

ZROZUMIEĆ NIETZSCHEGO

Mirosław Żelazny, *Nietzsche „Ten wielki wzgardzieli”*,
Wydawnictwo UMK, Toruń 2007, ss. 225.

Mirosław Żelazny, toruński historyk filozofii i filozof, znawca klasycznego niemieckiego idealizmu i estetyk, w swojej najnowszej publikacji po raz kolejny powraca do osoby i twórczości filozoficznej Friedricha Nietzschego. Książka M. Żelaznego składa się z 10 rozpraw. Na wstępie trzeba zauważyć, iż niektóre z nich przed laty były publikowane w „Studiach Filozoficznych” oraz w pracy *Źródłowy sens pojęcia estetyka. Rozprawy z historii estetyki niemieckiej*¹, ale praca zawiera również obszerne, zupełnie nowe fragmenty. Warto też podkreślić, że w części reedycyjnej teksty poddano ponownej redakcji.

Spojrzenie na całość publikacji przekonuje, iż autor podjął i krytycznie skomentował wszystkie główne wątki filozofii Nietzschego. Od początku widoczne jest jednak dążenie nie do historyczno-filozoficznej systematyzacji, lecz raczej do przedstawienia przede wszystkim autorskiego punktu widzenia, dążenie do podjęcia kwestii istotnych dla filozoficznych zainteresowań M. Żelaznego. Pod tym względem książka nie może być traktowana jako kompendium czy tylko wprowadzenie do filozofii Nietzschego, a raczej jako wykład autorskiego rozumienia podejmowanych kwestii. Nie ulega też wątpliwości, że ta właśnie cecha w największym stopniu przesądza o oryginalności publikacji. Warto także podkreślić, iż mimo zestawienia starszych i zupełnie nowych rozpraw, praca nie sprawia wrażenia eklektycznej. Taki zabieg autora interesująco dokumentuje – jak sądzę – kształtowanie się jego osobistej recepcji i rozumienia filozofii Nietzscheańskiej. Ów autorski charakter wyraża się szczególnie w zakończeniu, lecz ponadto w jeszcze czymś innym. Na kanwie analizy filozofii i losów Nietzschego M. Żelazny realizuje również własne zainteresowania filozoficzne (np. estetyczne – por. rozważania nad patetyzmem, s. 43-45, rozdz. IV, smakiem jako sądem estetycznym, s. 75-78). Inną znaną cechą dociekań M. Żelaznego jest konsekwentne ujmowanie filozofii autora *Zaratustry* na tle osiemnasto- i dziewiętnastowiecznej filozofii niemieckiej (szczególnie klasycznego niemieckiego idealizmu, schopenhaueryzmu i wagneryzmu). Mnogość odwołań do idei filozoficznych Kanta, Fichtego, Hegla czy Schopenhauera oraz obszernych wywodów nad ich

¹ Por. M. Żelazny, *Źródłowy sens pojęcia estetyka. Rozprawy z historii estetyki niemieckiej*, Wyd. UMK, Toruń 1994.

pooglądami zdecydowanie poszerza tematyczny zakres publikacji – sprawia, że w znacznej części jest ona monografią dziewiętnastowiecznej filozofii niemieckiej. Choć taki sposób postępowania – co warto podkreślić – nie odpowiada intencjom samego Nietzschego, który pod tym względem uważał się za myśliciela z gruntu antyniemieckiego, to jednak pozwala rozumieć jego filozofię jako pochodną pewnego klimatu intelektualnego, jako wytwór historycznych wzorców filozofowania oraz jako zbiór idei spowinowaconych z jedną z bardziej oryginalnych odmian filozofii europejskiej (por. s. 221). Innymi słowy, M. Żelazny konsekwentnie się trzyma trafnej – jak sądzę – tezy, iż trudno o pełne pojęcie filozofii Nietzscheańskiej bez znajomości gruntu, z którego ostatecznie wyrasta (bez względu na to, czy życzyłyby sobie tego sam Nietzsche). Tę osobliwość Żelazny doskonale rozumie i stara się wielorako przedstawić i objaśnić.

