

WITOLD MACKIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

NIETZSCHE W POLSKIEJ MYŚLI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ¹

Już na wstępie warto powołać się na dwie znamienne i całkowicie różne opinie badaczy kultury religijnej i filozofii chrześcijańskiej, wypowiedziane pod adresem Fryderyka Nietzschego i jego dorobku. Dzisiejszy mediewista pisze: „(...) w tych właśnie antynomiach zawiera się główna siła Nietzschego, i to jest zasadniczą przyczyną tego, że jego myśl starzeje się tak powoli, a nie może na odnieść wrażenia, i nie starzeje się ona wcale”². Na ten sam temat nieco wcześniej inny komentator, reprezentant odmiennej, chrześcijańskiej opcji teoretycznej, pisał, że nietszcheizm „nie stracił w naszych czasach pewnej złowieszczej aktualności. Jego filozofia zachowała urok głównie dla artystów i snobów”³.

Nietzsche programowo występował przeciwko wiatopogłowi religijnemu, kulturze chrześcijańskiej i jej hierarchii wartości. Nic zatem dziwnego, że myśliciele chrześcijańscy nie pozostawali mu dłużni. Równie gorliwie Nietzsche zwalczał socjalizm jako teorię egalitaryzmu i społecznego usankcjonowania „redniactwa”, jednak w przeszłości niektórzy teoretycy tej atakowanej opcji usiłowali pozytywnie interpretować jego myśl (np. Anatolij Łunaczarski). Nie słyszałem natomiast, aby z podobnymi próbami występował polski myśliciel chrześcijański⁴ (stosunkowo łagodnie Nietzschea skłoniła do teorii resentymentu krytykował Max Scheler - z pozycji chrześcijańskiego uniwersalizmu warto tu przytoczyć Karla Jaspersa w swoim dziele *Nietzsche a chrześcijaństwo*, 1937, usiłował doszukać się u autora *Antychrysta* inspiracji chrześcijańskich⁵; pod wpływem Nietzschego pozostawał Emmanuel Mounier jako krytyk „kultury spójności” współczesnego kapitalizmu, oraz wielu myślicieli protestanckich). W polskim, przedwojennym piśmiennictwie naukowym zdecydowanym krytykiem Nietzschego występował ks. Józef

¹ Niniejszy tekst nie jest „półniewypowiedzianym polemikiem”: jest to fragment zamierzonej pracy pt. *Myśl Fryderyka Nietzschego w Polsce w latach 1945-1995. Studium historyczno-krytyczne*.

² A. Kasia: *F. Nietzsche: redniowiecze i chrześcijaństwo*. „Studia Filozoficzne” 4/1990, s. 195.

³ B. J. Gawęcki: *Zgubna doktryna nietszchea*. „Studia Philosophiae Christianae” 1/1965, s. 7.

⁴ Henryk Benisz, od niedawna wieloletni pracownik naukowo-dydaktyczny AWF w Warszawie, od wielu lat zdecydowanie interpretuje pisma F. Nietzschego, i czynił to tak i wówczas, gdy był księdzem (zob. np. H. Benisz SJ: *Prawda a pozór*. „Edukacja Filozoficzna” 19/1995, s. 285-296).

⁵ Zob.: Z. Kuderowicz: *Przedmowa do: F. Nietzsche: Antychryścjanin*. Kraków 1996, s. 13-15.

Pastuszka, który pisał np., że idee Nietzschego wywarły wpływ na taktyk socjalistów francuskich i ideologi socjalizmu, za „podobne idee leżą u podstaw nie tylko socjalizmu, ale i niektórych prądów nacjonalistycznych i imperialistycznych”. Spostrzeżenie to ciekawe - w świetle arliwej, Nietzscheańskiej krytyki socjalizmu; ale może chodzi o to, że każda „wywrotowa” społecznie i politycznie teoria ma rodowód nietzscheański? Bo nieco dalej czytamy: „Kult rasy, wiara w wyśzo narodów germańskich, zasada egoizmu narodowego, przeprowadzanie zmian społeczno-państwowych pizy uyciu siły, nienawi do ydów, a niech do chrześcijaństwa - to są przecie tezy nietzscheańskie, które dzi hitleryzm wypisał na swych sztandarach”⁶.

