



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Dionizos w supermarkecie : nietzscheańska krytyka kultury wobec zjawiska konsumpcjonizmu

**Author:** Malwina Rolka

**Citation style:** Rolka Malwina. (2014). Dionizos w supermarkecie : nietzscheańska krytyka kultury wobec zjawiska konsumpcjonizmu. W: J. Gazda, S. Ruchała (red.), "Filozoficzna refleksja nad kulturą jako próba odpowiedzi na problemy współczesności" (S. 106-127). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

MALWINA ROLKA  
UNIwersytet Śląski

## DIONIZOS W SUPERMARKECIE. NIETZSCHEAŃSKA KRYTYKA KULTURY WOBEC ZJAWISKA KONSUMPCJONIZMU

Miarą dziejowej wielkości filozofa jest niewątpliwie trafność, z jaką przewiduje on kierunek rozwoju zjawisk i procesów, z którymi styka się jego myśl. Niesłabnące zainteresowanie twórczością Fryderyka Nietzschego, które wypływa z niezwyklej przenikliwości jego spojrzenia, obejmującego przyszłe losy człowieka i kultury, czyni niemieckiego autora postacią niezwykle istotną dla współczesnej refleksji nad nimi. Myśl Nietzscheańska zawiera w sobie zarówno próbę określenia istoty i przyczyny kryzysu, jak i projekt jego zażegnania, mającego dokonać się za sprawą immoralizmu i nadczłowieka, do określenia których filozof często stosuje symbolikę zaczerpniętą ze starogreckiego kultu Dionizosa. W napisanej w 1974 roku książce zatytułowanej *Po Nietzsche* Giorgio Colli deklaruje spełnienie Nietzscheańskich postulatów na polu współczesnej kultury: „Panie immo-ralizmu jest już sprawą dokonaną, stało się zdobyczą masową”<sup>1</sup>. Biorąc pod uwagę rozstrzygające o obecnym jej kształcie zjawiska masowości i konsumpcji, warto postawić pytanie o prawdziwość tezy włoskiego filozofa. Prowadzi to do podjęcia próby zbadania, w jakim stopniu myśl Nietzschego można uznać za nadal aktualną.

---

<sup>1</sup> G. COLLI: *Po Nietzsche*. Tłum. S. KASPRZYŚIAK. Kraków 1994, s. 142.

## WIDMO NIHILIZMU

Refleksja nad kulturą, której dokonuje Fryderyk Nietzsche, prowadzi do dramatycznej diagnozy:

Cała nasza kultura europejska już od dawna porusza się w torturze napięcia, które narasta z wieku na wiek, jak ku katastrofie: niespokojnie, gwałtownie, forsownie: niby strumień, który chce dobiec końca, który już nie oddaje się namysłowi, który boi się namyślać<sup>2</sup>.

Diagnozowany w ten sposób kryzys kultury znajduje swoje ostateczne spełnienie w nihilizmie, który dla Nietzschego, czyniąc swoim momentem konstytutywnym „odwartościowanie dotychczasowych wartości”<sup>3</sup>, staje się złowieszczym widmem bliskiej przyszłości człowieka. Ta lakoniczna charakterystyka odsłania totalny wymiar nihilizmu jako swoistego załamania się określonego, właściwego kulturze Zachodu sposobu życia i postrzegania świata. W założeniu Nietzschego wartości znamionują egzystencjalną kondycję człowieka: „Gdy mówimy o wartościach, mówimy z inspiracji życia, z perspektywy życia; samo życie zmusza nas do ustanawiania wartości, samo życie ocenia poprzez nas gdy ustanawiamy wartości...”<sup>4</sup> Tym samym wartość zostaje określona jako warunek życia, sprzyjający jego zachowaniu oraz intensyfikacji przez nadawanie kierunku różnorodnym aktywnościom człowieka. Symptomów nadciągającego nihilizmu Nietzsche upatruje w stopniowym wyczerpywaniu się koordynującego potencjału wartości europejskiej kultury. Odwartościowanie oznacza unicestwienie, przejawiające się nie w teoretycznej krytyce wartości, lecz w utracie ich autentycznego znaczenia dla życia człowieka, który przestaje się nimi kierować. W ten sposób

---

<sup>2</sup> F. NIETZSCHE: *Zapiski o nihilizmie*. Tłum. G. SOWINSKI. W: *Wokół nihilizmu*. Red. G. SOWINSKI. Kraków 2001, s. 103.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 74.

<sup>4</sup> F. NIETZSCHE: *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*. Tłum. P. PIENIĄŻEK. Kraków 2005, s. 30.

stają się pustymi ideałami, majaczącymi gdzieś w tle ludzkich działań jako relikwyt przeszłości lub zwracają się przeciwko nim.

