

Tomasz Drewniak

Filozofia wobec nihilizmu

Spojrzenie, wyostrzone poprzez rzetelne studiowanie historii filozofii, na sposób w jaki Fryderyk Nietzsche myśli filozofię, wywołuje nieuchronne przeświadczenie, iż myślenie to dokonuje się poprzez nieporozumienie: zapoznanie tradycji, jej spłylenie oraz odrzucenie. Destrukcja misternie konstruowanej poprzez dzieje filozofii „budowli metafizycznej” wstrząsa nią u jej fundamentów: kwestionuje on bowiem samą strukturę myślenia filozoficznego, niejako *a priori* już obecną w każdym filozofowaniu. Nietzschemu nie chodzi o odrzucenie filozofii, ale o jej ugruntowanie: jeżeli filozofia ma być możliwa, to musi się ona ukonstytuować poza dotychczasowym schematem myślenia filozoficznego poprzez dokonanie jego przedstawienia. Możliwość filozofii jest myślana przez Nietzschego w perspektywie zgodności bytu z własną istotą; jako taka jest ona prawomocna, jeżeli przewyżnione zostanie narastające doświadczenie jej niemożliwości. Niemożliwości, którą nowożytność usiłuje skrzętnie ukryć pod maską niezliczonej ilości szkół filozoficznych, naukowej dociekliwości wiedzy historyczno-filozoficznej czy też profesjonalizacji samych badań filozoficznych.

Tego, iż Nietzsche nie może dojść z filozofią do porozumienia, nie da się więc, jeżeli chcemy sprostac jego myśli, wyprowadzić ze względów pozafilozoficznych. Jego myślenie toczy spór o filozofię w obrębie samej filozofii: ma ono przygotować możliwość pojawienia się filozofii w jej żywej obecności wzmagającej istnienie w nim samym, a nie martwej teorii każdorazowo rozspajającej byt. Istotą owego sporu nie jest więc pognebnienie tego, co minione: posiada on moc twórczą wysnuwania z siebie tego, co nowe.

Cóż jednak takiego wydarzyło się, iż Nietzsche musi dokonać krytyki filozofii? W jaki sposób krytyka ta odróżnia się od krytyki, która towarzyszy filozofii od czasów osiągnięcia własnej samoświadomości i krytyki, która stanowi wątek przewodni nowożytnego myślenia filozofii? Czy krytyka rzeczywistości nie jest „naturalnym” przywilejem filozofii, pozwalającym jej bezpiecznie oceniać to, co się staje? Wydarzenie to nie spełnia się pierwotnie w rzeczywistości myślowej i właśnie dlatego może być ono pojęte jako wydarzenie, tj. odsłonięcie się bytu w jego prawdzie, a nie jego myślowe zaprojektowanie. Wydarzenie to pozostaje wszakże zarówno w swej genezie, istocie, jak i konsekwencjach zanurzone w myśleniu. Nie może jednak zostać w prosty sposób

określone, jako iż jego sens sięga istotowego określenia filozofii. Jest ono w sobie czymś jedynym, w czym zbiega i koncentruje się nic tradycji i jako takie stanowi coś, co winno być przemyślane. Wydarza się ono, choć jego zasięg i moc nie są jeszcze naocznie widoczne. W *Przedmowie do Woli mocy* Nietzsche pisze: „Opowiadam historię dwu najbliższych stuleci. Opisuję nadchodzącą przyszłość, przyszłość, która nie może już nadejść jako inna: nastanie nihilizmu. Historię tę można opowiadać już teraz: bo samej konieczności będzie to dzieło. Przyszłość ta mówi setką znaków, los ten wszędzie się zapowiada; dla tej muzyki przyszłości każdy ma już wyostrzony słuch. Cała nasza kultura europejska już od dawna porusza się w torturze tego napięcia, które narasta z wieku na wiek, jak ku katastrofie: niespokojnie, gwałtownie, forsownie: niby strumień, który chce dobiec końca, który już nie oddaje się namysłowi, który boi się namysłać”¹.

Wiedząc już, iż owym wydarzeniem jest narastanie nihilizmu, zwróćmy uwagę na dwie rzeczy: na sposób, w jaki się on pojawia — jego nieuchronność oraz stosunek, jaki usiłuje przyjąć względem niego myślenie — próbę uchylenia się od pomyślenia go w jego istocie. To, jak pomyślany zostanie ich stosunek, konstytuuje zarazem niemożliwość, jak i możliwość przezwyciężenia nihilizmu. Oglądanie przyszłości jako historii możliwe jest dzięki jej zakorzenieniu w przeszłości, której stanowi rozwinięcie. Nie jest ona bowiem jeszcze obecna, a stanowi już dla Nietzschego historię, to znaczy, iż ukazuje się ona w swojej istocie. Widzenie to nie jest prognozą, która obarczona jest nie tylko niepewnością, lecz także możliwością niezaistnienia; ujmuje ono to, co się dokonuje ze względu na jego istotę, tj. w tym, iż nie może stać się ono w inny sposób. „Znaki”, ukazujące się w aktualności i zapowiadające wzbieranie i dominację nihilizmu, stają się czymś znaczącym dopiero poprzez ukazanie jedności w ruchu od tego, co było, ku temu, co aktualne, a także ku temu, co przyszłe. Gdy nie ma się na uwadze jedności horyzontu filozofii jako dziejów nihilizmu, to „znaki” tracą swą wymowność poprzez brak odniesienia do tego, co konstytuuje same dzieje. Poznanie nieuchronności nihilizmu następuje poprzez odniesienie go do istoty myślenia Zachodu: pomyślenie nihilizmu w jego prawdzie, to znaczy także w możliwości jego przezwyciężenia, jest możliwe poprzez wywiedzenie go z „rdzenia”, wokół którego konstytuowały się horyzonty sensów poszczególnych systemów filozoficznych.

