pory źródeł zła szukano przecież poza światem, gdy tymczasem zawarte są one w jego ramach.

¹⁵ Por. G. Vattimo, *Nietzsche. An Introduction*, tłum. N. Martin, London 2002, s. 44.

¹⁶ F. Nietzsche, *Wola...*, s. 449.

¹⁷ Por. *ibidem*, s. 125.

¹⁸ *Ibidem*, s. 100.

¹⁹ K. Jaspers, *Nietzsche...*, s. 112.

We wprowadzeniu do właściwych rozważań nie sposób wskazać na osiągnięcia Nietzschego wyływające z jego postawy radykalnego krytycyzmu względem człowieka i jego przekonań. Z filozoficznego punktu widzenia na pierwszy plan wysuwa się odejście od absolutyzowania świadomości, co później zostało rozwinięte na gruncie psychoanalizy, i dostrzeżenie roli nieuświadomianych determinant życia. Nietzsche ukazuje świadomość jako efekt i końcowy rezultat długotrwałego rozwoju, co wskazuje, że jej treści nie są czymś samodzielnym. Jak zauważa jeden z badaczy jego poglądów, celem Nietzschego jest „dążenie do odkrycia pierwotnych, najgłębszych [...] determinantów życia i działania jednostki”²⁰. Dokonania niemieckiego myśliciela nie ograniczają się jednak do wymiaru jednostkowego. W sposób nowatorski patrzy on też na życie społeczne i dobrze rozpoznaje znaczenie roli instytucji państwa i sfery moralności. Odchodzi od panujących wyobrażeń sugerujących naturalność i oczywistość poszczególnych procesów (często nie zauważa się tego, że człowiek w ogromnej mierze tworzy siebie samego), a także od naiwnych humanistycznych wyobrażeń na temat mechanizmów rozwojowych społeczeństwa (chodzi tu np. o rolę ofiar, z jednej strony, zaś geniuszy, z drugiej, czy też – ogólnie – o rolę cierpienia, które jest czymś niezbędnym i niemożliwym do wyeliminowania).

Nietzsche dostrzega konieczność przejścia przez człowieka odpowiedzialności zarówno za Ziemię, jak i za swe istnienie, co wiąże z koniecznością podjęcia długotrwałych decyzji wykraczających poza skalę życia jednostkowego. Wskazuje też, że ludziom nie jest dany bezpośredni dostęp do siebie samych i np. nie zdają oni sobie sprawy, że sama świadomość bierze się z ludzkiej biedy (dochodzenie do świadomości różnych myśli i uczuć określone zostaje jako „skutek straszliwego musu”), zaś jej moc jest bardzo ograniczona (to z niej wywodzą się liczne błędy). Ponadto, wbrew potocznym odczuciom, świadomość jest czymś „stadnym” w człowieku, istniejącym „w interesie człowieczego stada”. Pewnym złudzeniem okazuje się przekonanie, że akty woli są czymś ostatecznym, w czym sami jesteśmy przyczyną (świat przyczynowy określony zostaje jako „świat duchów”). Nietzsche sprawdza „na ziemię” samą władzę rozumu, która odwołuje się do „popędu zachowania rodzaju”²¹. Rozpoznaje też pozytywność roli zła (to tzw. złe duchy popychały ludzkość naprzód).

Mówiąc krótko: Nietzsche dokonuje demistyfikacji wyobrażeń dotyczących zarówno kultury, jak i jednostkowego życia człowieka. Wskazuje na liczne przykłady „przyczyn urojonych”, odnoszących się do prób wyjaśnień zjawisk poszczególnych dziedzin kultury. Sprzeciwia się wyjaśnianiu odwołującemu się do czegoś, co nie istnieje w sposób rzeczywisty. Dostrzega też w człowieku wiele momentów przerażających, przecząc tym samym jego dobremu samopoczuciu odwołującemu się

²⁰ A. Kucner, *Friedrich Nietzsche. Źródła i perspektywy antropologii*, Olsztyn 2001, s. 87.

²¹ Por. F. Nietzsche, *Wiedza...*, s. 35.

zarówno do poglądów chrześcijańskich, jak i humanistycznych. Gatunek człowieka określony zostaje przez Nietzschego jako „niewytworny”, zaś wyobrażanie sobie, że praca i ból mogą zostać wyeliminowane, filozof uważa za groźną mrzonkę. Odnosi się to także do zagadnień związanych ze starością, chorobami czy występkami.