Przyczyny takiego stanu rzeczy Nietzsche upatruje nie w samych wartościach, ale raczej w określonym sposobie ich stanowienia, sprowadzającym się do „wynaturzenia”<sup>5</sup> perspektywy aksjologicznej człowieka, które ma swoją genezę w braku rozpoznania autentycznych źródeł systemów moralnych. Wynaturzenie wartości Nietzsche śledzi równocześnie na dwóch płaszczyznach, które odsłaniają zasadnicze mechanizmy ich powoływania i utrzymywania w mocy. Pierwszą z nich jest ewolucja pojęcia Boga, drugą — kształtowanie się filozoficznego pojęcia prawdy. Te dwie historie łączy nie tylko podobny przebieg, ale także wspólny finał: śmierć Boga idzie w parze z upadkiem metafizycznej idei świata prawdziwego. Nihilizm nie jest stanem, który pojawia się nagle, ale wypływa z samych podstaw kultury Zachodu:

Dlaczego bowiem nadejście nihilizmu jest dziś nieuchronne? Dlatego, że same nasze dotychczasowe wartości wyprowadzają go jako ostateczną konsekwencję, że nihilizm jest domyślaną do końca logiką naszych wielkich wartości i ideałów<sup>6</sup>.

Śmierć Boga, przejawiająca się na płaszczyźnie filozofii jako odrzucenie idei świata prawdziwego, stanowi bezpośrednie następstwo uświadomienia sobie, „że nie dosięgamy sfery, w której umieściliśmy swoje wartości”<sup>7</sup>. Właściwy europejskiej kulturze sposób stanowienia wartości ugruntowuje je w transcendentnym wobec życia ideale. Dla Nietzschego Bóg bytujący poza światem człowieka jest symptomem regresu życia, które z racji swojej słabości poszukuje możliwości usprawiedliwienia samego siebie. Z drugiej strony dążenie europejskiej kultury do ateizacji, realizowane głównie w procesie rozwoju nauki, która rozwija system wiedzy o świecie i człowieku,

---

<sup>5</sup> Por. F. NIETZSCHE: *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*. Tłum. S. FRYCZ, K. DRZEWIECKI. Kraków 2003, s. 23.

<sup>6</sup> F. NIETZSCHE: *Pisma pozostałe*. Tłum. B. BARAN. Kraków 2004, s. 402.

<sup>7</sup> F. NIETZSCHE: *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości...*, s. 16.

stanowi wyraz autonegacji życia, zwracającego się przeciwko własnej naturze, co prowadzi do ostatecznego zaniku jego aktywności.

Śmierć Boga dokonuje się pod hasłem emancypacji człowieka wobec władzy pozaświatowego ideału. Dążenie do wolności niesie jednak ze sobą określone konsekwencje. Bóg, sankcjonujący wybory człowieka za pomocą kategorii winy i kary, jednocześnie roztacza przed nim perspektywę zbawienia jako nagrody za określony sposób postępowania. W idei zbawienia ujawnia się ludzka tęsknota za nieskończonością, ale także niezgoda na cierpienie, które dotyka jednostkę. Dopóki człowiek wierzy w Boga, dopóty nadzieja na życie wieczne nadaje sens jego egzystencji, wyznaczając cel jednostkowych dążeń. Śmierć Boga natomiast daje wolność, ale jednocześnie neguje sens ludzkiego życia: „Nihilizm: brak celu; brak odpowiedzi na pytanie »dlaczego?“<sup>8</sup>. Cel człowieka traci swe absolutne ugruntowanie, a wypływający stąd brak poczucia sensu paraliżuje jego życie. Wobec śmierci Boga Nietzsche stwierdza: „staliśmy się ateistami”, aby jednak następnie zapytać: „Ale czyż zrezygnowano właściwie z ideału?”<sup>9</sup>. Pozbywszy się sankcji boskiej prawdy, człowiek nie unicestwił swego pragnienia podporządkowania się autorytetowi: „Oduczywszy się w niego wierzyć, człowiek nadal poszukuje jednak, zgodnie ze starym przyzwyczajeniem, jakiegoś innego autorytetu, który umiałby przemawiać bezwarunkowo, który potrafiłby nakazywać cele i zadania”<sup>10</sup>. Nowymi autorytetami okazują się sumienie, rozum, instykt stadny, historia i idea postępu. Przy ich pomocy człowiek próbuje ponownie nadać sens swojemu życiu. Nietzsche nazywa je jednak „cieniami Boga”<sup>11</sup>, ponieważ zawierają one w sobie dążenie do osiągnięcia pewnego celu idealnego, urzeczywistnienia raju na ziemi, dostępnego dla tych, którzy poddadzą się ich dyktatowi. Nihilizm ostatecznie ujawni swoje oblicze w momencie, gdy za wszystkimi tymi ideami człowiek odkryje pustkę pozostałą po śmierci Boga.