W 1947 roku, nakładem Księgarni w. Jacka w Katowicach, opublikowano przekład pracy Hansa Pfeila pt. *Tragizm negacji Boga*. Ta niewielkich rozmiarów broszura, wydana zapewne w znikomym nakładzie, zawiera interesujące, nieszablonowe, a nawet bulwersujące stwierdzenia. Oto autor utrzymuje, że Nietzsche dla chrześcijańskiej Europy, w której wiara w Boga uległa erozji i spłyceciu pod wpływem praw rynku i pogoni za konsumpcją, stał się prawie darem niebios, nowym mesjaszem. Oto Nietzsche dowiódł, że życie i świat bez Boga nie mają wartości, człowiek staje się bytem niższym od zwierzęcia, za świat traci sens, staje się chaosem. „Nietzschego należy w zasadzie zaaprobować; to prawda, że człowiek zdrowy dąży do doskonałości i potwierdza świat o tyle, o ile on odpowiada jego doskonałości, należy zwalczać wszystko, co jest przeciwbogaterskie, niewolnicze i przeczące światu, i ten heroiczny pogląd na człowieka i świat da się filozoficznie uzasadnić”. Ale nie poprzez odwołanie się do Dionizosa, ale do wiary w Boga: Nietzsche miał wykazać, że odrzuciwszy Boga, sam dla siebie stał się „dręczycielem i katem”. Tym samym sformułował zbawienną dla ludzi współczesnych przestrożę o katastrofalnych skutkach „u miercania Boga”. Zatem autor konkluduje: „Jest to naszym zadaniem podjąć religijny misjonizm Nietzschego, po egnać się z tym połowicznymi, drobiazgowymi, egoistycznymi, mieszczkowskimi religijnymi i wobec wiata całego znów zapali światło, całkowitego, szerokiego, na Boga zapatrzonego chrześcijaństwa - światło **chrześcijańskiego Bohaterstwa**”⁷.

Komentarze polskich autorów chrześcijańskich były mniej optymistyczne. W Polsce powojennej z najpełniejszą krytyką nietzscheizmu wystąpił ks. Stanisław Kowalczyk, ale w żadnym razie nie jest to próba gloryfikacji czy nobilitacji Nietzschego i jego teorii.

1. Teoretyczne i praktyczne konsekwencje „mierci Boga”. Pierwszym tekstem, w którym ks. Stanisław Kowalczyk odniósł się do filozofii Nie-

⁶ J. Pastuszka: *Filozofia Nietzschego i jej wpływ na współczesną umysłowość*. „Ateneum Kapłańskie”, styczeń 1933, z. 1, s. 329-330.

⁷ H. Pfeil: *Tragizm negacji Boga*. Katowice 1947, s. 21, 12, 23.

tzschego, był artykuł pomieszczony w „Zeszytach Naukowych KUL” nr 3/1970 (s. 27-34), zatytułowany *F. Nietzsche i jego proklamacja „mierci Boga”*. Jednocześnie materiał ten został włączony do skryptu dla studentów KUL, autorstwa ks. S. Kowalczyka, pod tytułem *Współczesna filozofia Boga. Wybrane zagadnienia* (Lublin 1970, s. 37-44). Po kilku latach autor ponownie wykorzystał swój wykład w ramach innej książki pt. *Bóg w myli współczesnej* (Wrocław 1979, s. 75-86), nie wprowadzając do tekstu żadnych zmian. Zatem autor uznał, że materiał pierwotnie adresowany do studentów jako skrót wykładu winien być rozpowszechniony w innych wydawnictwach po to, aby dotarł do szerszego grona odbiorców. Tym samym - myli Fryderyka Nietzschego, w obrębie wykształcenia katolickiego w Polsce, stała się przedmiotem systematycznych studiów i wykładów. W każdym razie nie można jednak do ks. Stanisława Kowalczyka odnieść wcześniejszej opinii B. J. Gaweckiego, reprezentanta tej samej formacji intelektualnej, i spuścizny Nietzschego interesują się jedynie artyści i snoby.

Tekst ks. Stanisława Kowalczyka jest przykładem rzetelnej, filozoficznej analizy myli filozofa, którego nie można lekceważyć, i który wniósł do kultury europejskiej i światowej nowe, cenne elementy. Jednak - jak kiedyś myśleli i reprezentant swego czasu - z perspektywy kolejnych wieków, zasługuje on na krytyczną analizę i wytknięcie błędów widocznych z perspektywy czasu. Oto zasadnicze tezy wykładu *F. Nietzsche i jego proklamacja „mierci Boga”*:

Nietzsche był reprezentantem ateizmu poznawczego. Według niego, jedynym źródłem wiedzy o świecie są zmysły, czym zbliżył się do sensualizmu i pozytywizmu w teorii poznania. Uważał, podobnie jak wszyscy antymetafizycy, że rozum i jego narzędzia poznawcze fałszują bezpośrednią wiedzę o świecie, obierając sobie za przedmiot refleksji byty urojone. Takimi bytami zajmuje się przede wszystkim metafizyka, ale i wiedza objawiona.

Nietzsche, w konsekwencji powyższego poglądu, był także ateistą aksjologicznym: wszelkim źródłem wartości jest witalizm i wola przetrwania. Wartości czy norm moralnych nie można bronić argumentami rozumu, ale argumentami życia, które jest nieustanną walką (przeniósł Darwinowski stereotyp walki gatunków o przetrwanie na jednostki ludzkie). Pochwalał siłę, radość istnienia, odwagę, sferę zmysłową, ale i nieustanne zmaganie się z przeciwnościami jako drogę do ciągłego samodoskonalenia się.

