

Marcin Miłkowski

Czy Nietzsche mógł mieć rację?^{*}

1. Co to znaczy „mieć rację”?

Jeśli Roman wypowiedział zdanie *p* i ma rację, twierdząc, że *p*, to wypowiedziane zdanie *p* jest prawdziwe i Roman je uznaje. Załóżmy, że Roman jest astrologiem. Gdyby wypowiedział przepowiednię, że 26 lipca 2001 w Warszawie będzie burza, miałby rację, lecz powiedzielibyśmy, iż ma ją *przypadkowo*. Astrologia nie dostarcza bowiem poprawnych uzasadnień prognoz meteorologicznych. Załóżmy jednak, że Lech jest meteorologiem i na podstawie swych badań twierdzi to samo, co Roman. Wówczas miałby rację *nieprzypadkowo*, ponieważ potrafilby poprawnie uzasadnić swe tezy. „Mieć rację nieprzypadkowo” znaczy więc „mieć prawdziwe, uzasadnione przekonanie”¹. Znaczenie wyrażenia „mieć rację nieprzypadkowo” pokrywa się przeto ze znaczeniem wyrażenia „wiedzieć” według tzw. klasycznej definicji wiedzy. Lech może nieprzypadkowo mieć rację w sprawie pogody w Warszawie, w przeciwieństwie do Romana, który miałby ją przypadkowo. Meteorolog może się bowiem pomylić, nie wzięc pewnych danych pod uwagę, lecz mimo to dysponuje poprawnymi metodami uzasadniania. Astrolog miewa rację przypadkowo, gdyż nie *może* poprawnie uzasadniać prognoz pogody.

Aby móc odpowiedzialnie powiedzieć, czy dany filozof ma rację nieprzypadkowo, trzeba zbadać stosowane przezeń metody uzasadniania twierdzeń. Jeśli okażą się one poprawne, mówimy, że ów filozof *może mieć rację*. Nie oznacza to wszakże, że ją *faktycznie* miał: mógł sam nieprawidłowo posługiwać się własną metodą. Tzw. krytyka immanentna

* Jestem wdzięczny Mateuszowi Falkowskiemu i Michałowi Hererowi za bardzo krytyczne uwagi dotyczące poprzedniej wersji tekstu. Osobne podziękowania składam Stanisławowi Gromadzkiemu za wnikliwą krytykę poszczególnych tez i inspirujące sugestie. Nikt z nich nie jest naturalnie odpowiedzialny za pozostawione w artykule błędy.

¹ Przy założeniu, że dana osoba ma rację, gdyż wyraża sąd w sensie logicznym (innym rodzajom wypowiedzi niekoniecznie przysługuje prawdziwość).

polega właśnie na sprawdzaniu zgodności tez danego myśliciela (faktycznie wyrażanych) z rezultatami stosowania jego własnej metody uzasadniania. Poprawność samej metody sprawdza się natomiast częściej w ramach tzw. krytyki transcendentnej: w grę wchodzi bowiem nie tyle stosowanie tych samych metod uzasadniania, którymi posługiwał się dany myśliciel, co zbadanie poprawności rozumowań z punktu widzenia logiki.

Teza filozoficzna jest uzasadniona poprawnie zawsze i tylko wtedy, gdy prowadzące do niej rozumowanie jest poprawne. Niekoniecznie musi być to rozumowanie dedukcyjne; w istocie wydaje się, że częściej w argumentacji filozoficznej występują rozumowania redukcyjne (wyjaśnienia) — np. w tzw. argumentach transcendentálnych. Innymi słowy, nie można zredukować definicyjnie relacji bycia uzasadnianym do relacji inferencji.

Należy podkreślić, że większość prezentowanych faktycznie argumentacji jest eliptyczna, gdyż przemilcza się część przesłanek i definicji. Rozumowania eliptyczne, czyli z niedopowiedzeniami (m.in. entymematy) mogą być jednak poprawne — skoro nawet większość dowodów matematycznych przedstawia się w wersji eliptycznej. Wypowiedzi te często są źródłem błędów, lecz niekiedy niedopowiedzenia stosuje się celowo, aby pobudzić aktywność intelektualną czytelnika. W bardzo wielu publikacjach matematycznych znajdują się sformułowania typu „Dowód tego twierdzenia pozostawiamy Czytelnikowi jako ćwiczenie”. W takiej sytuacji zwykle potrzebne przesłanki podane zostały wcześniej (lub są oczywiste), a metoda dowodzenia musi być znana odbiorcy książki².

Warto dodać, że filozof może mieć rację zarówno wtedy, kiedy wypowiada zdanie (sąd w sensie logicznym), jak i wówczas, gdy jego wypowiedź posiada inną kategorię semantyczną (np. „Nie należy nudzić czytelnika tekstu filozoficznego”). Nie istnieje powszechnie przyjęte stanowisko w sprawie sposobu uzasadniania wypowiedzi nie będących sądami w sensie logicznym. Z jednej strony można twierdzić, że np. językowy wyraz norm etycznych jest *implicite* sądem logicznym opisującym stan rzeczy (choćby świat idei moralnych). Jednak uzasadnienie tezy etycznej na podstawie opisu stanu rzeczy bywa kwestionowane; np. wówczas, gdy wskazywany stan rzeczy należy do zjawisk naturalnych. Mawia się, że wywodzenie „powinien” z „jest” jest tzw. błędem naturalistycznym. Z drugiej strony, same opisy sytuacji wzorcowych dostarczają kryteriów normatywnych (np. opis metod naukowych w metodologii może nabrać charakteru normatywnego). Nie chcę rozstrzygać sporu, czy błąd naturalistyczny jest istotnie błędem w rozumowaniu i czy występuje w takich

² Np. w zaawansowanej publikacji matematycznej wystarczy powiedzieć, że w dowodzie stosuje się metodę przekątniową, podczas gdy w książce popularno-naukowej na temat twierdzenia Gödela metoda przekątniowa musi zostać przedstawiona *explicite*.

d dziedzinach, jak metodologia normatywna. Ważne dla mnie jest tylko to, że taki spór istnieje i że jego przedmiotem są swoiste wypowiedzi nie będące zdaniem oznajmującymi, lecz nakazami, radami, instrukcjami, sugestiami itd.

Aby podkreślić, że status uzasadniania sądów w sensie logicznym różni się od uzasadniania pozostałych wypowiedzi, wprowadzam następujące rozróżnienie. Wypowiedź jest teoretyczna zawsze i tylko wtedy, gdy może wchodzić w skład wiedzy deklaratywnej (wiedzy według klasycznej definicji, czyli wiedzy-że w sensie Gilberta Ryle'a³). Wypowiedź jest praktyczna zawsze i tylko wtedy, gdy może wchodzić w skład wiedzy proceduralnej (wiedzy-jak w sensie Ryle'a). Wiedza proceduralna zawiera informacje służące jako reguły działania (mówiąc ściślej: algorytmy, implementacje tych algorytmów, czyli programy oraz – ewentualnie – charakterystyki operacji nie podlegających algorytmizacji).

Nie rozstrzygam, czy zarysowany podział na wypowiedzi teoretyczne i praktyczne jest dychotomiczny⁴. Wydaje się jednak, że wypowiedzi teoretyczne mają zawsze postać sądów w sensie logicznym, natomiast wypowiedzi praktyczne nie muszą mieć takiej formy. Uzasadnienie wypowiedzi teoretycznej może odbiegać istotnie od uzasadnienia wypowiedzi praktycznej. Mówiąc językiem Kanta: pytanie o prawomocność (poprawność uzasadnień) wypowiedzi teoretycznych dotyczy faktów (*quid facti?*), natomiast pytanie o poprawność wypowiedzi praktycznych dotyczy norm (*quid juris?*).

2. Prawomocność też Nietzschego

Oceniając poprawność uzasadnień stosowanych przez Nietzschego, będę posługiwał się wskazanym wyżej rozróżnieniem rodzajów wypowiedzi. Innymi słowy, przedstawię stosowane przez niego metody uzasadniania twierdzeń teoretycznych i praktycznych. Jeśli okaże się, że są one poprawne, będzie można odpowiedzialnie powiedzieć, że Nietzsche nieprzypadkowo *mógł mieć rację*.

Ocena prawomocności też Nietzschego musi napotkać na dodatkowe przeszkody. Złożona forma literacka wypowiedzi niemieckiego myśliciela utrudnia jednoznaczną rekonstrukcję jego rozumowań. Historyk filozofii, dokonujący racjonalnej rekonstrukcji poglądów Nietzschego, zmuszony jest imputować mu szereg tez, których sam Nietzsche nigdy faktycznie nie głosił. Postępowanie historyka jest analogiczne do działalno-

³ G. Ryle, *Czym jest umysł*, przeł. W. Marciszewski, Warszawa 1970, s. 65 nn.

⁴ W definicjach, opierających się na stosowanych w kognitywistyce dwóch pojęciach wiedzy, nie wskazałem cech kontradiktorycznych.

ści konserwatora starożytnych dzieł sztuki, które zachowały się jedynie we fragmentach. Aby przedstawić je szerszej publiczności, konserwator musi uciekać się do własnej inwencji i rekonstruować brakujące części zgodnie z własną wiedzą. Na przykład malowidło z czasów minojskich może być mało zrozumiałe dla laika, jeśli w muzeum nie przedstawi mu się przypuszczalnego kształtu całości dzieła. Wiadomo jednak, że konserwatora wiążą pewne ograniczenia, np. paleta dostępnych na starożytnej Krecie barw. Zwykle ograniczenia te nie mogą jednoznacznie wyznaczyć jednej jedynej poprawnej rekonstrukcji.