---

<sup>8</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>10</sup> F. NIETZSCHE: *Zapiski o nihilizmie...*, s. 104.

<sup>11</sup> F. NIETZSCHE: *Wiedza radosna (La gaya scienza)*. Tłum. L. STAFF. Kraków 2004, s. 111.

Mechanizm prowadzący do wynaturzenia ludzkiej moralności Nietzsche nazywa *resentymentem* i jego analizom poświęca wiele uwagi. Koncentrując się na sposobie jego działania, niemiecki filozof nie określa bezpośrednio istoty *resentymentu*. Z tego typu charakterystyką owego pojęcia spotykamy się natomiast w pismach Maxa Schelera, który ujmuje go jako „duchowe samozastrucie”, trwale zdomawiające się w świadomości człowieka. *Resentyment* rodzi się za sprawą stałej konieczności wyładowania określonego rodzaju uczuć: pragnienia zemsty, nienawiści, złośliwości, zawiści, zazdrości, chęci szyderstwa<sup>12</sup>. Aby zilustrować mechanizm jego działania, Nietzsche wprowadza rozróżnienie na moralność panów, która „wyrasta z triumfującego potwierdzenia samej siebie”<sup>13</sup> i moralność niewolników, która „mówi z góry »nie« wszystkiemu, co »poza nim«, co »inne«, co nie jest »nim samym«: i to »nie« jest jej czynem twórczym”<sup>14</sup>. „Buntem niewolników na polu moralności”<sup>15</sup> kieruje przechodząca w zawiść zazdrość człowieka stadnego, a jego pragnienie zemsty odnajduje swój przedmiot w ustanowieniach panów, które stają się obiektem jego zjadłej nienawiści. Moralność niewolników potrzebuje dla swojego funkcjonowania swoistego gruntu, którym okazują się być wytwory spontanicznej twórczości silnych, ponieważ „jej akcja jest z gruntu reakcją”<sup>16</sup>. Dopiero wtedy sama może stać się twórcza i powoływać wartości. Jej twórczość nie jest jednak aktywna, jak w przypadku człowieka dostojnego, który ucieleśnia moralność panów, lecz reaktywna, a zatem czerpie swoją siłę z destrukcji, nie z afirmacji. Naturalną konsekwencją takiej postawy musi w końcu stać się zwrot przeciwko samej sobie, z racji unicestwienia, moralny kodeks panów, stanowiący dotychczasowy cel reaktywnych działań.

---

<sup>12</sup> Por. M. SCHELER: *Resentyment a moralności*. Tłum. B. BARAN. Warszawa 2008, s. 14.

<sup>13</sup> F. NIETZSCHE: *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*. Tłum. L. STAFF. Kraków 2003, s. 24.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 24.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 24.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 25.

## W STRONĘ NADCZŁOWIEKA

Dla ogarniętej resentymentem kultury Zachodu jedyną szansą przezwyciężenia nihilizmu okazuje się przemiana ludzkiego bytu, zasadzająca się na dewaluacji reaktywnej perspektywy powoływania wartości. Aby unaocznic sens tego przeobrażenia, Nietzsche często posługuje się analogią zdrowia i choroby, której istotę charakteryzuje następująco:

Zdrowie i choroba nie są czymś istotnie różnym, jak to starzy medycy i dziś jeszcze niektórzy praktycy mniemają. Nie należy robić z tego oddzielnych zasad lub istot, które walczą z sobą o żyjący organizm i robią sobie z niego plac boju. (...) W rzeczy samej między tymi dwoma rodzajami istnienia zachodzą tylko różnice stopnia<sup>17</sup>.

Świadomość tego, co reaktywne, jest tym samym co rozpoznanie choroby, które może prowadzić do podjęcia terapii i wyleczenia. Stosowana przez Nietzschego analogia ujawnia zasadniczy sens metamorfozy człowieka, którym okazuje się powrót do naturalnego stanu życia, spełniającego się w spontanicznej afirmacji.