Takiej jednostce, której Nietzsche daje szansę całkowitego wyzwolenia się od zewnętrznych determinantów i kształtowania własnego losu, nie jest potrzebna opieka. Opatrzność: Nietzsche był więc z przekonania ateistą i takie stanowisko uznał za nobilitację człowieka, przepustką do jego pełnej odpowiedzialności za siebie i kształt świata. Ale Nietzsche także w haśle „mierci Boga” zawarł diagnozę socjologiczno-kulturową: odnotował spo-

łeczne zjawisko laicyzacji życia codziennego, pogłębiony indyferentyzm i ateizacja stosunków międzyludzkich. „Bóg umarł w ludzkiej wiadomości” - przytacza ks. Stanisław Kowalczyk ocenę Alberta Camusa odniesioną do słynnego hasła Nietzschego o mierci Boga⁸.

Nietzscheańska ocena wartości kulturowej religii jest jednoznaczna i zbieżna z wcześniejszymi, podobnymi próbami epoki Oświecenia czy wieku XIX, np. Ludwiga Feuerbacha: religijność jest zjawiskiem psychicznym, jest formą kompensacji uświadomionej znikomości człowieka, którą doktryna religijna ludziom konsekwentnie wpaja. Tym samym - religia jest efektem braku wiedzy człowieka o sobie samym, o celach własnego istnienia, o swoich możliwościach oraz braku wiedzy o świecie; jest więc ona - uważył Nietzsche - efektem ignorancji i ciemnoty. Ludzie o wieceni, jeżeli wierzą, to dlatego, iż są słabi psychicznie.

Nietzsche odrzucił tradycyjne kategorie filozoficzne, zatem także kategorie przyczyny i celu czy racji dostatecznej. Na tychże kategoriach jest oparte chrześcijaństwo, bowiem Bóg jest przyczyną pierwszą i ostatecznym celem. Ale Bóg w myśli Nietzschego jest rozpoznany jako tyran ograniczający ludzką wolność i tłumiący w ludziach spontaniczną radość i szczęście istnienia doczesnego, które w religii jest deprecjonowane na rzecz obiecanego zbawienia wiecznego. Stojąc w sprzeczności z doświadczeniami i wartościami życia codziennego - religia godzi w naturę człowieka, czyni go zbyt podporządkowany, niewolniczy. Jej głównym źródłem jest psychiczne upodobanie do dręczenia siebie i innych, do roztaczania przed nimi perspektywy męki i kary po miernych, do cierpienia.

Jednocześnie ks. Stanisław Kowalczyk przychylił się do opinii, że pozostawienie człowieka samemu sobie, obdarzenie go pełną odpowiedzialnością zdejmujące z niego rygory moralne, co prowadzi do usankcjonowania dowolności postępowania. Ponadto wyekspozowanie witalnych podstaw kultury, w pojęciu z tak odzyskaną „wolnością”, prowadzi do degeneracji życia, co znalazło dobitny wyraz np. w faszyzmie.

Zdaniem ks. Stanisława Kowalczyka, religia chrześcijańska (w przeciwieństwie do plato-heglaowskiego wyobrażenia bóstwa zniewalającego człowieka; Nietzsche słusznie by uczynił, twierdzi ks. Kowalczyk, gdyby podjął krytykę Absolutu tej proweniencji, a - by może - głosił on śmierć takiego boga?) - nie odbiera człowiekowi poczucia własnej wartości i odpowiedzialności za całość współtworzonego istnienia. Dla Boga człowiek jest partnerem w nieustannym dyskursie: permanentne dzieło stwarzania świata jest bowiem rezultatem „dialogu rozumnych i wolnych osób”⁹, jakimi są Bóg

⁸ Ks. S. Kowalczyk: *Bóg w myśli współczesnej*. Wrocław 1979, s. 80.

⁹ Tamże, s. 86.

i człowiek. Nietzsche'ska krytyka Boga, przeprowadzona w dobrej wierze (jej celem była próba uchronienia kultury europejskiej przed degeneracją), była rezultatem znikomej, a właściwie wypaczonej wiedzy niemieckiego filozofa o mrocznej zawartej w *Biblii*.

W 1985 roku ks. Stanisław Kowalczyk opublikował kolejny tekst po winy poglądom Fryderyka Nietzschego¹⁰. Tymczasem w naszej kulturze zaszły znaczne zmiany: Polak został wyniesiony do najwyższej godności w Kościele katolickim, a w kraju narastały tendencje zmierzające do transformacji ustroju. Zmieniła się także tonacja wystąpienia ks. Stanisława Kowalczyka: odszedł od spokojnej i rzeczowej analizy, na rzecz krucjaty przeciwko poglądom, których nie podzielał.