Wśród ogólnych uwag, istotnych z formalno-filologicznego punktu widzenia, warto wspomnieć, iż powszechnie stosowaną podstawą do analiz twórczości filozoficznej Nietzschego jest obecnie zbiór: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden* pod redakcją Giorgio Colliego i Mazzino Montinari². Praca M. Żelaznego opiera się jednak na starszych wydaniach pism Nietzschego. W swoich analizach autor korzysta z trzatomowego wydania pism i spuścizny Nietzschego w redakcji Karla Schlechty (*Werke*, t. 1-3, München 1954-1956) oraz *Nietzsches Gesammelte Werke* (Mausarionausgabe). Ich uzupełnieniem są głównie młodopolskie przekłady pism Nietzschego oraz rzadziej współczesne spolszczenia pióra Bogdana Barana i Grzegorza Sowńskiego. Zasadniczo nie podważa to wartości oryginalnej interpretacji M. Żelaznego, sprawia jednak wrażenie pominięcia w niej dorobku ostatnich kilkunastu lat w sferze badań filologicznych i translatorskich nad spuścizną Nietzschego. Nie mam wątpliwości, że przekłady z początków ubiegłego stulecia – mimo ich niepodważalnej roli w przyswojeniu i popularyzacji idei niemieckiego myśliciela – mają głównie wartość historyczną.

*

Wprowadzając w tematykę swojej pracy, autor czyni kilka istotnych uwag. Wyjaśnia motywy powrotu do bliskiej mu przed laty tematyki związków „nietzscheańsko-wagnerowskich”, tłumaczy ironiczny sens tytułu oraz fenomen powtarzających się przypadków mitologizacji osoby i twórczości Nietzschego (np. w stroniczej publikacji J. Köhlera czy w formie nadal jeszcze pokutującego nazistowskiego zawłaszczenia idei i ich zafałszowania, por. s. 9-11).

Jak wcześniej zauważyłem, praca składa się z dziesięciu rozpraw. Ich układ w dużej mierze odzwierciedla historyczny porządek kształtowania się głównych

² F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, DTV/de Gruyter, Berlin New York 1988.

idei Nietzschego oraz ich późniejsze losy, jednak całość opracowania nie ma charakteru historyczno-filozoficznej systematyzacji, a głównie problemowy. Autor otwiera pracę rozprawą o wczesnej, Nietzscheańskiej idei narodzin antycznej tragedii z ducha muzyki, szeroko analizuje fenomen dionizyjskości i apollińskości. Zamyka ją analiza złożonych relacji między ideami A. Schopenhauera, Nietzschego i R. Wagnera (s. 32-37). Drugą z rozpraw poświęcono idei twórcy-geniusza oraz piękna i sztuki w filozofii Nietzschego. Jej istotnym celem była także analiza koncepcji metafizyki (w tym metafizyki sztuki) na tle jej klasycznego oraz krytycznego wzorca. Trzecia rozprawa była publikowana już wcześniej (m.in. w pracy *Źródłowy sens pojęcia estetyka*). Tutaj zamieszczono jej przeredagowaną wersję. Podstawowym problemem jest zagadnienie relacji między chaosem i logosem, między światem czystych wrażeń (z podmiotowego punktu widzenia), czyli pierwotną nieokreśloną realnością a tym, co powstaje w wyniku konceptualizacji danych doświadczenia. M. Żelazny słusznie uważa, że zrozumienie tego przeciwstawienia jest kluczem do zrozumienia właściwie wszystkich istotnych komponentów filozofii Nietzschego (por. 63-66.). Jeżeli przyjąć nawet, że filozofia ta nie jest przejawem myślenia systemowego, to są w niej obecne trwałe i konsekwentnie rozwijane wątki. Ten wymieniony wyżej jest jednym z ważniejszych. O znaczeniu wspomnianego przeciwstawienia M. Żelazny wspomina w kontekście fenomenologii Husserlowskiej i Heideggerowskiej. Jego zdaniem, ważność pomysłu Nietzschego ujawnia się szczególnie na tle „niepowodzeń wszelkich prób ontologicznych dwudziestego wieku” (s. 64). Kluczowym zagadnieniem czwartej rozprawy jest estetyczny wymiar filozofii Nietzschego. W swojej analizie M. Żelazny rozważa nie tylko jej tezy, lecz także ukazuje zasadnicze związki z estetyką europejską (niemiecką, francuską, a także antyczną, m.in. platońską, s. 82-85). Przy tej okazji warto zwrócić uwagę na pojawiającą się tutaj pewną niekonsekwencję. Autor wielokrotnie podkreśla fakt nieznamości przez Nietzschego estetyki Platona, filozofii Kanta czy Hegla (por. np. s. 84-85, 94, wyjątkiem jest uwaga ze s. 107). Takie ogólne deklaracje, którym towarzyszy zarazem wskazywanie i tłumaczenie złożonych związków ze wspomnianymi koncepcjami, stawia ów wysiłek pod znakiem zapytania, ile bowiem warta jest więź z jakąkolwiek obcą ideą, jeśli Nietzsche nie był jej świadomy? Warto równocześnie przypomnieć, iż w swojej filozofii niemal nigdy nie podejmował systematycznych polemik z opozycyjnymi stanowiskami. Zwykle skupiał się jedynie na jakichś wybranych kwestiach, zaś same poglądy traktował jako przejawy całkowicie obcego i zarazem fałszywego sposobu filozofowania (jak np. w odniesieniu do platonizmu czy „królewieckiej chińszczyzny”).