Nieuchronności nadchodzenia nihilizmu towarzyszy próba odwleczenia namysłu, opierająca się na przecuciu, iż ujawni on coś, co okaże się niemożliwe do zniesienia, co nie mieści się w horyzoncie określonego rozumienia bytu. Nastanie nihilizmu przylatcza sobą aktualność i przyszłość istnienia europejskiego i określa sens bytu; myślenie nie chce uznać jego faktyczności i tym samym usiłuje umknąć jego doniosłości, zachowuje bowiem to, co poprzez nihilizm zostaje unieważnione. Gdy bowiem raz faktyczność ta zostaje uznana, jej zasięg przyprawia myślenie niejako o zawrót głowy: nie może zwrócić się ono ani do „przodu” — pozostawiając w prostym dążeniu do nowej postaci bytu nihilizm poza sobą, ani do „tyłu” — spokojnie powracając do formy istnienia sprzed jego pomyślenia. Gdyby nihilizm oznaczał coś zewnętrznego wobec filozofii, to sam fakt jej zaistnienia, czy, ściślej mówiąc, objęcia nią nihilizmu, czyniłby

¹ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie* (z lat 1885–1889), przeł. G. Sowiński; [w:] *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 103. Zob.: *Wola mocy*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Warszawa 1911–1912, s. I (2). W dalszej części tekstu WM; ponieważ jest to wybór aforyzmów, ich numery będą podawane w nawiasie.

z niego coś pozafilozoficznego. Refleksja mogłaby się na niego skierować jako na to, co należy zrozumieć, lecz w żaden sposób nie mogłaby ona pojąć go jako tego, co przynależy do jej istoty. Jego zrozumienie nie musiałoby pociągać za sobą żadnych zmian w istocie filozofii. Dla Nietzschego nie jest on jednak czymś, co w swym staniu przed filozofią pojawia się z „zewnątrz”, lecz wyłania się on z jej „wnętrza”. Nie można więc nihilizmu traktować jako fenomenu, który filozofia ogląda, lecz jako zjawisko, którego jest ona siłą sprawczą i w którym przegląda ona niejako samą siebie.

Waga odkrycia Nietzschego nie polega na tym, że pomyślał on nihilizm, ale na tym, jak go pomyślał, zarysowując jego istotowe powiązanie z filozofią. Oto filozofia spełnia się jako nihilizm, odślaniając bezsens bytu i własną bezsensowność jako poszukiwania owego sensu. Nihilizm jest czymś dziejowym, czymś, co przenika filozofię i co ujawnia się ostatecznie jako jej samonegacja. Wraz z dziejami filozofii, a także dzięki niej, dokonuje się proces ustanowienia określonego horyzontu pojawiania się bytu, a następnie jego rozpadu. Nihilizmu nie można ujmować jako schyłkowej i zewnętrznej postaci istnienia filozofii, jak gdyby można było oddzielić istotę od postaci jej ukazania się. Ta zewnętrzność jest wyjściem na jaw tego, co rozporządzało jej dziejami, dlatego też pytanie o nihilizm musi przybrać zarazem charakter genetyczny i istotowy, tj. zwrócić się ku dziejom filozofii i ująć je jako realizację jej nihilistycznej istoty. Filozofia nie może zastygnąć w rozpoznaniu nihilizmu: wchłonięcie go w siebie jest warunkiem jego przezwyciężenia, wypracowania horyzontu pojawiania się bytu, w którym może się on ukazywać w zgodzie z własną istotą.

Określenie nihilizmu jako końcowego etapu dziejów filozofii musi budzić sprzeciw w wierzących w doniosłość posłannictwa filozoficznego i usiłujących w swojej aktywności zabezpieczyć jej dziedzictwo czy też wypowiedzieć to, co nie zostało jeszcze wypowiedziane. Bo cóż może mieć wspólnego filozofia jako taka z nihilizmem? Nie poszczególny jej kierunek owładnięty szaleństwem negacji, który przekształca coś w „nic”, usuwając idoli i przygotowując grunt dla poznania prawomocnego, ale jej usiłowanie utwierdzenia tego czegoś w jego obecności, skoro pyta ona o „jest” bytów i starannie oddziela owo „jest” od „nie jest”. Teraz jednak, w perspektywie nihilizmu, okazuje się, iż to, co wskazuje ona jako będące „nie jest”, a wraz z tym unicestwieniu ulega sama filozofia, która nie może już ugruntować pojawiającego się bytu. Nie może też zapytać o jego całość: okazuje się on „niczym”, gdyż nie można go wesprzeć na tym, co bytuje w sposób prawdziwy jako *ontos on*. Byt jest, ale w tym, że jest, nie jest on dla nihilisty niczym istotnym. Jego „jest” nie posiada już mocy kształtującej dla samego siebie, bowiem jego pojawianie się nie może być scalone w jedności odniesienia do tego, co stanowi fundament jego pojawiania się. Czy taka myśl nie wydaje się czymś szalonym? Cóż, jeśli nie filozofia, stoi na stabilnym gruncie, umocowanym na bliskości bytu? Jak może się ona zrodzić, skoro tradycja pojmuje samo filozofowanie jako zanurzanie się w tym, co jest? Na ile myślenie Nietzschego zgodne jest z tym, co pomyśleli inni krytycy filozofii?

Nietzsche nie konstatuje dla krytyki filozofii pozafilozoficznego punktu oparcia, z którego mogłaby się ona wyłaniać i w którym mogłaby się ostatecznie zanurzyć po unicestwieniu filozofii. Nie dysponuje miarą filozofii, z perspektywy której wszelka krytyka filozofii spoglądała na nią, wspierając się na zdrowym rozsądku, nauce czy religii. Taki sposób postępowania byłby dla Nietzschego pewnym przeczcuciem nicości filozofii, które usiłuje znaleźć schronienie poza nią samą. Tak, jakby fakt zaistnienia filozofii nie zmienił niczego poza nią samą i jakby można było powrócić do istnienia

przedfilozoficznego. Jedyłą sferą, w której porusza się myślenie, jest filozofia, co nie znaczy, iż zostaje ona odseparowana od innych sfer sensu: przenika je, pomimo iż mogą się one samookreślać jako jej negacja (religia, nauka). Ten „punkt oparcia” — ekstremum, w którym niemożliwość filozofii przekształca się w jej możliwość, wyłania się poprzez radykalność namysłu filozofii nad sobą samą, a więc nad kształtem duchowości europejskiej.

