

Bogdan Banasiak

Sny o potędze. Przyczynek do teorii Nadczłowieka

*Pomarli bogowie wszyscy:
niechże więc za wolą naszą nadczłowiek żyje
Fryderyk Nietzsche, Tako rzecze Zaratustra*

Arkadia i androgyne

Człowiek bodaj od zarania swych dziejów marzył o przekroczeniu siebie, o przekroczeniu własnej kondycji – osiągnięciu wielkości, doskonałości, pełni... Wydaje się, że tendencja ta – wyrażająca się w mitach, baśniach, religiach, w sztuce, literaturze, filozofii – zawsze przybierała dwojaką postać: doskonale zorganizowanej zbiorowości lub wyjątkowej, wyższej jednostki.

W tym pierwszym aspekcie jej obraz stanowi mit o arkadyjskiej kolebce ludzkości, którą odzyskać miałyby rozmaitej proveniencji projekty utopii: doczesnych (platońskie Państwo, Nowa Atlantyda Bacona, Miasto Słońca Campanelli, Harmonia Fouriera bądź państwo komunistyczne Marksa) lub zaświatowych (chrześcijańskie Niebo, islamski Raj czy indiańska Kraina Wiecznych Łowów).

Obok tych uwspólnotowionych marzeń znajdujemy też indywidualne projekcje czy idee: istoty androgyniczne, mityczni herosi i giganci, mędrcy, poszukiwacze kamienia filozoficznego, baśniowi bohaterowie, rycerze bez skazy, współcześnie zaś – w wersji strywalizowanej i umasowionej – gwiazdy kina, sceny czy sportu. Zważywszy na różnorodność proveniencji tych ideałów – ideał siły, urody, mądrości, sprawiedliwości, męstwa, szlachetności, poświęcenia, sprytu itd. – znaleźć mogłyby tutaj miejsce tak różne „wcielenia” mitu, jak Marilyn Monroe i Batman, baron Münchhausen i Sir Lancelot, Winnetou i Superman, Sherlock Holmes i Arsène Lupin, Michael Jordan i James Bond, Bruce Lee i Robin Hood, Frankenstein i Michael Jackson, Rambo i Madonna.

Odpowiednio do tych modeli będących niejako wyrazem świadomości zbiorowej (i wyrazem jej zapotrzebowania) mamy do czynienia ze steoretyzowanymi modelami literackimi czy filozoficznymi: starożytny Mędrzec, średniowieczni Asceta i Rycerz, *Génèreux* Descartesa i Cyrano de Bergeraca, Geniusz Goethego i Carlyle’a, Artysta, Filozof, Bohater i Święty Fichtego oraz Schopenhauer, Rycerz wiary Kierkegaarda, Nadsamiec Jarry’ego...

Choć owe upostaciowania są tak zróżnicowane, to jednak wykazują jedną wspólną cechę: owo przekroczenie zwykłej, a zatem niedoskonałej ludzkiej kondycji nie jest bynajmniej zerwaniem z tym, co ludzkie. Przeciwnie, owe „ideały” tym tylko różnią się od standardowych egzemplarzy ludzkiego gatunku, że intensyfikują, uwypuklają, potęgują czy kumulują pewne typowe ludzkie cechy bądź dyspozycje. Każdy z nich to swego rodzaju *everyman*, a jedynie wypiękniony, uwznioślony i uszlachetniony.

„Ideały” te stanowią bodaj typowy wyraz ludzkiego dążenia ku doskonałości, a zatem także ku transcendencji. Toteż mechanizm ich kreowania i ich stałej popularności wydaje się dość oczywisty: to „pół-bogowie” (czy raczej para-bogowie), wykreowani na wzór feuerbachowskiego Boga (Bóg *ad imaginem et similitudinem* człowieka jako projekcja ludzkich pragnień i alienacja uwznioślonych ludzkich dyspozycji: „Czym człowiek sam nie jest, a pragnąłby być, to wyobraża sobie jako urzeczywistnione w swych bogach” [L. Feuerbach]) – ucieleśnienie ideału ludzkich cech i obiegowo wyznawanych wartości.

Jeśli zważyć, że ujawniane przez te „modele” cechy pokrywają się z powszechnie waloryzowanymi dyspozycjami i wartościami, to staje się oczywiste, że kryterium ich tworzenia – niechby i milcząco – ma charakter normatywny: u podstaw tego rodzaju projekcji-kreacji leży ideał moralny, jaki postaci te mają ucieleśniać i realizować.

Od tego względnie jednolitego tła wyraźnie jednak odcina się kilka teoretycznych formuł: Stirnerowski Jedyny, Sadyczny Człowiek Integralny, Artaudowski Człowiek Absolutny oraz – najgłośniejszy z nich – Nietzscheański Nadczłowiek.

„«Nadczłowiek» na oznaczenie typu najwyższej udaności”

Nadczłowiek jest niewątpliwie jednym z najważniejszych, najbardziej znanych i bodaj najbardziej spektakularnych wątków Nietzscheańskiej myśli. Źródeł tej idei dopatrywano się m. in. w heraklitejskim „eonie jako *pais paizon*” [Wohlfart, s. 116], w Platonskich dialogach, w Starym Testamencie, w renesansie u Tassa, Ariosta i Machiavellego, a później u Goethego, Schlegela, Carlyle’a, Renana i Stirnera [zob. Kuczyński, s. 449-450]. Natomiast samo słowo *Übermensch* „po raz pierwszy [...] pojawiło się w prozie teologicznej XVI-XVII wieku” na oznaczenie człowieka wyższej moralności lub istoty nadludzkiej. W podobnym kontekście oraz jako określenie „herosów, półbogów i geniuszy” używał go Herder, od którego przejął je Goethe, a od niego z kolei – Nietzsche [Wohlfart, s. 112, przypis 44].

Trudno zaprzeczyć, że „wizerunek nadczłowieka Nietzsche pozostawia nieokreślony” [Jaspers, s. 135], że jego „postać [...] pozostaje jednak dwuznaczna” [Blanchot, s. 142], że jest „widmem i zagadką” [Heidegger 1, s. 96], że ów projekt to tylko „mglista wizja” [Gillner, s. 148], nie zaś „zafiksowany cel ostateczny” [Simmel, s. 6]. W dziele Nietzschego nie znajdziemy bowiem precyzyjnej, całościowej i wyczerpującej koncepcji Nadczłowieka, lecz jedynie natchnione, metaforyczne prorocтва Zaratusztry (*Tako rzecze Zaratusztra*) i rozrzucone po rozmaitych pismach aforystyczne, a zatem hasłowe i zdawkowe uwagi i spostrzeżenia (*Ecce homo*, *Wola mocy*, *Antychryst*, *Zmierzch bożyszczy*, *Nachlass*). Tę niejednoznaczność Nietzscheańskiej idei potwierdza też wielość i rozbieżność jej odczytań (symbol, nieokreślony ideał; twórca i prawodawca; nowy bóg; Dionizos [zob. Kaniowski, s. 98-99]).