Rozprawę piątą autor poświęcił m.in. analizie etycznych aspektów stanowiska Nietzschego. W części wprowadzającej podjął kwestię kluczowych dla refleksji moralnej zagadnień wolności i odpowiedzialności, m.in. w nawiązaniu do Kanta i Kartezjusza (s. 98, 101-102), dalej także Schopenhauera. Przedmiotem

odrębnych analiz stała się Kartezjańska zasada *cogito* i jej problematyczność w konfrontacji z Nietzscheańskim asubstancjalistycznym rozumieniem świadomości oraz krytyka Kantowskiej metafizyki moralności. Istotność tych odniesień wyraża się we wspólnym im przekonaniu o wolności i odpowiedzialności człowieka. Oba te atrybuty Nietzsche uznał za największe iluzje w opisie swoistości ludzkiego sposobu istnienia. W rezultacie – jak zauważa M. Żelazny – „etyka uprawiana na metafizycznych podstawach stanowi dla Nietzschego swoistą próbę, by ludzką istotę »wyrwać z mięsem« ze świata, w którym ta istota żyje [...]” (s. 112). Ostatecznie – jak konkluduje autor – Nietzsche okazuje się filozofem, który jako jeden z pierwszych usiłuje obalić głęboko religijnie i filozoficznie ugruntowany mit o wolności i odpowiedzialności jako atrybutach człowieka (s. 114). Zwrot ku empirycznej psychologii, mogącej skutecznie rozwiązać dotychczasowe „urojenia”, przesądza o kolejnej analizowanej więzi między poglądami Nietzschego i Sigmunta Freuda. M. Żelazny traktuje twórczość Niemca jako zwiastun późniejszego stanowiska twórcy psychoanalizy i podkreśla zarazem obecność licznych analogii (s. 119-121).

Kolejną, szóstą rozprawę autor poświęcił kluczowemu w filozofii Nietzschego zagadnieniu śmierci Boga. Rozważając sens formuły *Gott ist tot*, wskazuje na jej wymiar społeczno-kulturowy. Zgodnie z tym rozumieniem, Nietzsche nie dokonuje unicestwienia idei Boga w duchu ateizmu, lecz stopniowo dekonstruuje i uznaje za problematyczne wszystkie powiązane z nim składniki współczesnego wyobrażenia człowieka. Jego metafizyczny fundament pęka ostatecznie wraz z deklaracją o śmierci Boga. Nie jest ona postulatem ani obrazoburczym hasłem, lecz wyraża świadomość sytuacji, jaka powstaje wraz obaleniem „sofizmatów” o wolnej woli, o odpowiedzialności, o metafizycznej podstawie moralności. Problem, który szczególnie intryguje autora, nie odnosi się bezpośrednio do idei śmierci Boga, lecz do wyobrażenia Boga i jego społecznej oraz kulturowej roli (s. 129-131). Religijny wizerunek Boga staje się dla Nietzschego swoistą miarą samooceny człowieka. Żelazny teza po tezie rekonstruuje Nietzscheańską koncepcję chrześcijaństwa, która jest zarazem kluczem do zrozumienia fundamentalnej tezy o śmierci Boga. Odwołuje się przy tym do wykładni K. Jaspersa i M. Heideggera.

