doi: 10.35757/KiS.2026.70.3.1

KULTURA i SPOŁECZEŃSTWO

POLSKA AKADEMIA NAUK
KOMITET SOCJOLOGII
INSTYTUT STUDIÓW POLITYCZNYCH
2026, nr 3

ISSN 0023-5172
e-ISSN 2300-195x

CC BY NC SA

A R T Y K U Ł Y I R O Z P R A W Y

PAWEŁ PIENIĄŻEK
Uniwersytet Łódzki

NIETZSCHE PO CZASIE CZY NIE NA CZASIE? NIETZSCHE DZIŚ*

Z pewnością nie dysponujemy odpowiednim horyzontem czasowym pozwalającym definitywnie ocenić aktualność Nietzschego, jednakże patrząc z dzisiejszej perspektywy, można pokusić się o stwierdzenie, że fala jego potężnego, tak ciążącego nad XX wiekiem wpływu na filozofię i humanistykę, ale też na całą kulturę zachodnią, niewątpliwie już opadła, pozostawiając na ogół jego rozmyte ślady.

Z racji złożoności i sprzeczności jego myśli wpływ ten był wielokierunkowy i, żeby tak powiedzieć, eksplozywny: „Nie jestem człowiekiem, jestem dynamitem". Pod jej znakiem konstytuowały się najważniejsze nurty filozofii i humanistyki XX wieku. Nim przejdę do omówienia tego wpływu i próby pokazania, co w ich świetle pozostało z niej aktualne, warto przedstawić Nietzscheańską krytykę metafizyki i całej tradycji idealistyczno-racjonalistycznej Zachodu — stanowiła ona założenie i podstawę pozytywnego wysiłku tych nurtów.

Adres do korespondencji: pawel.pieniazek@uni.lodz.pl, ORCID: 0000-0002-5258-7005

* Jest to nieco zmieniony tekst wykładu wygłoszonego w Instytucie Socjologii UŁ w związku z przypadającą 12 lipca 2026 r. dwudziestą piątą rocznicą śmierci Profesor Antoniny Kłoskowskiej.

Poniższy przegląd ma siłą rzeczy, z racji rozległości tematyki, charakter ogólny, ograniczam się więc do kwestii kluczowych. Przedstawiając różne wykładnie filozofii Nietzschego, powstrzymuję się od ich krytycznych ocen, a przywoływane cytaty są reprezentatywne dla jej głębszych tendencji.

NIETZSCHEAŃSKA KRYTYKA METAFIZYKI

Nietzsche dopełnił ciągnącą się już od Hume'a krytykę metafizyki. Zakwestionował zachodnioeuropejski dualizm metafizyczno-religijny, idący od Platona (platonizm stał się jego matrycą, a chrześcijaństwo „platonizmem dla ludu"), który rozerwał pierwotną jedność życia: życiu doczesnemu, poddanemu wymogom ciała i zmysłów, przeciwstawił świat wyższy, nadzmysłowy, stanowiący dla tego pierwszego, niższego, rację jego istnienia i jego poznania.

Wraz z dualizmem i idealistycznym rozumieniem człowieka odrzucił określające świat wyższy i naturę jego relacji ze światem niższym kategorie substancji, istoty, jedności i tożsamości (bytu, rzeczy, człowieka) oraz przeświadczenie o możliwości racjonalnego poznania świata. Tak ujętą metafizykę Heidegger i Derrida nazwą później metafizyką obecności (hierarchiczna partycypacja wszelkiego istnienia w najwyższej, stanowiącej podstawę bytu obecności — Bóg, natura, prawa historii i społeczne). W swojej krytyce Nietzsche przedstawił argumenty logiczno-epistemologiczne (nie sposób wyjść poza świadomość, która ma i której kategorie logiczno-poznawcze — substancja, związek przyczynowo-skutkowy — mają genezę biologiczno-społeczną, służąc przetrwaniu), językowe (język służy pragmatycznej komunikacji, a jego struktura gramatyczna determinuje metafizyczne widzenie świata) i egzystencjalno-etyczne (na gruncie esencjalistyczno-substancjalistycznej metafizyki nie sposób wyjaśnić twórczej natury człowieka i jego woli autonomii).

Wszelako Nietzsche, filozof życia, wychodzi poza teoretyczno-racjonalną krytykę metafizyki, rozwija ją o tyle, o ile, pytając o związek metafizyki z życiem, widzi w niej jego wyraz i nadaje jej znaczenie egzystencjalne i kulturowo-historyczne. W tym świetle historię metafizyki i kultury zachodniej ujmuje jako proces jej samorozkładu, którego logikę określa immanentny jej sceptycyzm i relatywizm. Aby proces ten wyjaśnić, przed-

stawia teorię nihilizmu i jego powszechnodziejowego znaczenia, określającego genezę i los kultury Zachodu. Nihilizm to postępujący upadek życia polegający na zaniku jego twórczych potencji i na sprowadzeniu go do czystej woli samozachowania. Jeśli w pierwszej fazie był on twórczy, jako że nad życiem wznosił ideały metafizyczno-religijne, które, choć mu wrogie, dźwigały jego ciężar, nadawały więc mu sens i dostarczały normatywnych podstaw aktywności ludzkiej, to w swej fazie właściwej, w nowoczesności, przechodzi w proces „odwartościowania najwyższych wartości", a więc rozkładu egzystencjalno-normatywnego znaczenia tych najwyższych wartości i ideałów, który sumuje figura „śmierci Boga".

Gwoli wyjaśnienia nihilizmu w perspektywie życia Nietzsche wypracowuje w *Genealogii moralności* oryginalne, krytyczno-diagnostyczne narzędzie: genealogię. Bada ona genezę, źródło, początek nihilizmu, nie w jego znaczeniu chronologicznym, to znaczy jako pierwszą fazę jego rozwoju, lecz jako zasadę umożliwiającą samo powstanie historii i zarazem określającą logikę jej rozwoju, aż po nihilizm nowoczesny. Źródło to lokuje w resentymencie (typu niewolniczego wobec typu pańskiego) powołującym do życia reaktywną, konstytuującą się poprzez negację wartości silnych, moralność niewolniczą, która stała się moralnością chrześcijańską, uniwersalną. Teoria resentymentu — oryginalny koncept Nietzschego — jako „transcendentalnej zasady historii" (Deleuze) i potężnego mechanizmu kulturotwórczego pozwala Nietzschemu naświetlić moralną genezę i istotę nihilizmu (metafizyka dualistyczna stanowi sankcję moralności i odpowiedź na pytanie o sens istnienia wobec tragizmu życia) i jego historycznych przekształceń. Zarazem pozwala mu ująć nowoczesność w kategoriach zeświecczenia chrześcijaństwa (egalitarna moralność chrześcijańska staje się moralnością humanistyczną jako odwołująca się do równych praw jednostek podstawa społeczeństwa demokratycznego); tezę o chrześcijańskim dziedzictwie nowoczesności podejmie Karl Löwith (wybitny znawca myśli Nietzschego), wpisując się w debatę wokół jej genezy i natury.