Odcinanie się od zwierzęcej przeszłości Nietzsche interpretuje jako oznakę choroby człowieka „na siebie samego”. Dostrzega też drugie dno tzw. dobrych rzeczy, polegające na ogromie krwi przelanej w ich imieniu. Filozof krytykuje idee, które stały się w jego czasach popularne, jak idea ludzkości, a także te dawniejsze, jak idea sumienia, świata duchowego, samowiedzy czy cywilizacji. Kultura, rozumiana jako wyraz „oswojenia”, wcale nie sięga według niego tak głęboko, jak to się ludziom wydaje, zaś świadomość wcale nie jest najwyższym stanem życiowym, gdyż funkcje zwierzęce są o wiele ważniejsze. Życie doskonałe wydaje się Nietzschemu najmniej świadome, co wskazuje, że stan świadomy wcale nie ma większej wartości. Większa część naszego duchowego działania przebiega zresztą bez naszej świadomości i „naszego uczucia”. Z kolei życie spoczywa na założeniach niemoralnych, zaś wszelkie cnoty posiadają swe naturalne cele. Nietzsche wyraża przekonanie, że dotąd człowiek, w związku ze swymi poglądami, przynosił szkodę sobie samemu i szacunek okazywany tradycji kulturowej jest całkowicie nieuprawniony.

Na podstawie powyższych przykładów można się przekonać, że Nietzsche doszedł do radykalnie odmiennych ujęć tego wszystkiego, co dotąd cieszyło się szacunkiem i uznaniem. To, co najbardziej wartościowe, chciał wyprowadzać z tego świata, obywając się bez wszelkich złudzeń związanych z zaświatami, o których mówią chrześcijaństwo i cała dotychczasowa kultura. Przewartościował przekonania ogromnej większości ludzi, co ze zrozumiałych względów przyciągało uwagę do jego słów, nawet jeśli budziły one zdecydowany sprzeciw.

Nie rozwijając tego wątku, którego opracowanie należałoby przekształcić w odrębne studium, warto zatrzymać się przy kwestii samego statusu poglądów Nietzschego. Wypracował on mianowicie zarys genealogii, która przez badaczy jego poglądów określana jest jako pewna strategia interpretacyjna. Została ona rozwinięta przez filozofa przede wszystkim w odniesieniu do zagadnień moralnych, ale pragnął on rozciągnąć ją na wiele innych pól problemowych odnoszących się m.in. do religii, świadomości i wiedzy. To właśnie genealogia umożliwia demystyfikowanie kultury (nie przeczy to temu, że ma ona również pewien sens pozytywny) i z tego względu należy podjąć próbę zrozumienia inności zaproponowanego przez Nietzschego sposobu myślenia, kojarzącego się niektórym spośród współczesnych czytelników z metodą dekonstrukcyjnej krytyki²².

Jest ona wyrazem innego sposobu myślenia w stosunku do dotąd istniejących dziedzin zarówno naukowych, jak i filozoficznych. Łączy dyscypliny, które wydawały

²² Por. A.D. Schrift, *Nietzsche...*, s. 173.

się czymś zupełnie odrębnym, jak historia, fizjologia, semiotyka, psychologia i filologia²³, zaś jej oparciem staje się nasze ciało i ścieranie się w nim popędowych sił, gdyż w ostatecznym rachunku to ono interpretuje. Nowatorstwo tej nowej dziedziny polega na próbie odwoływania się do niedocenianych dotąd realiów odnoszących się do sfery instynktów i popędów, a więc związanych z naszą cielesnością, stanowiącą bazę dla pozostałych form naszego istnienia. Genealogia nie idealizuje człowieka i nie absolutyzuje roli świadomości. Z jednej strony pozbawia nas dotychczasowych złudzeń, zaś z drugiej sugeruje możliwość dokonania przemiany, odnoszącej się przede wszystkim do jednostkowego wymiaru naszego istnienia, wiodącej ku nadczłowiekowi.