W siódmej z rozpraw autor podejmuje kwestię symboliki czterech postaci obecnych w twórczości Nietzschego – Dionizosa, Apollina, Chrystusa oraz Ariadny. W każdej z nich – jak uważa – manifestuje się jakaś część wizerunku człowieka poszukującego drogi własnego rozwoju (s. 142). Każdy z tych symboli pełni funkcję archetypiczną, jest osnową pewnego antropologicznego toposu. Widziane w innym wymiarze, owe symbole wyznaczają istotne wątki jego filozofii (czy też mitologii – jak tutaj ujmuje to Żelazny). Są one w pewnym sensie „woalami” prawd, które Nietzsche pragnie przedstawić.

Przedostatnia z rozpraw, bezpośrednio poświęconych filozofii Nietzschego, podejmuje kwestię nihilizmu i – jak uważa autor – najważniejszą w całej Nietz-

scheańskiej filozofii (s. 190) koncepcję wiecznego powrotu. Jednym z ważniejszych celów tej części pracy jest analiza przesłanek będących manifestacją głębokiego upadku kultury europejskiej, jej źródeł i następstw. W dociekaniach podkreśla się również głównie antropologiczny wymiar koncepcji wiecznego powrotu. Ten kierunek interpretacji okazuje się istotny szczególnie w konfrontacji z próbami np. przyrodoznawczo-kosmologicznego odczytania idei Nietzschego (s. 179). Istotne jest też konsekwentne dążenie autora do wskazania i rozstrzygnięcia licznych wątpliwości związanych z ideą wiecznego powrotu – jak się okazuje, najbardziej problematyczną ideą w całej filozofii Nietzschego.

Dziewiąty rozdział pracy poświęcono koncepcji nadczłowieka. Już we wprowadzeniu M. Żelazny zwraca uwagę na znaczenie osobistego doświadczenia Nietzschego dla ostatecznego kształtu tej idei. Jeżeli dopuszczalna jest poniższa analogia, to między Feuerbachowską, antropocentryczną koncepcją pochodzenia przekonań religijnych a genezą koncepcji nadczłowieka istnieje głębokie powinowactwo. Przyjmując, że człowiek – jak uważał L. Feuerbach - w wizerunku Boga skompensował własną niedoskonałość i skończoność, Nietzsche w wyobrażeniu nadczłowieka połączył to, co stanowiło przeciwwagę dla traumatycznej treści jego własnej egzystencji oraz – dodaje Żelazny – cierpienia jako treści szeroko rozumianego chrześcijaństwa (por. s. 191-192, 197). Trzeba pamiętać, że pozostałe źródła i założenia koncepcji nadczłowieka mają też charakter pozytywny. Stanowią wyraz świadomości własnej wartości, mocy twórczej, zdolności skutecznego przeciwstawienia się oporowi zewnętrznego świata itd. W rezultacie problem nadczłowieka sprowadza się do zadania kształtowania indywidualnego charakteru. M. Żelazny zdecydowanie odrzuca usiłowania łączenia idei nadczłowieczeństwa z jakimikolwiek nadprzyrodzonymi cechami, jak również próby uprawomocnienia pomysłu argumentami ewolucjonistycznymi (s. 193). Rozważając sens koncepcji, dostrzega znamienne podobieństwo z koncepcjami Platona oraz Freuda. Każda z nich wiedzie do podstawowego wniosku, że sens doskonalenia człowieka nie polega na tłumieniu popędów i równoczesnym ugruntowaniu ideału ascetycznego. Wynikiem takiego działania stanie się jednostka cierpiąca i osobowościowo okaleczona (s. 196-197). Na marginesie warto podkreślić jeszcze jedną charakterystyczną i w wielu miejscach widoczną cechę interpretacji. Autor ujmuje tezy filozoficzne Nietzschego nie w sposób wyłącznie teoretyczny i „zobiektywizowany”, lecz zarazem jako wynik psychologicznie istotnych doświadczeń, prób spełnienia własnych oczekiwań czy nawet swoistego postępowania psychoterapeutycznego (por. np. s. 205). Pod tym względem filozofia ta jest tyleż teoretyczna, co praktyczna i autentyczna, jest jednym ze stanowisk filozofii życia, lecz również wyrazem subiektywnego doświadczenia jej autora.