W kontekście krytyki nowoczesności warto wspomnieć o istotnym wkładzie Nietzschego (obok m.in. Bergsona, Jaspersa, Husserla, Heideggera) w rozpoznanie tzw. kryzysu podstaw nauki. Otóż był on jednym z pierwszych, którzy zakwestionowali scjentystyczną ideę jej teoretycznej samowystarczalności, jej roszczeń do uzasadnienia własnych podstaw po-

jęciowo-kategorialnych i bycia modelem racjonalności poznawczej[1]. Nietzsche ukazuje założeniowość nauki czerpiącej swoje kategorie ze sfery pozateoretycznej i mającej swoją genezę w potrzebach gatunkowo-biologicznych, a swoje uzasadnienie w „ideałach ascetycznych" (teologiczne uprawomocnienie pojęcia prawdy). Wątek kryzysu podstaw jest o tyle istotny, o ile nie reflektującą nad warunkami swojej możliwości naukę Nietzsche uznaje, wbrew Comte'owi, za istotową kontynuację metafizyki racjonalistycznej: metafizyka, a zwłaszcza nauka, mają techniczną istotę, służą „przekształceniu natury w pojęcia w celu opanowania natury". Wyrażając instynkt przetrwania, nauka, ślepa na swoje cele, jest jedynie środkiem, „lecz cel i wola człowieka muszą *wzrastać* […]" (Nietzsche 2011, s. 164 (26 [170])). Staje się podstawą wyzbytej celowości kapitalistycznej racjonalności naukowo-technicznej[2]. Tezą o nauce jako sile postępującej racjonalizacji świata, jego odczarowania, Nietzsche wpłynął na myśl między innymi Webera, szkoły frankfurckiej, Heideggera, Bataille'a i Foucaulta.

Aby podsumować Nietzscheańską krytykę metafizyki. Przesłonięta po części przez systematyczny namysł Heideggera nad metafizyką, stała się ona dziś, w czasach kulturowo-epistemologicznego konstruktywizmu, implicitnym horyzontem współczesnego doświadczenia świata. Do Nietzschego odnosimy wprost koncepcję nihilizmu, zwłaszcza nowoczesnego, teorię resentymentu i genealogię; oderwane od kontekstu jego myśli, globalnego znaczenia, odnoszone są do „lokalnych" zjawisk kulturowo-historycznych (genealogia) oraz społeczno-politycznych (resentyment).

WPŁYW NIETZSCHEGO NA NAUKI SPOŁECZNE

Psychoanaliza i psychologia*

Freud, twórca psychoanalizy, zacierał ślady swojego długu wobec myśli Nietzschego, na ogół się wobec niej dystansując. Krąg jego przyjaciół i współpracowników, przeciwnie, komentował ją (począwszy od ukazania

[1] „[…] nie istnieje «bezzałożeniowa» nauka […], najpierw musi już istnieć jakaś filozofia, jakaś «wiara», by dzięki niej nauka mogła uzyskać kierunek, sens, granicę, metodę…" (Nietzsche 2018b, s. 327 (III, 24)).

[2] „[…] nie wiadomo, do czego w ogóle służył ten ogromny proces. Ludzkości niezbędna jest [odpowiedź], *nowe* «po to!»…" (Nietzsche 2012b, s. 390 (10 [11] (146)).

* Odwołuję się tu do: Müller-Buck 2020, s. 509–514.

się *Narodzin tragedii* w 1872 r.) i wskazywał na Nietzscheańskie inspiracje psychoanalizy. Adler wiązał swoją koncepcję agresji (równoważonej przez „wrodzone poczucie wspólnoty") z Nietzscheańską wolą mocy. Natomiast Jung (prowadził słynne seminarium poświęcone *Zaratustrze*), nawiązywał do Nietzschego swoim ujęciem snów, archetypów, „cienia", „persony", „starych mędrców". Współczesna psychoanaliza, począwszy od Lacana, do Nietzschego już się nie odwołuje.

U Nietzschego znajdujemy więc istotne wglądy rozwijane przez psychoanalizę: 1. nieświadomość — jej pojęcie pojawiło się już wcześniej, u Leibniza, u romantyków i u Schopenhauera, mając u nich charakter metafizyczny; Nietzsche stosuje je już do opisu konkretnych mechanizmów psychicznych, choć odniesionych jeszcze do metafizyki woli mocy; 2. zastąpienie *ja* świadomego i osobowego przez *id*; 3. opis genezy cywilizacji w kategoriach wykształcenia moralności i duchowości poprzez oparte na przemocy kulturowej wyparcie popędów; 4. wyjaśnienie genezy „nieczystego sumienia" (zwrócenie popędów do wewnątrz); 5. uznanie pojęcia winy za kulminację wiary monoteistycznej; 6. pojęcie sublimacji jako zastępczego spełnienia; 7. rozumienie pamięci w podwójnej funkcji: aktywnego zapominania i niekontrolowanego przez świadomość pamiętania; 8. koncepcja wyparcia; 9. mechanizm projekcji; 10. rozumienie snu jako zjawiska znaczącego, podlegającego interpretacji.

Z kolei Klages i Prinzhorn widzieli w Nietzschem twórcę nowoczesnej psychologii.

Socjologia*

Nietzsche — skądinąd zadeklarowany „anty-socjolog" (Baier 1981/1982, s. 20 i nast.) odnoszący genezę socjologii do nihilizmu[3] — wzbudził zainteresowanie pierwszych wielkich socjologów nowoczesności, Tönniesa, Simmla i Webera. Tönnies opublikował w 1897 roku *Nietzsches Kult*, sprzeciwił się w nim antyspołecznemu, zestetyzowanemu indywi-

* Odwołuję się tu do: Treiber 2020, s. 520–526.

[3] „Istnieje pewien głęboki i zupełnie nieuświadomiony wpływ samej *décadence* na ideały nauki: cała nasza socjologia jest dowodem tej tezy. Pozostaje jej zarzucić, iż zna ona z doświadczenia tylko *wytwór upadku* społeczeństwa [demokratyczne społeczeństwo „stadne" — P. P.] i że z konieczności za normę osądu socjologicznego bierze własne schyłkowe instynkty" (Nietzsche 2012c, s. 219 (14[40])).