Manifestująca się w tym tęsknota Nietzschego za powrotem do natury jest słusznie przez Waltera Bröckera wywodzona wprost z krytyki nowożytnej koncepcji wolności. W procesie postępującej sekularyzacji europejskiej kultury człowiek dokonał identyfikacji transcendentnego świata prawdziwego ze swoją własną istotą, którą okazuje się wolność. Jej nowożytne pojmowanie sprowadza się do uzyskania autonomii względem natury, rozumianej jako wyzwolenie dokonujące się zarówno w człowieku, jak i poza nim. W ten sposób nowożytna wolność czyni z natury swojego wroga, stawiając sobie za cel przezwyciężenie własnej zależności od jej uwarunkowań, co jest z góry skazane na niepowodzenie, ponieważ w gruncie rzeczy sprowadza się do ataku człowieka na samego siebie. Tymczasem wyzwalenie się od natury musi iść w parze z uświadamiającym

---

<sup>17</sup> F. NIETZSCHE: *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości...*, s. 55.

ludzkiej istocie jej własne podstawy wyzwaniem się ku naturze: „Miejsce naturalnej jedności natury i wolności ma zająć ich wolna jedność”<sup>18</sup>. Wedle koncepcji Nietzschego stary spór wolności i konieczności może zostać przewyższony przez zmianę perspektywy pojmowania człowieka jako bytu naturalnego. Naturalna jedność natury i wolności wprowadza w swoją strukturę moment konieczności jako przymusu naruszającego suwerenność jednostki. Wolna jedność tych dwóch elementów opiera się na wypracowaniu pewnego rodzaju umysłowości nie odrzucającej związków z naturą. Nowożytna rewolucja w swoim pojmowaniu wolności okazuje się czystą negacją, dlatego musi ponieść klęskę — wyzwolenie od natury nie pociągnęło bowiem za sobą afirmatywnej samoakceptacji natury człowieka, doprowadziło natomiast do nieodwracalnego zniszczenia natury, dokonującego się za sprawą rozwoju techniki i uzależnienia człowieka od jej wynalazków<sup>19</sup>.

Przez projekt nadczłowieka Nietzsche dąży do przewyższenia nowożytnej antropologii wolności na rzecz takiego ujęcia, w którym człowiek, rozpoznawszy własną istotę i rządzący nią afirmatywny charakter istnienia, nie pragnie już uwalniać się od własnej natury. Tego typu postawę względem życia niemiecki autor określa mianem pesymizmu dionizyjского, ugruntowanego w perspektywie *amor fati*. Dopiero na tym podłożu możliwa stanie się autentyczna przemiana ludzkiego bytu i wyzwolenie z pułapek nowożytności.

Zaratustra, świadomy konsekwencji, które niesie ona ze sobą, istotą wolności czyni jej moment afirmatywny: „Zwiesz się wolnym? Myśl, co tobą włada, usłyszeć pragnę, nie zaś, iż z jarzma jakiego umknąć się zdołałeś”<sup>20</sup>. Uznanie wolnej jedności natury i wolności prowadzi zatem do postawienia pytania: czy człowiek będzie wiedział, co z tą wolnością zrobić? Dlatego wolność Zaratustry wymaga od niego ogromnego wysiłku: „Zalisz zdołasz nadać sobie swe zło i dobro i zawiesić wolę swą nad sobą jako zakon? Zali potrafisz sę-

---

<sup>18</sup> W. BRÖCKER: *Nietzsche i nihilizm europejski*. W: *Wokół nihilizmu...*, s. 152—153.

<sup>19</sup> Por. *Ibidem*, s. 153.

<sup>20</sup> F. NIETZSCHE: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Tłum. W. BERENT. Poznań 2000, s. 55.



dzią być sobie i mścicielem własnego zakonu?”<sup>21</sup>. Bezwarunkowa akceptacja własnej natury staje się gruntem dla jej rozwoju jako twórczego ruchu, przede wszystkim na polu wartości, postrzeganych jednak nie w perspektywie transcendentnych względem życia ideałów, ale jako jego immanentne warunki. W ten sposób wolność pociąga za sobą „wolę odpowiedzialności za siebie”<sup>22</sup>, za swój sposób życia, co jednocześnie stawia istotę ludzką w obliczu potrzeby nieustannej walki o siebie samą. Dla Nietzschego „człowiek wolny jest wojownikiem”<sup>23</sup>, dlatego „najwyższego typu wolnego człowieka należałoby szukać tam, gdzie stale jest przewyżczany największy opór”<sup>24</sup>. Aby przewyżczenie czysto negatywnego momentu wolności mogło się powieść, konieczna jest nieustanna walka o nadanie kształtu własnej wolności, która nie może istnieć w żadnej postaci uniwersalnej, ale jest uzależniona od natężenia ludzkiej aktywności twórczej.