Oto czytamy, i u Nietzschego „Prawo miłości człowieka i Boga zastąpienie zostanie nakazem walki, przemocy, a nawet nienawiści”¹¹. Nie jestem przekonany co do tego, aby *Biblia* głosiła jedynie „prawo miłości”: oto w *Księdze Mojżeszowej* jest powiedziane, że człowiek ma czyni sobie poddać. W *Nowym Testamencie* Chrystus także „przynosi miecz”, aby walczyć w obronie zagrożonych wartości: „Nie mniemajcie, że przyszedłem, przynieść pokój na ziemi; nie przyszedłem przynieść pokój, ale miecz. Bo przyszedłem poróżnić człowieka z jego ojcem i córkę z jej matką, i synów z jej teściową. (...) Kto miłuje ojca albo matkę bardziej niż mnie, nie jest mnie godzien”¹². Walka i panowanie nie zawsze idą w parze z miłością, co dobitnie potwierdza historia Europy i historia Kościoła. Wojny religijne, nie wszczynane wszak przez zwolenników filozofii Nietzschego, należą do najbardziej bezwzględnych. Nie można więc zapominać o tym, że w obronę ludzkich doświadczeń przepełnionych wiarą, miłość rodzi także nienawiść, która dochodzi do głosu nawet wtedy, gdy jej się programowo nie głosi jako zasady postępowania¹³.

Kilka wierszy dalej czytamy, i „*Übermensch* nie jest bytowym i duchowym rozwojem człowieka, lecz jego degradacją do poziomu biologiczno-populacyjnego”, zaś filozofia Nietzschego jest przepełniona pesymizmem, obecnym zwłaszcza w *Wiedzy radosnej*. Także nie jestem przekonany, aby taki był rzeczywisty zamiar Nietzschego: jego pesymizm jest związany z oceną perspektyw ówczesnej kultury, którą autor ten poddał krytyce. Natomiast jego program pozytywny jest nie tylko optymistyczny, ale właściwie *radosny*, zmierzający do zbudowania nowej hierarchii wartości; przy czym Nietzsche

¹⁰ Ks. S. Kowalczyk: *Rozpacz jako odmowa nadziei*. „Chrześcijańskie wiewie” 17: 1985, nr 12.

¹¹ Tamże, s. 70. Zob. także: Tęgo: *Filozofie odrzucające miłość i miłosierdzie*. W. Jan Paweł II: *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*. Lublin 1983, s. 265.

¹² Mat., 10, 34-37; Łuk., 14, 26. 27.

¹³ O sakralizacji wojny w chrześcijaństwie, judaizmie i islamie, oraz o nakładaniu się teorii i praktyki w tym względzie zob.: P. Crépon: *Religia i wojna*. Gdańsk 1994.

miał wiadomo , e burzenie dotychczasowych tablic nie obejdzie si bez dramatów. Gdyby za chodziło mu o degradacj człowieka do poziomu biologiczno-pop dowego, to nie postulowałby kulturowego heroizmu, ale powró t do ycia jaskiniowego.

Ks. Stanisław Kowalczyk formułuje spostrze enie, e konsekwencj Nietzschea skiego nihilizmu jest „utrata sensu ycia”. A przecie nihilizm, „oczyszczaj c teren”, miał zapewni warunki dla nowej, twórczej aktywno ci, w obliczu której sens traciło dotychczasowe, reaktywne bytowanie sterowane i generowane przez pozapodmiotowe czynniki i instancje. Dlatego trudno jest zgodzi si z autorem, i Nietzsche głosił „bezsens ludzkiego ycia”: wszak wiadomo, e niemiecki filozof dosy radykalnie i negatywnie oceniał ycie pasywne, za preferował ycie twórcze, ekspansywne. Natomiast powy sze spostrze enie ks. Kowalczyka jest uzasadnione, je li je przeformułowa : takie ycie ludzkie w teorii Nietzschego traci sens, dla którego ostateczn racj istnienia był Bóg. „Bez Boga rozsypuje si wiat osób i warto ci, człowiek pogr a si w chaos”¹⁴. Ale ks. Stanisław Kowalczyk tak e utrzymuje, e, wedle Nietzschego, „odrzuć enie Boga jest ostatecznie kl sk człowieka”, za człowiek bez Boga - staje si „własnym katem”¹⁵. Takie oceny s , jak mi nie mam, całkowicie sprzeczne z podstawowym przesłaniem filozofii Nietzschego, której głównym celem była nobilitacja ludzkiej podmiotowo ci, rozszerzenie granic wolno ci i afirmacja twórczej aktywno ci, któr - w jego mniemaniu - wyobra enie Boga miało ogranicza .

W swojej argumentacji ks. Stanisław Kowalczyk posun ł si do nast - puj ce go zabiegu: przytoczył fragment wiersza z *Tako rzecze Zaratustra*, w którym ostatni wers brzmi: „O powró , przyjd . Nieznany Bo e mój! Mój bólu! Me ostatnie - szcz cie!”¹⁶. W komentarzu ks. Kowalczyka czytamy, e jest to tragiczne wyznanie Nietzschego, dla którego utrata wiary w Boga oznacza utrat sensu istnienia. Jednak wystarczy si gn po tekst Nietzschego, aby si przekona , i nie jest to wyznanie Zaratustry, którego ustami Nietzsche przemawia do czytelnika, ale wyznanie starca, który, lamentuj c i zawodz c, „czynił to tylko dla igraszki”, wystawiaj c Zaratustr na prób ¹⁷.

