

Magdalena Piekarska\*  
IF UW, Wrocław

## „NOWY” CZŁOWIEK BONHoeffERA I NADCZŁOWIEK NIETZSCHEGO – PRÓBA PORÓWNIANIA ELEMENTÓW DWÓCH ANTROPOLOGII

W pismach Dietricha Bonhoeffera i Friedricha Nietzschego zaproponowane zostały drogi, jakimi mógł podążać człowiek. Czytając dzieła pastora, można odnaleźć nie zawsze wprost czynione odniesienia do koncepcji Nietzschego. W jednym z nich Bonhoeffer wskazał: „W rzeczywistości nietzscheański nadczłowiek nie jest, jak Nietzsche uznawał, przeciwieństwem chrześcijan”. Niniejsza praca jest próbą odpowiedzi na pytanie, czy istnieje wspólna kategoria definiowania człowieka oraz jak należy to zdanie ujmować, wszak nie jest tajemnicą, że Bonhoeffer żył w czasach, kiedy realizowana była filozofia nadczłowieczeństwa i jej się sprzeciwiał.

Pragnienie przekraczania siebie jest wpisane w naturę ludzką. Filozofia nadczłowieka, którą przedstawił Nietzsche, choć potwierdzała tę prawdę, to jednak była swoistym *novum*, źródłem inspiracji wielu, którzy niekoniecznie poprawnie ją interpretowali (faszyści). Niniejsza praca jest próbą odpowiedzi na pytanie, czy dla wizji nowego człowieka zaproponowanej przez Friedricha Nietzschego oraz Dietricha Bonhoeffera istnieje wspólna kategoria ujmowania. Faktem jest przecież, iż mamy do czynienia z filozofią ateistyczną wyrokującą śmierć Boga oraz z filozofią wypływającą z głębokiej wiary. Zdawać by się mogło, iż nie istnieje wspólny mianownik dla tych rozważań. Bonhoeffer nie zajmował się pracami Nietzschego, jednak mając dwanaście lat, dzięki nauczycielowi Martinowi Havensteinowi, zafascynowanemu twórcą *Tako rzecze Zaratustra*, zetknął się z jego dziełami<sup>1</sup>. Przyjaciel teologa, Eberhard Bethge, wskazywał, że Bonhoeffer-

\* Mgr Magdalena Piekarska, ur. w 1983 roku w Ostrowie Wielkopolskim – ukończyła filozofię w Instytucie Filozofii Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego na podstawie pracy *Nietzscheańska koncepcja przewyciężenia nihilizmu*, obecnie jest doktorantką w IF UW, zajmuje się filozofią Dietricha Bonhoeffera, email: [piekarska.magdalena.maria@gmail.com](mailto:piekarska.magdalena.maria@gmail.com)

<sup>1</sup> P. Frick, *Friedrich Nietzsche's Aphorisms and Dietrich Bonhoeffer's Theology*, w: *Bonhoeffer's intellectuall formation*, red. P. Frick, Tübingen 2008, s. 175.

fer posiadał książki filozofa<sup>2</sup>. Czytając prace pastora, można odnaleźć odniesienia do koncepcji Nietzschego, są one jednak rozpoznawane przez zwalców tego drugiego, gdyż rzadko były opatrywane nazwiskiem filozofa. Porównanie dwóch antropologii ma służyć wskazaniu, czy „nowy” człowiek i nadczłowiek stanowią jedno. Konieczne jest odwołanie się do tych wypowiedzi, które wyrokowały o drodze ku doskonaleniu człowieczeństwa. Stąd ważna jest wypowiedź Bonhoeffera zawarta w 10. tomie *Werke*, pt. *Barcelona, Berlin, Amerika* z lat 1928–1931: „Chrześcijanie tworzą nowe tablice, nowy dekalog, jak Nietzsche mówił o Nadczłowieku. W rzeczywistości nietzscheański nadczłowiek nie jest, jak Nietzsche uznawał, przeciwieństwem chrześcijan”<sup>3</sup>. Czy prawdziwe jest zatem przekonanie, iż koncepcje nie przeczą sobie, ale wyznaczają jedną drogę?

## „NOWY” CZŁOWIEK DIETRICHA BONHOEFFERA

### „UCZYŃMY CZŁOWIEKA NA NASZ OBRAZ” –

#### ISTOTA BONHOEFFEROWSKIEJ KONCEPCJI CZŁOWIEKA

Pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju przekazały wiele informacji o jednostce, jej kondycji i miejscu w świecie. Na nich Bonhoeffer zbudował koncepcję człowieczeństwa. Opis stworzenia wskazał, iż człowiek powstał na obraz i podobieństwo Boga. Nie było to bynajmniej oznaką ograniczenia wolności – stwórcy, który odtąd posiadał swoje odbicie, czy też istoty ludzkiej, będącej „zaledwie” obrazem. Istnienie jako odbicie nie było deprecjonujące, gdyż w obrazie zawierała się jednocześnie wyjątkowość. Człowiekowi zostały powierzone zadania. Miał nadawać nazwy i panować nad wszystkimi istotami żyjącymi na ziemi. To świadczyło o niezależności: stał się podobny do swego stwórcy i został obdarzony przez niego władzą.

Relacja z boskością była wyjątkowa również z innego względu. Opis trzech pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju pozwala dostrzec, że stworzenie powstało na rozkaz, dzięki wypowiedzeniu słów i zostało powołane z niebytu. Człowiek powstał z nicości. Bonhoeffer akcentował tę przepaść między osobami – Bóg i człowiek nie istnieją w relacji przyczynowo-skutkowej, *creator* nie był zobowiązany do powoływania jakiegokolwiek bytu do istnienia. Życie ludzkie ma przyczynę w nim, ale nie ma żadnego prawa, które zobowiązywałoby stwórcę do powołania do istnienia jakiś konkretny byt. „Nie ma konieczności, która by istniała w Bogu, a która mogłaby albo musiała ujawnić się w stworzeniu”<sup>4</sup>. Brak przymusu wobec jego konkretnego działania dowodzi również, iż istnienie człowieka

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> D. Bonhoeffer, *Barcelona, Berlin, Amerika 1928–1931*, Gütersloh 2005, s. 330.

<sup>4</sup> Tenże, *Schöpfung und Fall*, München 2002, s. 31.

jest przypadkowe. Przynajmniej twierdził, że stworzenie potwierdza prawdę o niezdeterminowaniu stwórcy w jego aktywności, nie uczyniła jednak z koncepcji człowieka pesymistycznej wizji. Teolog przedstawił stwórcę jako osobę zadowoloną ze swej pracy. Księga Rodzaju zawiera opis mówiący, iż to, co zostało powołane do istnienia, było dobre. Odpoczynek po wielodniowej pracy był czymś więcej niż wytchnieniem. Był jednocześnie medytacją nad dziełem kompletnym, dobrym i niewymagającym korekty. Bóg zakończył pracę, względem której nie mógłby nigdy stać się obojętny.

Analiza opisu stworzenia dokonana w *Schöpfung und Fall*, a więc w jednym z pierwszych dzieł Bonhoeffera, stała się podstawą, na której tworzył kolejne koncepcje. Prawda o powołaniu do bytu pozwoliła ustalić, iż człowiek nie może żyć bez Boga. Jest to niemożliwe, ponieważ osoba jest odbiciem ideału, który wciąż może w sobie odnajdywać. Poza tym niemożliwością byłoby istnieć w rzeczywistości, którą wypełnia Bóg bez Boga – nie ma przestrzeni bez stwórcy, jest ona w całości stworzona, *creator* „odbija” siebie w niej. Mimo iż on wykracza poza rzeczywistość stworzoną, jest jednocześnie w niej. Stąd możliwe jest uznanie, iż stwórca istnieje w świecie. Współzależność, jaką implikuje każde tworzenie (twórca–stworzenie), pozwoliła Bonhoefferowi myśleć o egzystencji w kategoriach relacji. Tadeusz Gadacz uznał go za filozofa dialogu, ponieważ przedstawił dialogiczne ujęcie człowieka<sup>5</sup>. Ta prawda okazała się ważna dla przedstawienia koncepcji bezreligijnego chrześcijaństwa. W tym momencie należy wspomnieć, iż bazuje ona na przekonaniu o obecności Boga w świecie.

Opis relacji stwórcy–człowiek pozwala wskazać aspekty przeczące temu porządkowi. Egoizm, odrzucenie Boga i Drugiego wiązały się z zamknięciem na relację. Teolog określił taki wybór mianem „bytu w Adamie”. Wybór siebie to zniewolenie przez własną „sobość”. Konsekwencją takiej decyzji mogła być sytuacja polityczna, w jakiej żył. Ten czas zmuszał Bonhoeffera do trudnych wyborów, zaskakujących refleksji i kompromisów – bynajmniej nie na korzyść zła.