Nawet na tle innych – niejednoznacznych, a często wręcz wzajem ze sobą sprzecznych motywów Nietzscheańskiej myśli – Nadczłowiek jawi się jako szczególnie enigmatyczny (może tylko „wieczny powrót” jest w stanie w tym względzie z nim się równać, jest on bodaj jednak żywiołem Nadczłowieka, toteż obie kwestie są ściśle nierozłączne [zob. Heidegger 1, s. 96, 97, 100; Wohlfart, s. 114]). Ale właśnie „kategoria «nadczłowieka» decyduje o treści filozofii Nietzschego, nawet jeśli miałby to być tylko postulat” [Gillner, s. 148], bo choć Nadczłowiek „nie jest celem rozwoju człowieka w sensie procesu naturalnej selekcji”, to jednak stanowi „motyw przewodni całościowego procesu rozwoju życia” [Kaniowski, 97, za: Benz, s. 131]. Wyznacza on bowiem swego rodzaju perspektywę tej filozofii, niejako jej moment kulminacyjny i dlatego – mimo swej niejasności – stanowi o charakterze myśli „wielkiego filologa”.

Niejednoznaczność i nieokreśloność – jak się wydaje – jest inherentną cechą nietzscheańskiego Nadczłowieka przynajmniej z kilku powodów:

- dynamiczny charakter myśli Nietzschego sprawia, że na gruncie jego filozofii mamy do czynienia ze stawaniem się, co wyklucza możliwość substancjalnego ujęcia Nadczłowieka, czyli uchwycenia jakiegokolwiek jego „istoty” czy „natury” („esencji”), bo on sam niejako ucieleśnia stawanie się;
 - trudno z naszej, czyli ludzkiej perspektywy jasno i wyraźnie dostrzec (a zatem „zaprojektować”) kogoś, kto właśnie tę perspektywę ma przekroczyć, wszelka antycypacja nieuchronnie skażona jest bowiem tym, co „ludzkie, nazbyt ludzkie”;
- (z tych dwóch względów Nietzsche *nie może* precyzyjnie określić tej idei, kolejny zaś sprawia, że *nie chce* on tego uczynić:)

- „wyznaczenie ludzkości *jednego* celu byłoby sprzeczne z Nietzschego rozumieniem życia człowieka” [Witzler] jako wielości perspektyw realizowanych przez heterogeniczną zbiorowość.

Kim zatem jest czy też kim ma być nietzscheański Nadczłowiek? Albo może: kto jest nadczłowiekiem? To ostatnie pytanie jest niejako uprawomocnione przez pojawiające się niekiedy u Nietzschego miana wyróżnianych przezeń postaci historycznych: Juliusz Cezar określony jest zatem jako „przepiękny typ” [ZB, s. 102], Borgia – jako „jakiś *nadczłowiek*” [ZB, s. 97], a Napoleon – jako „synteza *nieczłowieka* i *nadczłowieka*” [GM, s. 51]. Poza tym Nietzsche mnoży określenia jednostki wyższej: człowiek „wielki”, „heroiczny”, „prawdziwy”, „schopenhauerowski”, „geniusz”, „wolny duch”, „człowiek wyższy” [zob. Pietrzak, s. 108], „wolny duch”, „dobry Europejczyk”, „filozof przyszłości” [zob. Witzler]. Wyraźnie też uprzywilejowuje niektórych twórców, wyrastających ponad swe czasy: Goethe, Montaigne, Beethoven, Chopin, Bizet, do pewnego momentu również Wagner, a także całe generacje, nacje czy narody (m. in. Prowansalczyki, Grecy, Żydzi, Chińczycy).

Czy oznacza to jednak, że Nadczłowiek już się pojawił lub nawet wielokrotnie pojawiał, zwłaszcza w skali masowej? Gdyby istotnie przyjąć taką optykę, to prorocтва Zaratustry, zamysł chowu i hodowli byłyby najzupełniej bezzasadne. W postaci „typu wyższego” (wyjątkowe egzemplarze) można widzieć co najwyżej zapowiedzi Nadczłowieka¹. Nie oznacza to jednak, iż pojawił się on sam: w tej wizji „typu wyższego” pobrzmiewa niewątpliwie echo Schopenhauerowskiej i Burckhardtowskiej formuły decydujących o obliczu historii jednostek wybitnych, choć dla Nietzschego nie są one ewolucyjną maksymalizacją gatunkowej potencji i wyrazem ducha epoki, lecz niewspółmiernym do społeczeństw i wyjątkowym nadmiarem w ich łonie, niejako uprawomocniają Nadczłowieka, stanowiąc widomy dowód na to, że wyrastanie ponad przeciętność już się wydarzało, że zatem podobna perspektywa – choć nie w takiej skali – została otwarta. Przede wszystkim zaś Nietzsche wyraźnie stwierdza, że „ciągle *udają się* pojedyncze przypadki w najróżniejszych miejscach Ziemi i na podłożu najróżniejszych kultur, w których faktycznie *prezentuje się pewien wyższy typ*: coś, co w stosunku do całokształtu ludzkości jest swego rodzaju «nadczłowiekiem»” [PP, s. 253], że pojawiało się „coś, co w stosunku do zbiorowości ludzkiej jest rodzajem nadczłowieka” [A, s. 7], nie zaś Nadczłowiekiem samym (owa „nadczłowieczość” ma tutaj, by tak rzec, charakter relatywny) – to „*pomyślnie okazy* człowieka”, „udany typ człowieka” [GM, s. 146]. Ściśle natomiast rzecz biorąc, „nigdy nie istniał jeszcze nadczłowiek” [Z, s. 109], „nie było jeszcze *żadnego nadczłowieka!*” [PP, s. 143], „nie było jeszcze nadludzi” [PP, s. 131]. Niewątpliwie bowiem Nietzsche widział Nadczłowieka w perspektywie przyszłości („Przyszłość i dale najodleglejsze niech ci będą przyczyną twego dziś, w przyjacielu swym będziesz kochał nadczłowieka, jako swoją przyczynę” [Z, s. 71]; „Każdej chwili przewycięża się człowieka, pojęcie «nadczłowieka» stało się najwyższą rzeczywistością – w nieskończonej dali leży to, co dotąd wielkiem w człowieku się zdało, *pod nim*” [EH, s. 94]). Trudno zresztą oczekiwać, by kapraleskie buty pozwoliły osiągnąć lekkość niezbedną w tanecznym kroku...

Deprecjonując człowieka („I temże powinien być człowiek dla nadczłowieka: pośmiewiskiem i wstydem bolesnym” [Z, s. 7], „wszakże człowiek jest chybiony” [Z, s. 364], „*wielki wstręt do człowieka!*” [GM, 151]), włącznie z całym spektrum jego dyspozycji i celów: szczęścia, rozumu, cnoty, sprawiedliwości, współczucia [zob. Z, s. 8-9], uznając go wręcz za „chorobę ziemi” [Z, s. 158], Nietzsche nie widział w nim ogniwa czy załączka, lecz

¹ Wydaje się zresztą, że Nietzsche niezbyt konsekwentnie posługuje się swą terminologią: „człowiek wyższy” raz oznacza dłań historycznie pojawiający się typ wyższy człowieka (historyczne postacie panów w morzu niewolników, a zatem ucieleśnienie konwencjonalnego ideału), raz zaś stanowi miano czy ewokację nadczłowieka.

jedynie kres („człowiek jest *kresem*” [A, s. 6]). Wszelkie zaś pośredniczenie ze strony człowieka w drodze ku Nadczłowiekowi postrzegał jako typowo pasywne: „jest on mostem, a nie celem”, „*przejściem i zanikiem*”, „liną rozpiętą między zwierzęciem i nadczłowiekiem – liną ponad przepaścią” [Z, s. 9].