dualizmowi i elitaryzmowi Nietzschego, dochodzącym do głosu w ideale moralności dostojnej i „patosu dystansu". Nawiązał z kolei do wczesnego okresu jego myśli (*Narodziny tragedii*) i rozwijanej w nim krytyki kultury. Mógł się nią inspirować w swoim znanym rozróżnieniu *Gemeinschaft* i *Gesellschaft*. Z kolei Simmel podejmuje powyższą, estetyczno-indywidualistyczną perspektywę i łączy ideał dostojny z etyczną wykładnię wiecznego powrotu rozumianą jako sprawdzian wyboru wartości, którą czyni miarą postępowania jednostki i którą przekształca w „indywidualne prawo" dotyczące całego życia, nie zaś jego wiecznego powtarzania. Estetyczno-etyczny arystokratyzm Nietzschego przeciwstawia społeczeństwu opartemu na gospodarce rynkowo-pieniężnej i właściwej mu tendencji niwelacyjnej, podkreślając zarazem fragmentaryczność całości społeczną. W jej świetle, za Nietzschego ujęciami bodźcowo-fragmentarycznej natury świadomości nowoczesnej, rozwijał socjologię miasta. Natomiast Weber, bardziej zdystansowany wobec Nietzschego, w sporze między Simmlem a Tönniesem o etykę dostojną zajął pośrednią pozycję, próbując ją pogodzić z demokratycznym społeczeństwem masowym i wskazując angielskiego *gentleman* jako przykład sposobu bycia. Ideę wiecznego powrotu przywołał w *Etyce protestanckiej* i odniósł do kalwińskiej nauki o predestynacji. W duchu Nietzschego odrzuca ekonomiczny eudajmonizm, ideę dobrobytu, na rzecz „wielkości ludzkiej i szlachectwa naszej natury". Na Webera mogło też oddziałać pojęcie ideału ascetycznego i jego wpływu na kapitalistyczną ascezę pracy. Odwołał się on również do teorii resentymentu jako „historiozoficznej konstrukcji", odnosząc ją jednak przede wszystkim do żydowskiej religii wybawienia, nie zaś do powstania chrześcijaństwa.

Myśl Nietzschego nadal jest obecna we współczesnych dyskusjach socjologicznych (zob. Fong 2020; Karzai 2019).

WPŁYW NIETZSCHEGO NA FILOZOFIĘ I HUMANISTYKĘ

Filozofia życia

Dla filozofii życia założycielskim tekstem była rozprawa Nietzschego *O pożytku i szkodliwości historii i życia* z *Niewczesnych rozważań* (1876 r.). Rozumieniem życia jako immanentnej zasady rzeczywistości wpłynął on na myśl Diltheya, Simmla, Bergsona, wraz z krytyką metafizycznego duali-

zmu i substancjalizmu i tezą o otwartej, dynamicznej naturze rzeczywistości, pozaracjonalnym dostępie do rzeczywistości, twórczej naturze życia i kulturze jako autentycznej sferze jego ekspresji. W swej historycznej postaci filozofia życia, z jej nazbyt abstrakcyjnym i dla wielu irracjonalnym pojęciem życia, straciła znacznie na aktualności. W filozofii wpłynęła jednak wydatnie na witalizm Deleuze'a (Nietzschego idea twórczego stawania się subosobowych sił, energetycznej wizji rzeczywistości, a także Bergsona pojęcie różnicy i jego rozumienie czasu), też na antropologię. Na gruncie socjologii zaś — na socjologię życia codziennego inspirowaną Simmlem, na fenomenologię świata przeżywanego.

Egzystencjalizm

Nietzsche wywarł największy wpływ na ukonstytuowanie się egzystencjalizmu, obok Kierkegaarda, jego właściwego twórcy. Wraz z odrzuceniem substancjalizmu i esencjalizmu egzystencjaliści znaleźli u Nietzschego tezy o: nieprzedmiotowym, dynamicznym charakterze istnieniu ludzkiego; jego indywidualnej, niedostępnej dla wiedzy przedmiotowo-obiektywnej[4] niepowtarzalności i tragizmie związanym z jego konfliktową naturą oraz tezę, zdecydowanie odcinającą egzystencjalizm od filozofii życia, o obcości świata (u Nietzschego mającej charakter raczej aksjologiczno-egzystencjalny niż ontologiczny), a tym samym niemożności spełnienia się w nim.

Egzystencjalizm odpowiadał duchowi świata nowoczesnego, z właściwym mu doświadczeniem wyobcowania, samotności oraz ideą stabilnego, długotrwałego projektu życiowego oraz poszukiwaniem autentyzmu i autonomii istnienia. Toteż stracił w ponowoczesności na aktualności (poza ideą samorealizacji jednostki), zwłaszcza za sprawą przekonania o ontologicznym hiatusie między jednostką i światem, o obcości świata i tragicznej naturze ludzkiego istnienia, jego heroizmie w dążeniu do niemożliwego spełnienia oraz za sprawą krytyki dominującego dziś eudajmonizmu — przeczącego uznaniu cierpienia przez Nietzschego i egzystencjalistów za istotną składową istnienia ludzkiego.

---

[4] „Poznanie i stawanie się [:] jedno wyklucza drugie" (Nietzsche 2012b, s. 332 (9 [89] 64)).

Heidegger

Heidegger, po tzw. zwrocie, przedstawia jedną z najbardziej znanych wykładni myśli Nietzschego (Heidegger 1997, 1998/1999). Przejmuje od niego krytykę zachodniej metafizyki wraz z przekonaniem, iż nowożytna nauka stanowi jej rozwinięcie, odsłaniając swoją techniczną istotę jako podstawę „panowania nad ziemią", „globalnego zarządzania gospodarczego [całą] ziemią" (Nietzsche 2012b, s. 160, 2[79]), s. 389 10 [17] (150)). Samą myśl Nietzschego wpisuje jednak w zachodnią metafizykę — za sprawą teorii woli mocy ujętej jako zasada panowania (idei perspektywizmu i wartości) zwieńcza ona postępującą od Kartezjusza subiektywizację bytu (jego podstawą nie jest już Bóg, lecz byt ludzki), przyjmującą postać naukowo-technicznego uprzedmiotowienia świata i człowieka, które zamyka dostęp do dziejowego bycia w jego skrywająco-odsłaniającej naturze.

Aktualne jest zasadniczo przekonanie o postępującym naukowo-technicznym uprzedmiotowieniu świata, choć uzupełnione o świadomość kryzysu klimatycznego (w humanistyce obecną w (post)humanistyce środowiskowej) oraz o uwzględnienie cyfrowo-technologicznej, technokratycznej natury współczesnego neoliberalizmu.