## NEGACJA PRAWDY O WSPÓLSTNIENIU ŹRÓDŁEM KRYZYSU

Współuczestnictwo w życiu społecznym było dla Bonhoeffera źródłem wiedzy o kondycji człowieka. Podział jedności, początkowo niemal niezauważalny, sukcesywnie wzrastał. W latach 1930–1931 Bonhoeffer przebywał w USA. Zetknął się wówczas z problemem czarnej ludności; „kwestia żydowska”, której miał w przyszłości poświęcić wiele swojej uwagi, nie wydawała mu się jeszcze tak problematyczna. 24 stycznia 1931 roku Karl-Friedrich pisał do brata: „Bardzo mnie cieszy, że masz możliwość gruntownego przestudiowania problemu murzyńskiego. Za oceanem miałem wrażenie, że to jest tak naprawdę główny problem, w każdym razie dla ludzi sumienia [...]. Nasza ‘kwestia żydowska’ w porównaniu

<sup>5</sup> T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, Kraków 2009, s. 503.

do tego to żart...<sup>6</sup>. To zdanie podzielał sam Dietrich, pisząc o sytuacji czarnoskórej ludności: „Zupełnie nie wiem, czy przypadkiem nie poświęciłem tej kwestii zbyt dużo czasu, szczególnie że przecież nie mamy u nas analogicznego problemu, ale po prostu szalenie mnie interesuje...<sup>7</sup>. Dwa lata później Hitler, dochodząc do władzy, mówił o swych planach względem ludności żydowskiej. Ustawa z dnia 7 kwietnia 1933 roku, zwana paragrafem aryjskim, nie wzbudziła w społeczeństwie kontrowersji. Tymczasem paragraf dzielił: „U wejścia do Kościoła Chrystusa w Niemczech widnieje tym samym dla żyda pytanie: czy jesteś aryjczykiem? Dopiero jeśli to prawo spełnia, mogę z nim wejść do kościoła, modlić się, słuchać Słowa, celebrować Wieczerzę Eucharystyczną. Ustanawiając prawo rasowe, obowiązujące wchodzących do kościoła, czyni się jednak dokładnie to samo, co przed Pawłem czynił Kościół judeo-chrześcijański. Wymagał on mianowicie bycia żydem, zanim wspólnota kościelna była możliwa. Kościół, który dzisiaj wyklucza chrześcijan-żydów, stał się sam Kościołem judeo-chrześcijańskim i tym samym odpadł od Ewangelii do Zakonu<sup>8</sup>. Badanie problemu ludności z Ameryki pozwoliło Bonhoefferowi wyrobić w sobie czujność i szybko zareagować. Należał do grona niewielu, którzy przyjmowali w tej kwestii stanowczą postawę, stąd tym pilniejsza była potrzeba przekonywania wierzących, iż Jezus usunął granice między żydami a poganami, stąd nowe jej umacnianie jest błędem.

Artykuł *Kościół wobec kwestii żydowskiej* powstał 15 kwietnia 1933 roku i był odważnym głosem broniącym żydów, zmuszającym jednocześnie ludzi do odpowiedzi na pytanie, czy wywiązują się ze swoich obowiązków oraz jak oceniają działanie państwa<sup>9</sup>. „Państwo, które zagraża chrześcijańskiemu nauczaniu, neguje samo siebie. Oznacza to trojaką możliwość działania Kościoła wobec państwa: Po pierwsze [...], pytanie skierowane do państwa o prawomocny charakter jego działania [...]. Po drugie, służbę na rzecz ofiar działania państwa. Kościół w sposób bezwarunkowy zobowiązany jest do pomocy ofiarom każdego porządku społecznego, nawet jeśli nie należą oni do wspólnoty chrześcijańskiej. ‘Czyń dobrze wszystkim’ (Ga 6, 10) [...]. Trzecia możliwość polega na tym, by nie tylko pomóc ofiarom miażdżonym kołem, lecz zablokować samym sobą szprychy tego koła. Takie działanie byłoby bezpośrednim politycznym działaniem Kościoła i jest możliwe i wymagane tylko wówczas, gdy Kościół dostrzeże, że państwo zawodzi w swej funkcji tworzenia prawa i porządku [...]”<sup>10</sup>. Jak się później okazało, ważne zdania, które pojawiły się w artykule, zostały przez

<sup>6</sup> List Karla-Friedricha Bonhoeffera do Dietricha Bonhoeffera z 24 stycznia 1931 r., w: J. Ackerman, *Dietrich Bonhoeffer; Wolność ma otwarte oczy*, tłum. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2007, s. 168.

<sup>7</sup> List Bonhoeffera do Karla-Friedricha i Margarete Bonhoeffer z 12 kwietnia 1931 r., tamże.

<sup>8</sup> D. Bonhoeffer, *Paragraf aryjski w Kościele*, [w:] D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, opr. A. Morawska, Warszawa 1970, s. 68.

<sup>9</sup> Por. J. Ackerman, *Dietrich*, s. 176–177.

<sup>10</sup> D. Bonhoeffer, *Berlin 1932-1933*, Gütersloh 1997, s. 353.

Bonhoeffera realizowane w pełnym wymiarze, bezkompromisowo. Niestety, nie cały Kościół zareagował w sposób, jaki był przez niego oczekiwany. Można było mówić o podziale i kryzysie w jego obrębie. Znajdowały się grupy chrześcijan odpowiadające sprzeciwem na dyskryminację ludności żydowskiej. Josef Ackerman wskazał jednak, iż zarówno Kościół ewangelicki, jak i katolicki czyniły starania, by uniknąć wszelkich działań, które przez Hitlera byłyby odczytane jako poparcie dla Żydów<sup>11</sup>. Obietnica, jaką złożył, zapewniająca o nienaruszalnych prawach obydwu wyznań chrześcijańskich, sprawiła, że Kościół milczał. Zagrożenie było duże, równocześnie jednak przejawy dyskryminacji coraz bardziej wyraźne. Nękana ludność traciła posady, bojkotowano sklepy i instytucje żydowskie. Dla Bonhoeffera było już oczywiste, że nie może znaleźć wsparcia w podzielonej „kwestii żydowską” grupie.

Rozważając o wspólnocie, żywym Ciele Jezusa, zastanym przez Bonhoeffera, trzeba używać pojęcia „nihilizm”<sup>12</sup>. Zaprzeczenie wobec tego, co jest elementem konstytuującym, podważa dane istnienie, realizowaną funkcję. Wypełnianie Bożych nakazów stało się politycznie osądzaną kwestią i automatycznie przestało być synonimem wolności. Kościół, który się zagubił, przestał być wzorem. Głoszeniem nihilizmu nazwał Bonhoeffer „Redukowanie do ruin biblijnej wiary w Boga i wszystkich boskich nakazów i zasad”<sup>13</sup>. Kościół złamał wiele zasad, zniszczył człowieka. Człowiek przestał być wartością samą w sobie. Nie można go było jednak całkowicie porzucić, ale ratować tych, którzy się zagubili, współpracując ze wszystkimi, którzy potrafili wskazać jego nieprawość. Teolog był przekonany, że chciano zagłuszyć prawdę, wiedział też jednak, że każdy człowiek jest ważny, ponieważ buduje Ciało Jezusa. „Ręka nie będzie okiem, a oko nie będzie uchem. Wszystko będzie tym, czym jest. A jednak każdy człowiek jest tym, czym jest, jedynie jako członek jednego ciała, jako służebna wspólnota w jedności”<sup>14</sup>. Dla Bonhoeffera nie do zaakceptowania było życie bez Boga oraz życie z zafałszowanym obrazem stwórcy i jego praw. O ile pierwsza kwestia mogła być rozwiązana przez każdego człowieka indywidualnie, w jego własnej wolności, o tyle w obliczu drugiego problemu filozof chciał coś zmienić. Niechęć do pewnego aspektu związanego z religijnością została wyrażona w liście skierowanym do przyjaciela w 1942 roku. Napisał wówczas: „Czuję, jak rośnie we mnie opór przeciwko wszystkiemu, co religijne. [...] Myślę wciąż na nowo o Bogu, o Chrystusie i tak bardzo chodzi mi o uczciwość, wolność, miłosierdzie, o życie. Tylko te religijne przybrania budzą we mnie taki niesmak”<sup>15</sup>. Filozof wiedział, że „nowy człowiek” będzie musiał stawić czoła rzeczywistości politycznej oraz że

<sup>11</sup> Por. J. Ackerman, *Dietrich*, s. 175–176.

<sup>12</sup> Por. D. Bonhoeffer, *Ethik*, Gütersloh 1992, s. 178.

<sup>13</sup> J. Ackerman, *Dietrich*, s. 123.

<sup>14</sup> D. Bonhoeffer, *Nasładowanie*, tłum. J. Kubaszczyk, Poznań 1997, s. 175.