Cóż dla Nietzschego stanowi o istocie filozofii, tak, iż może być ona obecna tam, gdzie zwyczajowo się jej nie poszukuje? Jest ona wartościującym myśleniem bytu, myśleniem bytu w odniesieniu do jego bycia. Bytem jest to, co bezpośrednio napotykanie; byciem natomiast to, co rozporządza jego pojawianiem się, z czego czerpie on swoją określoność, co pozwala go oszacować i ustawić w całości bytów. Byt w odniesieniu do owego rozporządzającego staje się dopiero zrozumiały w swoim pojawianiu się. Możliwość rozumienia dziejów filozofii jako ziszczania się nihilizmu zawiera w sobie rozwinięcie owego stosunku w określenie bytu poprzez wartość: kolejne systemy filozoficzne spoglądają więc na byt poprzez właściwe dla siebie wartości. „Punkt widzenia «wartości» — wyjaśnia Nietzsche — jest punktem widzenia *warunków zachowania i wzmagania się*, w odniesieniu do złożonego ośrodka o relatywnej długości życia w ramach stawania się”². Wielość wartości nie jest wcale równoznaczna z wielością zasad, które rozporządzają dziejami, w przeciwnym razie dzieje uległyby rozproszeniu. Stają się one same czymś relatywnym, bo odniesionym do czegoś, co mają one utwierdzić w sobie. Ich wielość jest różnorodnością jego postaci pojawiania się jako pewnego „ośrodka” zamierzającego ustalić się w stawaniu.

Naprzeciw siebie zostają zatem postawione byt jako stawanie się i wartości. Byciem w ścisłym sensie nie jest dla Nietzschego samo stawanie się ani jakakolwiek z ustanowionych poza nim wartości. Przekracza ono zarówno samo stawanie się, jak i wartości, choć poza nimi nie może się ono ucieleśnić. Nie może się ono więc ucieleśnić także w samym stawaniu się pozbawionym odniesienia do wartości oraz wartościach nie odniesionych do stawania się. Byciem może być tylko to, co jednocześnie rozporządza stawaniem się, jak i stanowieniem owych wartości, ich rozwojem i upadkiem we wzajemnym określaniu się stawania i wartości. Z jego perspektywy wartości stają się przynależne do tego, co je przekracza, ale w czym się ono także ucieleśnia: zbierają różnorodność, jaką jest byt, w jedność, hierarchizują ją i ukierunkowują jej stawanie się.

„Ośrodek” ten jest jednak włączony w stawanie się, mimo iż wartość stanowi perspektywę, z której stawanie się jest widoczne, a z niego zostaje wyodrębniony ów „ośrodek”. Bowiemy wartość została „ustanowiona przez wzgląd na coś, co *dzięki* temu nabiera dopiero charakteru czegoś, z czym trzeba się liczyć, i co zatem obowiązuje”³. Wartość uprawomocnia istnienie czegoś bądź też jakiejś jego postaci, ale tym samym także zabezpiecza ona samą siebie, jako że to, co zostało przez nią zabezpieczone, jest o nią zatroskane: rozwija ją, pielęgnuje i chroni, zwalczając wartości przeciwne. Jest ona tym, co stawanie się musi mieć na uwadze, aby było ono traktowane jako wzmaganie istoty bytu. Wartość pozostaje czymś koniecznym do ujęcia bytu, bez czego nie może być on myślany. Zarysowuje ona wokół bytu perspektywę, w której może on

² WM, s. 715, cyt. za: M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Warszawa 1999, s. 98.

³ Tamże, s. 99.

dopiero dochodzić do samego siebie. Wyznacza tym samym kierunek ruchu jako zbliżanie się bytu do istoty, bądź odchodzenie od niej, konstytuując jego horyzont znaczeniowy: bez wartości byt nie posiada znaczenia (sensu).

Nihilizm jest doświadczeniem niemożliwości myślenia bytu poprzez wartość, co wyraża jego określenie jako „odwartościowania wszystkich wartości”. Tym, co chce Nietzsche podkreślić owym stwierdzeniem, jest doświadczenie niemożliwości myślenia bytu w określonej strukturze jego odniesienia do wartości. Myślenie filozoficzne znajdujące się w kręgu tej struktury zostaje ujęte przez Nietzschego jako obiegowa wersja platonizmu, znana pod nazwą teorii „dwóch światów”. Przecistawia ona bytowi zmysłowemu i stającemu się niezmienny świat bytu w sobie. Ów byt zostaje pojęty jako istota tego, co dynamiczne, czego stawanie się stanowi jego umniejszenie. Logikę platonizmu, stanowiącą dla Nietzschego rdzeń duchowości europejskiej, eksploatuje najpierw chrześcijaństwo, stawiając jako świat prawdziwy — „zaświat”, szczęście po śmieci-zmartwychwstaniu w Królestwie Bożym. Następnie podejmuje ją nowożytna nauka, idealizując to, co realne, i czyniąc z tej idealizacji miarę sensowności pojawiającego się bytu. Charakter owego dualistycznego pomyślenia bytu przedstawia się więc następująco: to, co się pojawia, co jednak w swojej obecności nie może się utrzymać, pomyślane zostaje w stosunku do czegoś, co należy do świata stałej samoobecności jako pierwotnego i wzorcowego obszaru bytowego. Konsekwencją pomyślenia takiego kształtu stosunku bytu i wartości jest ocena tego, co należy do sfery stawania się, przejawiająca się jako deprecjacja tego, co nie zmierza w nim ku idealności, wykluczenie go poza prawomocny „obszar” ukazywania się bytu. To, co pojawia się bezpośrednio, jest tylko zmaconym „obrazem” tego, co istnieje „poza” i „ponad” bezpośredniością, nawet jeżeli ta zostaje określona jako zmierzanie ku idealności.

Filozofia tkwi już *a priori* w horyzoncie odniesienia bytu stawania się do idealności pojętej jako bycie. Tym, co odróżnia dla Nietzschego poszczególnych filozofów od siebie, jest odmienny sposób wypełnienia wnętrza tego horyzontu, jednak, jak pisze: „Wszystkie te wartości są empiryczne i uwarunkowane. Ale ten, kto w nie wierzy, kto je czci, ten nie chce właśnie uznać tego charakteru. Filozofowie wierzą społem w te wartości i jedną formą czczenia ich było usiłowanie zrobienia z nich prawd — *a priori*”⁴. Wartości — jak ukazują to dzieje duchowości — stają się tak samo, jak byt, który określają: stąd też wszelka filozofia okazuje się być ich stanowieniem, mimo iż sama określa siebie jako ich aprioryczne odpoznavanie. Nihilizm oznacza zatem niemożliwość stanowienia wartości: to, co rozporządzało strukturą stanowienia wartości, nie posiada już mocy wiążącej, mocy, w oparciu o którą wartości mogą się utrzymać. Nie jest to problem zachwiania określoną wartością czy ugruntowania określonej wartości; jest to niemożliwość myślenia bytu jako całości w odniesieniu do wartości.