To nadczłowiek na być celem dla człowieka [Z, s. 12], jego perspektywą i niejako „istotą”: „dawny cel: poczęcie człowieka *wyższego*, wykorzystanie mas ludzkich jako środka do tego” [PP, s. 104], „chcę ludzi nauczyć ducha ich istnienia, którym jest nadczłowiek” [Z, s. 17]. Tylko jego przyszłe nadejście stanowi uzasadnienie i usprawiedliwienie istnienia człowieka, jedyną rację jego bytu: „Waszym smutkiem niechaj będzie miłość ku nadczłowiekowi: tem tyko usprawiedliwić zdołacie wasze przy życiu pozostawanie!” [Z, s. 40]. Także ludzkie poczynania mają być zorientowane na tę przyszłą perspektywę („Kocham tego, który żyje, aby poznawał, i który poznawać chce, aby kiedyś nadczłowiek żył” [Z, s. 10]), włącznie z biologiczną rolą kobiety: „Nadzieja wasza niech brzmi: «obym porodziła nadczłowieka»” [Z, s. 76], inna zaś w tym względzie sytuacja jest niedopuszczalna: „Biblijny zakaz «nie zabijaj» jest naiwnością w porównaniu z *moim* zakazem wobec *décadents* «nie będziesz płodził!» [...] Najwyższe prawo życia, sformułowane przez Zaratustrę, wymaga, by *nie mieć litości* dla braków i odpadków życia – by *unicestwić* wszystko, co dla wschodzącego życia byłoby tylko hamulcem, trucizną, spiskiem przeciw niemu, podziemną opozycją – *chrześcijaństwem* [...]” [PP, s. 300]. W gruncie rzeczy jedyną racją bytu człowieka jest jego służebna wobec Nadczłowieka pozycja.

Trudno też zakładać jakieś szczególne pierwszeństwo czy prekursorstwo wobec Nadczłowieka wymienianych przez Nietzschego typów „herosów” bądź ich z nim pokrewieństwo, nie różniąc się bowiem w istocie od „stada” – „motłoch w górze, motłoch na dole!” [Z, s. 335] – także ludzie wyżsi stanowią przeszkodę dla realizacji Nadczłowieka: „*oni* to są największym niebezpieczeństwem nadczłowieka!” [Z, s. 357]. Z tego względu człowiek musi zniknąć, by narodzić się mógł Nadczłowiek: „Człowiek jest czemś, co pokonanem być powinno” [Z, s. 7], „*jednym* ruchem jest bezwzględnie: niwelacja człowieczeństwa [...]” [PP, s. 107] – toteż „potępiono tu samo człowieczeństwo, istotę gatunkową człowieka” [Kuczyński, s. 461]. A relacja między człowiekiem i Nadczłowiekiem nie będzie dialektycznym (zachowującym ciągłość) przewyciężeniem (*Aufhebung*), lecz radykalnym zerwaniem i aktywnym zapomnieniem.

Skoro zatem Nadczłowiek ma być przekroczeniem człowieka, to czy nie stanowi on zapowiedzi nowego Boga? Jeśli jednak Bóg jest tylko alienacją czy deifikacją człowieka, to jakże do boskiego tronu miałby pretendować nie mający nic wspólnego z człowiekiem Nadczłowiek. Zwłaszcza że Zaratustra wyznaje: „Piękno nadczłowieka marą ku mnie przyszło. [...] Cóż mnie wobec tego obchodzić mogą – bogowie!” [Z, s. 102]. Jakże więc liczyć się może jakikolwiek Bóg – może z wyjątkiem Boga tańczącego („Wierzyłbym tylko w Boga, któryby tańczyć potrafił” [Z, s. 44; WM, s. 531, § 480]), czyli Dionizosa – wobec nadludzkiej, a zatem także nad-boskiej natury Nadczłowieka. Tak jak dla nadejścia Nadczłowieka potrzebny jest „zanik” człowieka, tak też nieodzowna jest ku temu „śmierć Boga” – warunek *sine qua non* istnienia Nadczłowieka: „*Pomarli bogowie wszyscy: niechże więc za wolą naszą nadczłowiek żyje*” [Z, s. 92]. Toteż przekroczenia kondycji ludzkiej można dokonać „nie przez odwołanie się do sankcji transcendentnej wobec człowieka, a przeciwnie – przez penetrację tego, co w człowieku zostało przez tę sankcję stłumione” [Sławek, s. 25].

Nadczłowiek częściowo definiowany jest przez Nietzschego negatywnie – poprzez zaprzeczenie wartości należących do etyki chrześcijańskiej [zob. Kaniowski, s. 99, za: Benz, s. 132]. W tym aspekcie Nietzsche „pochwała obłudę i przewrotność” Nadczłowieka i nadaje mu cechy makiaweliczne [zob. Gillner, s. 138, 137], a zbliżając go do Dionizosa [zob. Kuczyński, s. 453], akcentuje jego zmysłowość, okrucieństwo [zob. Gillner, s. 138],

agresywność (bo jest on „błyskawicą”, „piorunem”, „oblędem” [Z, s. 17, 9]), egoizm [zob. WM, s. 140], siłę charakteru: „największa surowość wobec siebie” i „wola najtrwalsza” [WM, s. 461, § 392], oraz wyjątkowe postęпки, barbarzyństwo, przemoc i pewność, milczenie, słuchanie, prawo odwetu [WM, s. 505-506, § 449], arystokratyzm. Nietzsche dokonuje wręcz pewnego „charakterologicznego” *resumé* przyszłej perspektywy: „Afekty *przytakujące*: duma, wesele, zdrowie, miłość płci, wrogość i wojna, cześć, piękne gesty, maniery, silna wola, dyscyplina wyższej duchowości, wola mocy, wdzięczność względem ziemi i życia – wszystko, co jest bogate i pragnie oddawać, i życie obdarowuje i złoci i uwiecznia i przebóstwia – cała potęga cnót rozświetlających... wszystko, co pochwała, «tak» mówi, «tak» czyni” [WM, s. 530, § 479]. Można zatem stwierdzić, że istotą Nadczłowieka będzie afirmacja, a także rewindykacja cielesności: „Lecz człek ocknięty i uświadomiony rzecze: ciałem jestem nawskroś i niczem ponadto; zaś dusza jest tylko słowem na coś do ciała należącego. Ciało jest wielkim rozumem, wielością o jednej treści [...]” [Z, s. 35]. Bo „funkcye zwierzęce są przecież zasadniczo milion razy ważniejsze aniżeli [...] szczyty świadomości”, a te drugie są tylko narzędziami tych pierwszych, czyli służą wyłącznie „spotęgowaniu życia” [WM, s. 367, § 314].