Przenosząc analogię na historię filozofii, można powiedzieć, że pewna fragmentaryczność, cechująca pisma Nietzschego, zmusza do uzupełniania obrazu całości (mówiąc językiem Ingardena: do wypełniania miejsc niedookreślenia). W ten sposób historyk filozofii ułatwia lekturę czytelnikowi, a solidność roboty historyka poznaje się po tym, czy przedstawiana przez niego interpretacja jest zgodna z jak największą częścią tez dawnego filozofa. Interpretując te tezy, historyk musi posługiwać się tzw. zasadą życzliwości: wypowiadając zdanie *p* Nietzsche zapewne, jak wszyscy normalni użytkownicy języka, uważał, że *p* (czyli uznawał, że *p* jest prawdziwe), przeto interpretator powinien znaleźć interpretację, przy której *p* jest prawdziwe. W interpretacji historycznej prawdziwość musi przysługiwać jak największej grupie tez dawnego filozofa, a fałsz powinien być raczej wyjątkiem.

Przy nieodpowiednim doborze rekonstrukcji może się okazać, że bardzo wiele tez interpretowanej filozofii jest nieprawdziwych lub błędnie uzasadnionych. Jeśli mierzyć Nietzschego standardami współczesnej filozofii akademickiej, uprawianej na łamach czasopism naukowych, okaże się, że jego pisma nie spełniają nawet kryteriów porządnej publikacji filozoficznej. Rekonstrukcja nie uwzględniająca cech pisarstwa Nietzschego jest chybiona, bo z góry rozstrzyga, że nie mógł mieć racji (skoro nie był nawet filozofem, to nie warto badać jego wypowiedzi).

Najprostszą metodą tworzenia spójnej rekonstrukcji jest wyróżnianie trzech okresów w twórczości Nietzschego. Nadto można wyróżniać charakterystyczne dla Nietzschego tezy i zespoły idei, np. perspektywizm, wolę mocy, nadczłowieka itd., opisując ewentualnie ich rozwój w czasie. Zarówno opisy chronologiczne, jak i interpretacje swoistych dla niego poglądów są rekonstrukcjami racjonalnymi *ex post*.

Wydaje się, że wypowiedzi teoretyczne Nietzschego mają wspólną tematykę. Należą do swoistej hermeneutyki i antropologii filozoficznej. Do tejże hermeneutyki i antropologii zaliczam też poglądy na temat języka, wiedzy, bytu, sztuki i kultury⁵. Z kolei jego wypowiedzi praktyczne kon-

⁵ Por. także Richard Schacht, *Nietzsche's Gay Science, Or, How to Naturalize Cheerfulness* w: *Reading Nietzsche*, pod red. R. C. Solomona, K. M. Higgins, Oxford 1994, s. 68-86

centrują się na problematyce wiecznego powrotu i nadczłowieka, a mówiąc mniej metaforycznie, na wolności i życiu autentycznym skończonego, twórczego podmiotu.

Istnieją wprawdzie liczne prace, w których rekonstruuje się ogólne teorie językowe, ontologiczne (względnie metafizyczne)⁶ i teoriopoznawcze autora *Wiedzy radosnej*, abstrahując od hermeneutyki i antropologii. Sęk w tym, że w takich interpretacjach teorie te są mało oryginalne, bardzo niejasne i źle uzasadnione, a to tylko dlatego, że są na *inny temat*. Warto zająć się pokrótce jednym, znanym przykładem. Nie da się zaprzeczyć, że Nietzsche zajmował się np. problematyką prawdy. Jednak poszukiwania specyficznie Nietzscheańskich definicji czy kryterium prawdy kończą się niepowodzeniem⁷. Sądzę, że Nietzsche po prostu szuka odpowiedzi na pytanie: „czym jest prawda dla człowieka?”, czyli opisuje prawdę jako wartość normatywną w kulturze⁸. W tym celu nie musi wcale na nowo definiować pojęcia prawdy.

Gdyby ktoś usiłował zrozumieć zasady gry w baseballa na podstawie opisu socjologicznego działań polskich kibiców piłkarskich, posługujących się istotnie kijami baseballowymi, natrafiłby na równie paradoksalne problemy, na jakie natknęli się interpretatorzy Nietzschego. Społeczna rola pewnych pojęć i narzędzi niekoniecznie odpowiada definicjom tychże pojęć i właściwemu przeznaczeniu narzędzi. Taką nieodpowiedniością zajmuje się Nietzsche; mówiąc, że prawda jest rodzajem błędu, ma na myśli, iż za prawdę w społeczeństwie uchodzi często fałsz⁹. To prowa-

oraz *idem*, *Nietzsche's Kind of Philosophy* w: *The Cambridge Companion To Nietzsche*, pod red. B. Magnusa, Cambridge 1996, s. 151-179. Schacht podkreśla rolę naturalistycznej antropologii w spuściznie Nietzscheańskiej. Niżej dokładniej opiszę swoistość takiej antropologii i hermeneutyki.

⁶ W dowolnym znaczeniu tych wyrażeń: nie zajmuję się problemem, czy Nietzsche stworzył ontologię, czy był metafizykiem itd.

⁷ Por. S. Ronen, *Prawda i perspektywizm u Nietzschego*, przeł. M. Milkowski, „Przegląd Filozoficzny” 1998, nr 4. Ronen przedstawia przegląd interpretacji problemu prawdy u Nietzschego w literaturze przedmiotu, nie zastanawia się jednak, czy Nietzsche istotnie w ogóle tworzy nową teorię prawdy jako takiej. Klasyczne interpretacje prawdy u Nietzschego podaje Granier, np. J. Granier *Perspectivism and Interpretation* w: *The New Nietzsche. Contemporary Styles of Interpretation.*, pod red. D. B. Allisona, Cambridge, 1988; Josef Simon w zamieszczonym w tym numerze piśmie tekście *Gramatyka i prawda* bada wypowiedzi Nietzschego w oderwaniu od jego teorii wartości i kultury, twierdząc, że stanowią one wyraz krytyki tradycyjnej metafizyki. Takie ujęcie nie oddaje sprawiedliwości Nietzschemu, który nie zajmował się nigdy teorią prawdy i gramatyki metafizycznej u Kanta czy Leibniza.

⁸ Podobnie wypowiedzi Nietzschego na temat prawdy rozumie Alexander Nehamas w tekście *Nietzsche, modernity, aestheticism*, w: *The Cambridge Companion To Nietzsche*, pod red. B. Magnusa, *op. cit.*, s. 240.

⁹ JGB; KSA 5, 16 — Pdż s. 7 n. (cz. I, par. 1).

dzi go m.in. do dalszych rozważań na temat idealizacji i uproszczeń pojęciowych, jakie przynosi język w kulturze¹⁰.

Interpretacja, w której problematykę prawdy uznaje się za podstawową w myśli Nietzschego, byłaby nierzetelna. Przypominałaby taką rekonstrukcję dzieła sztuki minojskiej, w której elementy rażące gust archeologa zostałyby usunięte. Co więcej, sama recepcja dzieła Nietzschego nie daje podstaw do tezy, że to jego poglądy teoriopoznawcze, ontologiczne czy dotyczące gramatyki stanowiły podstawę popularności filozofii niemieckiego twórcy. Same nakłady pism świadczą jasno o tym, że Nietzsche postrzegany jest jako twórca książki *Tako rzecze Zaratustra*. Możliwe, że bez niej popadłby w zapomnienie. Warto sobie zarazem uświadomić, iż bez mniej poetyckich dzieł Nietzsche mógłby nie oddziaływać równie silnie. Dla interpretatora płynie stąd nauka, że racjonalna rekonstrukcja myśli Nietzschego musi uwzględniać co najmniej *Tako rzecze Zaratustra* i te dzieła niemieckiego myśliciela, które zawierają tezy uzasadniające wypowiedzi Zaratustry.

Poetyckość opowieści o Zaratustrze mogłaby przemawiać za tym, że nie zawiera ona tez teoretycznych, czyli wiedzy deklaratywnej, lecz innego rodzaju wypowiedzi. Wysiwać by można nawet hipotezę, że hermeneutyka i antropologia Nietzschego stanowią swego rodzaju teoretyczne „zaplecze” dla tez praktycznych. Taka jednak hipoteza interpretacyjna jest grubym uproszczeniem; mowa Zaratustry *O krainie oświaty*¹¹ zawiera opis stanu instytucji edukacyjnych (pozbawiony wszakże szczegółów historycznych), czyli tezy teoretyczne, będące sądami w sensie logicznym. W przeważającej jednak części *Tako rzecze Zaratustra* zawiera wypowiedzi praktyczne (rady, zalecenia, reguły działania), a dzieła takie jak *Z genealogii moralności* czy *Antychryst* — zawierają wypowiedzi teoretyczne. Dyskusyjna jest oczywiście kwestia, czy wypowiedzi o wiecznym powrocie należy rozumieć jako praktyczne (jako zalecenia dotyczące autentycznej postawy życiowej) czy jako teoretyczne (jako teorię kosmologiczną). Sprawę można rozstrzygnąć, odwołując się do prostych zasad racjonalnej rekonstrukcji poglądów. Wypowiedzi o wiecznym powrocie jako teoria kosmosu są najprawdopodobniej fałszywe¹², a rozumowania uzasadniające teorię wiecznego powrotu zawierają więcej niedopowiedzeń niż rozumowanie zawarte w *praktycznym ujęciu* wiecznego powrotu¹³.

¹⁰ FW; KSA 3, s. 590-593 — Wr, s. 306-310 (aforyzm 354).

¹¹ Z; KSA 4, s. 153-155. — Za, s. 155-158.

¹² Nietzsche mógł sobie z tego nie zdawać sprawy, niemniej nie opracował w szczegółach kosmologicznej wersji doktryny wiecznego powrotu. Możliwe, że zarzucił nad nią pracę, gdy zdał sobie sprawę, że nie jest ona potrzebna.