<sup>15</sup> List Bonhoeffera do Eberharda Bethgego z dn. 25.06.1942, w: J. Wędzel, *Egzystencjalna orientacja teologiczno-etycznej myśli Marcina Lutra i Dietricha Bonhoeffera*, cz. II: *Dietricha*

jego ujęcie stwórcy będzie zahartowane przez dostrzeżone przejawy wiarołomstwa. Doskonale napisał o tym jego przyjaciel, Eberhard Bethge: „Był pewien, że zadanie przyszłości zależy od tego, czy Dobra Nowina będzie wyzwolona od tradycyjnego jarzma, zrozumiana i realizowana: inaczej mówiąc, powinno się żyć w ‘niereligijny’ sposób”<sup>16</sup>. Koncepcja „nowego” człowieka, jaką w przyszłości miał zaproponować, ma swoje źródło w dostrzeżonym stanie niedomagania ludzkości. Bezreligijne chrześcijaństwo stało się propozycją dla „nowego człowieka”, który widział kryzys wiary, ale jednocześnie nie chciał od niej odstąpić.

#### ODPOWIEDZIALNOŚĆ JAKO SYNONIM LUDZKIEJ WOLNOŚCI WYRAŻAJĄCEJ SIĘ JAKO ISTNIENIE W ZWIĄZKU Z BOGIEM I DRUGIM CZŁOWIEKIEM<sup>17</sup>

„Nowy” człowiek nie był totalnym zaprzeczeniem człowieka, który istniał, ale jednak odrzucał to, co niosło cierpienie, a co mimo wszystko większość przyjmowała (np. paragraf aryjski). Bonhoeffer, używając określenia „był w Adamie”, charakteryzował jednostki, które uważały, że żyją w zgodzie z prawdą objawioną, w rzeczywistości jednak negowały prawdę o współistnieniu stworzenia. Teolog uznał prawdę o stworzeniu człowieka na obraz Boży za wyjściową i na niej wznosił kolejne koncepcje. Dialogiczne ujęcie człowieka, jakie przyjmował<sup>18</sup>, implikowało przekonanie, iż życie ma charakter wspólnotowy. Drugi człowiek był dla niego odbiciem boskości, w której mógł zobaczyć Jezusa. To spotkanie z Bogiem, o którym pisał, bardzo trafnie określił Bogusław Milerski: „Szukając Boga, to jakby iść za śladem, który nie jest zostawiony na pisaku, lecz na obliczu drugiego człowieka, to jakby podążać za głosem, którego ‘nadawcą’ jest drugi człowiek”<sup>19</sup>. Możliwość spotkania Boga w „Ty”, który w *Sanctorum Communio* został określony jako uczyniony dla nas<sup>20</sup>, mogła zostać odrzucona i ten wybór Bonhoeffer krytykował. Człowiek bardzo łatwo może popaść w pewną samolubną interesowność, działając dla siebie i pragnąc własnej doskonałości. Taka aktywność jest sprzeczna z działalnością Jezusa, którego działanie nie było inspirowane próżnym pragnieniem potwierdzenia względem samego siebie swej dobroci, ale miało na celu ludzkość i przekonanie jej o wartości działania dla innych<sup>21</sup>. Wątek związany z rezygnacją z „sobości” na rzecz Drugiego pojawił się w *Akt und Sein*, a następ-

Bonhoeffera „*Etsi deus non daretur*”, „Rocznik Teologiczny” ChAT XXXVIII (1996), z. 1-2, s. 172.

<sup>16</sup> E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, A biography*, Minneapolis 2000, s. 871.

<sup>17</sup> Por. D. Bonhoeffer, *Ethik*, s. 251.

<sup>18</sup> Por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, s. 160.

<sup>19</sup> B. Milerski, *Spotkać Boga w obcym człowieku. Od teologii Dietricha Bonhoeffera do pedagogii pojednania*, „Rocznik Teologiczny” ChAT XLII (2000), z. 1, s. 35.

<sup>20</sup> D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, München 1986, s. 36.

<sup>21</sup> Por. J. Filek, *Filozofia*, s. 184.

nie był rozwinięty w *Listach więziennych*. W *Akt und Sein* mowa jest o istnieniach ludzkich zespolonych we wspólnocie wiary w Jezusa, której nie rozdziela nawet grzech i śmierć, dążące do przekonania człowieka, że przez grzech oddala się na zawsze od wspólnoty z Bogiem<sup>22</sup>. Skoro nawet grzech nie oddala na zawsze, nikt nie może mówić o samotności oraz o bezsilności wynikającej z pewnej niemocy – relacja implikuje przyjęcie odpowiedzialności.

Refleksje o odpowiedzialności pojawiły się już w *Sanctorum Communio*. Broszurka *O odpowiedzialności*, która ukazała się jako dodatek do miesięcznika „Znak”, zawiera wiele fragmentów pochodzących z *Ethik*, ale również z wykładów, jakie filozof wygłosił w latach trzydziestych. Odpowiedzialność, jako konieczne zadanie, wyrasta z przekonania, że nikt nie żyje w próżni, a każde działanie wykracza poza jednostkę działającą, wpływając na innych. „Ja”, który istnieje tylko w relacji do Innego<sup>23</sup>, zaczyna odpowiadać za niego i jednocześnie sam czyni go za siebie odpowiedzialnym. Człowiek z istoty żyje „przez” i „dla” Innego i jemu jest w odpowiedzialności przyporządkowany<sup>24</sup>. To „przyporządkowanie” nie ogranicza bynajmniej wolności człowieka. Bóg w swojej niezależności stworzył świat i ta aktywność jej nie ograniczyła ani nie poskromiła wolności człowieka – stworzenia. Niezależność, która dotyczyła wcześniej wyłącznie stwórcy, stała się w akcie stworzenia jednocześnie wolnością jednostki. „Bóg nie zatrzymuje swej wolności dla siebie [...]. Wolność Boga demonstruje się w zgodzie na naszą wolność”<sup>25</sup>. Wolność oznaczała więc niezależność, ale również współistnienie. Odpowiadanie za Drugiego i za siebie, podobnie jak koncepcja wolności, wypływa z źródła, którym jest *creator*. On nieustannie podtrzymuje świat przy życiu, jest wciąż aktywny. Egzystencja ludzka winna być odpowiedzią na życie Jezusa. Jest nią odpowiedzialność, która jest zobowiązaniem, nie zaś jedynie cząstkową odpowiedzią, jakiej można udzielić, kierując się jakąś korzyścią czy zasadą. Bóg, który łączy się z człowiekiem, jest też za niego odpowiedzialny. Mówiąc o odpowiedzialności, jakiej podejmuje się istota, Bonhoeffer pisał o zobowiązaniu „przed” i „za” – przed Bogiem i za człowieka.

W *Etyce* zawarte jest szersze ujęcie tej zależności – przed Bogiem i za Boga oraz przed ludźmi i za ludzi. Odpowiedzialność „przed” i „za” przejawia się w zastępczości, inaczej określanej jako substytucja. Substytucję wyraźnie ilustruje sytuacja, jaka jest w rodzinie, w której pojawiają się dzieci. Rodzice podejmują pewne działania w zastępstwie dzieci. Wynikają one z miłości wobec nich oraz troski i sprawiają, że w tych rodzicach zawiera się również „ja” dzieci. Nie ma człowieka, który mógłby uniknąć odpowiedzialności – zauważył Bonhoeffer – nawet samotny żyje w zastępstwie, ponieważ przeżywa swoje życie

<sup>22</sup> D. Bonhoeffer, *Akt und Sein*, München 1988, s. 123.

<sup>23</sup> Tenże, *Sanctorum*, s. 29.

<sup>24</sup> Por. tenże, *O odpowiedzialności*, tłum. J. Filek, Kraków 2001, s. 10.

<sup>25</sup> Tenże, *Schöpfung*, s. 59.

zastępczo za człowieka w ogóle, za ludzkość<sup>26</sup>. Odpowiedzialność za ludzkość czy też za jednego człowieka ma swoje źródło w Jezusie. Teolog Wcielenie nazwał zastępczością dla nas, która ma być inspiracją dla ludzkiego życia na sposób zastępczy. Jakkolwiek w pismach traktujących o takim życiu pojawiło się pragnienie, aby ten sposób egzystowania dotyczył całej ludzkości, to jednak w wyrażaniu tej teorii akcent padł na relację „Ja”–„Ty”. Koncepcja odpowiedzialności, jaką przedstawił Bonhoeffer, ma charakter dialogiczny, gdyż dotyczy konkretnego „Ja” będącego w relacji do „Ty”. Odpowiedzialność „za” jest troską o ludzkość, bardziej jednak o konkretnego „Ty”. „Nie Człowiek z dużej litery, ale człowiek konkretny, ten, który właśnie w tej chwili osuwa się pod ścianę straceń, chowa w dłoniach spoliczkowaną twarz, trwa bezsilnie w poczuciu poniżenia i opuszczenia”<sup>27</sup>. Człowiek, dokonując wyboru, każdorazowo jest wolny. Jeden wolny wybór wiąże się z podjęciem pewnej odpowiedzialności i każdy inny, który również wyrasta z wolności, czyni „Ja” bezinteresownym w poświęceniu dla Boga i Drugiego.