Zaznaczmy: nihilizm nie stanowi tutaj pewnego stanu psychologicznego, który może być dowolnie w bliżej nieokreślonym miejscu i czasie wzbudzony. Jest on rzeczywistością ducha i określonym sposobem pojawiania się bytu, które określają byt Europejczyka w czasie spełniającej się nowożytności. Nie można go także wyłącznie traktować jako stanowiska teoretycznego, co raczej jako coś, co leży u podstaw wszelkiej aktywności teoretycznej i praktycznej. Nihilistyczne pojmowanie bytu jest nierozłącznie związane z projektem kształtu bytu, *a priori* umożliwiającym stanowienie wartości i ujmowanie tego stanowienia jako receptywności. Z nihilizmem nie mamy więc do

⁴ WM, s. 285 (258).

czynienia, kiedy tym, co pojawia się, staje się „nic”. Jego logikę określa właśnie chęć ustanowienia „czegoś”, co miałyby uchronić byt przed nicestwieniem stawania się. Każdy nurt duchowości europejskiej usiłuje więc podporządkować stawanie się pewnej idealności, którą empiryczność winna urzeczywistniać: „Tym, co się nie zmienia i nie znika — zauważa G. Deleuze — jest nihilistyczna perspektywa, która od początku do końca rządzi tą historią, a z której wywodzą się zarówno wszystkie te wartości, jak i ich nieobecność. Dlatego Nietzsche może twierdzić, że nihilizm nie jest jakimś jednostkowym zdarzeniem w historii, lecz siłą napędową historii człowieka jako historii powszechnej. (...) Jest to dla Nietzschego jedna i ta sama historia wytyczona przez judaizm, chrześcijaństwo, reformację, ideologię demokratyczną i socjalistyczną etc.”⁵ Za sprawą nihilistycznej negacji historia jako taka może się dopiero pojawić: stawanie się przekształcone zostaje w zmierzanie do celu, gdyż wartość niezależnie od jej określenia znajduje się poza aktualną obecnością bytu, która jest tylko środkiem do ukonstytuowania tego, co przyszłe. Lecz *telosem* owej historii nie jest taka czy inna z wartości, a sam nihilizm, który porażony jest niemożliwością ustanowienia mocy kształtującej stawanie się.

Dochodzi zatem do znaczącej przemiany w łonie samego sensu bytu: dokonuje się rozwarstwienie w samym centrum jego horyzontu znaczeniowego. Nietzsche, wyjaśniając genezę nihilizmu, pisze: „*Nihilizm (...) musi nastąpić, po pierwsze*, kiedy we wszystkim, co się dzieje, zaczniemy szukać «sensu», którego tam nie ma: tak iż poszukujący straci w końcu odwagę”⁶. Jeżeli przyjrzymy się temu fragmentowi, to zauważymy, iż nihilizm pojawia się jako następstwo tego, co zabezpiecza możliwość i konieczność jego nadejścia. Nie możemy rozumieć tego rozpoczęcia jako czynności jednorazowej: ona się ciągle dokonuje, nawet w zabiegach usiłujących zapobiec nihilizmowi. Ci, którzy zaczynają szukać sensu i kończą jako nihiliści, postępują utartą drogą, dochodząc do jej kresu jako niezbieżności intencji i osiągniętego rezultatu. Jako postępujący ową drogą zdobywają świadomość, która jest „wówczas uświadomieniem trwonienia siły przez długi okres czasu, udręką tem «na próżno», niepewnością, brakiem sposobności jakiegokolwiek wypoczęcia dla siebie, uspokojenie się co do czegośkolwiek — wstydem przed samym sobą, jak gdyby oszukiwało się siebie nazbyt długo...”⁷. Nie można mieć wątpliwości, iż pytanie o sens podejmowali najwięksi myśliciele, wszakże ich odpowiedź była zawsze zwrócona przeciw nihilizmowi, nieświadomie zawierając się w kręgu jego logiki. To, iż Nietzsche myśli stan ducha po ich myśleniu, nie oznacza, iż nie dostajemy ich myśleniu, ani że jest ono bezsensowne, lecz że nie można już myśleć w taki sam sposób. Ich aktualność musi być pojeta jako niemożliwość powtórzenia ich myślenia, niemożliwość zawarta w domyśleniu do końca tego, co warunkowało ich myślenie.

Istota filozofii jest myślana tutaj z perspektywy greckiego początku. Kategoria początku nie może narzucać przedstawienia niedoskonałości czegoś, co w stosunku do tego, co późniejsze, pozostaje wprawdzie koniecznym, ale obciążonym niedoskonałością wstępem. Nietzsche podejmuje sposób, w jaki Grecy myślą byt i odnoszą to myślenie do całokształtu swojego istnienia. Wyjście z owego początku nie ma charakteru jego przekroczenia i wzniesienia się ponad niego, ale zarzucenia tego, co najdoskonalsze:

⁵ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1993, ss. 159 – 160.

⁶ WM, ss. 13 – 14 (5).

⁷ WM, s. 14 (5).

„Kiedy ciało greckie i dusza grecka «kwitły» nie zaś w stanach chorobliwej egzaltacji i szaleństwa powstał ów pełen tajemnic symbol [Dionizos, jedność giniecia i odradzania się bytu — T.D.] najwyższego, jakie dotychczas na ziemi było osiągnięte, potwierdzenia świata i przemienienia istnienia”⁸. Kultura grecka jest czymś jedynym w otaczającym ją świecie: tworzy sferę *polis*, w której człowieczeństwo może się ukazać i rozwinąć. Filozofia miała zabezpieczać horyzont sensów, jakim jest *polis*, umożliwiając wzmożenie bytu *polites* do granic możliwości. Zgodnie z tym, na filozofii wspiera się także postać europejskiego bytowania, toteż doświadczenie kryzysu cywilizacji europejskiej musi być nie tylko oceniane z perspektywy filozofii, lecz winno prowadzić do jej namysłu nad samą sobą jako rozporządzającą zarówno ziszczaniem się jej istoty oraz samego upadku, jak i możliwością jego przezwyciężenia jako powrotu do greckiego sposobu istnienia⁹. Jako najskrytszy motyw swojej filozofii przedstawia Nietzsche „wcielenie” istoty bytu w czasowość, uwznioślające każdy moment istnienia, scalające, jak było to udziałem Greków, byt z samym sobą.