¹³ Niżej przedstawię sprawę dokładniej.

Rzecz jasna, rozumowania uprawomocniające wypowiedzi praktyczne także zawierają elipsy, występują one jednak nie bez powodu i pojawiają się systematycznie w tych samych miejscach. Spełniają taką samą rolę, co niedopowiedzenia pozostawione w dowodach uzupełnianych przez czytelnika książki matematycznej. Stanowią ćwiczenie, umożliwiające wcielenie wiedzy proceduralnej w życie. Właśnie świadome niedopowiedzenia w myśli praktycznej stanowią o oryginalności całego Nietzscheańskiego przedsięwzięcia filozoficznego. Nietzsche uzasadnia tezy praktyczne w sposób nietradycyjny. Przedstawia je w postaci zagadki, którą rozwiązać ma czytelnik jego pism. Kiedy ją rozwiąże, sam dostarczy sobie uzasadnienie i wypełni propozycje Nietzschego treścią.

Podstawowym środkiem argumentacji Nietzschego w filozofii praktycznej jest eksperyment myślowy, przybierający formy przypowieści, zagadki, struktury fabularnej, rozmowy Zaratustry z uczniami i ze zwierzętami. Również w tym sensie jest to filozofia eksperymentalna. Dewiza Nietzschego: *Versuchen wir's!* oznacza, że trzeba ćwiczyć się we wprowadzaniu własnej wiedzy proceduralnej w życie, sprawdzając, czy odpowiada ona wiedzy deklaratywnej.

Spór o prawomocność takiej myśli praktycznej musi odbywać się przede wszystkim na poziomie eksperymentu myślowego, nie zaś na poziomie tez empirycznych czy quasi-empirycznych¹⁴. Te sposoby uzasadniania filozofii praktycznej związane są ściśle z tym, co Nietzsche chce przekazać. Można powiedzieć, że forma wypowiedzi praktycznych doskonale odpowiada ich treści.

Związki między twierdzeniami praktycznymi a teoretycznymi są równie złożone, jak między wiedzą proceduralną a wiedzą deklaratywną (stosunki presuponowania, uzasadniania, uprawomocniania itd.). Skutecznej wiedzy proceduralnej może towarzyszyć fałszywa wiedza deklaratywna. Znakomity poeta potrafi pisać wiersze, lecz żadnego badacza literatury nie zdziwi, jeśli ten sam poeta będzie zupełnie błędnie pojmował własną twórczość; grafoman może być natomiast znakomitym teoretykiem literatury. Fakt luźnego związku między wypowiedziami proceduralnymi i deklaratywnymi pozwala na odrębną ocenę poprawności uzasadnień myśli praktycznej i teoretycznej. Jeśli okaże się nawet, że Nietzsche nie mógł mieć racji w filozofii teoretycznej, to niekoniecznie będzie to znaczyć, iż nie mógł mieć racji w filozofii praktycznej.

¹⁴ Eksperymenty myślowe w filozofii bardzo często przeprowadzane są w sposób dowolny; pewne elementy są przemilczane w opisie, inne dodawane bez zachowania konsekwencji. Poprawność takiego eksperymentu najczęściej można sprawdzić, usuwając kolejne niedopowiedzenia. W tym sensie eksperyment myślowy może być odpowiednikiem dowodu pozostawionego jako ćwiczenie dla czytelnika.

3. *Antropologia i hermeneutyka, czyli krytyka kultury*

Wyżej użyłem już słowa wykletego przez zwolenników rozstania z tradycyjnym humanizmem¹⁵ — słowa „antropologia”. Warto jednak podkreślić, że antropologia czy też antropocentryzm Nietzschego pełni nieco inną funkcję i przybiera inną postać niż tradycyjna myśl humanistyczna. Antropologia Nietzscheańska ma za zadanie konsekwentnie ująć człowieka w sposób naturalistyczny, tj. pomyśleć jego naturę jako przyrodę. Przyrodnicza działalność człowieka okazuje się o tyle wyróżniona, że polega przede wszystkim na nadawaniu sensu i wartości wszelkim rzeczom. W takim sensie Nietzsche będzie bliski tezie antropocentryzmu, że człowiek jest miarą wszechrzeczy. Ta swoistość człowieka jest bowiem widoczna z perspektywy Nietzschańskiej antropologii naturalistycznej, której metoda polega na ciągłej zmianie perspektyw: z biologistycznej na filologiczną i *vice versa*, z historii kultury na fizjologię, z psychologii na historię państwa i prawa¹⁶. W antropologii naturalistycznej Nietzsche korzysta z krytyki genealogicznej, czyli filologicznej¹⁷, wykrywającej kolejne „warstwy” kulturowego tekstu. Sądzi, że liczne perspektywy, dostępne dzięki temu, że jesteśmy istotami wykształconymi przez ewolucję i tysiące lat historii, odsłaniają kolejne sensy i wartości: nic nie uprawnia nas do tezy, że sens nadaje sobie sama rzeczywistość.

Zdaniem Nietzschego, sensy i wartości nie są bytami oddzielnymi od świata przyrodniczego, istniejącymi tak jak idee platońskie, lecz cechami przypisywanymi temu światu przez wartościujących ludzi. Przypisują oni

¹⁵ Chodzi mi przede wszystkim o Gillesa Deleuza i Michela Foucaulta, zajadłych przeciwników tradycyjnego humanizmu.

¹⁶ Liczne przykłady zmiany perspektyw zawiera *Z genealogii moralności*, np. *GM*; *KSA* 5, s. 260 i 264 — *Gm*, s. 36 i 39, gdzie Nietzsche płynnie przechodzi od etymologii (krytyka filologiczna) do opisu socjo-politycznego.

¹⁷ Genealogię można rozumieć jako przeniesienie metod krytyki filologicznej (tzw. krytyka źródeł tekstu) na obszar całej kultury. Nie można lekceważyć wpływu filologicznego punktu widzenia na myśl Nietzschego; warto jednak podkreślić, że nie bez powodu sam zerwał z filologią. Jej ramy były dla niego za ciasne. Dokładniej omówiłem te kwestie w tekście *Nietzsche and Classical Philology. The Controversy over the Bildung* podczas konferencji *The Tree Fell, But Did Anyone Hear It? Nietzsche and Bildung*, University of Durham. Dalsze uwagi na temat związków filologii z filozofią u Nietzschego Czytelnik znajdzie w następujących pozycjach: H. Cancik, *Nietzsches Antike. Vorlesung*, Stuttgart/Weimar 1995; H. Cancik, *Philologie als Beruf* w: *„Centaurien-Geburten”. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, pod red. T. Borsche, F. Geratany, A. Venturelli, Berlin/New York:1994, s. 81-96; M. Gigante, *Nietzsche und die klassische Philologie*, w: *„Jedes Wort ist ein Vorurteil”: Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken*, pod red. M. Riedla, Köln/Weimar/Wien 1999; G. W. Most, *Friedrich Nietzsche zwischen Philologie und Philosophie*, <http://www.uni-heidelberg.de/uni/presse/rc6/3.html>; J. Barnes, *Nietzsche and Diogenes Laertius*, „Nietzsche-Studien” 1986, nr 15.

wartości zawsze w sposób zgodny z ich ogólną konstytucją biologiczną (nie robią tego np. nacierając sobie w samotności głowy żwirem, lecz komunikując pewne swoje opinie innym ludziom w powszechnie zrozumiałym języku), dlatego też mają niezwykle dużo swobody w ustalaniu wartości — w przeciwieństwie do organizmów niższych, np. nietoperzy. Ludzie mogą samodzielnie wyznaczać wartości, a nie tylko troszczyć się o przeżycie; mogą nawet oceniać własną biologiczną konstrukcję w sposób skrajnie negatywny i nawoływać do ascetyzmu. Nietoperze takiej możliwości nie mają¹⁸. Fakt rozbieżności różnych hierarchii aksjologicznych Nietzsche wyjaśnia tak: ludzie tworzą wartości, a nie odkrywają je¹⁹. Są one konwencjonalne, ale stosowanie konwencji jest możliwe tylko dzięki temu, że ludzie są częścią przyrody. Taką tezę będę nazywał tezą konstruktywistycznego naturalizmu.

Konstruktywistyczny naturalizm można postrzegać jako odpowiedź na problemy naturalizmu oświeceniowego, w którym kryteria normatywne miała zapewniać natura. Trudność polegała na konieczności intersubiektywnego i spójnego odróżnienia dobrej, normalnej natury od natury zdegenerowanej. Nietzsche problem rozwiązuje w sposób radykalny; po prostu podważa założenie pytania „Jak odkryć kryterium normatywne w naturze?”²⁰. Twierdzi, że pewne przyrodnicze istoty nadają w ramach naturalnego porządku sens i wartość naturze. Mogą to robić dowolnie, nawet wbrew naturze pojmowanej na modłę oświeceniową, proponując np. umartwianie się czy masochizm²¹. Innymi słowy, Nietzsche odrzuca realizm oświeceniowy w zakresie kryteriów normatywnych i zastępuje go konstruktywizmem.

Twierdzić przeto, że to nie ludzie nadają sens rzeczom, lecz że to rzeczy (tj. natura) go nam wspinałomyślnie udzielają, to dla Nietzschego mówić coś z gruntu mylnego. Z punktu widzenia naturalisty bowiem człowiek może nadawać sens zawsze i tylko dlatego, że ma taką, a nie inną

¹⁸ Nie są znane przypadki ascetyzmu wśród nietoperzy.