Hermeneutyka

Dzieli ona z Nietzschem krytykę zorientowanego na poszukiwanie podstaw poznania paradygmatu epistemologicznego, filozofii świadomości i samoświadomości[5] jako podstawy poznania (Kartezjusz, Kant, Husserl). Wraz z nim odrzuca przekonanie o bezzałożeniowym charakterze poznania i przejmuje tezę o nieistnieniu pozainterpretatywnego — słynne: „nie istnieją fakty, lecz tylko interpretacje" — i pozajęzykowego dostępu do rzeczywistości, wskazując zatem na językowy charakter myślenia i doświadczenia świata i wpisując się tym samym w *linguistic turn*. U Nietzschego nie znajdziemy jednak kluczowej dla hermeneutyki tezy o ponadjednostkowym sensie, dostępnym jedynie poprzez rozumienie i przez nie historycznie współkonstytuowanym. Nietzsche odrzuciłby więc hermeneutykę ujętą jako próba ugruntowania podstaw nauk humanistycz-

[5] „Największa część nas samych jest nam nieznana" (Nietzsche 1980, s. 561 (32[8])).

nych (Dilthey) i hermeneutykę poheideggerowską ujętą jako ontologicznie ugruntowane rozumienie dziejowych czy egzystencjalnych związków sensu (Gadamer, Ricouer) (zob. Figl 1981/1982; Markowski 1996). Perspektywiczna interpretacja w swej nieciągłości nie jest rozumieniem sensu rozwijającego się poprzez historyczność człowieka, lecz właściwym woli mocy — i odpowiadającym konstruktywistycznemu podejściu do historii — perspektywicznym przyswajaniem i zawłaszczaniem, „środkiem [pomagającym organizmowi] zapanować nad czymś" (Nietzsche 2012b, s. 148 (2 [148])). Współcześnie dominujący konstruktywizm przyjmuje tezę o językowo-semiotycznym i interpretacyjnym zapośredniczeniu myślenia i poznania.

Teoria krytyczna

Nie sposób przecenić wpływu Nietzschego na teorię krytyczną, a konkretnie na szkołę frankfurcką (przede wszystkim na Horkheimera i Adorno, też Marcusego, Fromma); wyrosła ona z inspiracji marksizmem i z potrzeby dostosowania go do zmieniających się warunków społeczno-ekonomicznych poprzez uwzględnienie nowych, pozwalających lepiej je rozumieć nauk i teorii (psychoanalizy, nowych teorii polityczno-ekonomicznych), Weberowskiej tezy o dominacji rozumu instrumentalnego i ustaleń obecnych w myśli Lukacsa (m.in. teza o reifikacji stosunków społecznych). Wraz z pojawieniem się faszyzmu, stalinizmu i innych zjawisk (uprzemysłowiona kultura masowa) frankfurtczycy tracą jednak żywiącą się sprzecznościami kapitalizmu wiarę w emancypacyjny potencjał: klasy robotniczej czy posiadających świadomość rewolucyjną grup społecznych, sił wytwórczych (technika i nauka) i wreszcie kultury wyższej. Podejmują w *Dialektyce oświecenia* totalną, porzucającą ramy krytyki ideologii, krytykę rozumu i nowoczesnego kapitalizmu. I w tej perspektywie asymilują myśl Nietzschego. W wymiarze krytyczno-diagnostycznym przejmują obecny w niej schemat dialektyki oświecenia — opis historii Zachodu jako postępującego zniewolenia, za sprawą którego mylące się co do siebie oświecenie, w jego znaczeniu powszechnodziejowym, zaprzecza własnym ideałom (Nietzsche odrzuca jednak ich ideały społeczne), znajdując swoje destrukcyjne apogeum w oświeceniu historycznym i w postoświeceniowej nowoczesności. U Nietzschego znajdują tezę o dialektycznej współzależności

panowania nad naturą zewnętrzną i naturą wewnętrzną[6]. W pierwszym wypadku chodzi o naukowo-techniczną obiektywizację świata, w drugim o oparte na praktykach przemocy ustanowienie *ja* tożsamego — „jednolitego […] regularnego, a zatem obliczalnego" (Nietzsche 2018b, s. 250 (II, 2))[7], tłumiącego impulsy naturalne i poddanego postępującej funkcjonalizacji ekonomiczno-społecznej: „coraz bardziej ekonomicznemu użytkowaniu człowieka i ludzkości" (Nietzsche 2012b, s. 389 (10 [17] 150)). U Nietzschego, elitarysty społeczno-kulturowego, nie występuje trzeci moment powyższej współzależności niosącej panowanie uniwersalne, czyli panowanie społecze. I wreszcie frankfurtczycy uznają, że rozpoznaje on, wraz z de Sade'em, samozniesienie oświecenia, przeprowadza bowiem radykalną krytykę rozumu oświeceniowego stającego się wyzbytym refleksji nad sobą rozumem formalno-instrumentalnym, nauką; odziera ona istnienie z wartości i norm moralnych, podlegając imperatywom uwolnionego samozachowania i władzy silnych. Tą cyniczną demitologizacją rozumu oświeceniowego Nietzsche obnaża jego prawdę jako środka panowania woli mocy i ustanawia znoszącą jego autonomię jedność wiedzy i władzy, nauki i techniki. Przekonaniu temu, jak sądzą, nadaje on w swojej myśli pozytywne znaczenie.

Podobnie rzecz ujmie w *Erkenntnis und Interesse* Habermas, ich następca, gdy zarzuci Nietzschemu, że — choć rozpoznał związek nauki i interesu — to utożsamieniem interesu z wolą mocy dopełnił triumf pozytywistycznej nauki. Później Habermas uzna, iż Nietzsche w swojej totalnej, mieszającej kryteria teoretycznej ważności i władzy, autoreferencjalnej krytyce rozumu (zarzut ten skieruje też przeciwko Horkheimerowi i Adorno; zob. Habermas 2000, s. 126–153) i rozdwojonej nowoczesności po raz pierwszy wyszedł poza dialektykę oświecenia: na gruncie „zremitologizowanej" woli mocy zanegował jego potencjał emancypacyjny i w swym irracjonalizmie zwrócił się ku temu, co wobec rozumu inne — ku przywoływanej

[6] „Uzyskać moc nad naturą, a do tego [celu] niejako moc nad sobą. Moralność była niezbędna, by [można było] człowieka forsować w walce z naturą […]. Gdy moc jest [już] wywalczona, moc tę [człowiek] może spożytkować, by swobodnie formować dalej samego siebie […]" (Nietzsche 2012b, s. 200 (5[63])).

[7] „Straszne rzeczy musiała ludzkość wyrządzić sama sobie, by stworzyć jaźń, tożsamy, nastawiony na osiąganie celów, męski charakter człowieka […]" (Horkheimer, Adorno 1994, s. 49).

przez mit, zestetyzowanej, „uwolnionej od roszczeń poznawczych" i „czerpiącej z usamodzielnego doświadczenia nowoczesnej estetyki" dionizyjskości" (Habermas 2000, s. 143, 147).

Wychodząc z kolei od tezy Nietzschego o zachowawczym charakterze sztuki popularnej, Horkheimer i Adorno formułują, na gruncie jej stechnicyzowanego umasowienia (radio, telewizja), teorię przemysłu kulturalnego w jego ideologicznej funkcji wobec *status quo*.