Mo na odnie uzasadnione wra enie, e taka interpretacja Nietzschego posłu yła ks. Kowalczykowi za pretekst i okazj do wyra enia osobistego

¹⁴ Tam e, s. 71.

¹⁵ Tam e, s. 72.

¹⁶ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra*. Warszawa. 1981 (reprint), s. 356.

¹⁷ Zob.: Tam e. Faktem jest, e swoje teksty Nietzsche konstruował polifonicznie: słyca w nich głosy ró nych osób. Ale nie s to głosy tej samej rangi: ró ne postaci zabieraj głos jedynie po to, aby na tle ich wypowiedzi pełnym blaskiem ja niała kwestia wypowiedana przez głównego bohatera - Zaratustr . Podobnie czynił Platon, tworzc „polifoniczne” tło dla Sokratesa. To jednak, co jest mówione w tle, nie mo e by traktowane jako wypowied i stanowisko autora.

i bardziej ogólnego sensu: odrzucenie Boga oznacza dla człowieka nie tylko utratę sensu dalszego istnienia, ale jest sprzeczne z jego naturą, jest wyrzeczeniem się własnego człowieczeństwa. Albowiem, jak można na siebie domyślać, każdy człowiek (zatem człowiek jako istota gatunkowa) jest wyposażony integralnie i ontycznie w pierwiastek boski, bez którego nie sposób myśleć i mówić o człowieczeństwie. Nie wiadomo, czy nie wybiera swojego losu i statusu istnienia. Jeśli jednak człowiek wiadomie odrzuca Boga, to dobrowolnie sytuuje się poniżej owego nie wiadomego istnienia, a jego poziom bytowania staje się „sub-ludzki”¹⁸, czyli, powiedzmy wprost - nie-ludzki.

Powyższe też postaram się przełożyć na hipotetyczne, własne do wiążące zdanie. Zdanie: „Człowiek odrzucający Boga traci człowieczeństwo” byłoby prawdziwe w co najmniej jednym wypadku: gdybym, jako osoba wierząca, uznał, że utrata Boga będzie oznaczała dla mnie utratę człowieczeństwa i sensu dalszego istnienia. Byłoby to - wielu ludzi wierzących tak myśli, ale nie wszyscy: znane są przypadki zmiany wyznania religijnego albo rezygnacji z wiary w Boga, a osoby te swoje istnienie nadal postrzegają zarówno jako ludzkie, jak i sensowne. Jednak, jak zostało powiedziane, niektórzy nie dopuszczają myśli o możliwości ludzkiego istnienia bez Boga, zatem powyższe teza ogólna winna zostać zamieniona na szczegółów: niektórzy ludzie odrzucający Boga tracą poczucie własnego człowieczeństwa.

Po drugie, teza powyższa uzyskałaby rangę prawdziwości w ograniczonym choćby zakresie, gdyby udało się stworzyć katalog zalet i cnót godnego człowieka, oraz katalog przywar i cech degradujących życie ludzkie poniżej człowieczego poziomu. Jasno w tym względzie jest trudności, bowiem nawet zbrodniarz jest człowiekiem; co więcej, w świetle religii chrześcijańskiej jest także człowiekiem mającym cięgie szansę na łaskę i zbawienie. Ale załóżmy, że owymi wyznacznikami degeneracji ludzkiego bytu jednostkowego są: zbrodnia, grabież, gwałt, kradzież, krzywoprzysięstwo, uzależnienie i alkoholizm, rozpad więzi rodzinnych, zdrada stanu, rozbój itp. Można by przebadać wybrane losowo i ilościowo równe populacje osób wierzących i niewierzących oraz sprawdzić, jak rozkładają się owe cechy osobowościowe pozytywne i negatywne. Gdyby taki statystyczny i wielce ryzykowny wynik potwierdził też, że ludzie niewierzący są bardziej moralnie zdegenerowani, byłbym skłonny dostrzec w diskutowanej tezie jakiś pierwiastek racjonalny. O tego rodzaju badaniach nic mi jednak nie wiadomo, za potoczne do wiążące takim spodziewanemu wynikowi zaprzecza. Nie jest więc prawdziwe zdanie towarzyszące powyższej tezie, że ludzie niewierzący w Boga stają się nihilistami, zatem ich humanizm jest sub-ludzki, bo traci rozeznanie w kwestiach moralnych: „Nie ma Boga, więc

¹⁸ Ks. S. Kowalczyk: *Rozpacz...*, op. cit., s. 68.

nie istnieją żadne normy etyczne, obowiązki i powinnośc człowieka” - czytamy w innym miejscu¹⁹. Wreszcie zdanie: „Człowiek odrzucając Boga traci człowiecze stwo i sens swego życia” ma rację bytu jako teza metafizyczna, ale wówczas nie można z nią polemizować. Jest ona równie uzasadniona, jak inna teza metafizyczna: „Człowiek przyjmując Boga sytuuje się na poziomie bytu podporządkowanego”.