Ponieważ „ludzie wielcy” są „istotami niebezpiecznymi, przypadkami, wyjątkami” [WM, s. 469, § 402], z ludzkiej perspektywy Nadczłowiek jawiłby się niewątpliwie w kategoriach *hybris*: „przewiduję wszak, nadczłowieka nazwalibyście dyabłem!” [Z, s. 176]. Owo przekształcenie jako wyjście poza standard istoty ludzkiej jest bowiem niejako kompleksowe: „Człowiek jest *potworem* i *nadtworem*; człowiek wyższy jest potworem ludzkim i nadczłowiekiem [...]. Rosnąc w wielkość i wyż, rośnie także w głąb i straszliwość” [WM, s. 524, § 470]. Ale właśnie to porzucenie perspektywy wartości boskiej proveniencji ma służyć kreacji nowej rzeczywistości, bo przecież „człowiek najwyższy” „lepszym i gorszym zarazem stawać się musi” [WM, s. 527, § 475], a „najgorsze jest w nadczłowieku niezbędne do najlepszego” [Z, s. 358].

Dzięki takiemu skumulowaniu cech o charakterze „dynamicznym”, cech niejako nadludzkich Nadczłowiek zyskuje energię i siłę, a także samoświadomość, intelektualną doskonałość: „*Największe wyniesienie świadomości siły* w człowieku, jako w tym, który tworzy nadczłowieka” [WM, s. 441, § 379], a wskutek tego umiejętność swobodnego powodowania sobą: „«Człowiek wielki» jest wielkim przez obręb wolności, jaki pozostawia swym żądom i przez jeszcze większą moc, która te wspaniałe potwory umie zaprząć w służbę” [WM, s. 525, § 474].

Odrzucenie stadnych wartości ściśle jest skorelowane z odrzuceniem stada w ogóle, i to zarówno w skali ogółu, jak i poszczególnego Innego. Zakwestionowaniu i odrzuceniu – jako uśredniająca i z istoty oparta na porozumieniu „słabych” – podlega zbiorowość instytucjonalno-administracyjna, zresztą już w odniesieniu do człowieka: „Gdzie państwo się kończy, tam dopiero zaczyna się człowiek, który nie jest zbyt czyny”, i co oczywiste, przede wszystkim w perspektywie Nadczłowieka: „Gdzie państwo *ustaje* [...]. Czyż nie dostrzegacie tam tęczy i mostów nadczłowieka?” [Z, s. 57], ale także zbiorowość tradycyjna (typu narodowego) [zob. Kuderowicz, s. 140] i jakakolwiek jej pozytywna rola: „Banitami być powinniście ze wszystkich ojczyzn i praoojcowizn!” [Z, s. 251], „Czy jesteś gwiazdą? A więc musisz także pragnąć wędrować i być pozbawionym ojczyzny” [cyt. za: Sławek, s. 28]. Nadczłowiek symbolizuje wręcz wykorzenienie – to wieczny wędrowiec, nomada („*Drogi?* – nie masz jej zgoła!” [Z, s. 240]) sytuujący się zawsze w istotowym „pomiędzy”: „Tak więc rzucam kotwicę na środku morza i powiadam: «niech tu będzie wyspa nadludzi»” [cyt. za: Sławek, s. 28]. Nie tylko bowiem spalił on za sobą mosty, ale też zniszczył wszelki ład [zob. WR, s. 167, § 124] i teraz „owiewa [go] pusty przestwór” [WR, s. 168, § 125].

Toteż mamy u Nietzschego jednoznaczna pochwałę, wręcz apologię samotności, jakiej dokonuje Zaratustra („O samotności! *Ojczyzno* ty moja, samotności!” [Z, s. 224]). Tej

apologii towarzyszy wyraźna zachęta do przyjęcia postawy samotności z wyboru, w niej bowiem dopatruje się Nietzsche istotnego warunku kreacji Nadczłowieka: „Samotnicy dnia dzisiejszego, wy, odosobniający się, ludem wy kiedyś będziecie: z was, którzyście się sami wybrali, powstanie lud wybrany: a z niego nadczłowiek” [Z, s. 90-91].

Nadczłowiek jest więc aspołeczny – jawi się zatem niemal jako „typ człowieka autarkicznego” [Gillner, s. 133] – a nawet antyspołeczny: jako „pustelnik” (niczym Zaratustra) nie tylko odsuwa się od zbiorowości, ale ma ją za nic, bo masa to dlań co najwyżej „nawóz” [zob. Kaniowski, s. 103] czy „głina”, którą będzie formował według swego życzenia („człowiek jest dlań [Zaratury] bezkształtem, tworzywem, szpetnym kamieniem, który potrzebuje rzeźbiarza” [EH, s. 99]), ale potrzebuje on tych „zniewolonych”, bo „bo stoi on na nich, żyje z nich” [WM, s. 459, § 390]. To niewątpliwie w najwyższym stopniu arystokrata ducha („Słowo «nadczłowiek» na oznaczenie typu najwyższej udaności” [EH, s. 51]).

Skoro Nadczłowiek ma być „treścią ziemi”, czyli niejako esencją ludzkiego bytu biologicznego, oraz „morzem” [Z, s. 7, 8], a zatem bezkresną dalą, ku której warto i należy się wychylać, horyzontem, na którym niegdyś wypatrywano bogów („Niegdyś mawiano Bóg, gdy spoglądano na dalekie morze; ja was nauczyłem mawiać: nadczłowiek” [Z, s. 99]), to znaczy, że jego zakorzenienie nie będzie historyczne, lecz naturalne. Można by rzec, że to sama Ziemia, zrzucając z siebie pleśń i jarzmo człowieka (reaktywnego), wydaje go na świat. Mając zaś pochodzić z kobiety, nie może być Nadczłowiek li tylko ideałem, projektem czy symbolem ani też ideałem typu boskiego, gdyż „miano «nadczłowiek» nie oznacza dla Nietzschego jakiejś cudownej, bajkowej istoty, tylko człowieka, który wykracza poza [ludzi] dotychczasowych” [Heidegger 2, s. 236]. Toteż będzie on władcą, bo to dzięki niemu Ziemia ma się stać „własnością człowieka” [Z, s. 10], i twórcą („Cóżby bo pozostawało do tworzenia, gdyby bogowie istnieli!” [Z, s. 101]), niejako w dwojakim sensie: dzięki naturalnemu zakorzenieniu (nie w ograniczonym „gdzieś”, lecz w nieskończonym „w ogóle”) będzie on wreszcie u siebie, a dzięki władztwu będzie suwerennym dysponentem – prawodawcą. Osiągnie zatem pozycję przynajmniej równą boskiej.