Ostatnią część pracy M. Żelazny poświęcił nadal aktualnej – jak się okazuje – kwestii nazistowskiego zawłaszczenia i zafałszowania twórczości filozoficznej

autora *Zaratustry*. Warto zauważyć, iż na pierwszy rzut oka całkowicie zbytczne może się współcześnie wydawać nieustanne demitologizowanie idei filozoficznych Nietzschego, tymczasem trwałość i siła stereotypowego skojarzenia, które łączy jego filozofię z ideologią i propagandą nazizmu, są nadal ogromne. Zainteresowanie Żelaznego skupia się na działalności Alfreda Baeumlera, Heinricha Härtlego i Alfreda Rosenberga, analizuje on ponadto rasistowskie pseudoargumenty Egon Kirchnera, Richarda Oehlera i Hansa Günthera. Odrębną uwagę poświęca intencjom i działalności E. Förster-Nietzsche. Warto podkreślić, iż całkowicie pominięty został w tym miejscu Martin Heidegger, którego równoczesna instytucjonalna więź z nazizmem oraz niewątpliwe zasługi w filozoficznym odczytaniu myśli Nietzschego pozostają w szalonym kontraście i były wielokrotnie przedmiotem ożywionych sporów. Rozważając kwestię nazistowskich przekłamań, Żelazny podejmuje zagadnienie osobliwego dwudziestowiecznego fenomenu pseudonaukowej, bełkotliwej teorii o rasowych przesłankach społecznych i kulturowych cech narodu. Także we wczesnej twórczości Nietzschego (*Jutrzenka*) wskazuje na fragmenty, które mogą wzbudzać skojarzenia z rasizmem. Przedstawia również interesującą i wyważoną analizę kontrowersyjnej formuły „płowej bestii”. Znamienne jest, iż cały wysiłek poznawczy i interpretacyjny służy tutaj celowi negatywnemu – wykazaniu nonsensowności kojarzenia Nietzschego z nazizmem. Żelazny ujmuje to lakonicznie i sugestywnie: „Na pytanie, co te grafomańskie wywody (to w nawiązaniu do cytowanego wyżej R. Oehlera) mają wspólnego z myślą Nietzschego, można już oczywiście udzielić jednej odpowiedzi: nic. I tak mniej więcej wyglądała cała propagandowa literatura hitlerowska, odwołująca się do jego filozofii: brednie, przekłamania, jawne objawy paranoi” (s. 220).

*

Wśród niewątpliwych zalet publikacji Mirosława Żelaznego zwraca uwagę jej bogactwo erudycyjne oraz żywy i sugestywny styl wypowiedzi. Autor nie ogranicza się wyłącznie do analiz na podstawie tekstów Nietzschego czy licznej filozoficznej literatury interpretacyjnej, lecz wielokrotnie sięga lub odsyła do wzorców i wątków literackich (M.J. Barrie, J. Joyce, J. London, J. Tolkien, L. Tołstoj, M. Twain, S. Wyspiański, Z. Herbert), filmowych (K. Kieślowski, s. 152), muzycznych (s. 160), mitologicznych, religijnych, historycznych czy nawet anegdot (np. s. 92-93, 99, 113, 124, 143). Z jednej strony takie zabiegi wzbogacają samą publikację, a z drugiej doskonale oddają nieakademicki charakter Nietzscheańskiego filozofowania, znaczenie różnorodności źródeł, inspiracji oraz pozostałych pozafilozoficznych związków. Poddanie jej rygorowi czysto akademickiej analizy niewątpliwie pozbawia ją osobliwego klimatu oraz w pewnym sensie jest sprzeczne z jej duchem. M. Żelazny doskonale wyczuwa ów nastrój,

a także barwnie (niekiedy nawet niezwykle dosadnie, por. s. 93, 157, 159) pokazuje towarzyszące jej historyczne tło i okoliczności, w jakich powstawała.

Osobno należy podkreślić szczególną filologiczną dbałość M. Żelaznego o objaśnienie kluczowych lub istotnych pojęć i zwrotów filozofii Nietzschego, których swoistości niekiedy nie oddają polskie przekłady bądź w szczególnych przypadkach prowadzą nawet do ich dezinterpretacji (por. np. sens takich pojęć i zwrotów, jak *Traum*, s. 14, *Menschliche*, *Allzumenschliche*, s. 38, *Gott ist tot*, s. 125, *der Wille zur Macht*, s. 195 czy nawet czysto literackie *Augenblick*, s. 201). W każdym przypadku chodzi nie tylko o wąski, translatorski aspekt tych formuł, lecz również o ich szersze znaczenie, o kontekst filozoficzny, historyczny czy kulturowy.