Filozofia dialogu, jaką głosił Bonhoeffer, była propozycją, która musiała uwzględnić bieżące trudności. Osoby deklarujące realizację prawa Bożego poddawały się tendencjom destrukcyjnym, religijność wydawała się zakłamaną, stąd filozof wystąpił z propozycją bezreligijnego chrześcijaństwa. Było ono filozofią „nowego” człowieka, głęboko wierzącego w Boga, który wiedział, że nie może bez niego żyć. Teolog chciał, aby ludzie żyli tak, „jakby Boga nie było”. Widział w tym szansę na wartościową egzystencję, gdyż był przekonany, iż ona rozgrywa się w Bogu. W liście z 16 lipca 1944 roku napisał: „Ten Bóg, który każe nam żyć w świecie bez roboczej hipotezy Boga, jest Bogiem, przed którym ciągle stoimy. Przed Bogiem i z Bogiem żyjemy bez Boga”<sup>28</sup>. Ta koncepcja potwierdza spójność tego, co filozof przedstawił wcześniej. Bóg, który zniża się do człowieka, pozwala mu żyć w wolności, również bez niego. Życie bez Boga było życiem w stwórcy egzystującym w świecie na sposób immanentny. Bezreligijne chrześcijaństwo miało pozwolić porzucić sztuczność, nieautentyczną egzystencję, by człowiek mógł żyć w godności stworzenia, obrazu Boga. Rzeczywistość jest stworzona, stąd wyparcie się podstawowej prawdy implikowało nieautentyczną egzystencję, a na to nie mógł się zgodzić „nowy” człowiek. Bezreligijna wiara podkreślała ważność ziemskiego wymiaru życia, stąd ważne stało się „tu i teraz”. Mogło się to jednak stać dzięki Jezusowi, który odkupił człowieka. Śmierć i zmartwychwstanie Boga sprawiły, iż człowiek może cieszyć się doczesnością. Nie byłoby tak, gdyby nie zmartwychwstał. Wówczas

<sup>26</sup> Por. tenże, *Struktura życia odpowiedzialnego*, w: *Wybór pism*, tłum. M. Urban, Warszawa 1970, s. 187.

<sup>27</sup> J. Wędzel, *Egzystencjalna*, s. 158–159.

<sup>28</sup> B. Milerski, *Dietricha Bonhoeffera wizja przyszłości chrześcijaństwa*, w: *W odpowiedzialności za drugiego człowieka. Referaty wygłoszone podczas Międzynarodowego Kongresu Bonhoefferowskiego w 100-lecie urodzin Dietricha Bonhoeffera*, Wrocław 2006, s. 56.



śmierć byłaby czymś ostatecznym, a egzystencja przejawiałaby się w apoteozie bądź w igraniu z życiem<sup>29</sup>.

## NADCZŁOWIEK W UJĘCIU FRIEDRICHA NIETZSCHEGO

### PRZESZKODY DLA NADCZŁOWIEKA

Nietzsche ogłosił narodziny nadczłowieka w momencie, gdy dokonał oceny rzeczywistości, dostrzegając w niej wiele destrukcyjnych tendencji. Za takie uznał moralność, chrześcijaństwo i filozofię. Analiza tej ostatniej jest w tym momencie zbędna, gdyż tego problemu nie rozwijał Bonhoeffer, poza tym myśl filozoficzna XIX i XX wieku była bardzo zróżnicowana i nie ma potrzeby analizować tego, co powstało po śmierci Nietzschego.

Autor *Tako rzecze Zaratustra* nazywany jest przedstawicielem filozofii życia<sup>30</sup>. Choć trudno jednoznacznie zdefiniować ten prąd myślowy, to jednak z pewnością można zastosować synonimiczne takie określenia, jak: filozofia afirmatywna nauczająca o autentyczności, wzbraniająca się przed oderwaniem od życia<sup>31</sup>. Nietzscheńska filozofia życia była filozofią woli mocy – afirmującej zasady, która dąży do pomnażania. Gdzie jest życie, tam można znaleźć wolę mocy, która jest dążeniem do pokonywania tego, co jest, do ekspansji. „Życie [...] dąży do maximum poczucia mocy; z istoty swej jest dążeniem do wzrostu mocy; dążenie nie jest niczym innym, tylko dążeniem do mocy; wola ta jest rzeczą najgłębszą i najwewnętrzniejszą”<sup>32</sup>. Przeszkodą dla życia na sposób afirmujący okazały się chrześcijaństwo i moralność – struktury wartościujące określony sposób egzystowania, który był w opozycji do aktywności woli mocy. Wobec prawdy, iż człowiek ich nie zanegował i im uległ, Nietzsche tym bardziej stanowczo wypowiedział słowa krytyki i określił je symptomami dekadencji. „Gdzie w jakiegokolwiek formie wola mocy ginie, istnieje też za każdym razem fizjologiczne cofanie się, *decadence*”<sup>33</sup>. Analiza destrukcyjnych symptomów została podjęta dla uświadomienia, iż człowiek, który nie może dążyć do ekspansji, pozornie akceptuje zastaną rzeczywistość. Tym samym przyjmuje kompromisy i godzi się na powolne zamieranie. „Słabości nie chce się zwalczać przez jakiś *systeme fortifiant* [fr. system wzmacniający], lecz przez pewien rodzaj usprawiedliwienia i moralizowania: tzn. przez wyłożenia sensu”<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> Por. B. Ferdek, *Eschatologia Dietricha Bonhoeffera – czyli nadzieja dla bezreligijnego chrześcijaństwa*, w: *Wierzyć w tego samego i tak samo ekumeniczna dogmatyka Dietricha Bonhoeffera*, red. J.M. Lipniak, Świdnica 2006, s. 120.

<sup>30</sup> Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 1, Kraków 2009, s. 58.

<sup>31</sup> Por. tamże.

<sup>32</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, tłum. S. Frycz i K. Drzewiecki, Kraków 2003, s. 210.

<sup>33</sup> Tenże, *Antychryst*, tłum. L. Staff, Kraków 2005, s. 17.

<sup>34</sup> Tenże, *Wola mocy*, s. 56.

Krytyka chrześcijaństwa pojawiła się już w pierwszych pismach Nietzschego. W *Niewczesnych rozważaniach* filozof wskazał, iż religia przerosła wszystkie dotychczasowe ideały, w tym również starożytną filozofię. Chrześcijaństwo w wyjątkowy sposób odnosiło się do rzeczywistości, gdyż wskazywało pozytywny aspekt ciężkich doświadczeń. Zamiast wskazywać na potrzebę niszczenia go, zachęcało do odnalezienia w nim dobra. Co więcej, cierpienie, choroba itp. zaczęły być, według Nietzschego, jedynymi gwarantami szczęścia dla wierzącego. W tych udrękach można było dopatrywać się „wybrania” przez Boga. To przemawiało do tych, którzy dotychczas nie byli wyróżnieni. Zgodę na udręczenie w *Ludzkim, arcyludzkim* Nietzsche nazwał chwilowym złagodzeniem i narkotyzacją. Nowe myślenie o cierpieniu wyznaczyło odmienny kierunek rozważań o życiu tych ludzi. Moralność chrześcijańska stała się odtąd przeszkodą dla pomnażania woli mocy. W *Der Wille zur Macht* myśliciel dokonał podsumowania wieloletnich rozważań, uznając, że chrześcijańska hipoteza moralności, po pierwsze, dawała człowiekowi wartość absolutną w przeciwieństwie do jego małości i przypadkowości w nieustannym przemijaniu<sup>35</sup>. Ta propozycja była wartościowa dla jednostek, które nie czuły się szczęśliwe. Chrześcijaństwo, nazywając je „dobrymi”, gdyż były słabe, cierpiące, nic nie znaczące w społeczeństwie, odróżniło je od silnych, grzeszących itp. Nietzsche podważył wartość tych określeń, będących swoistymi wzmacniaczami w rozprawie *Z genealogii moralności*. Chrześcijańska moralność dokonywała niepoprawnej przemiany – „niskiego”, a więc „złego” według etymologii, czyniła dobrym, silnego określano „złym”. Czemu służyło głoszenie takiej nauki? W piśmie *Zur Genealogie der Moral* filozof odpowiedział na to pytanie, stosując analogię do zstępowania do otchłani ziemi. Platoński bohater, opuszczając jaskinię, musiał przyzwycząić wzrok do nowego, „prawdziwego” światła; Nietzsche, opuszczając „prawdziwy” świat, musiał przygotować się do zobaczenia czegoś przerażającego, co jednak miało doprowadzić go do wyjaśnienia. W otchłani, gdzie „cukrowa słodycz oblepia dźwięk każdy”, fabrykowano ideały: z niemocy uczyniono „dobroć”, z trwożliwej niskości „pokorę”, słabość wobec znieawidzonych nazwano „posłuszeństwem”, nędznych nazwano „oznaczonymi przez Boga”<sup>36</sup>. „Są nędzni, bez wątpienia, te mruki i pokątni fałszerze monet, choć siedzą w kupie i grzeją się wzajem”<sup>37</sup>. Sfabrykowane ideały mogły być warte zaledwie tyle, co cienie z platońskiej jaskini, były przeszkodą dla poszukujących prawdy. Zabieg ten był jednak celowy, prawdziwą intencją stanowiła, według filozofa, zawiść, pragnienie zapanowania nad jednostkami silnymi, które były „na wskroś życiem i namiętnością przepojone”<sup>38</sup>. Chrześcijańska hipoteza moralności, po drugie, informowała o hierarchii wartości pozwalającej

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 16.