Dzieje filozofii wypełniają „przestrzeń” pomiędzy greckim początkiem, a nastaniem nihilizmu, stąd też genezę nihilizmu można ująć tylko jako wyjście z początku. To wyjście jest dla Nietzschego historycznie tożsame z pojawieniem się i upowszechnieniem platońskiego sposobu myślenia bytu. Konsekwentnie zatem nihilizm w swej dojrzałej postaci jest wyczerpaniem się jego możliwości. Platon także ujmuje swoją filozofię w horyzoncie *polis*, jednak upadek *polis* pojmuje jako konsekwencję tego, na czym się ona wspierała. Dlatego też jego *polis* musi prezentować się jako odarta z wszystkiego, co greckie: charakteryzuje ją wypędzenie poetów oraz likwidacja podziału na sferę publiczną (*agora*) i prywatną (*oikos*)¹⁰. Negatywność bytu, jaką są kryzys i upadek *polis*, ujmuje Platon jako proces zachodzący poza idealnością, a więc jako to, co nie należy do bytu samego. Przesuwa to wszak sposób widzenia bytu jako całości, ponieważ cała jego wzniosłość musi ulec spłaszczeniu: poniżeniu wobec widzenia go z pozycji idealności. To, co wielkie, musi zostać zanegowane, bowiem nierozłącznie związane jest z upadkiem, ich korelacja jest niemożliwa do pojęcia z perspektywy tego, co idealne. Myślenie pozostające w platońskiej strukturze ujmowania bytu jest ukierunkowane na czysto teoretyczne oglądanie bytu w sobie, będące zewnętrżnością wobec dokonywania się bytu oraz na przetwarzanie bytu zgodnie z idealnością, poddające byt powinności jako jego istocie.

Sam bezpośrednio pojawiający się byt zostaje przez filozofię przemieniony w „nic”. Nie poprzez to, iż zanika on, ale że zostaje on zanegowany jako byt w sobie, tj. całość, w której osiąga on ziszczenie. Staje się on bytem dla tego, co zostaje ustanowione jako istniejące ponad nim. Ma on sobą potwierdzać i ucieleśniać to, co idealne; ma siebie samokształtować, negując w sobie to, co nie mieści się w ideale. „Skutkiem rozróżniania dwóch światów jest więc zniesławienie świata i życia. Pomniejsza się dla

⁸ WM, ss. 534, 1051, (482).

⁹ WM, ss. 534, 1051 (482): „zdobyć z powrotem zdrowie południowe i ukrytą potęgę duszy: krok za krokiem rozszerzać swój horyzont, stawać się nadnarodowym, europejskim, nadeuropejskim, bardziej wschodnim, w końcu *greckim* — bowiem greckość była pierwszym wielkim związkiem i syntezą wszystkiego, co jest wschodnie i właśnie przez to *początkiem* duszy europejskiej, odkryciem *naszego «świata nowego»* — kto pod takimi imperatywami żyje, kto wie, co *tego* pewnego dnia spotkać może? Może właśnie — *dzień nowy!*”.

¹⁰ WM, s. 256 (232).

człowieka wartość świata, w którym musi się on urządzić”¹¹. To, co negatywne, odziera świat (byt) z jego pełni, następuje wchłonięcie przez Boga (idealność) boskości (całości — samospełniania się) świata. Konsekwencją tego jest odwrócenie stosunku negowania: to świat — to, co bezpośrednio dane, jest negacją idealności — bytu w sobie.

Gdyby owo rozróżnienie pojawiało się w stosunku zewnętrznym względem bytu, tj. jako coś doń dodanego, to cały ruch wartości i wartościowania należałoby odczytywać w granicach subiektywności jako stanowiącej i nicestwującej wartości. Czy byłoby ono możliwe, gdyby byt nie mógł przyjąć wewnątrz siebie owej negacji? Jednak to sam byt rozdwa się, przeciwstawiając moc stawaniu się, zamykając się na negatywność w nim zawartą: „Życie samo, jego wieczna płodność i powracanie powoduje mękę, zburzenie, wolę zniweczenia”¹². Nihilizm gruntuje w przeciwstawieniu się bytu własnej negatywności i przekraczaniu samego siebie. Jego afirmacja dotyczy tylko własnej mocy w jej oderwaniu od tego, co inne: w rozdzieleniu kierowania się ku sobie i zmierzania ku temu, co inne. Chce być czymś trwałym, a skoro nie potrafi owej trwałości zabezpieczyć, pojmując ją jako idealność, a własną przemianę doświadcza jako niszczenie. Tylko jedną ze swoich postaci pojmując jako ucieleśnienie mocy, wprowadzając wewnątrz samego siebie negację tego, co nie może nią się stać. Skoro byt doświadcza samego siebie jako ruchu, to nawet owa postać staje się czymś nieosiągalnym, czymś, w czym ruch nie może się zatrzymać. Pozorny bezruch jako zastygnięcie w sobie postaci jest ruchem wnętrza, które nie osiągnęło jeszcze zewnętrżności. Jest formą, w której zaznaczona jest obecność wychylenia się poza istniejącą określoność. Gdy zostaje to pojęte, dokonuje się negacja stawania się jako niszczenia istoty w niemożliwości zabezpieczenia się w sobie dojrzałości bytu. Dopiero na tym gruncie możliwe jest pomysłenie idealności jako miary postaci bytu w jego zbliżaniu się do niej czy też oddalaniu od niej. Nihilizm jest zatem ruchem w samym bycie, który w swej genezie pragnie utwierdzić się w sobie w oparciu o coś poza sobą, a gdy okazuje się to w momencie jego spełnienia niemożliwe, rozprasza się w sobie. Logikę nihilizmu ujmując zatem Nietzsche jako proces podwójnego negowania. Po pierwsze, stawanie się zostaje podporządkowane wartościom i jest myślane jako proces prowadzący do uobecnienia pewnej idealności. Ta jego celowość musi zatem także oznaczać jego skończoność, samonegację stawania się poprzez spełnianie w sobie idealności. Jednak empiryczność, jak pokazują to dzieje duchowości europejskiej, nie może wznieść się ku idealności. Gdyby nie dokonała się pierwsza negacja, negacja tego, co negatywne, byłaby też niemożliwa. Inaczej mówiąc, spełniający się nihilizm jest dezorganizacją wewnątrz idealności ujawniającą jej niesamoistność.

Tym samym rdzeń myślenia metafizycznego (filozofii) przedstawia się jako rzutowanie istoty bytu poza niego samego. Zgodność z samym sobą pojmując on wtedy jako ekstazyjne wyjście poza samego siebie, negację własnej istoty spełniającą się w skończonej lub nieskończonej czasowości. Nihilizm oscyluje pomiędzy negacją „tu” i „tam” istoty: byt wychodzi poza siebie, aby przekonać się, iż jest to bezwartościowe; powraca do samego siebie, aby doświadczyć, iż nie ma już do czego powracać.