¹⁹ Nietzsche stawia sprawę na tyle konsekwentnie, że wszelkie odkrywanie wartości i ideałów wyjaśnia jako akty tworzenia. Por. *FW*; *KSA* 3, s. 562 — *Wt*, s. 273 (aforyzm 335), gdzie odkrycie samego siebie utożsamiane jest ze stworzeniem najbardziej własnego ideału. W *Poza dobrem i złem* Nietzsche redukuje definicyjnie poznawanie do tworzenia; utożsamia tworzenie wartości z nadawaniem praw i z wolą mocy (*JGB*; *KSA* 5, s. 145 — *Pdż*, s. 164-166 (aforyzm 210 w polskim wydaniu, 211 w oryginale)).

²⁰ Założeniem pytania jest zdanie, że kryterium normatywne można odkryć w naturze. Według Nietzschego jest ono fałszywe.

²¹ Właśnie dlatego, że ascetyzm wydaje się przeciwny naturze, stanowi on problem dla naturalistów. Dla Nietzschego w istocie ascetyzm nie jest ascetyzmem, lecz wybujałą wolą mocy. Poświęca temu całą rozprawę „Co oznaczają ideały ascetyczne” w *Z genealogii moralności* (*GM*; *KSA* 5, s. 339 i nn. — *Gm*, s. 104 i nn.).

konstytucję biologiczną, społeczną i historyczną, czyli na mocy tego, iż jest częścią przyrody. Obiektywna struktura rzeczy jest taka, że człowiek dysponuje pewnymi zasobami, które umożliwiają mu interpretowanie rzeczywistości, jej rozumienie i nadawanie jej sensu²².

Wyżej łącznie traktowałem antropologię i hermeneutykę Nietzschego. Jego antropologia wypowiada bowiem tezę, że człowiek jest przyrodniczą istotą, rozumiejącą i nadającą sensory, a hermeneutyka interpretuje wszelkie przejawy działalności człowieka jako części przyrody, a *zatem* także kultury. Co więcej, tego rodzaju mariaż antropologii i hermeneutyki pod naturalistycznym sztandarem jest przedstawiany przez Nietzschego jako program dla filozofów przyszłości, czyli jako przyszła filozofia po prostu²³.

Nietrudno zauważyć, że Nietzsche mógłby być patronem prób naturalizacji racjonalności, języka i umysłu, podejmowanych obecnie przez przedstawicieli filozofii analitycznej, takich jak Fred Dretske, Daniel C. Dennett czy Ruth Gareth Millikan. Nawiązując do socjobiologii, dopełniają oni program Darwina w kwestiach normatywnych i semantycznych²⁴. O tyle też same tezy Nietzschego można pojmować jako niezwykle aktualne, bo wpisujące się w najgoręcej dyskutowane problemy współczesne. Skoro zaś poważnie traktuje się pokrewny Nietzschemu naturalizm teraźniejszy, to stanowi to pośredni dowód na rzecz tezy, że niemiecki myśliciel mógł mieć rację.

Metoda uzasadniania tezy konstruktywnego naturalizmu wydaje się poprawna. Teza jest odpowiedzią na pytanie „Jaki jest status epistemiczny wartości?”; w konstruktywistycznym naturalizmie powiada się mianowicie, że są one wytworem naturalnej działalności organizmów biologicznych. Szczegółowe interpretacje różnych zjawisk kulturowych — stanowiące istotny trzon myśli Nietzschego, gdyż bardziej zależało mu na licznych, szczegółowych analizach i wielorakich perspektywach niż na anali-

²² Tak parafrazuję Nietzscheańską koncepcję woli mocy. Życie jako wola mocy (*JGB*; *KSA* 5, s. 208 — *Pd*, s. 242 (aforyzm 258, a w oryginale 259) polega na interpretowaniu i nadawaniu sensu; jak pisze Nietzsche, „proces organiczny zakłada nieustanne *interpretowanie*” (*KSA* 12, s. 139 — *PP* 2, s. 202). Jako że doktryna woli mocy dochodzi do głosu w niepublikowanych pismach, nie rekonstruuje jej jako podstawowego elementu myśli Nietzschego (pojęcie „wola mocy” można pominąć w rekonstrukcji poglądów autora *Tako rzecze Zaratustra* i zastąpić równoznaczną parafrazą, odnoszącą się także do pism wcześniejszych; tak właśnie uczyniłem wyżej).

²³ Mam na myśli słynny aforyzm 210 (w polskim wydaniu 209) z *Poza dobrem i złem* (*JGB*; *KSA* 5, s. 142 i nn. — *Pd*, s. 162-164).

²⁴ R. G. Millikan, *Language, Thought, and Other Biological Categories*, Cambridge 1984; D. C. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, New York 1995; F. Dretske, *Naturalizing the Mind*, Cambridge 1995. Dennett *explicite* przywołuje Nietzschego jako twórcę programu naturalizacji moralności.

zach formalnych — powinny natomiast wpisywać się w jego wizję hermeneutyki i antropologii. Nietzsche odrzuca dotychczasowe, antynaturalistyczne wyjaśnienia i zastępuje je wyjaśnieniami naturalistycznymi, np. wykładając hipotezy na temat pochodzenia pojęć moralnych w *Z genealogii moralności*. W wypadku zatem założeń myśli teoretycznej Nietzschego²⁵ powiedziałbym, że twórca genealogii moralności mógł mieć rację, bowiem naturalistyczne założenia jego hermeneutyki i antropologii są bardziej oszczędne ontologicznie i pojęciowo od rozwiązań antynaturalistycznych (większa prostota teorii), a także wydają się płodnym programem badawczym.

Ale czy Nietzsche faktycznie miał rację? Skoro słabych punktów nie ma w założeniach hermeneutyki i antropologii, trzeba ich poszukać w sposobach uogólniania hipotez empirycznych do postaci praw²⁶, a następnie — zasad normatywnych. Rozliczne konkretne analizy Nietzschego, jego generalizacje empiryczne, przewidywania kierunku biegu historii, hipotezy na temat powstawania instytucji społecznych, wywołują spory i są często odrzucane. Nie mam tu miejsca na rozważanie każdej spornej analizy Nietzschego. Powołam się jednak na adwokata diabła, którego będę nazywał Zenonem. Obrony Nietzschego przed Zenonem podejmie się Agnes²⁷.

Zenon przypomina, że według wielu interpretatorów²⁸ Nietzsche w hermeneutyce i antropologii postępował zgodnie z tezą perspektywizmu; tymczasem perspektywizm, choć może ciekawy, jest mętny i prowadzi do błędów w interpretacjach, bowiem nikt nie jest w stanie sprostać jego wymaganiom. Zenon ciągnie: perspektywizm wymaga, aby dane zjawisko opisywać z jak największej liczby perspektyw, ale nie wiadomo,

²⁵ Przez „myśl teoretyczną” rozumiem, jak podkreślałem wyżej, antropologię i hermeneutykę.

²⁶ Walter Kaufmann w znanej książce *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, wyd. 3, Princeton/New Jersey 1968, s. 204 posuwa się nawet do tezy, że koncepcja woli mocy powstała przez indukcję. Kaufmann stara się pokazać, jak wiele pozornie metafizycznych pojęć Nietzschego powstało jako hipotezy empiryczne. Moim zdaniem jednak terminy nieobserwacyjne (np. wola mocy) nigdy nie powstają przez indukcję, lecz są uprawomocniane transcendentalnie (jak w dedukcji kategorii u Kanta). Niemniej Kaufmann dosyć przekonująco pokazuje, że rzeczywiście wiele pojęć powstało jako generalizacje.

²⁷ Sprawdzenie, dlaczego adwokaci noszą takie, a nie inne imiona, zostawiam jako zadanie Czytelnikowi.

²⁸ Większość piszących o prawdzie u Nietzschego (Ronen, Granier, Michał Paweł Markowski w książce *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 1995) podkreśla rolę perspektywizmu. David Couzens Hoy w artykule *Nietzsche, Hume and the Genealogical Method* (w: *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*, pod red. R. Schachta, Berkeley/London 1994, s. 258) podkreśla, że perspektywizm zapewnia znacznie słabsze uzasadnienie dla hermeneutyki niż genealogia.

kiedy ta liczba jest już wystarczająca. Skoro zaś nie wiadomo, to nigdy nie ma gwarancji, że wymaganie zostanie spełnione i że opis nie będzie jednostronny. Zenon uważa także, że perspektywizm zakłada swego rodzaju metodologiczny pluralizm, ale nie jest jasne, jakie metody i dlaczego są dopuszczalne: często prowadzi to do chaosu pojęciowego i argumentacyjnego. Sama struktura argumentów w dosyć prostej — w porównaniu choćby z *Wiedzą radosną* — książce, jaką jest *Z genealogii moralności*, niejednokrotnie skutecznie uniemożliwia stwierdzenie, w którym miejscu Nietzsche mówi od siebie, a gdzie tylko przytacza cudze poglądy²⁹. Taki bałagan chroni go przed wieloma zarzutami, np. przed obiekcją, że Nietzscheańskie potępienie moralności niewolniczej jest oparte na słabo uzasadnionej hipotezie empirycznej. W każdym prawie wypadku można twierdzić, że potępienie to jest tylko jedną z perspektyw, a nie właściwym poglądem Nietzschego. Właściwy pogląd trudno wówczas wydzielić, jeśli nie pojawia się on w żadnym miejscu wyraźnie i jasno. Trudność ta wynika, zdaniem Zenona, z samej metody, łączącej zasady holistyczne (dopiero całość odsyłających do siebie nawzajem perspektyw stanowi teorię) z metodologicznym pluralizmem. Zenon feruje wyrok: Nietzsche nie miał racji, a nie wiadomo, czy w ogóle były duże szanse, żeby kiedykolwiek ją miał.