<sup>36</sup> Por. tenże, *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Gdańsk 2000, s. 21.

<sup>37</sup> Tamże

<sup>38</sup> Tamże, s. 16.

tworzyć ocenę rzeczywistości. Faworyzowanie słabości, będące według Nietzschego cechą tej hierarchii, odbijało się na słabych, ale i na silnych jednostkach. Tezy chrześcijaństwa były wartościowe dla odrzuconych, lecz negowały wszystko, co wiązało się z siłą, bogactwem, a więc z człowiekiem żyjącym zgodnie z nietscheańską teorią afirmacji. Dla „doskonalenia się” człowiek zawiesił swój rozum – pisał – pozwalając się okaleczać ideami nagrody i kary, koncepcjami dobra i zła, które nie uwzględniają ziemskiej rzeczywistości, ale zahaczają o transcendencję. Wyhodowany został człowiek „cnotliwy”<sup>39</sup>. Postęp w cnotliwości był więc w rzeczywistości regresem, masową tendencją autodestrukcyjną, której można było spróbować się sprzeciwić. Koncepcja nadczłowieczeństwa miała wznieść się na gruzach.

„[...] JESTEM DECADENT, JESTEM TEŻ JEGO PRZECIWIENSTWEM”<sup>40</sup>.

NIHILIZM JAKO SYMPTOM KRYZYSU I ODNOWY

Dostrzeżenie stanu chorobowego umożliwia walkę. Nietzsche przedstawił go w sposób bardzo wyrazisty. Najpierw skupił się na ukazaniu destrukcyjnych dla woli mocy tendencji, następnie analizował, czym jest stan, do którego prowadzą wrogie afirmacji zachowania, by ostatecznie zaproponować rozwiązanie. Nihilizm musiał się pojawić. „Opisuję, co będzie, co inaczej już być nie może: pojawienie się nihilizmu”<sup>41</sup>. Został on określony mianem „stanu normalnego”<sup>42</sup>, który musi nastąpić w momencie, „kiedy we wszystkim, co się dzieje, zaczniemy szukać ‘sensu’, którego tam nie ma [...]”. Nihilizm jest wówczas uświadomieniem sobie trwonienia siły przez długi okres czasu”<sup>43</sup>. Krytyczna diagnoza współczesności ujawniła się, według Stanisława Łojka, w sposobie przedstawienia nihilizmu przez Nietzschego<sup>44</sup>.

Mówiąc ogólnie, nihilizm wyrażał przekonanie o utracie wartości przez wartości. Analizując nihilizm europejski jako stan psychologiczny, filozof wskazał w *Woli mocy*, iż o jego pierwszym etapie stanowiło poszukiwanie sensu. Zaangażowanie jednostki, jej wyrzeczenie dla osiągnięcia celu, niesło wyłącznie wyczerpanie. W „stawaniu się” nie było celu. Dostrzeżenie tej prawdy spowodowało wielkie rozczarowanie, gdyż egzystencja nie mogła być wartościowa, gdy bazowała na bezcelowym działaniu. Na tym etapie nihilizm wyrażał się więc rozczarowaniem. Druga jego forma ujawniała się w momencie, gdy człowiek dążył do identyfikowania się z pewnym ogółem, całością, decydując się w imię solidarności na poświęcenie i wysiłek. Dobro ogółu wymuszało

<sup>39</sup> Por. tenże, *Wola mocy*, s. 75.

<sup>40</sup> Tenże, *Ecce homo*, tłum. L. Staff, Kraków 2006, s. 10.

<sup>41</sup> Tenże, *Wola mocy*, s. 5.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 11.

<sup>43</sup> Tamże, s. 13.

<sup>44</sup> Por. S. Łojek, *Obrona Nietzschego*, Kęty 2002, s. 127.

zatrąę indywidualności i zaangażowanie, tymczasem „nie ma wcale takiego ogółu!”<sup>45</sup>. Wobec przekonania, iż działanie nie służy celowi i nie ma ogółu, człowiek znalazł nowy świat, który stał się dla niego wartościowy. Nowa rzeczywistość wykraczała poza widzialny świat. Nietzsche uznał, iż nie jest on rzeczywisty, jest jedynie odpowiedzią na potrzeby psychologiczne. Moralność i religia okazały się dekadentckimi tendencjami i doprowadziły do nihilizmu. W tym momencie trzeba postawić pytanie, w jaki sposób Nietzsche na ruinach wznosił nową koncepcję. Zdawać by się mogło, iż wobec poczucia bezsensu niemożliwe jest wykonanie jakiegokolwiek działania mającego na celu poprawę sytuacji. Odkryta prawda wiodła do upadku.

Nietzsche dostrzegł, iż nihilizm zawiera w sobie dwie tendencje. Jedną z nich jest popadnięcie w pesymizm, brak sił, dostrzeganie wyłącznie ciemnych barw, a więc nihilizm pasywny. Źródłem nadziei była jego aktywna odmiana, która doprowadziłaby do tego, iż *decadence* nie byłoby ostatecznością: „Nihilizm jako zjawisko normalne może być symptomem wzrastającej mocy”<sup>46</sup>. Filozof nie zachwyił się bynajmniej samym nihilizmem, gdyż nie było w nim afirmacji; nihilizm mówił życiu „nie”<sup>47</sup>. Tadeusz Gadacz uznał, iż autor *Tako rzecze Zaratustra* wiedział, iż nihilizm trzeba przeżyć, by poznać, dlaczego wartości upadły i dlaczego konieczne są nowe<sup>48</sup>. Nihilizm był więc oznajmieniem destrukcji, jej kresu i początku czegoś nowego. Doskonale opisał ten stan Karl Jaspers: „Nietzsche chce wywołać moment najwyższego opamiętania się. Musi ono zrodzony nihilizm doprowadzić do końca pod względem logicznym i psychologicznym, dopomóc w jego ostatecznym zakończeniu, aby wtedy, w nim samym, wytworzyć ruch przeciwny. Należy odrzucić, jako wrogie wobec życia, siły wiary i ich następstwa, wszystkie nowożytnie ideały wespół z filozofią, a w to miejsce ustanowić nowy światopogląd, który oddziała na człowieka pobudzająco, a nie niszcząco. A wtedy, za pomocą tego światopoglądu, można, planując, wziąć w swoje ręce same dzieje”<sup>49</sup>.

## NADCZŁOWIEK JAKO TWÓRCA NOWYCH WARTOŚCI

Nihilizm był więc koniecznością, opisywał kryzys, a jednocześnie drogę wiodącą ku nowemu celowi, gdyż kryzys nie może trwać nieskończenie. Można więc pokusić się o stwierdzenie, iż nihilizm oznajmiał niemożność nihilizmu<sup>50</sup>. Wznoszenie nowych wartości po zburzeniu starego porządku autor *Tako rzecze Zaratustra*

<sup>45</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 14.

<sup>46</sup> Tamże, s. 198.

<sup>47</sup> T. Gadacz, *Historia*, t. 1, s. 99.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> K. Jaspers, *Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, Warszawa 1991, s. 207.

<sup>50</sup> Por. M. Blanchot, *Przekroczenie linii*, [w:] *Nietzsche 1900–2000*, red. A. Przybylski, Kraków 1997, s. 144.

stra nazwał przewartościowaniem, a więc uczynieniem wartością czegoś godnego tego miana. „Niewartościowe wartości” zostały zdemaskowane, na ich miejsce miały wejść nowe, które nie były już umiejscowione w tym, co nadzmysłowe<sup>51</sup>. Przede wszystkim Bóg przestał być punktem odniesienia. Człowiek oszalał z *Wiedzy radosnej*, oznajmiając śmierć Boga, zastanawiał się: „Jakżeż zdołaliśmy wypić morze? Kto dał nam gąbkę, by zetrzeć cały widnokrąg?”<sup>52</sup>. Wraz z koncepcją „nadświata” przestały mieć znaczenie „cnota”, „cierpienie” itp. Nowy człowiek Nietzschego miał wzniesić na tych ruinach nowe prawo.