Nawet jeśli Nadczłowiek ma mieć „podłoże” biologiczne, to i tak nie wystarczy akt jego zrodzenia – trzeba go tworzyć („Wszakże nadczłowieka stworzyć zdołacie” [Z, s. 99]) i to stopniowo, mozolnym wysiłkiem, a prowadzą do niego kolejne „szczeble”, „tęcze” i „mosty” („wskazę wam tęczę i wszystkie szczeble nadczłowieka” [Z, s. 21]). Ta praca przedmiotowa nie usuwa jednak konieczności pracy nad sobą samym: „*Typowe kształtowanie siebie*” [WM, s. 510, § 456], od czynienia określonych kroków na „drodze do mądrości” [zob. PP, s. 164]. Niezbędnym działaniem jest jednak jego „chów” i „hodowla”, które będą miały charakter wyraźnie selektywny, i to zarówno w skali społecznej: „wielka idea *hodowli*: rasy, które jej nie znoszą, są skazane” [WM, s. 439, § 375], jak i w skali indywidualnej: „Chcę nauczać myśli, która wielu ludziom da prawo wykreślić się – wielkiej idei *hodowli*” [WM, s. 440, § 377], „[...] wielka idea *hodowli*: rasy, które jej nie sprostają, są skazane [na upadek], te, które uznają ją za największe dobrodziejstwo, są przeznaczone do władania” [PP, s. 167]. Ze względu bowiem na swą pogańskość czy barbarzyńskość „hodowla” będzie do przyjęcia i wytrzymania tylko dla nielicznych wyjątkowych egzemplarzy: „*wiara pogańska*: być zmuszonym do wyobrażania sobie istot wyższych, niż człowiek, lecz *poza* dobrem i złem” [WM, s. 477, § 414]. „Silniejszy typ człowieka” to bowiem „*wyższe istoty* poza dobrem i złem” [WM, s. 529, § 476], to typ „o lekkich stopach”, „tańczący” („myślenia trzeba się uczyć [...] *jako* pewnego rodzaju tańca” [ZB, s. 65], „w płasach poza siebie wybiegać!” [Z, s. 368]), to (po trzech przemianach) dziecko: „Niewinnością jest dziecię i zapomnieniem, jest nowopoczęciem, jest grą, jest toczącym się pierścieniem, pierwszym ruchem, świętego «tak» mówieniem” [Z, s. 27]. I tylko Nadczłowiek – dzięki owej afirmatywnej lekkości – zdoła znieść próbę wiecznego powrotu.

Jeśli przyjąć typologiczny układ wizji antropologicznej: człowiek – człowiek wyższy (przy czym ten nie jest bynajmniej uprzywilejowany, „człowiek wyższy nie jest stopniem pośrednim między człowiekiem i nadczłowiekiem” [Baran, s. 51], przeciwnie: „przeciwieństwem nadczłowieka jest *człowiek ostatni*: stworzyłem go razem z nim” [cyt. za: Heidegger 2, s. 236], i to on „wykroczy ponad «ostatniego» człowieka i tym samym napiętnuje go dopiero jako ostatniego – jako człowieka tego, co dotychczasowe” [Heidegger 2, s. 283]) – Nadczłowiek, to w tej klasyfikacji nie mieści się Zaratustra, nie jest bowiem ani człowiekiem, ani człowiekiem wyższym, gdyż występuje jako demistyfikator ich obu, ale nie jest też jeszcze Nadczłowiekiem. Jawi się on jako swego rodzaju „narrator” (może *alter ego* Nietzschego), jako zwiastun i prorok Nadczłowieka („ja was uczę nadczłowieka” [Z, s. 7, 8, 9]), nauczyciel i orędownik [zob. Heidegger 1, s. 84], świadom marności i kruchości tamtych, ale też świadom skali wysiłku kreacji Nadczłowieka. Zaratustra to godny poprzednik Nadczłowieka („na pół «święty», na pół «geniusz»...” [EH, s. 52]), ma on bowiem w sobie coś z niego, bo przecież „dziecięciem stał się” i „stąpa on jak tancerz” [Z, s. 5], „lekki” [Z, s. 366] „jest tancerzem” [EH, s. 95], jest samotnikiem i myślicielem, odkrywa i pojmuje ideę wiecznego powrotu jako opartego na selekcji i afirmacji, charakteryzuje go też „pierwiastek halkioński, lekkie nogi, wszechobecność złośliwości i zuchwalstwa i co w ogóle typowe jest dla typu Zaratustry” [EH, s. 94], „jego typ człowieka [to] typ względnie nadludzki” [EH, s. 120]. Toteż jest on zapowiadającym i zapowiedzą. A zatem stoi u progu. U progu przewartościowania.

„*W samo południe*”

Historia nadczłowieka to historia nihilizmu, czyli panowania sił reaktywnych i woli negacji albo też tryumf niewolników. Historyczne zwycięstwo sił reaktywnych (czyli sił przeciwstawiających się temu, czym same nie są) i panowanie woli negacji (negacja jest w niej pierwsza, afirmacja zaś jest tylko pozorem, negacją negacji – upostaciowaniem dialektyki), czyli dominacja moralności niewolników („słabych”, „podłych”, „miernych” – „stada”) nie jest efektem połączenia sił i zwycięstwa nad „silnymi” (panami), lecz „degeneracji”, zarażenia, odjęcia siły silnemu i uniemożliwienia mu działania (reakcja zamiast akcji). Wskutek tego zachodzi powszechne stawanie się-reaktywnymi wszystkich sił, stawanie się-niewolnikami wszystkich ludzi i stawanie się-chorym wszelkiego życia: wszelkie działanie jest już tylko reakcją [zob. Deleuze 1].

Nihilizm przeszedłszy fazę nihilizmu negatywnego (dominacja życia słabego i chorego) i reaktywnego (dominacja wartości ludzkich, wywodzących się od „zabitego” Boga), osiąga fazę biernego (dominacja woli nicości). A „przemiana jest możliwa tylko u kresu nihilizmu. Należało dojść do ostatniego człowieka, a potem do człowieka, który chce zniknąć, aby negacja, *zwracając się w końcu przeciw siłom reaktywnym*, sama stała się działaniem i przeszła na służbę afirmacji wyższej (stąd formuła Nietzschego: nihilizm zwyciężony, ale zwyciężony przez siebie samego...)” [Deleuze 2, s. 37-38]. Jako że przemiana jest odwróceniem relacji między afirmacją i negacją (przewartościowanie wartości), teraz może nadejść Zaratustra – nauczyciel i piewca afirmacji.

Ponieważ Nadczłowiek jest, by tak rzec, „opacznym” wytworem nihilizmu – nawet jeśli nie ma z nim nic wspólnego, jest jego ścisłym zaprzeczeniem, to przecież może się pojawić tylko po jego kresie, o ile nie wręcz jako efekt jego kresu – to stanowi on niejako skutek czy następstwo, dopełnienie i zamknięcie historii (historii człowieka), pojawia się przecież w porze najkrótszego cienia, w godzinie południowej: „Kiedy stworzyłem nadczłowieka, rozsnułem wokół niego wielką zasłonę stawania się, a w słońcu pozwoliłem stanąć nad nim w południe” [cyt. za Heidegger 3, s. 282]. I nawet jako post- czy a-historyczny, jest on negującym historię jej produktem (post-historyczny wytwór historii

historię tę zamykający). Toteż jest on pewną historyczną koniecznością, ściślej zaś – koniecznym wytworem post-historii: musi się dokonać historyczna droga („śmierć Boga” i „śmierć człowieka”, a to przecież „Nietzsche pierwszy dostrzegł, że śmierć Boga staje się faktyczna dopiero wraz z rozpuszczeniem Jaźni” [Deleuze 3, s. 102]), nastąpić przesilenie, przekroczenie punktu krytycznego, ażeby Nadczałowiek stał się możliwy. Ale możliwy nie znaczy jeszcze realny.