Jeśli chodzi o pozytywny wymiar myśli frankfurtczyków, to ideą ambiwalentnej (będącej obietnicą szczęścia i zarazem zagrożeniem) — przeciwstawionej barbarzyństwu społeczeństwa późnokapitalistycznego — natury i „przypomnienia natury w podmiocie" ewokują dionizyjskie doświadczenie świata. Nietzschemu zarzucają jednak nierozpoznanie znaczenia całości społecznej jako podstawy tego, co zwalczał on w swojej krytyce świata mieszczańskiego, a także metody dialektycznej (niezapośredniczona absolutyzacja przeciwieństw, „sprzeczności bez rozwiązania"). Jednakże i w tym wymiarze uznają swój wielki dług wobec Nietzschego (Adorno przyznał: Nietzschemu „zawdzięczam najwięcej ze wszystkich tak zwanych wielkich filozofów, w rzeczywistości więcej niż Heglowi"). Odwołują się do subtelności myśli Nietzschego, „wyprzedzającego współczesnych zdolnością dyferencjacji", widząc w nim wielkiego demistyfikatora idealizmu (co było, według Adorno, „prawdziwym zwrotem w myśleniu Zachodu") i krytyka świata mieszczańskiego, który w swej poznawczej „uczciwości" uzyskał wolność od rządzących nim iluzji (Horkheimer) i „wyrzekł się porozumienia ze światem" (Adorno). Nietzsche odrzuca system dogmatyczny, uznając, że wszystko jest historyczne i uchyla się definicji i logice; toteż jego myśl jest myślą eksperymentalną, wymagającą eseistycznego sposobu pisania. Adorno broni Nietzschego przed biorącym się z negacji dotychczasowych prawd i pewników zarzutem nihilizmu, widząc w nim warunek niezależnego myślenia (niedialektyczna „negacja negacji"), a tym samym samookreślenia i autonomii jednostki (zob. Pütz 1974; Adorno 1986, 1994).

Co zostało z myśli Nietzschego w świetle teorii krytycznej? Ważna wydaje się ogólnie koncepcja dialektyki oświecenia, w tym idea chybionego procesu indywidualizacji, wymagająca uwzględnienia świata ponowoczesnego. Nietzsche i Horkheimer/Adorno nie mogli znać indywidualizacji neoliberalnej, na gruncie której systemowa funkcjonalizacja jednostki nie dokonuje się mocą przymusów zewnętrznych, lecz staje się jej rynko-

wo-społeczną autofunkcjonalizacją, wykorzystującą modernistyczne idee samorealizacji, indywidualnego rozwoju, poddając je we wszystkich sferach życia społecznego reżimowi wydajności i optymalizacji wysiłku. Jej zasadnicza funkcja pozostaje jednak ta sama: konformizacja jednostek, ich adaptacja do warunków neoliberalnej ponowoczesności. Zresztą autorzy *Dialektyki oświecenia* systemowe zawłaszczanie ideałów indywidualistycznych (autonomia, autentyzm) obserwowali już w przemyśle kulturalnym; obecnie, poddana optymalizacji wysiłku, indywidualizacja wnika w same wytwórczo-komercyjne procesy rynkowe, których wcześniej ideały te były wyłącznie ideologią. Nadto Adorno w *Czasie wolnym* konstatował już optymalizację wysiłku sportowego służącą „sprawności do pracy".

Podobnie jest z przemysłem kulturalnym. Nie stanowi on już dziś zunifikowanej i systemowo sterowanej całości, lecz ma charakter pluralistyczny, pozwalając jednostkom na swobodną ekspresję i rozwój w zapośredniczonej medialnie i cyfrowo kulturze, zwłaszcza w jej obszarach niszowych. Jednakże aktywność ta nie oddziałuje na całość społeczną, podlega neoliberalnej logice kapitału, rynku i konsumpcji, która wychodząc naprzeciwko indywidualnym potrzebom wykorzystuje komercyjnie modernistyczne efekty nowości oraz indywidualne style życia, neutralizuje je, normalizując ich emancypacyjny potencjał negatywności. W swej całości kultura pełni funkcję zachowawczą wobec neoliberalnego porządku, nie „zapowiada fundamentalnej transformacji życia codziennego" (Bernstein 2019, s. 60, zob. s. 56–64).

Aktualne wydają się przypisane myśleniu Nietzschego: subtelność, krytyczno-eksperymentalny charakter, nieufność wobec dogmatyzmu, nieodzowne dziś, zwłaszcza w kontekście kultury popularnej, wzrastającego populizmu, jego ideologii i teorii spiskowych.

Poststrukturalizm

Należy odróżnić poststrukturalizm od postmodernizmu — pierwszy uznaje sferę aktywności kulturowej, a więc osobowo-antropologiczny wymiar istnienia ludzkiego (empiryczna historia, społeczeństwo), za derywat istnienia subosobowego, drugi zaś afirmuje kulturę jako sferę jego autentycznego, twórczego przejawiania się. Niezależnie od tego oba prądy, przejmujące Nietzscheańską i Heideggerowską krytykę metafizyki, kładą

nacisk na krytykę całości, reprezentacji, tożsamego podmiotu, czyniąc to w świetle Nietzschego pojęcia różnicy przeciwstawionego pojęciu przeciwieństwa; odrzucają jednak jego elitaryzm.

Poststrukturalizm uczynił Nietzschego swoim znakiem rozpoznawczym, wywołując falę spektakularnej recepcji jego myśli (lata sześćdziesiąte-osiemdziesiąte XX wieku), najpierw we Francji, a następnie w całym świecie zachodnim. Przejęta od niego teoria przedosobowych sił pozwalała poststrukturalistom rozchwiać i zdynamizować poszukiwane przez strukturalizm (drugie, obok Nietzschego, źródło ich inspiracji) stabilne struktury znaczeń, wiedzy i władzy.

Foucault w kolejnych fazach swojej myśli podejmował różne impulsy płynące od Nietzschego. W *Historii szaleństwa* przejmuje, nie bez wpływu Bataille'a, wypracowaną przez Nietzschego (obecną dziś w dyskursie antropologicznym, też krytyczno-kulturowym) opozycję pierwiastka dionizyjskiego i apollińskiego, ujmując ją jako opozycję szaleństwa i rozumu. Nawiązując, tak jak frankfurtczycy, do tezy Nietzschego z *Narodzin tragedii*, zgodnie z którą Sokrates zniszczył mityczne doświadczenie tragizmu istnienia na rzecz „teoretycznego poglądu na świat", wiary w „życie kierowane przez naukę", w możliwość racjonalnego poznania i opanowania bytu przez „pracującego w służbie nauki człowieka teoretycznego" (Nietzsche 2012a, zob. par. 15, 17–18). W świetle tych „wielkich nietzscheańskich dociekań" — Nietzsche „konfrontuje dialektyki historii z nieruchomymi strukturami tragiczności" (Foucault 1988, s. 137) — śledzi genezę rozumu i rozwój jego coraz bardziej represywnych form określających historię Zachodu jako proces racjonalizacji świata, eliminacji „doświadczenia tragizmu", wyparcia szaleństwa, aż po uznanie go za element patologiczny i jego nowoczesne, naukowo-medyczne uprzedmiotowienie. W okresie genealogicznym (*Nadzorować i karać*) nawiązuje do Nietzschego teorii sił — odciętej już od antropologiczno-kulturowego wymiaru jego myśli — i określającej ich grę woli mocy. Z teorii tej i z tezy o woli prawdy jako teoriopoznawczej postaci woli mocy wydobywa (obecną w *Dialektyce oświecenia* i u Heideggera, choć normatywnie ograniczoną) tezę o strukturalnej jedności władzy i wiedzy, władzy i reżimów prawdy, a także podejmuje ideę genealogii, która, oderwana od historiozofii Nietzschego, pozwala śledzić historyczne, kontyngentne, wolne od teleologii przemiany formacji władzy i wiedzy oraz demaskować tejże uniwersalistyczne, maskujące władzę roszczenia.