Koncepcja nadczłowieka została opisana w *Tako rzecze Zaratustra*, a w piśmie poprzedzającym, tj. w *Wiedzy radosnej*, pojawiła się jej zapowiedź. Słowa skierowane do *Excelsior*, a więc do człowieka wznioślejszego, wskazywały konkretną drogę nowemu człowiekowi: „Nie będziesz już nigdy się modlił, już nigdy ubóstwiał, [...] zabronisz sobie stawać i wypręgać swe myśli przed ostateczną mądrością [...] nie będzie dla ciebie żadnego odpłatcy, żadnego poprawiciela w ostatniej instancji [...]. Może człowiek będzie coraz wyżej wzbierał, odkąd przestanie przelewać się w Boga”<sup>53</sup>. Ewolucja człowieka została wyjaśniona w piśmie *Tako rzeczy Zaratustra*. Jednostka, chcąc stać się człowiekiem wyższym, miała podlegać trzem przemianom, które symbolizował wielbłąd, lew i dziecię. Aktywność wielbłąda inicjowała proces przemian, których początkowy etap wiązał się z wyrzeczeniem. Wielbłąd godził się na wszystkie nakazy, klękał wobec nich, przyjmując na siebie ciężary, wyruszał na pustynię, gdzie cierpiał niedostatek. Zatrącenie siebie było warunkiem zyskania siebie. Duch, przemieniając się w wielbłąda, wyrażał swój sprzeciw wobec zatrąty subiektywnej części jednostki. Na pustyni odbywała się kolejna przemiana – wielbłąd stawał się lwem. Pustynia przestała być samotnią, stała się wrogiem, którego trzeba było pokonać. Lew podważył wartość ładu uznanego za ostateczny. Drugi etap nie był jeszcze, według Nietzschego, tworzeniem nowych wartości, ale dążeniem do stworzenia wolności poprzez odrzucenie zniewoleń. Twórczości nieodłącznie towarzyszy burzenie. Tworzenie to zmiana w obrębie tego, co jest. „Zwiesz siebie wolnym? Myśl, co tobą włada, usłyszeć pragnę nie zaś, iż z jarzma jakiegoś umknąć zdołałeś”<sup>54</sup>. Zaratustra, który głosił naukę wyzwolenia, zachęcał do odrzucenia cnotliwości dla zyskania siebie. „Czcigodny jest ten, co wiele cnot posiada. Ciężki to jednak los. Niejeden szedł na pustynię i zabijał się tym, gdyż umęczyło go „być ciągle bitwą i pobjowiskiem cnot własnych”<sup>55</sup>. Trzecią przemianą ducha, stanowiącą o przemianie świadomości, była przemiana w dziecię. O ile fazy burzenia i tworzenia są sobie bliskie, o tyle lwa i dziecię dzieliła wielka przepaść – lew

<sup>51</sup> Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, tłum. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Warszawa 1999, s. 37.

<sup>52</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Kraków 2006, s. 110.

<sup>53</sup> Tamże, s. 149–150.

<sup>54</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Kęty 2004, s. 47.

<sup>55</sup> Tamże, s. 28.

jest kresem, dziecię początkiem. „Niewinnością jest dziecię i zapomnieniem, jest nowopoczęciem, jest [...] pierwszym ruchem, świętego ‘tak’ mówieniem. O tak, do gry tworzenia, bracia moi, należy i święte ‘tak’ nauczyć się wymawiać: swojej woli pożąda duch, swój świat odnajduje, kto się w świecie zatracił”<sup>56</sup>. Dziecię jest nagrodą za uwieńczoną sukcesem walkę z nihilizmem. Będąc odzewem na głoszoną przez „człowieka oszalałego” śmierć Boga, tym różni się od nihilisty, iż jest „zapomnieniem”, gdy tymczasem nihilista kontynuuje życie udręczone i pogrąża się w *decadence*.

Przewartościowanie, jakiego dokonał nadczłowiek, miało na celu otwarcie się na życie na sposób afirmujący. Nietzsche pisał o niszczeniu starych tablic, jednak nowej aktywności nie chciał zawęzić na spisywanie nowych praw, gdyż wiedział, iż życie według woli mocy pozwoli na spontaniczne wybory, które nie będą nigdy złymi wyborami. „Wiedza radosna”, a więc tajemnica woli mocy i nadczłowieczeństwa, była jednocześnie obietnicą życia „poza dobrem i złem”. Chrześcijaństwo według Nietzschego oceniało, obciążając istnienie nieustannymi wykładniami o poprawności i szkodliwości. Tymczasem nadczłowiek zdawał się mówić: nie dobro *versus* zło, lecz świat, w którym rozdział taki jest możliwy, kontra rzeczywistość poza dobrem i złem<sup>57</sup>. Filozof proponował rzeczywistość bez charakterystyk, uznając, że nie ma bezwzględnego dobra i zła, gdyż nie ma transcendencji. Wola mocy zawiesiła dotychczas uznawany system aksjologiczny, jej nowe prawa wymykały się takim charakterystykom. Uwolnienie od „zaszufladkowania” mogło być możliwe, gdyż nowe wartości nie miały podlegać moralności, która opiniuje; były „poza” tą nauką. „Poza dobrem i złem” stało się wolnością „od” ale i „do”: nadczłowiek miał być wyzwolony od resentymentu, by kierować sobą „do” potęgowania woli mocy<sup>58</sup>.

W *Ecce homo* pojęcie *gaya scienza*, a więc „wiedza radosna”, zostało określone jednością pieśniarza, rycerza i ducha wolnego. Nowy człowiek Nietzschego miał więc być tancerzem, wojownikiem i duchem wolnym. Tancerz nie rozważa o tańcu, ale tańczy; prowadzi go muzyka – raz spokojna, innym razem żywiołowa. Każda chwila to pochwała woli mocy. Akceptacja życia, wyrażająca się przez zgodę na własne pragnienia, nie różniła się od dionizyjskiego żywiołu. „Tę koronę śmiejącego się, tę koronę z róż, sam włożyłem sobie na skroń, sam uświęciłem swój śmiech [...]. Zaratustra tancerz, Zaratustra lekki, skrzydłami powiewający, polotny, wszystkim ptakom pozdrowienia ślący, gotów i ochoczy, lekkoduch ten błogi. Zaratustra [...] jeden z tych, co skoki i uskoki ukochał”<sup>59</sup>. Aby tak było nieustannie, wiedza radosna musiała zawierać w sobie pierwiastek wojny – nadczłowiek musiał być również wojownikiem. Nietzsche nie wygłosił pochwały agresji,

<sup>56</sup> Tamże, s. 22.

<sup>57</sup> Por. P. Graczyk, *Nietzsche a chrześcijaństwo*, „Znak” 8 (2002), s. 32–33.

<sup>58</sup> Por. B. Baran, *Postnietzsche*, Kraków 2003, s. 51.

<sup>59</sup> F. Nietzsche, *Tako*, s. 209.

jednak nazywając siebie w *Ecce homo* wojowniczym z natury, potwierdził znaczenie waleczności w podtrzymywaniu panowania woli mocy. W rozdziale *O wojnie i ludzie wojennym* w *Tako rzecze Zaratustra* uczył, aby być czujnym, szukać wroga. Pokój jest etapem poprzedzającym nową walkę, trzeba mieć w pogotowiu narzędzia do walki. Nagrodą za wytrwałość było, według Nietzschego, życie na sposób afirmujący. Tak żyć mógł duch wolny, określony w *Antychryście* przewartościowaniem, tj. wcielonym ogłoszeniem wojny i zwycięstwem nad starymi pojęciami o „prawdziwym” i „nieprawdziwym”<sup>60</sup>, któremu powierzono zadanie: „Rozświećmy niebo, oczyśćmy z chmur!”<sup>61</sup> *Amor fati* wyrażało się, według Nietzschego, w potęgowaniu woli mocy bez obciążania zbędnymi prawami. Człowiek był dla siebie samego panem.

### „NOWY” CZŁOWIEK – TOWARZYSZ NADCZŁOWIEKA?

Polityka Hitlera była urzeczywistnieniem ideału nadczłowieka. Bonhoeffer doświadczył, czym ona jest, i owej realizacji (np. paragrafu aryjskiego) się sprzeciwił. Za tym sprzeciwem stała wizja „nowego” człowieka. Biorąc to pod uwagę, trzeba stwierdzić, że nadczłowiek i „nowy” człowiek byli towarzyszami walczącymi w opozycji.