Popędy, stanowiące bazę dla interpretowania, nie są jednak czymś do końca zrozumiałym (w tym sensie intencje Nietzschego wykraczają poza zainteresowania samej biologii, co nie przeczy temu, że jej dokonaniem był on zaciekawiony i dostrzegał konieczność głębszego wniknięcia w jej stan badań) i w tym sensie interpretacje nie mogą być nigdy czymś ostatecznym. Staje się to dla Nietzschego przesłanką dla uświadomienia interpretacyjnego statusu jego odniesienia do interesujących go kwestii. Niektórzy z badaczy wspominają w tym miejscu o pluralizmie jego myślenia. Interpretowanie rozumie on jako wyraz naszej relacji ze światem, zaś jego własna interpretacja, co jako pierwszy dostrzegł Jaspers, „staje się rozjaśnieniem wszelkiej interpretacji”²⁴. Interpretowanie jest nieodłącznie związane z naszym istnieniem, wykraczając tym samym poza akty świadome. W odwołaniu do inspiracji Kantowskich Nietzsche jest przekonany, że nie mamy bezpośredniego dostępu do rzeczywistości. Właśnie w związku z tym zapożyczył on z filologii, będącej jego myślowym punktem wyjścia, pojęcie interpretacji i przeniósł je do dziedziny filozofii.

Zakres pojęcia interpretacji jest u Nietzschego bardzo szeroki i w jego intencji odnosi się ona „do wszelkiego dziania”, gdyż wszystko to, co jest nam dane, dane jest na sposób ludzki. Z tego względu genealogia wkracza do dziedziny zainteresowań filozofii. Odnosząc się do wiodących idei całej kultury Zachodu i śledząc ich powstanie oraz przesłanki ich ciągłości, obejmuje ona również samą filozofię. Nie tylko zastępuje dotychczasową epistemologię, zajmującą dominującą pozycję w ramach filozofii nowożytnej, ale też nabiera sensu pozytywnego, gdyż wskazywanie na nieprawomocność istniejących interpretacji nie jest jej ostatecznym celem. Nie poprzestaje na kwestionowaniu istniejącego porządku i unieważnianiu świata ideałów oraz panujących idei (nie jest więc wyrazem nihilizmu), lecz stara się zaproponować coś nowego, co ma wkroczyć na ich miejsce. Jak to zaznacza jeden z badaczy myśli Nietzschego, „jest ona twórcza albo nie ma jej

²³ Por. P. Pieniążek, *Dwie genealogie: Nietzsche i Foucault*, [w:] *Poznanie – Podmiot – Dyskurs. Idee i dziedzictwo frankofońskiej tradycji epitemologicznej*, red. A. Dubik, Toruń 2002, s. 101.

²⁴ K. Jaspers, *Nietzsche...*, s. 244.

wcale”²⁵. W nawiązaniu do słów tego autora można też powiedzieć, że Nietzsche przemieszcza zachodni paradygmat myślowy od modelu „epistemologicznego” do „interpretacjonistycznego”²⁶.

Genealogiczna wizja filozofii²⁷

Próba wskazania na proponowane przez Nietzschego nowe rozumienie filozofii musi zostać poprzedzone rekonstrukcją krytyki jej dotychczasowej wizji, gdyż tylko w ten sposób można w pełni pokazać głębię proponowanych przez filozofa korekt. Zaczynając od kwestii najbardziej oczywistych, należy jeszcze raz zaznaczyć, że odszedł on od nowożytnego filozofowania skupionego na problematyce poznawczej i ukierunkowanego na uzyskiwanie samowiedzy. Podważył ponadto możliwości poznawcze ludzkiego rozumu, sprowadzając tę władzę do czegoś „stadnego”, ukierunkowanego na kwestie samej ciągłości ludzkiego istnienia. Pisał, że niczego nie okupiono drożej niż tej odrobiny ludzkiego rozumu i uczucia wolności będących ludzką dumą²⁸.