Oddajmy głos obrońcy, Agnes. Przypomina ona Zenonowi, że perspektywizmem nazywa się pewną racjonalną rekonstrukcję zespołu idei Nietzschego. Jeśli rekonstrukcja jest mętna, to jest to zasługa interpretatora, a nie twórcy *Z genealogii moralności*. Samo pojęcie perspektywizmu nie występowało w pismach Nietzschego zbyt często; jest ono w istocie akcentowane przez historyków filozofii. Agnes przyjmuje, że perspektywizm to teza (P): istnieje wiele niezgodnych punktów widzenia (perspektyw) na to samo zjawisko, przy czym przysługują one zarówno jednostkom ludzkim, jak i grupom. Jej zdaniem, niezgodność perspektyw stanowi wyraz konfliktu normatywnego, zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego.

Tezę (P) Zenon chciałby rozumieć jako wyraz relatywizmu, sądząc, iż Nietzsche twierdził, że każda perspektywa może być rozważana tylko względnie, nie zaś w odniesieniu do jakiegoś bezwzględnego kryterium; w szczególności filozofia Nietzschego nie zawiera żadnego probierza prawdy perspektyw. Ba, mógłby to być samowywrotny relatywizm, gdyby Nietzsche twierdził, że wszystkie perspektywy są tak samo prawdziwe. Agnes ripostuje: takiej tezy Nietzsche nie wypowiada. Dysponuje bowiem kryterium normatywnym o charakterze bezwzględnym: tezą o wiecznym po-

²⁹ GM; KSA 5, s. 270 — GM, s. 45 (rozprawa I, paragraf 10): nie wiadomo, czy o niewolnikach mówi sam Nietzsche, czy też panowie, przeciwstawiający się niewolnikom. Zenon sądzi, że dotyczy to prawie każdego paragrafu rozprawy.

wrocie; oznacza to, że tylko te perspektywy są dla niego wartościowe, które każdy ich nosiciel oceniałby jako zawsze i wszędzie wartościowe (element formalistyczny tezy o wiecznym powrocie) i które zalecałyby działania wykonalne w świetle praw przyrody (element absolutny)³⁰.

Zenon nie daje za wygraną: kryterium wiecznego powrotu nie wystarczy do rozwiązania konfliktów między niezgodnymi perspektywami. Mogłoby się bowiem okazać, że istnieje cały zbiór równie zgodnych z prawami przyrody hierarchii normatywnych, które są oceniane jako bezwzględnie obowiązujące (czyli zgodne z wiecznym powrotem)³¹. Wedle Zenona Nietzsche musiałby uznać je wszystkie, chociaż są niezgodne logicznie, za równie prawdziwe czy obowiązujące.

Agnes w tym momencie do gry wprowadza normatywną wersję teorii «woli mocy». Z impasu, do którego prowadzi istnienie całego zbioru równie zgodnych z wiecznym powrotem, ale niezgodnych logicznie hierarchii normatywnych, uwalnia koncepcja woli mocy: w warunkach normalnych kryterium normatywnym jest większy stopień woli mocy danej osoby³². Zenon na to odpowiada, że koncepcja woli mocy występuje przede wszystkim w pismach pozostałych Nietzschego, nie jest więc zapewne tak istotna w jego myśli. Zenonowi wydaje się zarazem, że wola mocy albo jest tylko cechą przypisywaną *ex post* przez interpretatora działań ludzkich temu podmiotowi działającemu, który zwyciężył, a wówczas nic nie wyjaśnia, albo jest kryterium normatywnym, które powiada, że osoby dysponujące większą wolą mocy *powinny* panować nad słabszymi. Wówczas Nietzsche popełnił wedle Zenona błąd naturalistyczny, niepoprawnie wprowadzając z opisu zalecenie normatywne. *Non sequitur*, chyba że opis dotyczy sytuacji wzorcowej³³. Jednak Zenon wątpi, że pokonanie słabszych przez silniejszego jest sytuacją wzorcową i normalną: to, że silniejsi powinni pokonywać słabszych, wymaga właśnie dowodu. Nie wiadomo przy tym, po czym poznaje się silnych. Nietzsche ma na myśli zapewne jakieś

³⁰ Wywody Agnes na temat wiecznego powrotu uzupełniam we własnym imieniu niżej, w części dotyczącej praktycznej myśli Nietzschego.

³¹ Relacja zgodności z kryterium wiecznego powrotu jest relacją równoważnościową (bycia równie zgodnym z kryterium wiecznego powrotu), wyznaczającą klasę abstrakcji w zbiorze hierarchii normatywnych. Nie ma gwarancji, że ta klasa abstrakcji będzie jednoelementowa.

³² Warunki nie są normalne, kiedy np. liczni słabsi sprzysięgną się przeciw jednemu silniejszemu, bo ich poszczególne wole mocy sumują się i przeważają — *nec Hercules contra plures*.

³³ Np. opis systemu formalnego (dajmy na to, klasycznego rachunku zdań) można rozumieć normatywnie, tj. rozumowania niezgodne z zasadami opisanymi formalnie (aksjomaty i reguły wyprowadzania) można oceniać negatywnie, bo opisaliśmy wzorcową normę poprawnych rozumowań.

kryteria biologiczne, np. wagę mózgu, uzdolnienia umysłowe lub stosunek do własnej cielesności, ale w istocie sam nie mówi tego jasno. Nie dość więc, że trudno powiedzieć, jaka sytuacja jest wzorcowa, to jeszcze ma ona zastępować dotychczasowe, lepsze kryteria normatywne, które Zenon obecnie stosuje.

Agnes odrzuca zarówno interpretację, w której wola mocy jest jedynie cechą przypisywaną zwycięzcom w konfliktach³⁴; jak i normatywną wersję doktryny woli mocy, w której pojawia się błąd naturalistyczny. Wydaje się jej jednak, że istnieje jakaś metoda wyznaczania poziomu woli mocy niezależnie od sukcesu historycznego. Na pytanie Zenona, jaka to metoda, Agnes milknie. Zenon postanawia umocnić swoją pozycję w debacie i dodaje, że konflikty normatywne rozwiązuje się nie przez wolę mocy (która od przemocy, jak się zdaje, niewiele się różni): istnieje racjonalne przekonywanie, przekładanie terminów normatywnych pochodzących z jednej hierarchii normatywnej na język drugiej, głosowanie, wykonywanie eksperymentów myślowych (ocena poprawności logicznej, możliwości uniwersalizacji zgodnie z imperatywem kategorycznym) i tak dalej: przypuszczalnie nie ma tu uniwersalnego klucza. Lecz żaden z tych sposobów rozwiązywania konfliktów nie byłby brany pod uwagę przez Nietzschego. Zenon konkluduje: Nietzsche dostrzegał, że pluralizm poglądów jest nie do uniknięcia, ale błędnie chciał sobie z nim radzić. Agnes nieśmiało sugeruje, że być może doktrynę woli mocy da się jakoś wybronić, ale uczyni to następnym razem, kiedy się z Zenonem spotka...

Skoro jednak Agnes nie udało się (na razie) pokonać diabelskiego Zenona, zapewne Nietzsche nie miał racji w swej antropologii i hermeneutyce wszędzie tam, gdzie szukał panów i oceniał ich wyżej od niewolników. Brakło mu bowiem obiektywnie dostępnego kryterium normatywnego; doktryna wiecznego powrotu, zapewniająca takie kryterium subiektywnie³⁵, nie jest w stanie jednoznacznie wyznaczać „słuszniejszych” wartości. Innymi słowy, w pewnej mierze nie mógł mieć racji.

Adwokat diabła, z którym już się pożegnałem, na odchodnym powiedział mi jeszcze, że nawet w opisach antropologicznych i interpretacjach często Nietzsche nie miał faktycznie racji, nawet tam, gdzie mieć ją mógł. To daje do zastanowienia. Trudno bowiem zaprzeczać, że Nietzscheańskie wizje historii są niejednokrotnie bardzo schematyczne, że autor *Poza dobrem i złem* nie analizuje choćby funkcjonowania współczesnych mu

³⁴ Gdyby wola mocy była taką cechą, Nietzsche niczym by się nie różnił od kapłanów „sukcesu” historycznego, z których tak szydził w *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*: „Popatrzcie na religię mocy historycznej, spójrzcie na kapłanów mitologii idei i ich do krwi starte kolana!” (UB II; KSA 1, s. 309 — Nr, s. 145).

³⁵ O tym, że jest to niezłe kryterium subiektywne dla całej postawy życiowej, piszę niżej.

instytucji ekonomicznych, prawnych i państwowych. Zenon pewnie mógłby argumentować następująco. Materiał empiryczny zgromadzony przez niemieckiego filozofa składał się głównie z oderwanych obserwacji. Mimo że Nietzscheańska psychologia zachowuje pewną atrakcyjność, to nie jest wolna od tradycyjnych wad psychologii filozoficznej³⁶. Koncepcja woli mocy rozciągnięta na to, co żywe przypomina raczej rozważania Arystotelesa o *psyche* niż twierdzenia nowożytnej nauki. W wypadku wizji nihilizmu i dekadencji, jaką rysuje Nietzsche w swych pismach, do czynienia mamy z taką samą patetyczną przesadą, jak w Schopenhauerowskim pesymizmie. Adwokat diabła mógłby zacierać ręce, twierdząc, że to kolejne, zbyt pospieszne uogólnienia Nietzschego. I nie wiem, czy dałoby się go wybronić.