2. Nietzsche jako zwolennik autokreacji człowieka. Kolejny tekst ks. Stanisława Kowalczyka poświęcony analizie poglądów Fryderyka Nietzschego, historycznie ostatni z tu omawianych²⁰, jest skonstruowany w zgoła odmienny sposób. Autor rozszerzył zestaw lektur, uwzględnił też różne, także odmiennie od własnych, punkty widzenia w omawianej kwestii. Udało się także ks. Kowalczykowi uniknąć wielce ryzykownych generalizacji, na rzecz szczegółowej i wnikliwej analizy badawczej.

Autor uznał za stosowne sformułować uwagę, że Nietzsche oddziałwał na wiele nurtów współczesnej filozofii europejskiej: na psychoanalizę, filozofię „życia”, egzystencjalizm i wiele innych, za jego istotnym wkładem w kulturę współczesną jest „wizja człowieka postchrześcijańskiego”. Nietzsche, konstatuje ks. Kowalczyk, ostatnio stał się przedmiotem wzmożonego zainteresowania; nie dowiadujemy się jednak, czy jest owo zainteresowanie ubocznym efektem wcześniejszej krytyki ks. Kowalczyka pod adresem Nietzschego (wszak krytyka niekiedy jest przyczyną wzrostu sympatii dla autora stawianego pod pręgierzem), czy też zaistniały inne, własne przyczyny tego zjawiska.

Nietzsche sytuuje się w gronie tych filozofów - czytamy w tekście ks. Stanisława Kowalczyka - którzy usiłowali dotrzeć do „bytu prawdziwego”. Nietzsche obrał drogę skrajnego empiryzmu i antyracjonalizmu, ale i relatywizmu, kwestionując poznawczą wartość „praw trwałych i uniwersalnych”. „Człowiek nie jest bezstronnym obserwatorem świata, gdy jest w niego włączony i stanowi jeden z jego elementów”. Tote Nietzsche - trafnie zauważa ks. Stanisław Kowalczyk - rozwija „pragmatyczne i aktywistyczne rozumienie kategorii prawdy” (s. 194), przeciwstawiając się klasycznej gnozeologii. Jednak nie jest to poznawczy agnostycyzm: „Sceptycyzm poznawczy, w interpretacji Nietzschego, może być przewycięszone poprzez integralne włączenie się w świat i jego przebudowę. Ma to być zarazem twórcze kształtowanie człowieka graniczące z jego autokreacją” (s. 195).

Miejsce człowieka jest jedno: „(...) jedynie materia i ziemia winny być miejscem heroicznego wysiłku człowieka” (tamże). Dlatego Nietzsche tak

¹⁹ Ks. S. Kowalczyk: *Filozofie odrzucające miłość i miłosierdzie*. Op. cit., s. 266.

²⁰ Tenże: *Koncepcja człowieka i społeczeństwa Fryderyka Nietzschego*. „Roczniki Nauk Społecznych”, Tom XVI-XVII, zeszyt 1, 1988-1989. Dalsze cytaty nie opatrzone odsyłaczem pochodzą z niniejszego tekstu.

wyraża nie nobilituje życie, b d ce warunkiem i podstaw innych form ludzkiego istnienia, tak e jego myślenia, odczuwania i procesów psychicznych. Jednak takie stanowisko Nietzschego zostaje odczytane jako wybujały witalizm negujący duchowe strony ludzkiej egzystencji.

Nie sposób więc zgodzić się z oceną, iż „życie animalne, organicznie związane z naturą, jest węższe od kultury” (ks. Stanisław Kowalczyk powołuje się tu na zdanie Nietzschego z *Niewczesnych rozważań*: „Darujcie mi wprawdzie życie, potem stworzcie z niego kulturę”). Nietzschemu nie chodzi wszak o deprecjonowanie sfery psychicznej i duchowej człowieka, a o ukazanie wzajemnych zależności w człowieku tego, co duchowe i tego, co cielesne: sfera duchowa nie może istnieć samoistnie. Cała działalność teoretyczna Nietzschego świadczy o tym, że nie traktował on tej sfery życia jako marginalnej i drugorzędnej. Liczne apele o to, aby „człowiek wyszy” przewyższył własne słabości potwierdzają jego wysoką ocenę sfery duchowej. Nietzscheska metafora o człowieku jako „oswojonym zwierzęciu” może być rozumiana tak i tak, i powodzenie wysiłków ludzkich w każdej dziedzinie uzależnione jest od właściwego ułożenia jego relacji z naturalnym otoczeniem i z własnym cielesnością. Jeżeli ta sfera ludzkiego istnienia nie jest przedmiotem należytej troski, trudno oczekiwać, aby duchowa strona człowieka zrekompensowała mu straty wynikające z deklarowanej i praktycznej pogardy dla ciała: osobowościowy model umartwiającego się pustelnika może się sprawdzić jako fakt odosobniony, albo jako wynik szczególnej aberracji. O zależności sfery duchowej od cielesnej świadczy wiele argumentów: wystarczy drobna chirurgiczna interwencja w strukturę mózgu, aby sfera odczuwania i myślenia uległa poważnemu zachwianiu, niezależnie od tego, w jakiej kondycji znajduje się „dusza”. W przypadku Nietzschego też tymo na odnie do całości otoczenia, w jakim istnieje człowiek: współczesne wysiłki zmierzające do przyznania otoczeniu naturalnemu rangi czynnika „kulturotwórczego” o pierwszorzędnym znaczeniu, po rednio nawiązując do Nietzscheskiego zawołania, aby człowiek słuchał „własnych trzewi”. Kontynuując ten wątek, ks. Stanisław Kowalczyk przyznaje, że Nietzsche jako pierwszy myśliciel współczesny tak wyraża nie wyeksploatował znaczenie sfery podświadomości w rozumieniu ludzkiej osobowości.