Teolog działał w ruchu oporu. Wcześniej, będąc proboszczem w niemieckiej parafii w Londynie, obserwował zachowania Kościoła, wskazując na walkę, jaka toczy się między „mocami herezji – (spod znaku) zniekształcania czystej Ewangelii o Jezusie Chrystusie jako o naszym jedynym Panu, brutalnego stosowania przemocy przeciwko pastorom i biskupom Kościoła Chrystusa – rzeszami tych, którzy nie mieli i nie chcieli mieć żadnej innej broni jak tylko wyzwanie Chrystusa Pana”<sup>62</sup>. Kościół nie wypełnił swoich zadań. W *Etyce*, piśmie, które teolog kończył w więzieniu, pojawiły się rozważania o życiu, które jest wyrazem woli Bożej, a które będąc pozostawione samemu sobie, zmierza ku destrukcji. Odstąpieniem od woli Bożej było czynienie siebie samego wartością absolutną. Nadzieją stał się Kościół Wyznający, który w 1935 roku wypowiedział posłuszeństwo biskupowi Rzeszy i zgromadził nie tylko część wierzących Rzeszy, ale również większość niemieckich parafii w Anglii<sup>63</sup>. Teolodzy tego Kościoła działali w seminarium kaznodziejskim w Finkelwalde – niestety, krótko, bo tylko dwa lata, gdyż powołane przez Hitlera ministerstwo do spraw Kościoła uznało, iż seminarium funkcjonuje wbrew prawu Rzeszy. Jeszcze przez trzy lata działały nielegalne wikariaty na Pomorzu, ostatecznie zamknięte

<sup>60</sup> Por. tenże, *Antychryst*, s. 14.

<sup>61</sup> Tenże, *Wiedza*, s. 240.

<sup>62</sup> D. Bonhoeffer, *London 1933-1935*, Gütersloh 1994, s. 307n.

<sup>63</sup> Por. J. Ackerman, *Dietrich*, s. 224.

w 1940 roku<sup>64</sup>. Działalność w ruchu oporu, jako ostatnia nadzieja – konieczność według Bonhoeffera – przez jednych wspierana, przez innych krytykowana, również po jego śmierci prowokowała do dyskusji. Pastor, który zdecydował się zgładzić Hitlera, aby „nie tylko nie przywiązywać ofiary do koła, lecz starać się zatrzymać samo koło”<sup>65</sup>, nie godził się na realizację ideału nadczłowieka. Liczne znajomości w gronie duszpastersko-akademickim były bardzo pomocne dla Abwehry. Przynależąc do ruchu oporu już od 1938 roku, wraz ze szwagrem Hansem von Dohnanyiem był przekonany, iż tylko odsunięcie Hitlera od władzy mogło zaprowadzić porządek. Niestety, nie udało się to, co było planowane. 5 kwietnia 1943 roku stał się dniem aresztowania nie tylko jego, ale również siostry Christie i jej męża Hansa. Bonhoeffer nie żałował swego zaangażowania, współuczestniczenie w winie uznał za jedyną aktywność, dla której cenna jest śmierć. W swoich rozważaniach nie nawoływał do łatwej rezygnacji z życia, a ofiarowanie siebie nazwał wolnością.

Skoro teolog stanął w opozycji do realizowanego ideału nadczłowieka, jak uzasadnić twierdzenie, w którym wskazywał, że „nowy” człowiek nie jest zaprzeczeniem nadczłowieka? Propozycje przemiany człowieczeństwa zaproponowane przez Nietzschego i Bonhoeffera wyrastały z dostrzeżonej sytuacji kryzysowej, były niezgodą na zastaną rzeczywistość. Twórcy podkreślali ważność doczesności – czy jednak jednoczyły ich pobudki takich twierdzeń? Filozofia woli mocy była zachwytem nad tym, co widzialne, poddaniem się pędowi ku pomnażaniu. *Amor fati* było tym silniejsze, gdyż porzucono dualistyczną rzeczywistość; odtąd była tylko wola mocy. Według Nietzschego chrześcijańska kultura wyrządziła ludzkości największą w historii moralną krzywdę<sup>66</sup>, stąd prawda o śmierci stwórcy miała uczynić człowieka bogiem. Swoją pracę o Zaraturze, który uczył nadczłowieczeństwa, określił w *Ecce homo* największym darem dla ludzkości – niewyczerpaną studnią, z której wydobywa się złoto i dobroć. Było to pismo o ostrym wyźnynym powietrzu, o którym pisał: przybywam z wyżyn, w które żaden ptak nie wzbil się nigdy<sup>67</sup>. Nietzsche sądził, że człowiek „będzie coraz wyżej wzbierał, odkąd przestanie przelewać się w Boga”<sup>68</sup>. Bonhoeffer również głosił pochwałę doczesności, jednak raczej nie można mówić o wspólnym głosie filozofów. Chociaż wzrastał w czasie, w którym królowała filozofia życia i wszyscy filozofowie przyjmowali istnienie życia, ruchu, stawanie się, odrzucając idealizm<sup>69</sup>, to jednak jego dowartościowanie doczesności było dalekie od wystąpienia człowieka oszalałego z *Wiedzy radosnej*, który wyrokując śmierć Boga,

<sup>64</sup> Tamże, s. 265–266.

<sup>65</sup> Por. W. Milstein, *Mieć miejsce w świecie*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 2006, s. 34.

<sup>66</sup> F. de Lange, *Aristocratic Christendom: On Bonhoeffer and Nietzsche*, w: *Bonhoeffer and continental thought*, red. B. Gregor, J. Zimmermann, Indiana 2009, s. 73.

<sup>67</sup> Por. F. Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 36.

<sup>68</sup> Tenże, *Wiedza radosna*, s. 150.

<sup>69</sup> Por. T. Gadacz, *Historia*, t. 1, s. 61–62.



ogłosił załamanie się panującego dotychczas porządku. Bonhoeffer wskazywał na niemożność zrozumienia świata bez Boga; jego nie można porzucić, gdyż on żyje w świecie. To w tej rzeczywistości realizować się miało prawo substytucji, którego nadczłowiek nie realizował, dążąc do potęgowania własnej wyłącznie woli mocy. Teolog wskazywał, że „etyka jest dzieckiem ziemi”. Wzbraniał się tym samym przed apriorycznym wyłożeniem zasad, uważając, że pojęcia dobra i zła występują w momencie jakiegoś działania<sup>70</sup>. Józef Kosian, analizując bonhoefferowską koncepcję bezreligijnego chrześcijaństwa, wskazał, że filozof ukazał Boga jako uzależnionego od człowieka. Jezus żył na świecie w poniżeniu. Jego śmierć, skandal pustego grobu, który podzielił ludzi, to wielka tajemnica i od człowieka zależało, czy potomni usłyszą o Chrystusie. Rzykowny moment dla wiary był jednocześnie próbą dla człowieka. „Ten moment uprzytomnić ma przede wszystkim fakt pełnej odpowiedzialności za swoje postępowanie, za swój wybór. Bonhoeffer dokonał radykalnego przestawienia tradycyjnej dialektyki potęgi i słabości. To człowiek jest silny, Bóg natomiast słaby”<sup>71</sup>. Dowartościowanie „tu i teraz” było więc wyznaniem wiary w Boga, który wybrał rzeczywistość ziemską. Afirmacja doczesności świadczyła jednocześnie o podporządkowaniu chwili wieczności, gdyż wszystko, do czego Bonhoeffer zachęcał „nowego” człowieka, miało prowadzić do spotkania z Bogiem. Było dla niego oczywiste, że niewierzący chrześcijanie osłabną, autentyczni zaś stworzą nowe prawa w wolności danej przez Boga<sup>72</sup>. „Nowy” człowiek miał przede wszystkim przyjmować prawdę o Bogu, mieć świadomość współlistnienia obok jednostek będących również obrazem stwórcy, ale również miał odpowiadać na wyzwania codzienności. Człowiek Bonhoeffera to człowiek, który odnawia się dzięki Jezusowi i żyje dla innych. W jego wolności zawiera się odpowiedzialność za Drugiego, gdyż jego życie jest współlistnieniem.

Tym, co jednoczy „nowego” człowieka i nadczłowieka, jest jednocześnie ich cel działania. Ostatecznie w jego zakresie zawiera się inna filozofia. Można głosić pochwałę doczesności w odmienny sposób, ujmując jej wartości, w odmienny sposób tworzyć ich hierarchię. Nadczłowiek wyzwolił się z relacji, żył dla siebie, dla pomnażania bytu, który przekroczył stan nihilizmu. Pragnął nieustannego powrotu doczesności i pomnażania woli mocy. Zaratustra ogłosił prawdę o wiecznym powrocie – nieustannym powracaniu tego samego. Bogdan Baran wskazał na dwa sposoby interpretowania wiecznego powrotu – „antropologicznie i kosmicznie. Sposób pierwszy obejmuje zasadę swoistego imperatywu: postępuj tak, *abyś musiał żyć sobie ponownego życia*. Sposób drugi rozwija obraz wiecznie powracającego

<sup>70</sup> Por. J. Kosian, *Filozofia nadziei*, Wrocław 1997, s. 101.