Rozum nie jest dla Nietzschego władzą autonomiczną. Tymczasem filozofowie, stykając się z tym, co nierozumowe, starali się ujmować i tę sferę na sposób rozmowy, gdyż z góry nastawiali się na ujmowanie wszystkiego dzięki prawom i w postaci jakiegoś porządku. Ugruntowanie rozumu na sobie samym, jak to proponowała wywodząca się od Kartezjusza filozofia nowożytna, jest więc niemożliwe, a idea poznania bezzałożeniowego i powszechnie ważnego upada, co uderza nie tylko w tradycję nowożytną, lecz także w całą dotychczasową filozofię. Rozum nie ma bowiem prawa osądzać wszystkiego, unikając wszelkich osądów, podobnie jak nie ma on prawa przypisywać sobie nadrzędnego autorytetu, jeśli nie uznaje nad sobą żadnego autorytetu. W nawiązaniu do klimatu duchowego swoich czasów Nietzsche uważał, że autorytet rozumu należy już do przeszłości i to raczej filozofowie muszą się tłumaczyć ze swych tradycyjnych przekonań, gdyż podtrzymywanie ich przestało być czymś oczywistym. Ta sama sytuacja odnosi się do wielu składników tradycyjnego kształtu filozofowania.

Filozofia, starając się np. być obojętna względem sfery popędów (przykładem takiej postawy jest dla Nietzschego Kant), nie dostrzegała ich siły, a w tym i tego, że sama jest od nich uzależniona i że to one dochodzą do głosu w aktywności

²⁵ M. Markowski, *Nietzsche...*, s. 284.

²⁶ Por. *ibidem*, s. 271.

²⁷ Tytuł tego punktu odwołuje się do spostrzeżenia Deleuze'a, że u Nietzschego „filozof jest genealogiem” (G. Deleuze, *Nietzsche...*, s. 6).

²⁸ Por. F. Nietzsche, *Z genealogii...*, s. 89.

samego filozofa. Postawa bezinteresowności jest przecież niemożliwa i człowiek nigdy nie jest bezstronnym obserwatorem otaczającej go rzeczywistości. Wiedza ta dotarła obecnie do świadomości potocznej, czego wynikiem jest panujący sceptycyzm względem filozofii²⁹. Nietzsche nie sugeruje zatem, by kwestionowanie przez niego filozofii szło pod prąd obiegowych opinii, lecz wydaje mu się, że wyraża myśli bliskie wielu swym czytelnikom.

Na podstawie powyższych idei można wyrazić przekonanie, że uderza on w gruncie rzeczy w całą dotychczasową filozofię, podważając jej ciągłość, gdyż zawsze odwoływała się ona do rozumu (idea poszukiwania jakiegoś głębszego rozumu czy też wielkiego rozumu jest przecież czymś bardzo problematycznym). Nietzsche wspomina, że również filozofowie kłamią, zaś przyświecający filozofii ideał ascetyczny wskazuje, że nie rozumie ona fundamentalnych realiów ludzkiego istnienia. Wiedza i mądrość, same przez się, nie mają bowiem żadnej wartości, podczas gdy w filozofii były one czymś, czemu się służy, poświęcając inne możliwości ludzkiego istnienia.

Problematyczne stały się opozycje, jakimi dotąd filozofia operowała, a także jej ideały, takie jak uniwersalizm, racjonalizm i esencjalizm³⁰. Filozofowanie związane jest przecież z filozofującym człowiekiem, zaś ten nie ma prawa traktować swego ja jako czegoś uniwersalnego. Taka uzurpacja jest bezpodstawna. Skoro treści filozoficzne są jedynie jedną z interpretacji, to i rezultaty filozofowania mają sens partykularny. Odkrywanie jakiejś obiektywnej prawdy, do czego filozofia zawsze aspirowała, staje się niemożliwe. Co więcej, wartości filozofii Nietzsche ujmuje jako symptomy pewnej choroby wyrażającej się w braku mocy.

Filozofowie nie są mędrkami i rezultaty ich aktywności nie nadają się do tego, by być podstawą dla podejmowania decyzji przez innych ludzi, tym bardziej że oni sami najczęściej nie kierowali się w swym życiu wynikami swych dokonań myślowych. Nie zdawali sobie też sprawy, skąd biorą się ich poglądy i z czego wypływa sama aktywność filozoficzna. Według Nietzschego chodzi tu o popędy i pożądania, którym filozofowie jak najbardziej podlegają, również w sferze swjej aktywności. Starał się on nawet ujawnić mechanizm samej aktywności filozoficznej. Rozwinął coś, co sam nazywał psychologią metafizyki³¹. Ukazuje ona, skąd bierze się ślepe zaufanie do rozumu (z potrzeb życiowych związanych z samozachowaniem) i jaka jest geneza pojęć filozoficznych (wypływają one ze sfery praktycznej ludzkiego życia). Uprawianie metafizyki łączy się ponadto z bezwstydną skłonnością filozofa do ujawniania (oczywiście nie w sensie dosłownym) swych popędów. Rezultat oddziaływania popędu ujawniany zostaje przez filozofa pod postacią prawdy, która ma obowiązywać wszystkich ludzi.