W tekście ks. Stanisława Kowalczyka czytamy, że człowiek jest „stworzeniem i stworzycielem», jest pasywną materią i aktywnym twórcą, siedliskiem chaosu i boskości. Jest to odejście od «falujucej» i katastroficznej koncepcji wiata, gdy w byciu ludzkim afirmowany jest element sensu” (s. 197). Dlatego cielesność w człowieku ma być „celem, a nie tylko rodzajem” (s. 198). Nie znajdujemy więc w cytowanym tekście zarzutów, jakoby Nietzsche odbierał człowiekowi sens życia, czy tego, że człowiek sam dla

siebie staje si katem, a wiat go otaczaj cy jest pozbawiony wszelkich warto ci. I chocia autor przyznaje, e Nietzsche krytykował chrze cija sk koncepcj duszy, to jednak uznał, e „wiadomo jest ostatnim etapem rozwoju wiata organicznego” (s. 189). Zatem człowiek, b d c ostatnim ogniwem w rozwoju przyrody, jest panem własnego losu, ale na niego tak e spada odpowiedzialno za cało istnienia, bo to on wnosi sens w kosmiczny „chaos”: „cho nie jest (człowiek - W. M.) dziełem my li sensownej, to sam powinien usensowni swoje ycie” (s. 200). Tym samym autor uznaje (a spostrze enie to odbiega od ocen wcze niej fromulowanych), e Nietzschea ski postulat „woli mocy” nie jest prostym aktem negacji wobec zastanych teorii warto ci, bowiem „obejmował tak e postulaty konstruktywne” (s. 201): „nawet elementy walki i siły nie powinny całkowicie wyklucza motywu miło ci” (tam e). Tote autor przyznaje *expressis verbis*, e Nietzschea ski program przewarto ciowania wszystkich warto ci... „nie przeistoczył si jednak w programowy cynizm” (s. 201). Tote jest Nietzsche reprezentantem głozonego przez siebie immoralizmu, który jednak nie jest amoralizmem, tj. nakazem odrzucenia wszelkich warto ci: człowiek ma wznosi si na coraz wy sze szczeble doskonało ci i odczuwa „potrzeb ustawicznej przemiany” (s. 293). Jest to pozytywne i cenne odczytanie sensu i ducha Nietzschea skiej filozofii.

Lektura tekstu ks. Stanisława Kowalczyka skłania do refleksji, e autor uznaje prawo ludzi nie wierzcych w Boga do kreowania własnego losu, zgodnie z przyj t przez nich hierarchi warto ci. Przyznaje np., e pochwała sprawno ci organizmu ludzkiego nie zasługuje na pot pienie, bowiem jest „moralnie neutralna”: „afirmacja ycia, zdrowia, przyjemno ci itp. mo e słu y dobru osoby ludzkiej” (s. 205). Dlatego mo emy tu znale jak e trafn konstatacj , i Nietzschea ski „nadczłowiek” „przejmował od bóstwa funkcje kreacyjne i seterologiczne: stwarzał siebie, ustanawiał granice dobra i zła, nadawał sens swemu yciu” (s. 206).

Wszelako optymizm zwi zany z lektur omawianego tekstu nie mo e graniczy z naiwno ci : ks. Stanisław Kowalczyk nie zmienił głozonych nigdy pogl dów, ale znacznie pogł bił obszar analizy merytorycznej i odszedł od „stawiania sprawy na ostrzu no a”. Nie zmienił własnych pogl dów, bo niczym echo wracaj wcze niejsze oceny, i Nietzschea ski humanizm nie jest humanizmem ludzkim, ale sub-ludzkiem. Trzeba jednak podkre li , e nawet takie skrajne oceny nie s wypowiedane jako s dy ogólne i tyz ce ka dego, kto odrzuca wiar w Boga, ale s odniesione jedynie do koncepcji filozoficznej Fryderyka Nietzschego. Chocia napawa smutkiem wyra nie krzywdz ca Nietzschego opinia ks. Stanisława Kowalczyka, i w wiecie niemieckiego filozofa „nie ma ju adnych osób: Boga czy wolnego człowieka”. Rzecz prosta, to nie Nietzsche głosił pogl d o „ mierci człowieka”;

tak twierdzi ks. Stanisław Kowalczyk, bowiem, według niego, logicznym następstwem tezy o „mierci Boga” musi być teza o „mierci człowieka”. Tymczasem cały program Nietzschowskiej filozofii jest konstruowany w imię ustanowienia, oczyszczenia kulturowego pola dla „wolnego człowieka”, człowieka przyszłości. Odnotowany przez autora wzrost zainteresowania filozofii zdaje się wskazywać, iż oto zapowiadana sfera wolności – by może – wzrosła na tyle, a dla pozytywnych i wartościowych elementów myśli Nietzschowskiej znajdzie się miejsce w areopagu współczesnych poglądów na kondycję ludzką.