Przypuszczam, że wiele ciętych uwag autora *Antychrysta* spotkać mógłby ten sam los, gdyby zajął się nimi Zenon. Lecz tak bywa bardzo często: niejeden filozof nie dysponował odpowiednią wiedzą empiryczną; to, że Nietzsche tu lub ówdzie nie miał racji jest mniej istotne od tego, czy ją mógł mieć. Dlatego też nie zajmę się szczegółowo kolejnymi problemami podejmowanymi w jego twórczości, a tylko jedną strukturą myślową jego krytyki kulturowej. Dokładniej – tytułem przykładu – omówię jedynie autonomicznego twórcę wartości, który jest „bohaterem” zarówno myśli teoretycznej, jak praktycznej Nietzschego.

Problem ogólniejszy kryje się w „demaskatorskim” charakterze hermeneutyki twórcy genealogii moralności. Jeśli zjawisko *A* zostanie zdemaskowane jako zjawisko *B*, istnieją dwie możliwości dla krytyka kultury. Po pierwsze, taki wypadek zostanie potraktowany jako odbiegający od normy (anomalia). Po drugie, pojęcie *A* można utożsamić z pojęciem *B* (redukcja definicyjna). W tym drugim jednak wypadku wszelkie kolejne akty demaskowania będą zbędne: definicja już rozstrzygnęła, że opisy takiego demaskowania będą zdaniem analitycznymi. Działalność krytyczna okaże się banalna. Weźmy przykład. Jeśli Nietzsche zdemaskował dobro w sensie moralnym jako wartość wypływającą z resentymentu³⁷, dokonując redukcji definicyjnej pojęć — a mało przemawia za tym, żeby uznawał „dobro” w sensie moralnym za mające inne, normalne znaczenie — to wszystkie jego tezy na temat buntu niewolników w zakresie moralności stają się banalnie prawdziwe. Są bowiem prawdziwe na mocy definicji i wszelkie badania historyczne okazują się jałowe. W istocie bardzo często w krytyce kultury występuje swoiste wahanie między anomalią a redukcją definicyjną. Jeśli okaże się, że zdemaskowano władzę jako wpływ na

³⁶ Chociażby kategoria jaźni fizjologicznej (*Selbst*, czyli życia, woli mocy) jako substratu zjawisk psychicznych wydaje się hipostazą.

³⁷ *GM*; *KSA* 6, s. 266 i nn. — *Gm*, s. 42 i nn.

zachowanie, któremu nie towarzyszy uznanie prawomocności tegoż wpływu, to często prowadzi to do zmiany definicji władzy. Lecz wówczas nie ma podstaw do krytyki władzy jako nie cieszącej się uznaniem normatywnym. Brak jasności w tej kwestii sprowadził na manowce wielu kontynuatorów Nietzschego, krytykujących różne zjawiska kulturowe; możliwe też, że u Nietzschego do czynienia mamy z błędną (bo uniemożliwiającą krytykę) redukcją³⁸. To pewien ogólny rys hermeneutyki demaskatorskiej.

Przechodzę teraz do szczegółowego zarzutu. Nietzsche zaprzecza, że można pogodzić wolność (autonomię) z moralnością społeczną³⁹. Jego model autonomii opiera się na braku tej możliwości; wolność nie jest dla wszystkich, a realizacja tego modelu polega na rezygnacji z roszczenia zasady autonomii do powszechnego obowiązywania na rzecz swego elitaryzmu twórczości. W myśli Nietzschego autonomiczny nadczłowiek zbliża się niebezpiecznie albo do abstrakcyjnej, samowolnej jednostki uformowanej na kształt Stirnerowskiego Jedyne, albo do autokraty, który pragnie korzystać z niewolników. Nietzsche traktuje komunikację jako wtórną wobec potrzeb słabej cielesności, która wytwarza świadomość w procesie komunikowania swoich (niespełnionych) pragnień. W komunikacji zanika indywidualizm i niepowtarzalność cechująca ludzkie działania⁴⁰. Dlatego też niepowtarzalna twórczość nie przyjmuje formy komunikowania, wspólnego konstruowania zasad moralnych czy norm postępowania, lecz polega na ich wcielaniu – nie tylko w życie, ale również dosłownie, w ciało. Twórczość polega też na kształtowaniu zachowań ciała⁴¹.

Nietzsche, jak się zdaje, pragnie uniknąć indywidualizmu, polegającego na atomistycznym rozbiciu społeczeństwa, co oznacza, że obcy jest mu Stirnerowski egoizm. Zdaje on sobie sprawę, że więzy łączące wspólnotę są również warunkiem możliwości istnienia kultury, a tworzenie nowych wartości ma sens tylko w kulturze. Zdaniem Nietzschego, kulturą nie jest związany sam twórca, a jedynie wszyscy odbiorcy jego wytworów, model intersubiektywności obrazują natomiast paradygmatyczne rozróżnienia pan-niewolnik, kapłan-trzoda lub mężczyzna-kobieta⁴².

³⁸ Właśnie dlatego, że Foucault nie odróżnia władzy od wpływu na zachowanie, może twierdzić, iż zewsząd się ona wylań. Por. M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 1995, s. 84.

³⁹ Por. np. *GM*, II, 2; *KSÄ* 5, s. 293 — *Gm*, s. 65.

⁴⁰ *FW*; *KSÄ* 3, s. 590-593 — *WR*, s. 306-310 (aforyzm 354).

⁴¹ *FW*; *KSÄ* 3, s. 383 i 471 — *WR*, s. 49 (aforyzm 11) i s. 156 (aforyzm 110).

⁴² Możliwe, że filozof nie pasuje do żadnego z tych modeli uspołecznienia. Tłumaczyłoby to samotność Zaratustry, który nie chce stawać w roli kapłana (nauczyciela) pouczają-

Nietzsche akcentuje wprowadzić rolę jednego rodzaju związku między ludźmi, gdzie zachowana zostaje równość, a mianowicie — rolę przyjaźni⁴³. Przyjaźń jednak z definicji nie obejmuje dużej grupy ludzi, lecz jedynie wybranych. Niebezpośrednie związki międzyludzkie u Nietzschego (a więc wszelkie związki, które nie są przyjaźnią) z konieczności przekształcają się w represję, bo są wtłaczane w jeden z trzech wyżej wymienionych schematów. Represja ta ujmowana jest przezeń w postaci bezpośredniego stosunku społecznego, tj. jako bezpośrednia dominacja, przewaga siłowa (przy czym siła jest tu zasadniczo siłą ducha). Innymi słowy, Nietzsche błędnie sprowadza niebezpośrednie związki międzyludzkie do bezpośrednich relacji opartych na przemocy.

Uczestnictwo w niebezpośrednich związkach międzyludzkich polega na braniu udziału w działaniach, których konsekwencje są szersze niż kontekst danego działania. Jeżeli interakcja między dwiema osobami, A i B, ma konsekwencje dla osoby C, mimo że ta nie bierze w niej udziału, to wówczas jest to interakcja o konsekwencjach pośrednich dla osoby C⁴⁴. Istnieją bardzo dobre racje, żeby uważać, że (regulowane) konsekwencje interakcji pośrednich konstytuują sferę publiczną. W ramach takich działań powstają bowiem skutki, które nie są prywatną sprawą osób A i B, lecz również sprawą osoby C.

Nietzsche pragnie zapobiec pojawianiu się pośrednich konsekwencji działań, po prostu eliminując sytuacje, w których konsekwencje te dotyczyłyby autonomicznych twórców wartości. Oni wchodziliby tylko w bezpośrednie stosunki między-nadludzkie (jako równi sobie twórcy wartości) i ludzko-nadludzkie (jako represjonujący władcy), choć powodowałoby to zapewne sporo konsekwencji pośrednich dla innych. Przyczyna takiego postępowania Nietzschego jest chyba dosyć jasna: po prostu konsekwencje pośrednie jawią się podmiotom działającym przede wszystkim jako niezależność własnych działań od ich woli, jako bezsilność, czy — mówiąc innym idiomem filozoficznym — jako alienacja czy wyobcowanie.

Z pewnością Nietzscheańskie analizy społecznego wymiaru autonomii działań są ułomne. Trudno powiedzieć, czy teoria biorąca pod uwagę kwestie zapoznane przez Nietzschego zachowałaby wierność wobec du-

cego wiernych (uczniów). Innymi słowy, działalność filozoficzna, opisywana jako wyraz cnoty darzącej, nie wpisuje się w kontekst społeczny. Rezultat: myśl filozoficzna musi być albo narzucana siłą (co byłoby ekspresją woli mocy), albo prowadzona w ramach wąskiego kręgu przyjaciół. Por. Z; *KSÄ* 4, s. 101 n. — *Za*, s. 101 n. (*O cnotie darzącej, część 3*).

⁴³ Z; *KSÄ* 4, s. 71 nn. — *Za*, s. 72 i nn. (*O przyjacielu*).

⁴⁴ Opieram się tu na błyskotliwych w swej klarowności analizach Johna Deweya w jego *The Public and its Problems* w: *idem, The Later Works, 1925—1953*, t. 2, 1925-1927, s. 243 n.

cha jego filozofii. Nie miejsce tu na porównania z teoriami godzącymi wolność podmiotowości z kontekstem społecznym; możemy jednak powiedzieć na ich korzyść to, że mają one już pewien sprecyzowany kształt. Tymczasem dyskusja z teorią nietzscheańską, uwzględniającą wskazane wymogi, jest trudniejsza, gdyż po prostu jeszcze tej teorii nie ma. Nie wiadomo nawet, czy warto ją budować. Dlatego w tych okolicznościach bardzo trudno ocenić, czy w ostatecznym rachunku zmodyfikowana myśl Nietzschego wyszłaby z tego zarzutu obronną ręką. Zarzut ten jest stosunkowo znany, ale znawcy Nietzschego często oddalają go jako zbyt heglowski⁴⁵, gdyż zakłada się tu, że równa wolność powinna zostać uznana wzajemnie przez wszystkie podmioty. Niemniej istotniejsza obiekcja przeciwko takiemu ujęciu intersubiektywności wiąże się z błędnie pojmowanym przez autora *Z genealogii moralności* charakterem wypowiedzi normatywnych, stanowiących przecież tylko część wypowiedzi praktycznych.