Niemiecki filozof początkowo upatruje nadziei na urzeczywistnienie możliwości autentycznego przewartościowania wartości w człowieku wyższym, by z czasem odciąć się od ufności w jego siły. W *Tako rzecze Zaratustra* każdy z ludzi wyższych posiada swój cień, odzwierciedlający istotny niedostatek jego kondycji. Jest on wyposażony w gwałtowną, niszczyielską siłę, powodującą zachwianie porządku ludzkich wartościowań. Za negacją tradycyjnych ustanowień nie idzie jednak możliwość podjęcia odpowiedzialności za swoje życie, wyrażająca się w wytyczeniu celu, wolnego od idealnych, pozaziemskich autorytetów. Wola człowieka wyższego okazuje się być na to zbyt słaba:

Życ według swych chęci lub wcale nie żyć: tego pragnę, nawet najświętszy człowiek takie ma pragnienie. Lecz, biada mi! Skądże wezmę jeszcze chęci? (...) I cóż mi pozostało? Serce znużone i bezcelne; wola niestateczna; skrzydła łopoczące, złamany krzyż<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>22</sup> F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem...*, s. 76.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 76.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 76.

<sup>25</sup> F. NIETZSCHE: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo...*, s. 248.

Na gruzowisku ludzkich ideałów człowiek wyższy uświadamia sobie, że nie jest w stanie sprostać wymaganiom, które stawia przed nim świat bez Boga. Rozczarowanie obietnicami nauki, sztuki, filozofii, moralności czy idei społecznych sprawia, że ludzie wyżsi żyją w samotności, pozostają bierni wobec reaktywnej siły stada, w tragicznym rozdarciu między świadomością rozpadu dotychczasowych idei a niemożnością ukształtowania swojego życia bez ich obecności.

Krytyka człowieka wyższego opiera się jednak nie tylko na wskazaniu jego słabości, uniemożliwiającej wytyczenie nowych celów w świecie bez Boga. Nietzsche demaskuje go jako ideał, a wiarę w niego odkrywa na płaszczyźnie własnej filozofii. Obietnica osiągnięcia określonego stanu finalnego, ufundowana na wierze w ideał, stoi w sprzeczności z życiem, zidentyfikowanym przez niemieckiego filozofa jako nieustanne pragnienie wzrostu, realizujące się w ruchu twórczego przewyżniania horyzontów własnej egzystencji. Wola, która wciąż wybiega naprzód, stale dąży do poszerzania swego horyzontu bytowego, dlatego zawsze mieści w sobie pewien nadmiar, przecucie kolejnych egzystencjalnych projektów. Ideał wypacza podstawowy charakter życia i to ostatecznie przesądza o tym, że kryje się w nim kłamstwo. W tym względzie autor *Tako rzecze Zaratustra* pozostaje w sprzeczności z konsekwencjami, które sam wprowadza z ujęcia życia jako woli mocy.

Dlatego dla Karla Jaspersa człowiek wyższy Nietzschego jest tylko wizerunkiem, w który początkowo wierzy. Projekt nadczłowieka pojawia się jako przewyżczenie tego stanu rzeczy, dlatego nie może stać się czymś wyraźnym i ostatecznie zdefiniowanym: „Wizerunek nadczłowieka Nietzsche pozostawia nieokreślony. Sens tej idei zawarty jest w postawionym zadaniu, które jednak również nie może być przedstawione w określony sposób”<sup>26</sup>. Nietzscheańskie pojmowanie nadczłowieka nie sprowadza się zatem do uznawania go za typ zasadniczo różny od człowieka. Nieokreśloność wizerunku nadczłowieka pozwala ująć go raczej jako rodzaj kompetencji do rozwinięcia tkwiącego w ludzkiej naturze potencjału.

---

<sup>26</sup> K. JASPERS: *Nietzsche. Wprowadzenie do jego filozofii*. Tłum. D. STROIŃSKA. Warszawa 1997, s. 135.

Polem dla funkcjonowania nadczłowieka w świecie jest według Nietzschego immoralizm. Termin ten niemiecki filozof wybiera, by podkreślić kontrast między reaktywną moralnością chrześcijańską a swoim poglądem na dziedzinę wartości i ich pochodzenie. Różnica nie ma się tutaj sprowadzać jedynie do odrębnych hierarchii aksjologicznych, ale ma określać istotną przemianę perspektywy spojrzenia na wartości w świecie człowieka. Nietzsche pragnie wyjść poza horyzont wartości chrześcijańskich, odsłaniając jednocześnie nową zasadę ich stanowienia: „Nazywacie to autodestrukcją boga, a to tylko jego linienie: zrzuca moralną skórę! Wy zaś wkrótce go zobaczycie, poza dobrem i złem”<sup>27</sup>. Przy pomocy perspektywy immoralizmu filozof pragnie ugruntowywać swój sposób stanowienia wartości w afirmatywnym charakterze życia: „My inni, my immoralisci, przeciwnie, szeroko otworzyliśmy nasze serca na wszelkiego rodzaju rozumienie, pojmowanie, aprobowanie. Nie przeczymy łatwo, za punkt honoru poczytujemy sobie to, by być afirmatywnymi”<sup>28</sup>. Immoralizm sprowadza moment negacji jedynie do niezbędne minimum, swoim podstawowym wyznacznikiem czyniąc spontaniczną twórczość, opartą na ufności w moc samostanowienia, która wypływa wprost z rozpoznania afirmacji jako konstytuującej istnienie podstawy. Tym samym pragnie on powoływać takie wartości, których urzeczywistnianie przyczyni się do uaktywnienia sił twórczych jednostki, dokonującego się bez obwarowywania transcendentną wobec życia sankcją.