Rozdział na byt i istotę mógł się utrzymywać, o ile to, co transcendentne (istota), sytuowało się jako to, co kształtujące względem tego, co immanentne, o ile to, co „wyższe”, nie doznawało ziszczonego przeciwstawienia ze strony tego, co „niższe”. Wzej-

¹¹ K. Jaspers, *Nietzsche*, przeł. D. Stroińska, Warszawa 1997, s. 252.

¹² WM, ss. 536, 1052 (483).

ście nihilizmu jest możliwe dopiero, gdy różnica ta ujawnia się w całej swojej pełni. Dochodzi wtedy do wzajemnej negacji tego, co istniało do tej pory w łonie jedności, ich współprezentacji jako tego, co się ze sobą rozbiega. Dla myślenia przednihilistycznego właściwe jest określenie bytu i istoty w perspektywie ich schodzenia się ze sobą. Nihilizm jest doświadczeniem obecności ich obu, obecności udzielającej temu, co inne, negacji. Nie jest zatem tak, iż może się on schronić czy zanurzyć w jednym z nich: taki zabieg wobec uobecnienia się tego, co inne, musi pojawić się jako próba odurzenia. Zarówno „tu” („jest”), jak i „tam” („powinno być”) nie są jego właściwymi sposobami bycia. To, co immanentne, istnieje ciągle jako pozbawione w sobie wartości poprzez to, co transcendentne. Jednakże transcendencia ta nie posiada już mocy kształtującej dla tego, co immanentne, nie pociąga go ku sobie. Ukazuje się ono jako zwracające się przeciw transcencji istoty, lecz w tym zwróceniu nie może ono zabezpieczyć się w sobie. Żadne z nich nie może ukonstytuować się jako coś samodzielnego i ostatecznego. „Widzimy — podkreśla Nietzsche — że nie dosiegamy sfery, w której umieściliśmy swoje wartości — przez to atoli ta druga sfera, w której żyjemy, bynajmniej jeszcze nie zyskała na wartości: przeciwnie jesteśmy znużeni, ponieważ straciliśmy główny bodziec”¹³. Jeżeli nihilizm rozwija się w swoją pełną postać, to jego konsekwencjami są pesymizm i rozpacz, doświadczenie przypadkowości chcenia, albowiem to, co powinno być, nie może istnieć, a to, co jest, nie może być takie, jakie być powinno. Subiektywność nie chce już chcieć, bowiem w tym, czego chce, nie dostrzega momentu istotowego, jako że nie może pomyśleć przedmiotu chcenia przez wartość, a zarazem nie może się od myślenia poprzez wartość uwolnić. Nihilizm jest zatem wzajemną niemożliwością bytu i wartości: rzeczywistość neguje wartości, a wola wartości neguje rzeczywistość. Jest także niemożliwością wyrwania się z kręgu ich wzajemnej niemożliwości.

Nihilizm jest więc doświadczeniem owej przeciwzbieżności i wyciągnięciem z niej ostatecznej konsekwencji. Nietzsche pisze: „Na tem stanowisku uznaje się rzeczywistość «stawania się» jako *jedyną* rzeczywistość, zabrania się sobie wszelkich dróg tajnych, wiodących do zaświatów i bóstw fałszywych, ale *nie wytrzymuje się tego świata, którego się zaprzeczać już nie chce...*”¹⁴. Stawanie się jest nie do zniesienia, gdyż nie pokazuje się ono inaczej niż przepływanie momentów w siebie — ich wzajemne nices-twienie. Nihilizm, nie mogąc wydobyć się z tej alternatywy, przekształca się w samonegację subiektywności, która, nie mogąc przezwyciężyć rozdarcia bytu, unicestwia siebie jako „pole” jego ukazywania się. Myślenie nihilistyczne jest niejako zawarte „pomiędzy” bytem i wartościami, przy czym to bycie „pomiędzy” oznacza ich wzajemne odpychanie się: kierują się ku sobie, aby się wzajemnie zanegować. Nihilista zwraca byt przeciw wartościom i wartości przeciw bytowi, nie mogąc utrzymać się na stałe w żadnej z tych sfer. Tak więc dokonanie negacji wartości z pozycji bytu zostaje natychmiast uzupełnione negacją bytu z pozycji wartości, skutkiem czego rozproszeniu ulega zarówno byt, jak i wartości, tak że „nic” nie pozostaje. Nihilizm okazuje się niemożliwością wzbierania bytu w sobie w oparciu o wartości, nie dostrzegając poza nią innej możliwości ukazania się bytu w istocie.

Kiedy jednak takie zwrócenie następuje? Kiedy byt przestaje udzielać w sobie przyzwolenia negacji podporządkowującej go wartościom? Zaznaczmy, iż ta odmowa przy-

¹³ WM, s. 18 (8).

¹⁴ WM, ss. 15 – 16 (5).

należenia bytu do negacji nie prowadzi jeszcze do ukazania się jego właściwego sensu (przypadek nihilizmu). Byt usiłuje dokonać negacji własnego rozdwojenia, scalić „jest” z „powinno być” lub też ostatecznie odepchnąć je od siebie. Nowożytność poszukuje wedle diagnozy Nietzschego różnorodnych dróg przemiany postaci bytu, którego rozdwojenia jest świadoma. I tak: wiek XVII poddaje „jest” pod władzę „powinno być” (rozumność ma okiełznać byt w jego różnorodności), wiek XVIII żyje złudzeniem ich jedności (uczucie ma stanowić sposób doświadczania tej jedności)¹⁵. W XIX stuleciu obnażona zostaje niezbieżność „jest” i „powinno być”, przy czym „jest” wspiera się na wiedzy (nauce) i zaczyna dominować we wszystkich obszarach doświadczenia jako „naturalność”¹⁶. Człowiek staje się świadomy swojej naturalności i coraz bardziej ją akceptuje. Przestaje ona być brutalnością rozprasającą byt w sobie, która pojmuje wzbieranie mocy jako „rozładowanie” się bytu w zaspokojeniu instynktów, a staje się ośrodkiem, z którym musi się liczyć stanowienie wartości.