4. Wolność jako twórczość

Tako rzecze Zarathustra przysparza interpretatorom zwykle niemało trudności. Twierdzę, że nie jest to zbiór oderwanych od siebie aforyzmów, lecz pewna całość fabularna, którą można czytać jak *Bildungsroman*⁴⁶. Nie są to może *Wędrówki Wilhelma Meistra*, ale intencja autora jest następująca: zasugerować czytelnikowi pewną wizję, dać mu zagadkę do rozwiązania, opisać pewne wydarzenia. Nie ma tu miejsca na gotowe uzasadnienia, również na uzasadnienia empiryczne⁴⁷. Moim zdaniem, ma być tu przedstawiona przede wszystkim pewna filozofia praktyczna, oparta na

⁴⁵ Por. D. Owen, *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault, and the ambivalence of reason*, London/New York 1994, s. 227. Z heglowskiego punktu widzenia przeciw Nietzschemu argumentuje Steven Houlgate, *Hegel, Nietzsche, and Criticism of Metaphysics*, Cambridge 1986. Houlgate powiada, że stosunki międzyludzkie pojmował Nietzsche zbyt jednostronnie, bowiem nie dostrzegał roli, jaką odgrywa w nich powszechne wzajemne uznanie się za osoby godne szacunku. W istocie daremnie szukać u Nietzschego takiego ujęcia szacunku, w ramach którego godna szacunku byłaby nie tylko osoba szanowana, ale i szanująca. Tymczasem cóż szanowanemu po szacunku, jeśli wyraża go ktoś, kto nic nie jest wart? Innymi słowy, szacunek nie mieści się w prostym modelu posłuszeństwa, jaki stworzył Nietzsche. Owen wskazuje na rolę konkurencji i tworzy nawet termin „agonistyczna polityka” (*op. cit.*), który ma odzwierciedlać rywalizację między różnorodnymi propozycjami normatywnymi. Jest to zgodne z duchem filozofii Nietzschego, lecz mimo wszystko stanowi jedynie namiastkę poprawniejszego modelu kontekstu, w którym realizuje się normy.

⁴⁶ Zwrócił mi na to uwagę Dick Schacht. Por. R. Schacht, *Zarathustra/„Zarathustra” as an Educator* w: *Nietzsche. A Critical Reader*, pod red. P. Sedgwicka, London 1994.

⁴⁷ Z; KSA 4, s. 197 — Za, s. 202 (*O przywidywaniu i zagadce*): Zarathustra mówi dla tych, którzy nienawidzą dialektyki i rozbudowanych argumentacji tam, gdzie mogą odgadnąć.

trzech podstawowych pojęciach: wola mocy, nadczłowiek i wieczny powrót⁴⁸.

Tytułowy bohater wielokrotnie wzmiankuje te pojęcia, choć nie mówi o nich wprost. Stawiam hipotezę interpretacyjną, że Nietzsche celowo tak to przedstawia. Nie chodzi mu z pewnością o to, aby czytelnik nauczył się pewnych formuł na pamięć, żeby stał się zwolennikiem określonej metafizyki: stosunek Zaratustry do jego wyznawców obrazuje to dobitnie. Idzie raczej o to, aby odbiorca książki wcielił w życie zasady praktyczne w sposób jak najbardziej własny. Podstawowe zasady praktyczne u Nietzschego są czysto formalistyczne w specyficznym sensie: są przedstawiane w formie zagadki, która ma tyleż rozwiązań, co czytelników.

Idea wiecznego powrotu pojawia się w pismach Nietzschego zrazu w postaci hipotezy, pytania skierowanego do czytelnika modelowego. Tak jest choćby w *Wiedzy radosnej*⁴⁹. Uwagi na temat nadczłowieka wydają się też dosyć zdawkowe. A przecież Nietzsche dawał wyraz temu, iż są to jego najważniejsze idee filozoficzne⁵⁰. Chodzi mu po prostu o to, że konkretną treścią wypełni je dopiero sam nadczłowiek. Moja hipoteza wyjaśnia, dlaczego autor pozostawił w tekście tak wiele niedopowiedzeń. Niedopowiedzenia pełnią mianowicie taką rolę, jak zadania pozostawione do rozwiązania czytelnikowi w podręczniku matematyki.

W mojej interpretacji trzy podstawowe idee praktycznej filozofii Nietzschego tworzą spójną wizję⁵¹. Nadczłowieka ujmuję jako istotę ludzką wyposażoną w taki stopień woli mocy, że jest w stanie żyć z myślą o wiecznym powrocie. Oznacza to, że nadczłowiek, czyli wyzwolony z przesądów kulturowych i resentymentu autonomiczny twórca wartości, jest silny duchowo i fizycznie, dzięki czemu zmierza do wyznaczanych przez siebie celów (owa siła to nic innego, jak wysoki stopień woli mocy⁵²).

Na czym jednak polega idea wiecznego powrotu? Nie jest to żadna teoria kosmologiczna ani metafizyczna⁵³. To zalecenie o bardzo prostej

⁴⁸ Pojęcie woli mocy należy jednak bardziej do filozofii teoretycznej; sygnalizowałem już, że można rekonstruować myśl Nietzschego bez użycia tego pojęcia.

⁴⁹ *FW*; *KSA* 3, s. 570 – *Wr*, s. 282 (aforyzm 341).

⁵⁰ *EH*; *KSA* 6, s. 335-349 — *El*, s. 95-109.

⁵¹ Jestem zdania, że dotyczące ich zagadki można rozwiązywać na bardzo wiele sposobów, a wtedy te idee mogą być nie do pogodzenia ze sobą. Innymi słowy, dopuszczalne są różne racjonalne rekonstrukcje idei *Tako rzecze Zarathustra*. Hipoteza na temat roli elipsy jako środka w «argumentacji» na rzecz wolności stanowi, jak sądzę, dosyć dobre umotywowanie dla mojej rekonstrukcji. Jeśli jednak inaczej (i lepiej) można wyjaśnić rolę niedopowiedzeń w tekście, to moja interpretacja upada.

⁵² Co nie usuwa problemów z jej obiektywnym kryterium. Por. wyżej.

⁵³ Zgadzam się tu z linią interpretacji Löwitha i Magnusa. Por. K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg 1978; B. Magnus *Imperatyw egzystencjalny Nietzschego* (w tym numerze pisma).

postaci. Znaczenie pytania, czy chciałbym żyć jeszcze raz, nie odbiega u Nietzschego od jego potocznego sensu. Kiedy spytam Monikę, czy chciałaby przeżyć swoje życie drugi raz, ona będzie rozumiała moje pytanie w następujący sposób: czy nie żałuje żadnej swojej decyzji, czy chciałaby działać inaczej, niż działała. Działać zgodnie z wiecznym powrotem to działać w obliczu faktu, że każda decyzja jest nieodwołalna i trzeba ją afirmować. Naczelnik w każdej chwili mógłby powtarzać za Lutrem: tak stoje i nie mogę inaczej. Jest to podmiot działający w sposób zdecydowany, który nie może powiedzieć, że mógł działać inaczej. Nie mógł, bo każde działanie wynikało z poczucia wewnętrznej konieczności (*amor fati*). Taka wewnętrzna konieczność wyraża jednak wolność działania naczelnika.

Zrozumieć wieczny powrót to przyjąć właśnie taką postawę wobec całego swego życia (nie zaś wobec poszczególnych działań)⁵⁴. Wieczny powrót jest ideą, że życie trzeba osądzać pod kątem myślowego eksperymentu wiecznego powrotu, co oznacza, że postawa zakładająca działania, które są niewykonalne lub fizycznie niemożliwe, jest niezgodna z ideą wiecznego powrotu, gdyż takich działań nie moglibyśmy sensownie chcieć powtórzyć. Można powtarzać tylko takie działania, które są obiektywnie wykonalne w świetle znanych praw przyrodniczych i obecnego stanu przyrody. To *jedyne* obiektywne kryterium oceny postaw życiowych w filozofii Nietzschego, przy założeniu, że odrzucimy normatywną wersję doktryny woli mocy. Kryterium to wyklucza jednak działania oparte na przekonaniach religijnych (jeśli te postulują istnienie bytów przeczących prawom przyrodniczym), „wiedzy ezoterycznej” itp. W tym obiektywnym kryterium do głosu dochodzi naturalizm Nietzschego.

Ten, kto będzie praktycznie stosował swoją wiedzę o sobie jako istocie przyrodniczej, autonomicznie nadającej sensy i wartości, zrozumie zagadkę wiecznego powrotu. Owo nadawanie sensu nie bez kozery zyskuje u Nietzschego wymiar heroiczny. Otóż, sposób życia naczelnika jest o tyle szczególny, że wszystkie działania musi on oceniać jako konieczne w świetle wiecznego powrotu. Mówiąc po horacjańsku, naczelnik zawsze chwyta każdy dzień; jego zasadą jest *carpe diem*⁵⁵. Robi to jednak w sposób spontaniczny i bez wysiłku (Nietzsche taką spontaniczność opisuje na przykładzie bawiącego się dziecka w mowie Zaratusztry *O trzech przemianach*)⁵⁶.

⁵⁴ To, że wieczny powrót stanowi kryterium postawy życiowej, podkreśla Magnus (*op. cit.*).

⁵⁵ W źródłowym sensie tego powiedzenia: chwytaj dzień, jak najmniej ufając jutru, czyli: nie odkładaj nic na później, w szczególności nie odkładaj na później zabawy i gry. Innymi słowy, już dziś graj w tworzenie wartości!