Owo samo-się-przewyciężenie przez nihilizm stanowi niewątpliwie warunek możliwości Nadczałowieka, nie stanowi jednak o automatycznej jego konieczności. Nie wydaje się zatem, ażeby – jak niejednokrotnie sądzono – Nietzsche zakładał samoistne, naturalne (na drodze ewolucji biologicznej) nadejście Nadczałowieka, gdyż ostro i jednoznacznie krytykował darwinizm [zob. Kuderowicz, s. 137-138], wręcz stawiał tezę przeciwną: przetrwają najslabsi (reaktywni), bo w masie wykazują największy potencjał adaptacyjny. Ewolucja zatem (nawet na etapie post-historii) samoistnie nie wytworzy Nadczałowieka. Ale aspekt biologiczny jest istotny, bo wraz z „twórczo-edukacyjnym” wyznacza drugi z warunków możliwości Nadczałowieka – nieodzowna jest praca nad tym, cała gama celowych zabiegów: chów i hodowla (w tym niejednokrotnie akcentowana przez Nietzschego troska o ciało: dieta, spaceru itp.; „wy ciała gardzicie! Nie jesteście wy dla mnie mostem ku nadczałowiekowi!” [Z, s. 37]).

Nadczałowiek to zatem po trosze przypadek, po trosze konieczność, „po części docisk konieczności, po części przypadek, warunki do wytworzenia *rasy silniejszej*” [WM, s. 450, § 386]. Stanowi on bowiem cel normatywny, postulat, a więc ideał „moralny”, ściślej zaś rzecz biorąc, immoralny (dyktowany jakąś hierarchią wartości), a zarazem poza-moralną post-historyczno-biologiczną konieczność.

„Przemiana dotyczy radykalnej konwersji istoty, która wytwarza się w człowieku, ale sama wytwarza nadczałowieka. Nadczałowiek oznacza właśnie nagromadzenie tego wszystkiego, co może być afirmowane, wyższą formę tego, co jest, typ, który reprezentuje Byt selektywny, jest jego odroślą i wyrazem jego subiektywności. Toteż sytuuje się na przecięciu dwóch genealogii. Z jednej strony jest wytworem w człowieku, istnieje za pośrednictwem ostatniego człowieka i człowieka, który chce zniknąć, ale poza nimi jest swego rodzaju rozdarciem i przekształceniem istoty człowieka. Z drugiej jednak strony, choć wytworzony w człowieku, nie jest wytworzony przez niego: jest owocem Dionizosa i Ariadny. Sam Zaratustra trzyma się owej pierwszej linii genealogicznej; jest więc podrzędny w stosunku do Dionizosa, jest jego prorokiem czy głosicielem. Zaratustra nazywa nadczałowieka swym dzieckiem, ale zostaje przekroczony przez to dziecko, którego prawdziwym ojcem jest Dionizos. W ten sposób dopełniają się postacie przemiany: Dionizos lub afirmacja; Dionizos-Ariadna lub rozdwojona afirmacja; wieczny Powrót albo podwojona afirmacja; nadczałowiek albo typ i wytwór afirmacji” [Deleuze 2, s. 44-45].

W przypadku przewartościowania nie wystarczy zwykle odwrócenie znaków wartości. *Hybris* nie jest przecież prostym znakiem dewaloryzacji. Ewokuje nadmiar, czyli miarę nadludzką. Ewokuje Dionizosa. Tak jak negacja musiała podlegać negacji, aby dać choć pozór afirmacji, tak też nie wystarczy sama afirmacja. W pełni rozbłyśka ona wówczas, gdy sama jest afirmowana: Dionizos (znak afirmacji) musi spotkać Ariadnę (afirmację), ażeby wraz z nią wydać na świat afirmację afirmacji – ich dziecko: Nadczałowieka.

Dwie twarze Nadczałowieka

„Nadczałowiek”, jak się wydaje, nie ma wiele wspólnego z tradycyjną formą kreowania ideałów, stanowi bowiem przekroczenie człowieka jako bytu z istoty reaktywnego oraz zerwanie z wartościami ludzkimi, zawsze będącymi wyłącznie echem wartości boskich. A

jednak można wskazać kilka istotnych wątpliwości w odniesieniu do tej Nietzscheańskiej wizji.

Antycypacja „ideału” musi przyjąć zasadniczo dwie alternatywne optyki:

1. intensyfikacja „dobra”, tj. tego spektrum cech, postaw, dyspozycji, które – konwencjonalnie – waloryzowane są pozytywnie (w tym wymiarze należałoby sytuować tradycyjne projekcje ideałów);

2. (na zasadzie negacji) odrzucenie „dobra” oraz intensyfikacja „zła”, czyli pewnego repertuaru dyspozycji, które – konwencjonalnie – podlegają kulturowej dewaloryzacji.

W jednym wszak aspekcie optyki te nie różnią się od siebie, obie bowiem mają charakter aksjologiczny, czyli sytuujące się w ich ramach projekty formułowane są na gruncie waloryzowania pewnych wartości (także wartości *à rebours*), a zatem u ich podstaw leży ideał moralny. Istotnym przewartościowaniem nie jest zatem zastąpienie perspektywy „dobra” perspektywą „zła”, lecz usytuowanie się „poza dobrem i złem”.

Tak jak Nietzsche, tak też Stirner, Artaud i Sade częściowo wpisują się w ramy perspektywy intensyfikacji „zła” (egoizm, immoralizm, okrucieństwo, przemoc), ale podejście to uzupełniają czy wzmacniają trzecią optyką:

3. wartości zastępuje „energia” (Moc u Stirnera, Wola mocy u Nietzschego, siła i energia u Sade’a, moc albo życie u Artauda).

Nietzsche różnie jednak werbalizuje kwestię: albo akcentuje kategorie obiegowo dewaloryzowane (makiawelizm, okrucieństwo itp.), toteż mamy tutaj intensyfikację „zła”, albo mówi o sile, dostojności itp. Ale także w tym przypadku – nawet jeśli wykracza on poza tradycyjny repertuar wartości, „poza dobro i zło” – to pozostaje w perspektywie aksjologicznej w tej mierze, w jakiej, np. kategorie „silny” i „słaby” ujmują analogicznie do wartości: „dostojne” / „podłe”, „niskie”. Poza perspektywę wartości wykracza dopiero wówczas, gdy kategorie te rozumie, by tak rzec, ściśle „energetycznie”, w kategoriach siły, energii (*quantum* mocy), wówczas, gdy jakiegokolwiek postawy i zachowania, podlegające osądom w kategoriach „nowych” wartości, są jedynie wypadkową energii: nie mają charakteru normatywnego, a jedynie podlegają „rozpoznawczej” kategoryzacji (tj. ze względu na wymogi komunikacji trzeba je mianować tak czy owak) – dopiero to stanowi wyjście poza „dobro” i „zło”, tj. porzucenie perspektywy wartości, czyli moralnego punktu widzenia. Nieodzowny jest zatem, by tak rzec, „energetyczny” punkt widzenia.