Z kolei w estetyce egzystencji i ontologii podmiotu Foucault zbliża się do postmodernizmu, przeformułowując pojęcie władzy, wiążąc ją ze zdolnością jednostki do wpływania na zachowania innych poprzez własną twórczą autokreację, nie zaś z instytucjonalną, odwołującą się do przymusu opresją i dominacją, stanowiącymi w tym zrewidowanym ujęciu władzy jej wtórny, wyobcowany przejaw. W tym kontekście nawiązuje do Nietzscheańskiego pojęcia stylu jako zdolności jednostki do artystycznego samokształtowania, czynienia siebie „dziełem sztuki". Za Nietzschem odkrywa świat greckiej sztuki życia.

Deleuze, autor jednej z najgłośniejszych wykładni myśli Nietzschego (Deleuze 1997), podejmuje z niej motyw twórczego stawania się sił, czyniąc władzę i panowanie wtórnym przejawem twórczej gry przedosobowych, różnicujących się intensywności.

Z kolei Derrida w swej dekonstrukcji przekłada Nietzscheańskie stawanie się sił, „dionizyjski nadmiar", na terminy językowo-semiotyczne. Nawiązuje: do idei metafizyki tkwiącej w języku naturalnym (u Nietzschego w gramatyce języków indoeuropejskich[8]) i właściwej mu opozycjonalnej struktury[9], której w swoim ustanawianiu stabilnych, dualistycznych układów znaczeń nadaje ona hierarchiczny kształt; do pojęcia immanencji pozorów, określanej przez perspektywiczne — wychodzące poza wszelkie przeciwieństwa, w tym prawdy i fałszu — „różnice stopnia", „stopnie pozorności i jak gdyby jaśniejsze i ciemniejsze odcienie i tonacje pozoru" (Nietzsche 2012b, s. 334 (9 [91] (65)), Nietzsche 2018a, s. 69, par. 34)), które przekłada na destabilizujące zhierarchizowane układy znaczeń, różnicujące je bez końca nierozstrzygalniki czy ślady (czyste znaczące); wreszcie do metaforycznej koncepcji języka, uwolnionej od znaczenia właściwego, źródłowego oraz do fragmentarycznego sposobu pisania.

Aktualne są dziś inspirowane myślą Nietzschego: teoria dyskursu i genealogii władzy (np. teorie postkolonialne), negacja uniwersalizmu znaczeń i rozumu historycznego, estetyka egzystencji przechodząca w sztukę życia, występującą dziś w kulturze popularnej w zbanalizowanej, też coachingowo-terapeutycznej postaci.

---

[8] „Wiara w gramatykę, w językowy podmiot, przedmiot, w czasowniki uciskała jak dotąd metafizyków […]. To właśnie myślenie ustanawia «ja»" (Nietzsche 2019, s. 438 (35[35])).

[9] „Podstawową wiarą metafizyków jest *wiara w przeciwieństwo wartości*" (Nietzsche 2018a, s. 40, par. 20).

Postmodernizm

Kładąc nacisk na Nietzscheańską krytykę fundamentu, źródła, całości, jedności, stabilnego i tożsamego podmiotu, konsensu, postmoderniści zarazem odrzucają Nietzscheańską teorię woli mocy rozumianej jako metafizyczna podstawa rzeczywistości. Podejmują zaś idee interpretacjonizmu i konstruktywizmu epistemologiczno-kulturowego, ujęcie podmiotu jako bytu zmiennego, wielorakiego i relacyjnego oraz ideę pluralizmu tranzytywnych znaczeń stanowiących o fragmentarycznej, wieloznacznej, nieokreślonej naturze rzeczywistości. Odrzucając obecną u Nietzschego modernistyczną powagę i głębię, jego „ciężkie, moderne metanarracje" na rzecz różnorodności, wielości małych historii, postmoderniści przyswajają te jej aspekty, które podkreślają lekkość istnienia, „ducha powierzchni" i zabawy oraz estetyzację przestrzeni posthistorii (Baran 1997, s. 212–228) (choć według Nietzschego „nie ma pięknej powierzchni bez wstrętnej głębi" [Nietzsche 1993, s. 221]).

Za Nietzschem postrzegają ambiwalencję ponowoczesności (u Nietzschego: nowoczesności) i procesów indywidualizacji, tyle że afirmują ponowoczesność w jej pluralistyczno-twórczych tendencjach, dostrzegając (zwłaszcza Lyotard) zagrożenia dla niej we władzy kapitału, rynku i w skomercjalizowanej kulturze globalno-popularnej, blokującej otwarty, eksperymentalny charakter ludzkiej aktywności. Sięgają więc do przypisanych przez Nietzschego cech nowoczesności: ciekawości, sceptycyzmu, ducha eksperymentacji. Toteż w swym ujęciu relacji między nowoczesnością i ponowoczesnością, modernizmem a postmodernizmem, uznają, że w samej nowoczesności tkwiły tendencje pluralistyczne, indywidualistyczne, sceptyckie, które — po ich uwolnieniu od wielkich opowieści uniwersalistyczno-emancypacyjnych — utorowały drogę postmodernizmowi. Nie chodzi już o ich — zarzucane jeszcze Nietzschemu — reprodukujące pierwszą zasadę przezwyciężenie konstytuujące dalszą (mono)historię, lecz o tworzące przestrzeń posthistorii „przepracowanie" (u Lyotarda Freudowskie *Durcharbeitung*) czy „przebolenie" (u Vattimo Heideggerowskie *Verwindung*) tych tkwiących w modernie możliwości. W tym duchu Vattimo nadaje afirmatywne znaczenie nihilizmowi, wiążąc go ze „słabym bytem", „słabym myśleniem", „słabym podmiotem", które uwalnia od wszel-

kiego fundamentalizmu i łączy z rozwojem technologii cyfrowo-medialnych[10].