<sup>71</sup> Tenże, *Miejsce etyki w bonhoefferowskim modelu chrześcijaństwa bez religii*, „Acta universitatis Wratislaviensis”, Wrocław 1972, nr 172, s. 144.

<sup>72</sup> Por. F. de Lange, *Aristocratic*, s. 77–78.

świata<sup>73</sup>. Cel dążeń nadczłowieka zawiera się w doczesności, której nie umniejsza żadna boska potęga ani obietnice nowego życia. Afirmacja istnienia wyraża się nieustannym przeżywaniem tego, co jest. Według Hanny Buczyńskiej-Garewicz „*Amor fati* to przezwyciężenie nieodwracalności czasu nie przez wprowadzenie odwracalności, lecz przez chęć powtórzenia<sup>74</sup>. Bonhoeffer, przedstawiając propozycję „nowego” człowieka, wskazał jednocześnie cel, do którego będzie zmierzał. Było nim niezmiennie spotkanie z Bogiem, sama droga zaś nie była scharakteryzowana. Pewne było jedynie, że życie człowieka miało przebiegać w relacji z Bogiem i z drugim człowiekiem. Nadczłowiek zdawał się dbać wyłącznie o siebie, tymczasem dla Bonhoeffera było oczywiste, iż realizacja przykazań Boga wiązała się zawsze z innymi jednostkami. Czyn człowieka był aktem jego wolności i wolności Boga współistniejącego w nim. Posłuszeństwo, które okazało się w związku z tym konieczne, miało teologiczny i filozoficzny wydźwięk. Stosunek Boga do ludzi urzeczywistnił się w Jezusie, który był posłuszny Ojcu. Człowiek, będąc w cieniu boskiego posłuszeństwa, był powołany do realizowania swej odpowiedzialności na sposób potwierdzający jego współistnienie z boskością. To twierdzenie odnajdujemy już w pracy doktorskiej dwudziestojednoletniego teologa. Stwierdził on, iż człowiek, który spotyka Boga, zaczyna żyć w sposób naprawdę wolny, gdyż jego niekontrolowany rozum i niezdiscyplinowana emocjonalność otrzymują wymóg absolutnego posłuszeństwa. Względna wolność staje się wolnością absolutną, gdyż człowiek w posłuszeństwie oddaje się pod opiekę Boga<sup>75</sup>. Działanie takiego człowieka staje się dążeniem do dobra. Filozoficzne ujęcie posłuszeństwa również wskazuje, iż koresponduje ono z wolnością. Wolność staje się samowolą bez posłuszeństwa, posłuszeństwo bez wolności to niewolnictwo. „Posłuszeństwo wiąże wolność; wolność uszlachetnia posłuszeństwo. Posłuszeństwo wiąże stworzenie ze Stwórcą; wolność przeciwstawia stworzenie – w jego ‘na obraz i podobieństwo’ – Stwórcy. Posłuszeństwo nakazuje człowiekowi, by dał powiedzieć sobie, co jest dobre i czego Bóg odeń żąda [...]; wolność każe człowiekowi samemu stwarzać dobro. Posłuszeństwo wie, co jest dobre, i czyni to; wolność waży się działać, a sąd o dobru i złu pozostawia Bogu<sup>76</sup>. Odpowiedzialność pozwala współistnieć wolności i posłuszeństwu – posłuszeństwo to działanie, które nie jest podszyte wątpliwościami, wolność zaś zadaje pytania, bo przecież jest najpierw troską o innych, stąd „wolność ma otwarte oczy”. Odpowiedzialność za innych, przekonanie o słuszności postępowania doprowadziło Bonhoeffera do śmierci. Spokój, z jakim przeżywał swe ostatnie minuty, dowodzi całkowitego przekonania o słuszności tego, co mówił i robił. John W. de Gruchy, mający współudział w wydaniu *Werke*, wskazał,

<sup>73</sup> B. Baran, *Niemiecka filozofia o Nietzschem*, w: *Nietzsche 1900*, s. 254.

<sup>74</sup> H. Buczyńska-Garewicz, *Zaratustra jako nauczyciel radości*, „*Studia Filozoficzne*” 1986, nr 11, s. 136.

<sup>75</sup> Por. D. Bonhoeffer, *Sanctorum*, s. 173.

<sup>76</sup> Tenże, *O odpowiedzialności*, s. 59–60.

iz recepcja Bonhoeffera odbywa się na dwóch poziomach – refleksji i działania. Te dwa poziomy splatają się w taki sposób, iż jego myśl i życie są nierozdzielne<sup>77</sup>. Zadania „nowego” człowieka mogły być całkiem inne – zawsze jednak miały być jednak potwierdzeniem fundamentalnych prawd.

„Nowego” człowieka i nadczłowieka bardzo wiele dzieli. Filozofów łączyła wnikliwa analiza doczesności oraz próba jej uzdrowienia, jednak dzieliło ich ujęcie Boga. W przytoczonej na początku rozważań wypowiedzi Bonhoeffera „Chrześcijananie tworzą nowe tablice, nowy dekalog, jak Nietzsche mówił o Nadczłowieku. W rzeczywistości nietzscheański nadczłowiek nie jest, jak Nietzsche uznawał, przeciwieństwem chrześcijan”<sup>78</sup>, wspólna przestrzeń tworzenia nie istniała. Nietzsche nie uznalby, że chrześcijanie tworzą inny niż dekadentcki dekalog, tymczasem Bonhoeffer w jednym z kazań powiedział: „Istnienie ludzkie, które kocha, jest najbardziej rewolucyjnym istnieniem na ziemi. Ono obala wszystkie wartości, dynamizuje społeczność, to najbardziej niebezpieczne ludzkie istnienie”<sup>79</sup>. Peter Frick, podejmując refleksję nad wpływem Nietzschego na teologię Bonhoeffera, wskazał, że podczas gdy dla Nietzschego pozytywne następstwa pojawiają się po zaprzeczeniu godzącym w życie siłom chrześcijaństwa, to dla Bonhoeffera siła zmartwychwstałego Jezusa wiedzie do pełni życia, stąd te dwa światy są tak odległe od siebie, że nie mogą być pogodzone<sup>80</sup>. Filozofowie inspirowali do przyjęcia odmiennych stanowisk w kwestii Boga i jego wpływu na człowieka, choć obydwaj nawoływali do przekraczania siebie. Życie „nowego” człowieka też mogło być realizacją filozofii woli mocy, nie wymagało jednak zanegowania fundamentalnej prawdy o istnieniu, jego początku i sensie.

\* \* \*

Friedricha Nietzschego i Dietricha Bonhoeffera łączy idea nowego ujęcia człowieka – pierwszy z nich nauczał o nadczłowieku, drugi – choć przedstawił własną wykładnię antropologiczną, żył w czasach realizacji filozofii „Overmana”.

Artykuł prezentuje dwie drogi powstawania koncepcji człowieka. Pierwsza część ukazuje bonhoefferowskie ujęcie, w którym fundamentalna jest prawda wypływająca z Objawienia. Na niej wznosi się filozoficzna wykładnia. Druga część, traktująca o Nietzscheańskim ujęciu, ujawnia najpierw przeszkody na drodze do człowieczeństwa, a następnie propozycję odnowy. Ostatnia część, będąca podsumowaniem, jest próbą określenia relacji zachodzącej między elementami antropologii Bonhoeffera i Nietzschego.

<sup>77</sup> Por. J.W. de Gruchy, *Bonhoeffer and South Africa, theology in dialogue*, USA 1984, s. 43.

<sup>78</sup> D. Bonhoeffer, *Barcelona*, s. 330.

<sup>79</sup> Tenże, *Ökumene, Universität, Pfarramt 1931-1932*, Gütersloh 1994, s. 461.

<sup>80</sup> Por. P. Frick, *Bonhoeffer* s, s. 191–192.

Filozofia nadczłowieka, która była realizowana w czasie, w którym żył Bonhoeffer, zniszczyła godność człowieka. „Nowy” człowiek, o którym pisał Bonhoeffer, był więc możliwością przewyciężenia tego, co z perspektywy chrześcijaństwa było w nadczłowieku destrukcyjne.

#### BONHOEFFER’S NEW MAN AND NIETZSCHE’S OVERMAN – A CONFRONTATION OF THE ANTHROPOLOGY ELEMENTS

##### Summary

The subject of the paper is Dietrich Bonhoeffer’s philosophy of a man, in particular, its connections with Friedrich Nietzsche’s anthropology. The author sows Bonhoeffer’s philosophy based on the truth from the Bible and Nietzsche’s philosophy based on rejection of the God.

The author compares the most important points of Bonhoeffer’s and Nietzsche’s anthropology to show resemblances and differences. Philosophy of overman which was put into practise in Bonhoeffer’s life ruined a dignity of a man. „New” man was overman’s resist.