Immoralizm nie jest zatem tym samym co amoralizm. Rozszerzenie perspektywy spojrzenia na wartości nie oznacza przecież moralnej anarchii czy rozpasanego panowania instynktów, przejmujących ostatecznie władzę nad człowiekiem. Ujęcie immoralizmu jako postawy przede wszystkim afirmatywnej wnosi nowy rodzaj cnoty, która nie rozpoznaje swojego fundamentu w żadnym transcendentnym wobec życia ideale: „Wiedźcie zbłąkaną cnotę na ziemię, jako ja to czynię, wiedźcież ją nawrotem ku ciału i ziemi, aby ziemi właściwą treść nadała, treść ludzką!”<sup>29</sup>. Cnota darząca, jak ją

---

<sup>27</sup> F. NIETZSCHE: *Pisma pozostałe...*, s. 280.

<sup>28</sup> F. NIETZSCHE: *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem...*, s. 31.

<sup>29</sup> F. NIETZSCHE: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo...*, s. 67.

określa Nietzsche, nie opiera się na przymusie ani na zakazie, ale przyjmuje za swój podstawowy wyznacznik ofiarowanie, wynikające z twórczego nadmiaru nadczłowieka: „I takie jest pragnienie wasze, aby stać się ofiarą i darem, i dlatego też łakniecie zgromadzenia dóbr i bogactw wszelkich we własnej duszy”<sup>30</sup>. Ustanawiając wolę mocy jako zasadę stanowienia i realizacji wartości, immoralizm wraz z koncepcją cnoty darzącej prezentuje nadczłowieka jako prawodawcę, czyniąc go odpowiedzialnym za wyznaczenie prowadzącego do uaktywnienia maksimum potencjału jednostki horyzontu wolności.

Koncepcja cnoty darzącej rzuca także światło na społeczne funkcjonowanie immoralizmu. Akt obdarowywania zakłada bowiem obecność obdarowywanego, a to prowadzi rozważania Nietzschego ku pytaniu o kształt możliwej relacji nadczłowieka i człowieka. Pierwszy jego aspekt dotyczy warunku możliwości pojawienia się nadczłowieka. Podobnie jak nihilizm, postrzegany przez Nietzschego w perspektywie procesu stopniowego wyrodnienia wartości, tak i pojawienie się nadczłowieka nie jest kwestią chwili, ale wynikiem długotrwałego oddziaływania. Immoralizm ma za zadanie stworzyć warunki umożliwiające zaistnienie nadczłowieka w świecie, a to gwarantowane jest przez zyskaną za jego sprawą pojawiającą się w człowieku świadomość siły: „Największe wyniesienie świadomości siły w człowieku, jako w tym, który tworzy nadczłowieka”<sup>31</sup>.

Drugi aspekt postawionego pytania wiąże się z kwestią dominacji nadczłowieka nad człowiekiem. Owo właściwe woli mocy panowanie odnosi się w pierwszej kolejności do stanowienia obowiązującego nadczłowieka prawa, natomiast panowanie nad innym ludzkim bytem wpływać ma raczej z braku kompetencji prawodawczych tego ostatniego: „Wszystko, co żyje, jest posłuszne./ A to jest rzeczą wtórą: rozkazuję temu, kto samemu sobie ulegać nie zdoła. Takie jest przyrodzenie wszystkiego, co żyje”<sup>32</sup>. Dominacja nadczłowieka nie stanowi konsekwencji jego autorytarnych zapędów, ale wpływa z cechującej człowieka potrzeby podporządkowania się czemuś do-

---

<sup>30</sup> Ibidem, s. 65.

<sup>31</sup> F. NIETZSCHE: *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości...*, s. 270.

<sup>32</sup> F. NIETZSCHE: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo...*, s. 102.

skonalszemu niż on sam. Dlatego ustanowienia nadczłowieka stają się darem dla tych, którzy mogą czuć się szczęśliwi jedynie jako poddani. W ten sposób na gruncie immoralizmu możliwe jest istnienie dwóch dróg dla bytu ludzkiego.

Nadczłowieczeństwo może być postrzegane jako kompetencja samostanowienia i przekształcania warunków aktywności, ale może także funkcjonować jako układ odniesienia dla człowieka, który nie potrafi lub nie chce przyjąć odpowiedzialności za kształt własnego życia. Nadczłowiek zatem nie narzuca człowiekowi swojego sposobu życia, ale na podstawie rozpoznania charakteru istnienia zmienia hierarchię perspektyw.