W tej perspektywie nihilizm okazuje się być jako „odwartościowanie wszystkich wartości” odsłonięciem faktu, iż to, co zostaje zabezpieczone przez wartości, wzmagają się w sobie kosztem samego siebie. Owo wzmożenie w oparciu o wartości jest więc zwróceniem się bytu przeciw samemu sobie. Tym samym wartość nie może posiadać mocy kształtującej: to, co ustanawiało wartości, nie doświadcza już istotowego stosunku do wartości. Lecz pozbawiony odniesienia do wartości byt prezentuje się samemu sobie jako bezkształtny (bezsensowny).

Upadek wartości jest konsekwencją ich skierowania ku mocy tego, co nieistotne w momencie ich ustanawiania. Wtedy też oddzieleniu od siebie ulega istota mocy i moc tego, co istotne. To, co się wzmagają, pozostaje zgodne z istotą mocy, lecz zarazem nie należy ono jeszcze do tego, co istotne. Sama istota mocy polega na jej wzmacnianiu się bez określenia, co się wzmagają i jak się wzmagają. Dlatego jej wzmożenie może przebiegać jako rozwarstwienie w sobie bytu na jego istotę i to, co pozostaje poza nią, jako że umożliwia ona ściśnięcie całości bytu do sfery zgodnej z wartością. Nicia, po której przebiega owo wzmożenie, staje się wartością. Gdy natomiast przyjrzymy się mocy tego, co istotne, to jej wzmożenie musi dokonywać się w całości bytu.

Czym jednak jest dla Nietzschego byt w swojej istocie? Jak można rozwinąć jego istotę z określenia bytu jako „stawiania się”? Jeżeli określimy je jako przemijanie, to spoglądamy na nie już z perspektywy idealności, dla której ruch jest umniejszaniem. Idealność stanowi dla ruchu moment „jeszcze nie ziszczenia istoty”, czy też już bycia poza istotą. Niemniej jednak ruch i istota jako jego zewnętrżność wykluczają się wzajemnie; czasowość posiadałaby sens jako trwanie istoty — dojście istoty do samej siebie i zastęgnięcie w sobie. Nie może też ono sprowadzać się do prostego następowania po sobie postaci bytu. Nietzsche szuka czegoś, co spajałoby ze sobą poszczególne momenty bytu niejako od ich wnętrza. Stawianie się uwidacznia swoją sensowność jako wzmacnianie się woli mocy poprzez jej utwierdzenie w wartościach.

Nihilistyczne stanowienie wartości wzmacniało moc wbrew jej istocie: moc wzbierała dzięki rozwarstwieniu bytu, a nie scaleniu go ze sobą. Dezorganizacja horyzontu pojawiania się bytu nie oznacza wyłączenia jakiegoś momentu poza horyzont czy włączenia weń czegoś, co pozostawało do tej pory poza nim. Tym, co myślenie przewyżniające nihilizm musi uwzględnić, są: byt (to, co się bezpośrednio pojawia), wartości

¹⁵ WM, ss. 40 – 41 (26).

¹⁶ WM, ss. 489 (428) i 520 – 521 (466).

i bycie (wola mocy). Żadne z nich nie może zostać zanegowane, niemniej jednak ich stosunek nie może być myślany po Platónsku. Wola mocy pojawia się każdorazowo w postaci tego, co skończone („ośrodek”) w stawaniu się — całości jako możliwości własnego wezbrania. Ta całość jest skończona zarówno co do ilości mocy, jak i własnej czasowości. To, iż „ośrodek” ten jest czasowy, nie oznacza, iż opuszcza go wola mocy, ale że musi ciągle na nowo poszukiwać sposobów jej wzmagania się. Ta dynamiczność i różnorodność, które rozdzierają byt, muszą zostać przez wartości splecione w sobie tak, iż może on być w każdym momencie spełnianiem samego siebie. Wartości ukierunkowują byt, iż zwraca się on do samego siebie: dzięki nim panuje on nad pulsowaniem różnorodności — nie ulega jej, ale też nie odrzuca jej poza siebie. Wartości nie są czymś wytwarzanym, co jako wytwór oddziela się od sprawcy i pozostaje poza nim. Są tworzone w każdym momencie, zanikając razem z postacią bytu, którą uprawomocniały. Zmienność bytu jest zatem zmiennością wartości w każdorazowo w nich i poprzez nie wzmagającej się woli mocy¹⁷.

Wola mocy oznacza dochodzenie bytu do samego siebie, które scala jego różnorodność. Aby mogło ono nastąpić, musi on zostać oczyszczony z negatywności, rozbić się samego siebie. Wola mocy nie może wybierać w tym, co indywidualne, w nieskończoność, bądź też zatrzymać się w określonej skończoności. Osiąga ono pewne quantum mocy, które musi „utracić”, rozpromieniając nim to, co inne. Wola mocy nie wybiera w nieskończoność jako nieskończone rozwijanie tej samej substancji czy określonego stanu. Jest ona niekończącym się wzbieraniem, lecz w każdym bycie posiada ona skończony charakter: jej nieskończoność oznacza przejście w to, co inne, które samo w sobie jest też skończonością. Skończoność ta jest czymś wyczerpywalnym, jako że moc każdego bytu jest wyczerpywalna (nihilizm jest przekonaniem o wyczerpaniu się mocy całości), ważne jest jednak, aby wyczerpanie to nie dosięgło całości bytów. Owo wyczerpanie jest ziszczeniem każdego bytu w zastygnięciu pulsowania jego różnorodności.

Jak zatem możliwe jest przeistoczenie stawania się, tak by jego konieczność nie stała się czymś przytłaczającym? Nietzsche pisze: „Wcale nie chodzi o najlepszy czy najgorszy świat: «nie» bądź «tak» — to jest tu problem”¹⁸. Byt jest, stoi niejako przed „oczyma”, ale „nie” bądź „tak” zmienia jego sposób pojawiania się. „Nie” rozdwaja byt i owocuje nihilizmem; „tak” oznacza przemożenie przez byt własnej negatywności. Stawanie się przestaje być rozumiane jako wzajemne negowanie się poszczególnych momentów. Wyzbywa się własnej negatywności: „tak” spaja całość bytu ze sobą. Zjednoczone z wolą mocy pozwala ująć byt w stawaniu się jako wzbieranie mocy w sobie. Nie można rozumieć owego wzbierania jako umieszczonego i rozrzuconego w poszczególnych ośrodkach. Wzbiera byt jako całość, a to co jednostkowe razem z nim, o ile pozostaje zanurzone w nim poprzez stwierdzenie „tak” rozpromieniające się na wszystko: „Jeśli założyć, że mówimy «tak» wobec jednej jedynej chwili, to powiedzieliśmy «tak» nie tylko wobec nas samych, ale i wobec wszelkiego istnienia. Nic bowiem nie występuje samo dla siebie, ani w nas, ani w rzeczach”¹⁹. Toteż „tak” nie może współistnieć z „nie” i przybrać skończony (zamknięty) charakter. W tej skończoności afirmacja byłaby zależna od negacji i w gruncie rzeczy byłaby przez nią przeniknięta:

¹⁷ WM, s. 1066.