Wśród uwag istotnych z czysto redakcyjnego punktu widzenia warto wspomnieć o literowym błędzie w nazwisku Juliena Offraya de La Mettrie (s. 97) oraz o przekreślonym nazwisku Ivo Frenzla, autora „lakonicznej” i krytykowanej tu monografii poświęconej Nietzschemu (s. 209). Szkoda, że w tym przypadku negatywną ocenę przywoływanej pracy pozostawiono bez jakiegokolwiek komentarza.

Publikacja nie zawiera żadnej bibliografii. Jej brak w przypadku tak szerokiego problemu badawczego, jakim jest twórczość filozoficzna Nietzschego i jej recepcja, oraz tak rozległej wiedzy autora publikacji, należy uznać za osobliwy grzech zaniechania.

Warto wspomnieć o jeszcze jednej cesze książki M. Żelaznego. Poza walorami merytorycznymi, jest ona wzbogacona wieloma anegdotami i dykteryjkami, niekonwencjonalnymi skojarzeniami związanymi z osobą i twórczością Nietzschego, jak również wielokrotnie przywoływanych Kanta, Hegla, Jaspersa i innych. Pozwala to rozumieć wysiłek filozofowania nie tylko przez pryzmat myślenia teoretycznego, lecz także przez to, co zupełnie niefilozoficzne czy niekiedy nawet pozaracjonalne.

Podkreślę na zakończenie, iż publikacja Mirosława Żelaznego zawiera w pierwszym rzędzie jego własną interpretację filozofii Nietzscheańskiej. Ów charakter szczególnie podkreśla dość osobista wymowa zakończenia. Warto także zaznaczyć, iż autor nie podejmuje kwestii słuszności czy niesłuszności innych jej wykładni. (Wyjątkiem jest jedynie kwestia nazistowskiego zafałszowania filozofii Nietzschego, której poświęcono ostatni rozdział książki.) Nietzsche w ujęciu Żelaznego okazuje się myślicielem tyleż genialnym, co dyletanckim, jest głosiicielem wielu wartościowych intuicji, wyprzedzających czasy, w jakich zostały wypowiedziane, ale także ignorantem w kwestiach historyczno-filozoficznych czy naukowych (s. 221). Na marginesie trzeba jednak dodać, iż wartość poglądów Nietzschego nie powinna być zbyt ściśle mierzona jej więzią z szeroko rozumianymi dziejami filozofii europejskiej. W opozycji do zamysłu rozwijania głębokich analiz historyczno-filozoficznych pozostają sporadyczne polemiki

Nietzschego lub najczęściej lakoniczne i krytyczne oceny kierowane przeciwko intelektualnym adwersarzom, np. Platonowi, Kartezjuszowi czy Kantowi. Dość problematyczna i trudna do weryfikacji wydaje się zawarta w zakończeniu konstatacja o psychologicznym pokrewieństwie Nietzschego i jego niektórych odbiorców: „Przyciągał i zawsze będzie przyciągać osoby zakompleksione, w swym poczuciu odrzucone przez świat, skłonne do depresji” (s. 222). Mimo obecności wśród też Nietzschego wielu subiektywnych sądów, istotnych z psychologicznego punktu widzenia – podobnie jak autor – daleki jestem od przeceniania psycho-terapeutycznej wartości tych pomysłów. Zaskakuje również ocena całkowicie dyskwalifikująca koncepcję nadczłowieka i ideę *amor fati*. M. Żelazny nazywa je totalnym nieporozumieniem (s. 222). Trzeba pamiętać, iż są to „tylko” pomysły filozoficzne, poprzez które dokonuje się m.in. konceptualizacja pewnej części życiowego doświadczenia samego Nietzschego. Szczególnie koncepcja nadczłowieka okazuje się interpretacyjnie problematyczna, jeśli widzieć w niej finalny wyraz esencjalistycznego dążenia do sformułowania jakiegoś zupełnie nowego ideału osobowości. Jak sądzę, celem Nietzschego było – w pewnym uproszczeniu – uchwycenie swoistości ludzkiego sposobu bytowania oraz sformułowanie inspirujących postulatów, istotnych dla twórczej, indywidualistycznie pojętej egzystencji. Rezultatem takiego zamysłu jest otwarta koncepcja, tłumacząca możliwości jednostkowego rozwoju, a nie finalistycznie pojęty jego wynik.

Andrzej Kucner