⁵⁶ Mowa *O trzech przemianach* zawiera podstawowe idee praktycznej filozofii Nietzschego. Jej analizę można znaleźć w moim tekście *Freiheit als Ethik bei Nietzsche*, w: *Zeitenwende – Wertenwende*, Berlin 2001, s. 335 nn.

Ta działalność, jak dziecięca zabawa, nie ma jakiegos zewnętrznego celu, do którego należy zmierzać. Sama w sobie jest celem: zmiany zasad normatywnych i wyznaczanie nowych celów stanowią u Nietzschego istotę wolności i działalności człowieka. Można by powiedzieć, że tu Nietzsche rozwija myśl Hobbesa, który twierdził, że człowiek musi nieustannie wyznaczać sobie kolejne cele i wytwarzać kolejne potrzeby⁵⁷. Obaj filozofowie przeciwstawiają się teleologicznemu, przednowoczesnemu ujęciu życia ludzkiego jako zmierzania do jednego celu (dobra, cnoty czy zbawienia).

Taka wolność może być określana także mianem *autentyczności*. W istocie Nietzsche przedstawia problem życia autentycznego. Jeśli nowoczesny świat charakteryzuje się swoistym pogłębieniem problematyki własnej tożsamości, osobowości i wewnętrzności, to Nietzscheański ideał autentyczności okazuje się na wskroś nowoczesny. Wypiera on antyczny ideał cnót i nieformalistycznych, materialnych zasad etycznych, które są niezgodne z ideą wolności jako twórczego wyznaczania własnych celów. Nietzsche kontynuuje nurt, w którym odrzuca się ideę dobra jako podstawy normatywności; dla Zaratustry najwyższym dobrem może być tylko wolność tworzenia własnego prawodawstwa, wyrażająca się w kształtowaniu własnej postawy życiowej. Podstawą normatywną jest, jak u Kanta, słusność, której kryterium zawiera eksperyment myślowy wiecznego powrotu. Słusność życia równoznaczna jest w wypadku nadczłowieka z autentycznością.

Autentyczność nadczłowieka jest czysto subiektywna i nie daje się łatwo osadzić w społecznym kontekście, gdyż filozofia teoretyczna Nietzschego dostarcza jedynie uproszczony model intersubiektywności. Innymi słowy, choć Nietzsche tak zarysował ideę wolności, to jednak mógł mieć sporo racji, o ile tylko rozumienie wolności jako autonomii i autodeterminacji (samodzielnego wyznaczania prawa) uzna się za dobrze uzasadnione⁵⁸. Rodzą się wszakże pewne trudności, wynikające z jednej strony z braku dobrej koncepcji uspołecznienia, a z drugiej — ze zbyt uproszczonego ujmowania tworzenia wartości.

Ustalane przez nadczłowieka wartości, czyli jego własne „prawodawstwo”, dotyczyć mają dosłownie wszystkiego, od gastronomii, przez este-

⁵⁷ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, BKF, Warszawa 1954, s. 85: „Szczęśliwość jest stałym przechodzeniem pożądania od jednego przedmiotu do innego; i osiągnięcie pierwszego jest tylko drogą do późniejszego. [...] Tak więc na pierwszym miejscu stawiam jako ogólną skłonność ludzi stałe i nie znające spoczynku pragnienie coraz to większej mocy, które ustaje dopiero ze śmiercią”.

⁵⁸ Uzasadnienie Nietzschego pozostawia czytelnikowi jako zadanie, które każdy winien wykonać samodzielnie.

tykę ubioru po gimnastykę⁵⁹. Wszystkie zasady normatywne mają identyczny status, są bowiem stworzone przez nadczłowieka, który tak manifestuje swoją wolność, podejmując działalność polegającą na tworzeniu i obalaniu wartości (jest to więc działalność w dużej mierze intelektualna, by nie rzec: kontemplatywna).

Nie wszystkie wartości (względnie normy) ustala się jednak w taki sam sposób⁶⁰. U Nietzschego zaś twórczość w zakresie wartości przypomina tworzenie zasad gry w bilarda na lodowisku: nikt tego nie robił wcześniej, więc można *ex nihilo* stworzyć nowe zasady i narzucić innym. Zasady gier, reguły estetyczne (np. poetyki normatywne) i przypuszczalnie jeszcze kilka grup norm można ustalać właśnie w taki sposób. Nie tak jednak ustala się zasady moralne i polityczne, gdzie do poprawnego uzasadnienia zasady konieczny jest powszechny i racjonalny konsens. Nikt nie zdoła natomiast nietzscheańskiego twórcy wartości racjonalnie przekonać, że powinien wziąć udział we wspólnym namyśle nad normami działania. Uzasadnienie, odwołujące się do intersubiektywnie uznawanych zobowiązań i racjonalnego namysłu, nie odgrywa bowiem w ujęciu normatywności u Nietzschego żadnej roli.

Nietzsche w filozofii praktycznej rację mógł mieć przeto tylko częściowo. Odrzuciwszy wszelkie uzasadnienia odnoszące się do tradycji (którą symbolizuje złoty smok w mowie Zaratustry *O trzech przemianach*), odrzucał także roszczenie do powszechnej ważności hierarchii normatywnych jako niezgodne z wolnością nadczłowieka; dlatego też nie miał racji.

Eliptyczne wypowiedzi Zaratustry stanowią bardzo swoistą argumentację na rzecz swobodnego tworzenia wartości. Na rzecz takiej swobody nie sposób argumentować z odwołaniem do jakiegokolwiek innej normy: nie można nikogo zobligować, aby był wolny. Niedopowiedzenia w *Tako rzecze Zaratustra* pozostawiają czytelnikowi swobodę w ustalaniu własnych wartości; jedyną meta-wartością bezwzględną jest samo ustalanie wartości, czyli wolność. Taka metoda argumentacji, choć niezwykle nietypowa, ma formę doskonale odpowiadającą treści argumentu. Ćwiczenie czytelnika polega na wypełnieniu tej formy i rozwiązaniu zagadki wiecznego powrotu. Nie mogąc podać żadnego argumentu na rzecz wolności, Nietzsche odwołał się do wolności interpretacyjnej czytelnika. W tym sensie mógł mieć rację — posunąłbym się nawet do tezy, że ją miał, bo nie istnieją żadne (nie obarczone błędem błędnego koła) argumenty na rzecz wolności. Niestety, nie miał racji o tyle, o ile wszystkie normy

⁵⁹ *FW*; *KS A* 3, s. 521 nn. — *Wr*, s. 224 n. (aforyzm 277); *M*; *KS A* 3, s. 160 n. — *J*, s. 187 (aforyzm 187). Szczególnie w *Ecce homo* Nietzsche na własnym przykładzie pokazuje, że tworzone wartości dotyczą wszystkich sfer życia, a nie tylko wzniosłych kwestii moralnych.

⁶⁰ E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1994.

i wartości podciągał pod wspólny mianownik swobodnie ustalanych reguł gier. Oznacza to, że oryginalna pod względem stylu argumentacji filozofia praktyczna Nietzschego pozostaje ulomna ze względu na pominięcie intersubiektywnego wymiaru normatywności oraz zlekceważenie różnic między typami wypowiedzi normatywnych (względnie: między typami wartości odpowiadających tym wypowiedziom), wymagającymi innych uzasadnień.

5. *Wiedza proceduralna i deklaratywna a racjonalne rekonstrukcje*

Własne interpretacje myśli Nietzschego, zarówno w jej wymiarze praktycznym (wiedza proceduralna), jak i teoretycznym (wiedza deklaratywna), opierałem na koncepcji racjonalnej rekonstrukcji zespołów ideowych. Dużą rolę odgrywa w niej rekonstrukcja przebiegu rozumowania autora; podkreślałem też, że w większości wypadków rozumowania zawarte w pismach filozoficznych, matematycznych i innych oparte są na przemilczanych przesłankach i licznych niedopowiedzeniach. Analiza roli niedopowiedzeń skłoniła mnie do przyjęcia pewnej określonej hipotezy na rzecz interpretacji wiecznego powrotu jako zagadki, której rozwiązaniem jest samodzielne tworzenie wartości.

Dzięki dokonanej rekonstrukcji możliwe było udzielenie odpowiedzi na postawione w tytule pytanie. Istnieją u Nietzschego zarówno poprawne, jak i niepoprawne sposoby uzasadniania twierdzeń, czy to teoretycznych, czy praktycznych. Tezy teoretyczne o charakterze empirycznym mogą być nieprawdziwe (jak wszystkie zdania aposterioryczne), bo nowy materiał empiryczny może podważyć dotychczasowe ustalenia. Opisy perspektywiczne w szczególności podlegają takiemu podważeniu. Innymi słowy, bardzo często Nietzsche mógł nie mieć racji. W szczególności nie miał racji w sprawie społecznego kontekstu autonomii. Nie oznacza to jednak, że nie mógł mieć racji: metody hermeneutyki i antropologii wydają się poprawne, jeśli pominąć kwestię błędnych redukcji definicyjnych w ramach krytyki kulturowej.

Błędy w opisie teoretycznym przełożyły się, jak sądzę, na błędy w zaleceniach praktycznych, gdzie wolność sprowadzona została do wymiaru czysto subiektywnego; przypuszczam więc, że wiedza proceduralna w jakiejś mierze zależy od deklaratywnej. Nietzsche nowatorsko posłużył się niedopowiedzeniem, dzięki któremu mógł mieć rację w wymiarze praktycznym, lecz to, co powiedział w filozofii teoretycznej, sprawiło, iż w ostatecznym rozrachunku racji nie miał. Mylił się jednak bardziej jak meteorolog niż astrolog: dysponował bowiem poprawną metodą uzasadniania wypowiedzi.