Jeśli więc Nadczłowiek ma sprostać postawionemu sobie zadaniu, jeśli, innymi słowy, ma się istotowo różnić od – powiedzmy – Jamesa Bonda, czyli wyrwać się z kręgu trywialnych modeli, a zatem zerwać z nihilizmem i resentymentem, to nie ma on wyjścia: musi konsekwentnie przekroczyć perspektywę tego, co ludzkie, nazbyt ludzkie, czyli z istoty reaktywne. Czy istotnie to czyni?

Nietzsche, Artaud i Stirner w wyraźny sposób stawiają diagnozę kultury zachodniej, wręcz systematycznie analizują jej chorobę: dla Nietzschego jest to nihilizm, dla Artauda świat chory na jest brak żywych mitów, a człowiek jest podzielony, dla Stirnera zaś człowiek ulega widmowym instytucjom i wartościom. Diagnozują oni nie tylko po to, by tę chorobę rozpoznać, ale też po to, by – uznawszy stan kultury za głęboką zapaść – wskazać środki naprawcze: Nietzsche – przewartościowanie wartości; Artaud – „spłonienie w ogniu” w skali globalnej bądź teatr okrucieństwa jako jednostkowe remedium; Stirner – odrzucenie widm poprzez stymulowanie uświadomionego egoizmu („terapia” Nietzschego i Artauda jest bardziej „wstrząsowa” niż Stirnera). Sade natomiast nie dokonuje krytyki kultury, co najwyżej – opisu obyczajów, i dlatego nie ujawnia żadnych intencji naprawczych.

Dla trzech pierwszych owa przemiana jest efektem historycznej konieczności: u Nietzschego nihilizm samo-się-przewycięża, u Artauda choroba świata osiągnęła apogeum, stając się dojmująco widoczna, z kolei u Stirnera świat wkracza w fazę dorosłości, tj. fazę uświadomionego egoizmu. We wszystkich tych przypadkach dopełnienie jest niejako

przepelnieniem. Przełom nie dokona się jednak samoistnie, trzeba go stymulować, co czynić mogą oni tym łatwiej, że wszyscy trzej są niejako „wybrani” – bo pojęli mechanizmy i pojawili się w chwili przełomu – (zwłaszcza Artaud), a los przyszłości spoczywa w ich rękach. Stirner, radykalizując ograniczoną krytykę Bauera i Feuerbacha, Nietzsche, planując chów i hodowlę, Artaud zaś, tworząc katartyczny teatr, ujawniają intencję – oraz przekonanie co do możliwości – oddziaływania edukacyjnego (oświeceniowego). Tymczasem u Sade`a edukacja jest niemożliwa (dowodzi tego nieedukowalność Justyny), gdyż jego człowiek integralny jest niejako efektem osobliwej konstytucji, nie ma też u niego żadnej historycznej konieczności, stawiającej go w pozycji uprzywilejowanej, i nawet Rewolucja, która na chwilę Markiza uwiodła, obiecując panowanie jego człowieka integralnego, szybko ukazała mu swe reakcyjno-represywne oblicze.

Choć Zaratustra dokonuje apologii samotności, a Nadcześnik jawi się jako typ antyspołeczny i autarkiczny, to jednak u Nietzschego pojawia się perspektywa zapośredniczenia Nadcześnika w zbiorowości czy też „uspołecznienie” indywidualnego ideału poprzez jego „mnożenie”: Zaratustra w liczbie mnogiej mówi o nadludziach jak o swych dzieciach, a praktyka chowu i hodowli, choć nie ma przynieść uniwersalnych rezultatów, to stosowana ma być w wymiarze powszechności (całe rasy), nigdzie też nie pojawia się u Nietzschego kwestia ewentualnych konfliktów pomiędzy nadludźmi (neutralizuje je taneczne upojenie, dionizyjskie uchylenie *principium individuationis*), co oznacza, że Nietzsche, uwrażliwiony na nieusuwalną sprzeczność jednostkowe/ogólne, naraz traci ją z pola widzenia. Artaud zaś („jestem swoim ojcem i matką”, samotność szaleństwa, anonimowość) wręcz oczekuje ustanowienia przyszłej wspólnoty, która człowiekowi, skonfliktowanemu z całym zewnątrzem, a także ze sobą, pozwoli przywrócić czy odtworzyć utraconą jedność. Także Stirnerowski Jedyny (z definicji wyjątkowy i skazany na samotność) jest w stanie – przynajmniej czasowo – względnie harmonijnie zasymilować się w zbiorowości (Zrzeszenie Egoistów) na zasadzie wspólnoty egoistycznych interesów. Toteż wszyscy oni chcą uwspólnotować i względnie harmonijnie zakorzenić człowieka – uspołecniają swój ideał. U Sade`a natomiast wszelkie więzy mają charakter wyłącznie doraźny i służą jedynie przyjemności płynącej z ich zerwania (transgresywny i erotyczno-konsumpcyjny charakter zbiorowości), komunikacja możliwa jest wyłącznie w śmierci, skoro erotyzm jest dlań zawsze aktem wykluczającym wzajemność. Markiz nie projektuje żadnej wspólnoty, wręcz przeciwnie, nawet stowarzyszenie libertynów służy najsilniejszemu z nich (nic nie zmieni układu libertyn/ofiara, jest tylko walka na śmierć i życie), a „wspólnota” powszechnej prostytucji jest jawną antyutopią, toteż Markiz pozostaje w wymiarze tajemnych kontr-zbiorowości, akcentując fundamentalną samotność człowieka (termin jego autorstwa – *isolisme*).

Owa intencja i nadzieja przekształcenia człowieka u Nietzschego i Artauda dotyczy także ciała. Ten pierwszy wykazuje istotną, choć ograniczoną troskę o ciało, troskę quasi-kulturyistyczną (dieta, ruch itp.), w rewindykacji cielesności upatrując perspektyw Nadcześnika. Wizja drugiego z nich, przy całej swej enigmatyczności, jest, jak się wydaje, bardziej radykalna: chce on pozbawić ciało alienujących je organów, w tym płci, i stworzyć „ciało bez organów” (toteż jego wizja jest bardziej „nadcześnicza”, tj. potworna). Obaj też w istotnej mierze w ogóle określają człowieka poprzez jego fizyczność, natomiast Stirnera kwestia ciała nie interesuje. Sade z kolei dokonuje najgłębszej analizy cielesności w całej jej złożoności (erotyzm, przemoc, pożywienie, wydalanie, i wszystkie te aspekty w dowolnych konfiguracjach), ale on ani nie kulturyje ciała (poza ekscesywną funkcjonalnością), ani nie projektuje jego przekształcenia, lecz wydaje je na pastwę erotycznego doświadczenia, poddaje je prostytucyjnemu wywłaszczeniu (psycho-fizycznemu), do kresu doprowadza i eksploatuje jego możliwości. Nietzsche, Artaud i Stirner chcą przekształcić człowieka, Sade co najwyżej chce sprawdzić, dokąd zaprowadzą eksperymenty.