## NIETZSCHE A MITY KONSUMPCJONIZMU

Dla Nietzschego nihilizm jest „historią dwóch najbliższych stuleci”<sup>33</sup>, wedle jego założeń spełnia się zatem na naszych oczach. Aby móc dokonać oceny trafności przewidywań niemieckiego autora, niezbędne jest określenie charakteru dominujących obecnie na polu kultury tendencji. Współczesna refleksja krytyczna ich fundament widzi w tym, co José Ortega y Gasset nazywa „buntem mas”. Bezpośrednich przyczyn tego zjawiska hiszpański filozof upatruje w zapoczątkowanym w XIX wieku i rozwijającym się przez kolejne stulecie procesie radykalnej przemiany kondycji człowieka, którego przyczyny leżą w trzech czynnikach: liberalnej demokracji, postępie badań naukowych i wzmożonej industrializacji. Na skutek działania tych tendencji świat przestał jawić się człowiekowi jako brzemię i nabrał on przekonania, że dysponuje nieograniczonymi możliwościami zaspokajania własnych potrzeb oraz że przyszłość przyniesie stały wzrost komfortu życia. Co więcej, oparta na ideale równości społecznej oraz postępie technicznym organizacja bytowania człowieka w świecie została doprowadzona do perfekcji, dzięki czemu jawi się jako naturalny element ludzkiego środowiska. Psychologiczna charakterystyka człowieka masowego sprowadza się do

---

<sup>33</sup> F. NIETZSCHE: *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości...*, s. 5.

wskazania dwóch jego podstawowych cech: gwałtownego dążenia do zaspokojenia własnych potrzeb oraz ignorancji w kwestii pochodzenia dóbr cywilizacyjnych, wpływającej z braku wdzięczności względem tych, dzięki którym osiągnięcie tego stopnia rozwoju stało się możliwe. Dla Ortegi y Gasseta współczesne masy charakteryzuje mentalność rozpuszczonego dziecka: „Rozpuszczać to znaczy nie ograniczać żądań i potrzeb, to znaczy wpajać danemu osobnikowi przekonanie, że wszystko mu wolno i że do niczego nie jest zobowiązany”<sup>34</sup>.

Ortega y Gasset nie rozumie masy w perspektywie konkretnej grupy lub klasy społecznej, ale jako jej cechę charakterystyczną wskazuje określony typ życia, który odróżnia jej przedstawicieli od ludzi szlacheckich. Nietrudno dopatrzeć się w tym przeciwstawieniu nietzscheańskiego dystansu dzielącego pana i niewolnika. Dla Ortegi y Gasset szlachectwo nie jest stanem przynależnym komuś na mocy urodzenia, ale pewnym rodzajem kondycji egzystencjalnej, której radykalna odmienność od masowego sposobu życia opiera się na wypracowanej przez Nietzschego opozycji aktywności i reaktywności. Podczas gdy człowieka masowego określa beczynność, ugruntowana na głębokim przekonaniu o własnej doskonałości, szlachectwo jest nieustającą aktywnością, wciąż podejmowanym wysiłkiem stawiania sobie nowych celów:

Człowiek wybitny tym się różni od człowieka pospolitego, że ten pierwszy ma duże wymagania wobec siebie samego, natomiast ten drugi, zachwycony własną osobą, niczego od siebie nie wymaga, będąc zupełnie zadowolonym z tego, kim jest<sup>35</sup>.

Tym samym prawa człowieka szlacheckiego są „osobiste”, a zatem oparte na wartościach, do których dociera on drogą trudu wznoszenia się ponad własne ustanowienia i poszukiwania wciąż nowych sposobów realizacji swojego człowieczeństwa. Podobnie jak w przypadku aktywnej wolności nadczłowieka, która opiera się na

---

<sup>34</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Bunt mas*. Tłum. P. NIKLEWICZ. Warszawa 2006, s. 60.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 65.

walce o kształt własnej egzystencji, człowiek szlachetny musi być stale gotowy do obrony swoich wartości, ale także wymagać od siebie powoływania nowych norm. Tymczasem człowiek masowy, ściśle odpowiadający nietzscheańskiemu przedstawicielowi stada, zadowala się powszechnie obowiązującymi prawami, które zamiast stanowić punkt wyjścia dla podejmowanego wciąż na nowo wysiłku twórczego odniesienia do własnej egzystencji, stają się dla niego biernie przyjmowanym dobrodziejstwem natury. W filozofii Nietzschego postawiona wobec śmierci Boga mentalność stada odkrywa swoją reaktywność przez wiarę w zajmujące jego miejsce nowe, wyznaczające sens życia ideały. Człowiek masowy Ortegi y Gasseta idzie o krok dalej, porzucając wiarę nie tylko w ponadzmysłowe, ale także w ziemskie autorytety i siebie samego czyniąc doskonałością. Sama tęsknota do poddania się autorytetowi wciąż mu jednak towarzyszy, choć jej zaspokojenie okazuje się być nieosiągalne: „Chciałby iść za kimś, ale nie potrafi. Chciałby słuchać, ale okazuje się, że jest głuchy”<sup>36</sup>.