Trudno dociec, czy Nietzsche, dzisiaj pisząc swoje dzieło, opatrzyłby je tytułem *Der Antichrist*. Ale powyższy sposób odczytania jego propozycji teoretycznej „człowieka postchrześcijańskiego” jest dobrą zapowiedzią i znakiem czasu, i oto w dialogu kulturowym mogą spotykać się różne, także i przeciwstawne poglądy, bez konieczności pozbawiania teoretycznego i wiążącego oponenta prawa do własnej, ludzkiej godności. Nietzsche nie jest już więc postrzegany jako wojowniczy Anty-Chryści i „wysłannik piekieł”, ale jako jedna z alternatywnych, intrygujących postaci filozoficznych, z którą niekoniecznie trzeba się zgadzać i bezkrytycznie przyjmować jej nauki, ale z którą warto toczyć debatę o naczelną wartość życia i kultury. Nie jest wykluczone, że w tym dziele humanizowania dialogu i uznania tolerancji za podstawę współistnienia różnych wyznań oraz niewierzących znaczący rolę odgrywa ekumenizm papieża Jana Pawła II, w ramach którego głosi On prawo każdego człowieka do wyboru swojej drogi życiowej.

W 1994 roku ukazał się numer czasopisma „Znak”, w którym pojawił się artykuł poświęcony współczesnemu nihilizmowi jako „romantycznemu dziedzictwu”. Tamże Jan Andrzej Kłoczowski opublikował tekst poświęcony związkowi kulturowego zjawiska postnowoczesności z myślą Nietzschowską²². Niemiecki filozof, jako krytyk kultury europejskiej XIX wieku, przewidział nihilizm naszego stulecia. Jednak Nietzsche, pisze autor, „nie poprzestaje na NIE, szuka wielkiego TAK”²³. Nihilizm współczesny, redukując całość odczuwania, przeżywania i analizowania świata do indywidualnej wiadomości, ma swoje początki w Kartezjańskim *cogito*, zaś Nietzsche jest tego procesu w nim elementem: „Nietzsche pisał o wypitym morzu, o tym, że nasza

²¹ Symbolicznym wiadectwem zmiany z owego „diabolicznego” nastawienia wobec filozofii F. Nietzschego na nastawienie merytoryczne, jest także ostatnia publikacja jego dzieła: F. Nietzsche: *Antychrześcijańskie* (przekład G. Sowiński, przedmowa Z. Kuderowicz), op. cit. Autor *Przedmowy* pisze: „Tytuł książki uzyskał nowe polskie brzmienie *Antychrześcijańskie*. Jest wskazówką tego, że intencją Nietzschego nie była krytyka postaci Jezusa Chrystusa, lecz krytyczna ocena chrześcijaństwa jako moralności i systemu wartości” (tamże, s. 11-12).

²² J. A. Kłoczowski OP: „Wypite morze”. *Esej o nihilizmie*. „Znak” nr 469, 1994, czerwiec.

²³ Tamże, s. 34.

subiektywno wchłon ła całe bogactwo wiata i umiemy ju tylko wpa-trywa si w siebie, obserwuj c jedynie stany wiadomo ci”²⁴.

Po lekturze tego tekstu mo na odnie wra enie, e Nietzsche powrócił do areopagu wielkich filozofów współczesno ci. Po dziesi tkach lat ekskomuniki, krzywd i pokuty - grzechy tego my liciela, rzeczywiste i domniemane, zostały mu odpuszczone²⁵. Co wi cej, te w tki jego filozofii, które budziły gwałtowny sprzeciw („mier Boga” czy nihilizm) mog by dzisiaj, w dobie powa nego kryzysu warto ci, ródfem teoretycznych inspiracji i przedmiotem powa nego namysłu.

²⁴ Tam e, s. 40.

²⁵ Chocia zdecydowani przeciwnicy filozofii Nietzschego, wcale nie chrze cija scy, nie ust puj : dzieło Nietzschego jest „(...) bezkształtnym zlepkiem prawdy i fałszu, gdy wola pchała w nim autora na o lep. Nietzschea ski autocentryzm jest protoplast dwudziestowiecznego. St d w literaturze współczesnej dominacja bełkotu” (P. Okołowski: *Jaspers a Nietzsche*. „Nowe Ksi ki” nr 2/1998, s. 20).