Ciekawy jest *casus* Baudrillarda, postmodernisty mrocznego, ukazującego nihilistyczną stronę ponowoczesności. Wydaje się, że jego krytyka ponowoczesności stanowi kontynuację Nietzschego krytyki kultury, zwłaszcza jego tezy o destrukcyjnej sile relatywizmu kulturowego nowoczesności: relatywizm Baudrillard czyni prawdą celebrowanego przez postmodernizm pluralizmu, wielości. Odnosi go do analizowanych przez siebie zjawisk społeczno-kulturowych, odwołując się do wypracowanych we współczesnej humanistyce narzędzi teoretycznych (m.in. teoria daru i wymiany symbolicznej, semiotyka, ekonomia, cybernetyka); w ich opisach nihilistyczny ton zastąpi cyniczną ironią i neutralnością. Relatywistyczne konsekwencje konstruktywistycznej krytyki przedstawienia ukazuje w głośnej teorii symulacji z jej centralną tezą o zaniku rzeczywistości na rzecz tworzonej przez kulturowe symulakry (stale reprodukujące się, pozbawione oryginału, autoreferencyjne znaki-kopie) hiperrzeczywistości, w której ekstaza nadmiaru znaków i znaczeń oznacza zarazem zanik sensu i powstanie pustki wypełnianej przez strategie uwodzenia, efekty nowości natychmiast zużywającej się i wyzbytej emancypacyjnego potencjału. Ogląd ten mógłby znaleźć u Nietzschego piszącego o „potwornym uczuciu pustki", któremu towarzyszy „odurzenie, jakby cały świat w nas zgęstniał, a my mielibyśmy cierpieć na szczęście nadmiaru. Toteż obecny okres jest najbardziej wynalazczy w wynajdywaniu środków odurzających" (chodzi o środki kulturowe) (Nietzsche 2011, s. 12 (25 [13])). W stanie tym Nietzsche widzi destrukcyjne konsekwencje historyzmu („zmysłu historycznego") skutkującego rozkładem trwałych znaczeń i przyrównuje go do (posthistorycznego) „magazynu kostiumów" dla jednostki, która „potrzebuje bezwarunkowo kostiumu", lecz „dostrzega przy tym, że żaden dobrze na nim nie leży. Przyjrzyjmy się dobrze dziewiętnastemu stuleciu z uwagi na to pośpieszne zamiłowanie i zmiany maskarad stylów: także chwile rozpaczy z tego powodu, że «nic nie pasuje»" (Nietzsche 2018a, s. 147, par. 223). Przekonaniem o zaniku wszelkich ontologiczno-społecz-

[10] Zaliczany do postmodernistów Rorty w ramach neopragmatyzmu amerykańskiego nawiązywał do Nietzschego krytyki korespondencyjnej teorii prawdy, też do idei przygodności języka i jaźni.

nych i normatywnych odniesień i jego psycho-kulturowych następstwach (apatia, pasywność wobec indyferencji wskutek zaniku różnic i przeciwieństw) Baudrillard nawiązuje do Nietzscheańskiego obrazu „ostatniego człowieka": wyzbyty egzystencjalnych doświadczeń i namiętności, poszukuje on bezpieczeństwa i szczęścia w świecie dostatku i nadmiaru konsumpcji (u Baudrillarda — zwłaszcza zestetyzowanych znaków).

Można by jeszcze wspomnieć o kognitywistyce, o akceleracjonizmie i posthumanizmie, nawiązujących do Nietzschego, choć związek ten wydaje się bądź wycinkowy, bądź pobieżny.

CO POZOSTAŁO DZIŚ Z NIETZSCHEGO? PODSUMOWANIE

Pytanie to jest trudne, jako że wpływ myśli Nietzschego zapośrednicza historia jej recepcji i warunkujące ją doświadczenia kulturowe. Aktualna jest, na gruncie współczesnego konstruktywizmu, Nietzschego krytyka tradycyjnej metafizyki. Zakładają ją również obecne dziś w filozofii antykonstruktywizm (realizm spekulatywny, w tym głośny antykorelacjonizm Quentina Meillassoux, nowy materializm). Ważne jest przekonanie Nietzschego o przygodności, skończoności i usytuowaniu myślenia ludzkiego, jak i skorelowany z nim wymierzony w dogmatyzm postulat krytycyzmu i nieufności. Postulat ten jest palący dziś, w dobie populizmów i ich ideologii (w tym tożsamościowych) oraz — wykorzystywanej przez niego, zacierającej rozróżnienia, a przynajmniej niszczącej krytyczne narzędzia ich rozpoznania — postprawdy, w której kłamstwo jest już nie tyle indywidualną przywarą ludzką, co regułą funkcjonowania we współczesnym świecie, zwłaszcza w stwarzającej możliwość jego niekontrolowanego zwielokrotniania rzeczywistości medialno-cyfrowej.

W samej humanistyce ważny jest koncept genealogii, w jego formule metodologiczniej i ograniczonej, oderwanej od Nietzscheańskiej wizji rozwoju historycznego i teorii nihilizmu; obecny jest on też u Giorgia Agambena, współwystępuje również w badaniach nad szeroko rozumianą historią idei. Podobnie rzecz się ma z pojęciem resentymentu, stosowanym do zjawisk lokalnych — psychospołecznych i politycznych (np. w analizie populizmu).

Niewątpliwie modernistyczną świeżość straciły naczelne idee filozofii Nietzschego: wola mocy (poza jej specyficznym użytciem w teorii władzy

Foucaulta), wieczny powrót (będący w istocie próbą nadania jednostce metafizycznej czy też egzystencjalno-etycznej orientacji w świecie relatywizującym dotychczasowe wartości i tracącym swe wektory) czy nadczłowiek (dezinterpretowany w posthumanizmie). Brak poważniejszych odniesień do tych filozofemów można uznać za znak epoki postmetafizycznej, a zarazem za symptom zaniku horyzontu emancypacyjnego w jawiącej się dziś jako bezalternatywna ponowoczesności.

Żywotność zachowały ideały samorealizacji, autonomii, autentyzmu, sztuka życia, choć trywializowane, krytyczno-eksperymentalny charakter myślenia — Rüdiger Safranski widzi w Nietzschem „laboratorium myślenia", „wolę nieskończonej przygody myślenia".

Ważny jest nadal diagnostyczny walor myśli Nietzschego, pomimo szybkich zmian i nowych zjawisk społeczno-kulturowych. Nietzsche postawił problem nihilizmu i skonfrontował nowoczesność z nieopuszczającą ją już świadomością własnego kryzysu. Zostawił pytanie o rozumność rozumu („nasz rozum ludzki […] nie jest zanadto rozumny" (Nietzsche 2003, s. 133, par. 2), zwłaszcza naukowo-technokratycznego, choć pytanie to dotknęło jego samego pod postacią sporów o to, czy był antyoświeceniowym irracjonalistą, czy też jedynie oświecał rozum oświeceniowy co do niego samego. Choć opisywał rodzącą się nowoczesność klasyczną, to jednak jego wglądy dotyczące przemian kulturowych, niezależne od dynamiki strukturalnych przekształceń społecznych, opisywanych na przykład przez Anthony'ego Giddensa i Ulricha Becka (przejście nowoczesności w nowoczesność refleksyjną), stosują się również do ponowoczesności.