Najwyraźniejsze przywiązanie do *ego* wykazuje bez wątpienia Stirner, który właśnie na egoizmie opiera swoją doktrynę. Artaud zaś kwestionuje „ja” (anonimowość), alienacyjnie czuje się go pozbawiony i dopiero chce je odzyskać w uniwersalności, w jedności. Nietzsche natomiast poddaje „ja” krytyce (jak inne kategorie metafizyki) i chce je rozpuścić w „tanecznym upojeniu” (choć być może właśnie on sam w największym stopniu doświadcza owego „rozpuszczenia” „ja”). Sade natomiast poddaje „ja” radykalnemu doświadczeniu i niejako je zawiesza w apatii, a zatem poddaje je swoistej krytyce praktycznej.

Wydaje się, że niektóre aspekty projektu Stirnera w pewnej mierze znalazły dziś istotny oddźwięk: jego formuła uświadomionego egoizmu odzywa się echem w tzw. zdrowym czy ograniczonym egoizmie doktryn liberalistycznych, a charakteryzująca współczesność wielość przekonań i postaw niejako z definicji ujawnia „widmowość” instytucji i wartości. Z kolei projekty Nietzschego i Artauda w ich aspekcie przekształceniowo-edukacyjnym jawią się – w dzisiejszym społeczeństwie postkapitalistycznym, w świecie eksperymentów genetycznych i możliwości klonowania, rozwoju robotyki i sztucznej inteligencji – jako, przynajmniej potencjalnie, realizowalne, a w każdym razie nie pozbawione pewnej zasadności (są quasi-prorocze?). Zamysł Sade’a zaś, choć, z pozoru, mniej spekulacyjny i projekcyjny (bo nie jest krytyką kultury, lecz opisem obyczajów, bo nie jest projektem, lecz eksperymentem), jest ściśle nierealizowalny, z definicji bowiem jest antyutopijny i – w eksploracji ludzkich możliwości, wykraczającej poza to, co ludzkie – potworny.

Ostatecznie więc Stirner grzęźnie w egoizmie, bo choć nadwątlą perspektywę moralizmu, to jednak zatrzymuje się na drodze niszczenia widm przynajmniej w dwóch aspektach: pozostawia „ja”, a swego Jedynego zapośrednicza w zbiorowości (Zrzeszeniu Egoistów). Artaud z kolei grzęźnie w mityzacji, gdyż wprost ma nadzieję odnaleźć lub zrekonstruować mit, w którym mógłby ugruntować nową kulturę i nowego człowieka. Nietzsche natomiast nie unika wymiaru eschatologicznego, może nawet quasi-teleologicznego, a można by też się zastanawiać, czy w owym samo-się-przewycięzeniu nihilizmu nie pobrzmiwa jakieś echo dialektyki.

Formuły Jedynego, Nadczłowiek i Człowiek Absolutnego w istotny sposób jawią się jako konstruktywne projekty (analiza i krytyka stanu zastanego, wskazanie mechanizmów i metod przewycięzenia tego stanu, szkic perspektyw i – względnie – uniwersalnych celów przyszłych), toteż, jak się wydaje, mają one charakter projektów utopijny, w których – w większym lub w mniejszym stopniu – pobrzmiwa echo Arkadii. Choć dotyczy to głównie Artauda, to być może jedynie dzięki nieokreśloności idei Nadczłowieka (i to jej pozytywny walor) Nietzsche tylko częściowo unika czysto eschatologicznej wersji utopii. W każdym razie w myśli Nietzsche, Artaud i Stirner jawna jest racjonalno-pragmatyczna konstruktywność przynajmniej w pewnej mierze podszyta ideałem moralnym, jako że troszczą się oni o kondycję świata i mają na względzie ustanowienie harmonijnej zbiorowości, Sade’a zaś ani nie interesuje taka perspektywa, ani nie widzi on możliwości jej realizacji i pozostaje po stronie czystej negacji, jego podejście jest ściśle de(kon)struktywne.

Ostatecznie można by zatem uznać, że zarówno Nadczłowiek, jak i Jedyne oraz Człowiek Absolutny, prezentując nad-, nie- czy a-ludzkie oblicze, raz po raz ukazują jednak swą drugą, wyraźnie ludzką (względnie konwencjonalną i standardową) twarz. Po stronie potworności najbardziej konsekwentnie sytuuje się zaś Sadyzny Człowiek Suwerenny.

Oznaczenia cytowanych w pracy dzieł Nietzschego oraz komentarzy:

[A] *Antychryst. Przemiana wszystkich wartości*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907.

[EH] *Ecce homo. Jak się staje, kim się jest*, przeł. L. Staff, Warszawa 1909.

[GM] *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. L. Staff, Warszawa 1905.

- [PP] *Pisma pozostałe 1876-1889*, przeł. B. Baran, Kraków 1994.
- [WR] *Wiedza radosna („La gaya scienza”)*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907.
- [WM] *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (studia i fragmenty)*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1911.
- [Z] *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Warszawa 1905.
- [ZB] *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1906.
- [Baran] B. Baran, *Postnietzsche*, Kraków 1997.
- [Benz] E. Benz, *Nietzsches Bild der Übermenschen*, w: pr. zbior., *Der Übermensch – Eine Diskussion*, Zürich 1961.
- [Blanchot] M. Blanchot, *Przekroczenie linii*, przeł. P. Pieniążek, w: (red.) A. Przybyśławski, *Nietzsche 1900-2000*, Kraków 1997, s. 136-146.
- [Deleuze 1] G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, wyd. III, Warszawa 1998.
- [Deleuze 2] G. Deleuze, *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 2000.
- [Deleuze 3] G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997.
- [Gellner] H. Gellner, *Fryderyk Nietzsche. Filozoficzna i społeczna doktryna immoralizmu*, Warszawa 1965.
- [Heidegger 1] M. Heidegger, *Kim jest Zaratustra Nietzschego?* przeł. J. Mizera, w: *Nietzsche 1900-2000*, op. cit., 82-102.
- [Heidegger 2] M. Heidegger, *Nietzsche*, przekł. zbior., t. 1, Warszawa 1998.
- [Heidegger 3] M. Heidegger, *Nietzsche*, przekł. zbior., t. 2, Warszawa 1999.
- [Jaspers] K. Jaspers, *Nietzsche*, przeł. D. Stroińska, Warszawa 1997.
- [Kaniowski] W. Kaniowski, *Ideał przeszłości: nadczłowiek*, „Studia Filozoficzne” 1974, nr 1, s. 93-108.
- [Kuczyński] J. Kuczyński, *Zmierzch mieszczaństwa. Immoralizm – nihilizm – faszyzm*, Warszawa 1967.
- [Kuderowicz] J. Kuderowicz, *Nietzsche*, Warszawa 1990.
- [Pietrzak] J. Pietrzak, *Idea nadczłowieka w filozofii Fryderyka Nietzschego*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 3, s. 101-116.
- [Simmel] G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig 1909.
- [Sławek] T. Sławek, *Człowiek radosny: Blake, Nietzsche*, Kielce 1994.
- [Witzler] R. Witzler, *Nietzschego kształty przyszłości – o „wolnych duchach” i „dobrych Europejczykach”* (w tym tomie).
- [Wohlfart] G. Wohlfart, *Kim jest Zaratustra Nietzschego?* przeł. A. Przybyśławski, w: *Nietzsche 1900-2000*, op. cit., s. 103-117.