²⁹ Por. *idem*, *Wola...*, s. 25.

³⁰ Por. P. Pieniążek, *Dwie genealogie...*, s. 102.

³¹ Por. F. Nietzsche, *Wola...*, s. 287.

Nietzsche był przekonany, że filozofia, jaką dotąd znamy, błędzi, gdyż podporządkowuje wszystko celom użyteczności. Mają o tym świadczyć sama logika i filozoficzne kategorie³². Typowy filozof jest według niego dogmatykiem i postępuje w sposób przypominający postępowanie kapłana³³. Wrogi jest wobec świata zmysłów, przebywa w świecie abstrakcji, w wyniku czego cała historia filozofii okazuje się nie odpowiadać założeniom życia³⁴. Typowego filozofa Nietzsche określał mianem dekadenta i uważał, że jest on na usługach religii. Podstawowe błędy filozofia odziedziczyła po filozofach greckich i w ich krytyce Nietzsche starał się nawiązywać do sofistów.

Kompromitowanie wartości zastanej filozofii, które co do swej siły może być porównane chyba tylko ze stosunkiem do filozofii we wczesnym chrześcijaństwie (oczywiście nie we wszystkich jego postaciach), idzie u Nietzschego w parze z próbą zaproponowania jej nowego modelu. Nie tylko wstrząsał on dotychczasową filozofią, ale i sam czuł się filozofem, choć czasem tracił tę pewność (samo to słowo nie było dla niego czymś istotnym). Chodziło mu o to, by w sposób świadomy dać się wieść instynktownej sile obecnej u filozofa, by ujawniać w sposób bezpośredni jego popędy. Wypowiadanie się za wszystkich ludzi musi zostać odrzucone, a zatem i teoretyzowanie powinno odejść na dalszy plan. Wyrażanie siebie, które dotąd miało miejsce w literaturze i poezji, powinno zostać wysunięte na plan pierwszy, co pozwala na ujmowanie tego projektu filozofowania za pomocą miana „filozof-artysta”. Filozof taki winien powiązać swe myślenie z własnym ja, a zarazem eksperymentować z tym ja – pozwoliło to Nietzschemu na nazywanie swej propozycji „filozofią eksperymentalną”³⁵. Chodzi w niej, jak Nietzsche zaznaczył, o „potakiwanie świata” takiemu, jakim on jest. Konstruowanie teorii i systemów ma zostać zastąpione przez kreowanie całkowicie nowych porządków – zupełnie niepodobnych do tego, co dotąd rozumieliśmy pod tym mianem. Ponoszenie przez filozofa odpowiedzialności za losy świata przestaje być wyznacznikiem tej propozycji rozumienia filozofii.

Głębia proponowanej przez Nietzschego korekty pozwoliła Deleuze’owi na nazwanie jego filozofii kontrfilozofią. Przemianie podlega tu bowiem samo jej pojęcie³⁶. Filozof ma się stać „immoralistą i awanturnikiem”, tzn. może przyznać sobie prawo nie tylko do postępowania zasadniczo odmiennego od postępowania ogromnej większości ludzi, ale nawet wręcz barbarzyńskiego³⁷. Afirmowanie świata, zakładające, że Nietzsche w jakiś sposób zna sferę popędową, ma się łączyć z hazardem tworzenia zupełnie nowych interpretacji, niemających żadnych

³² Por. *ibidem*, s. 328.

³³ Por. *ibidem*, s. 275.

³⁴ Por. *ibidem*, s. 286.

³⁵ Por. *ibidem*, s. 528.

³⁶ Por. *ibidem*, s. 177.

³⁷ Por. *ibidem*, s. 449.