Trafna jest diagnoza relatywizmu kulturowego, dehierarchizacji i rozmycia rozróżnień znaczeń i wartości, dotycząca też niepokojąco szerzącego się zjawiska postprawdy. Aktualny jest wgląd w ambiwalencję procesów kulturowych, w tym procesów indywidualizacji, wpisanych przez Nietzschego w nihilizm nowoczesności, lecz bezradnego wobec możliwości ich jednoznacznej oceny: „Globalny wgląd: dwuznaczny charakter naszego nowoczesnego świata — te same symptomy mogłyby wskazywać właśnie na schyłek i potęgę" (Nietzsche 2012a, s. 393 (10 [23] 56)). Spory o naturę indywidualizacji są ważną składową naszej kulturowej samowiedzy. Swoje rozwinięcie w krytycznych analizach świadomości ponowoczesnej i wpływu technologii cyfrowo-medialnych na percepcję rzeczywistości znajduje Nietzscheański wgląd w bodźcową, fragmentaryczną strukturę świadomo-

ści nowoczesnej i właściwego jej postrzegania świata. To samo dotyczy opisywanego przez Nietzschego zjawiska „pośpiechu" („w tych czasach pośpiechu i natłoku" (Nietzsche 2019, s. 138 (4 [58)])), określającego sposoby życia w ich uwarunkowaniach techniczno-komunikacyjnych. W ponowoczesności przechodzi on w przyśpieszenie zmian społeczno-kulturowych (prędkość u Paula Virilio) i implikuje strukturalne przemiany kulturowego postrzegania i doświadczania czasu (koncepcja Hartmuta Rosy).

Finalnie można uznać, że wpływ Nietzschego rozproszył się w jego twórczej recepcji, dlatego też sam Nietzsche jest dziś wszędzie obecny, a jednak coraz mniej widoczny.

BIBLIOGRAFIA

Adorno Theodor W., 1986, *Dialektyka negatywna*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

Adorno Theodor W., 1994, *Teoria estetyczna*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Baier Horst, 1981/1982, *Die Gesellschaft — ein langer Schatten des toten Gottes. Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Decadence*, „Nietzsche-Studien", 10/11, s. 6–22.

Baran Bogdan, 1997, *Postnietzsche*, Baran i Suszczyński, Kraków.

Bernstein Jay M., 2019, *Wstęp*, w: Theodor W. Adorno, *Przemysł kulturalny. Wybrane eseje o kulturze masowej*, tłum. Marta Bucholc, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa, s. 33–64.

Deleuze Gilles, 1997, *Nietzsche i filozofia*, tłum. Bogdan Banasiak, Spacja, Warszawa.

Figl Johann, 1981/1982, *Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Mit besonderen Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadamers*, „Nietzsche-Studien", 10/11, s. 408–441.

Fong Jack, 2020, *Employing Nietzsche's Sociological Imagination. How to Understand Totalitarian Democracy*, Lexington Books, Lanham.

Foucault Michel, 1988, *Szaleństwo i nierozum. Przedmowa do „Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu"*, „Literatura na świecie", 6 (203), s. 143–153.

Habermas Jürgen, 2000, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Universitas, Kraków.

Heidegger Martin, 1997, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł"*, tłum. Jerzy Gierasimiuk, w: *Drogi lasu*, tłum. zbiorowe, Aletheia, Warszawa, s. 171–216.

Heidegger Martin, 1998/1999, *Nietzsche*, t. 1–2, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Horkheimer Max, Adorno Theodor W., 1994, *Dialektyka oświecenia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, IFiS PAN, Warszawa.

Karzai Anas, 2019, *Nietzsche and Sociology. Prophet of Affirmation*, Lexington Books, Lanham.

Markowski Michał P., 1996, *Nietzsche i hermeneutyka*, „Teksty Drugie", 1, s. 20–41.
Müller-Buck Renate, 2000, *Psychologie* [hasło], w: Hennig Ottmann (red.), *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Metzler, Stuttgart–Weimar, s. 509–514.
Nietzsche Friedrich, 1980, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t. 8, Taschenbuch, München.
Nietzsche Friedrich, 1993, *Pisma pozostałe 1862–1875*, t. 1, tłum. Bogdan Baran, Inter esse, Kraków.
Nietzsche Friedrich, 2003, *Wędrowiec i jego cień*, tłum. Konrad Drzewiecki, Zielona Sowa, Kraków.
Nietzsche Friedrich, 2011, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, tłum. Grzegorz Kowal, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
Nietzsche Friedrich, 2012a, *Narodziny tragedii*, tłum. Paweł Pieniążek (*Dzieła wszystkie*, t. 1a), Officyna, Łódź.
Nietzsche Friedrich, 2012b, *Notatki z lat 1885–1887* (*Dzieła wszystkie*, t. 12), tłum. Marta Kopij, Grzegorz Sowiński, Officyna, Łódź.
Nietzsche Friedrich, 2012c, *Notatki z lat 1887–1889* (*Dzieła wszystkie*, t. 13), tłum. Paweł Pieniążek, Officyna, Łódź.
Nietzsche Friedrich, 2018a, *Poza dobrem i złem* (*Dzieła wszystkie*, t. 5), tłum. Paweł Pieniążek, Officyna, Łódź.
Nietzsche Friedrich, 2018b, *Z genealogii moralności* (*Dzieła wszystkie*, t. 5), tłum. Paweł Pieniążek, Officyna, Łódź.
Nietzsche Friedrich, 2019, *Notatki z lat 1882–1884* (*Dzieła wszystkie*, t. 10), tłum. Grzegorz Słowiński, Officyna, Łódź.
Pütz Peter, 1974, *Nietzsche im Lichte der kritischen Theorie*, „Nietzsche-Studien", 3, s. 175–191.
Treiber Hubert, 2000, *Soziologie* [hasło], w: Henning Ottmann (red.), *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung,* Metzler, Stuttgart-Weimar, s. 520–526.

Abstrakt

Artykuł stanowi próbę zbadania aktualności myśli Nietzschego we współczesnej filozofii i humanistyce. Autor najpierw przedstawia stanowiącą jej założenie krytykę metafizyki dotychczasowej historii i nowoczesności oraz rozumienie genezy tychże w kategoriach nihilizmu i resentymentu. Następnie ukazuje wpływ tej myśli na wiodące nurty filozofii, aby w ich świetle pokazać to, co pozostało z niej aktualnego, i aby na końcu pokusić się o ogólne skonstatowanie skali jej aktualności.

słowa kluczowe: Fryderyk Nietzsche, aktualność myśli Nietzschego, wiodące nurty filozofii

BEHIND THE TIMES OR AHEAD OF THEM? NIETZSCHE TODAY

Paweł Pieniążek
(University of Lodz)

Abstract

The article attempts to examine the continuing relevance of Nietzsche's thought in contemporary philosophy and the humanities. The author begins by presenting Nietzsche's critique of the metaphysics of history and modernity, together with the German philosopher's understanding of their origins in terms of nihilism and ressentiment. He then shows how this thought has influenced the leading currents of philosophy in order to determine, in their light, which aspects of it remain relevant today. Finally, he attempts to assess the overall extent of its continuing relevance.

keywords: Friedrich Nietzsche, continuing relevance of Nietzsche's thought, leading currents of philosophy