¹⁸ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie...*, s. 109.

¹⁹ Tamże, s. 81.

musiałyby ukonstytuować oddzielny świat, co jest możliwe właśnie dzięki negacji rozdzielającej. Afirmować to przyjąć byt w jego postaci znaczącej, postaci zawartej w nim samym, to przeistoczyć stawanie się w zbiegnięcie się bytu z sobą w „wiecznym” teraz. Jego momenty zostają pozbawione samoistności i negatywności, przynależą teraz do siebie. Afirmacja posiada moc wiążącą nie tylko w stosunku do tego, co jest jeszcze „przed”, ale posiada wszechogarniający sens. Nie rozdziela na osobne momenty tego, co już było, tego, co jest teraz, i tego, co jeszcze będzie. Każdy moment jest wybieraniem bytu w sobie i nie można go uznać za bardziej wartościowy czy mniej wartościowy niż pozostałe.

Ponad dialektykę „błazna” i „kapłana” spoglądających z zewnątrz na byt wznosi się „dziecko”, które nie potrzebuje odniesienia do tego, co inne. Nie dochodzi w nim do rozszczepienia na idealność i realność: filozofia przestaje być moralizująca czy sceptyczna. Obie postaci oznaczają jej reaktywność, tj. wzrastanie w oparciu o negatywność. Jeżeli kapłan chce postawić „dom”, w którym człowiek ma zamieszkać, to sam rzeczywiście mieszka, mówiąc słowami Kierkegaarda, w „psiej budzie”. Potrzebuje on bezdomności, dzięki której spajają się ściany jego domu. Z kolei błazen podważa, burzy ściany „domu”, jednak sytuacja totalnego ich rozchwiania pozbawia go racji bytu. W „dziecku” filozofia się wydarza, będąc aktywnością przenikającą cały jego byt. Dla filozofii nie odrywa się od samego siebie, lecz w całości się jej poddaje, scalając niejako byt z samym sobą i doprowadzając filozofię do jedności z życiem. Jest nią bowiem w każdym momencie. Dziecko nie jest nieświadomością, ale spełniającą się dojrzałością, pozostawiającą poza sobą to, co kapłańskie, i to, co błazeńskie, ziszczającą się dzięki ich przekroczeniu, będącemu powrotem bytu do samego siebie. W tym horyzoncie filozofia nie może być spoglądaniem z zewnątrz na byt, lecz staje się zarazem jego przejawem i warunkiem możliwości dojścia do siebie. Każdorazowo wydarza się ona w bycie tego, kto filozofuje, nie posiada ona zatem ważności teoretycznej, ale ontologiczną: spełnienie bytu przez filozofię (a nie w filozofii).

Jak możliwa jest filozofia obejmująca i wzmacniająca całość bytu tego, kto filozofuje? Platon w *Parmenidesie* zauważa, iż filozofowanie, czy raczej uprawianie filozofii, dokonuje się dzięki wykluczeniu czegoś poza filozofię, czego myślenie nie chce zabezpieczyć w istnieniu. Sokrates nie chce uznać idei brudu i błota, jako że nie posiadają w sobie „godności”, aby mogły być określane ideami. Spotyka się to z ripostą Parmenidesa, który podkreśla młody wiek Sokratesa, wskazując, iż nie został on jeszcze ogarnięty przez filozofię, w przeciwnym razie nie odwracałby on spojrzenia od żadnej z tych rzeczy. Istnieje zatem różnica pomiędzy tym, kto uprawia filozofię — wybiera to, o co pyta, a tym, kto się jej poddaje, jako że ten ostatni jest niejako wybierany przez nią, popada bowiem w sferę dominacji całości rzeczy — pyta, bo rzecz sama domaga się tego pytania, byt dochodzi w nim do samego siebie.²⁰

Podobnie Nietzsche z upodobaniem wskazuje na presokratyków, którzy „z siebie robią system”²¹, jako że są oni czymś więcej niż życiem według systemu. Myślenie w swoim sposobie ujmowania bytu pozostaje w istotowym związku z tym, kto myśli. Nie ogarnięty filozofią doświadcza życia jako czegoś nieistotnego, przeciwstawiając je istotności momentów filozofowania, kiedy to żyje prawdziwie. Ustawia swoją czasowość w porządku hierarchicznym, ujmując prawdę momentów czasowości jako istnie-

²⁰ Platon, *Parmenides* 130 C – E.

²¹ WM, s. 267.

nia dla czegoś, jako coś, od czego najchętniej, jeżeli byłoby to tylko możliwe, oddzieliłby się i co pozostawiłby poza samym sobą. Przypomina drzewo-pień, które chce oderwać się od korzenia, jako że ten jest inny. Jest nieszczęśliwy, ponieważ poszukuje mądrości zazdrosny o każdą chwilę jej nie oddaną jako pogrążaniu siebie samego w bezistociu, nie mogąc pogodzić różnorodności własnego bytu z filozofowaniem. „Dziecko” otwiera się na filozofię tak, iż nie można oddzielić jej od żadnej aktywności, iż staje się ona czymś je wzmagającym, tak jak one ją wzmagają. Jego aktywności zostają zamknięte w kręgu: tylko w takim przypadku ich wychodzenie poza siebie można pojąć jako wzajemne wzmaganie się. Jest ekstatycznie przepełnione jej umiłowaniem, przyjmując ją jako to, co nadchodzące i odchodzące. Każdy moment, pozostając poza nią, prowadzi do niej, tak jak ona kieruje się ku niemu. Filozofia przewyższająca nihilizm możliwa jest tylko jako wzmagająca byt w jego byciu poprzez scalenie go z samym sobą w byciu tego, kto filozofuje. To scalenie jest zarazem wyzwoleniem aktywności twórczych: przewyższaniem się woli mocy w spełnianiu się różnorodności bytu przez filozofię i filozofii poprzez ową różnorodność.