Istotą człowieka masowego okazuje się upodobanie do konsumpcji, które zdaniem Hannah Arendt łączy się z „z niezdolnością osądu, a nawet niezdolnością spostrzegania różnic”<sup>37</sup>. Jest to spowodowane zasadniczym charakterem konsumpcyjnego nastawienia, które odkrywa już sama etymologia tego terminu. Łacińskie słowo *consumere* oznacza dosłownie pożeranie i ma wydźwięk pejoratywny. W tej perspektywie odsłania się zasadnicza różnica między nietzscheańskim nadczłowiekiem a konsumentem. Immoralizm także pociąga za sobą negację, jednak w koncepcji niemieckiego filozofa stanowi ona jedynie wstęp do właściwej nadczłowiekowi aktywności. Afirmatywny charakter postawy immoralizmu zasadza się na tym, czym według Arendt konsument nie dysponuje. Brak zdolności osądu pozbawia go kompetencji szacowania wartości, która dla nadczłowieka jako twórcy jest czymś konstytutywnym, podobnie zresztą jak i świadomość patosu dystansu opierającego się na poczu-

---

<sup>36</sup> Ibidem, s. 70.

<sup>37</sup> H. ARENDT: *Między czasem minionym i przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*. Tłum. M. GODYŃ, W. MADEJ. Warszawa 1994, s. 235.

ciu różnicy między własnym życiem a tym, co reaktywne. Tak jak bycie w świecie konsumenta opiera się na rozrywce, będącej czystą, zwróconą przeciw kulturze negacją, a zatem także i przeciw człowiekowi jako jej twórcy, tak sposób życia nietzscheańskiego nadczłowieka spełnia się dopiero jako aktywność afirmatywna, budująca i powołująca do istnienia świat wartości.

Kim zatem byłby konsument widziany oczami Nietzschego? Zygmunt Bauman za książką Johna Carolla przyrównuje konsumenta do nietzscheańskiego ostatniego człowieka, „który okazał się w końcu także i najszeptniejszym z ludzi — mordercą Boga”<sup>38</sup>. Pieczołowicie podtrzymywane nieustanne pożądanie przez konsumenta nowych dóbr okazuje się w gruncie rzeczy zamaskowaną tęsknotą do zbawienia, które nada sens jego życiu. Jean Baudrillard mit zbawienia czyni jednym z konstytutywnych wyznaczników ideologii konsumpcjonizmu. Co więcej, w przeciwieństwie do nietzscheańskiej interpretacji mechanizmu działania chrześcijańskiej moralności, który opiera się na obietnicy przyszłego życia, wolnego od cierpienia, śmierci i strachu, konsumpcjonizm pragnie przekonać swych wyznawców, że za jego sprawą zbawienie można uznać za urzeczywistnione — triumfalnie ogłasza, że oto ów upragniony stan stał się faktem:

Cała ideologia konsumpcji ma na celu przekonanie nas do tego, że znaleźliśmy się w nowej epoce, że jakaś rozstrzygająca o naszych losach ludzka „Rewolucja” oddzieli bolesny i heroiczny Wiek Produkcji od pełnego euforii Wiek Konsumpcji, w którym oddano ostatecznie sprawiedliwość Człowiekowi i jego potrzebom<sup>39</sup>.

Tymczasem, według Baudrillarda w ramach społeczeństwa konsumpcyjnego dochodzi jedynie do powielenia schematu funkcjonującego wcześniej w zbiorowościach typowo produkcyjnych. Obserwowane współcześnie zjawisko wychowywania do konsumpcji stanowi

---

<sup>38</sup> Por. Z. BAUMAN: *Globalizacja: i co z tego dla ludzi wynika*. Tłum. E. KLEKOT. Warszawa 2000, s. 63.

<sup>39</sup> J. BAUDRILLARD: *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*. Tłum. S. KRÓLAK. Warszawa 2006, s. 95.



kontynuację przysposabiania ludności wiejskiej do produkcji przemysłowej. Tym samym moralność purytańska, hołdująca oszczędności, pracy i posiadaniu majątku, została zastąpiona nowym zbiorem wartości, wśród których znalazły się trwonienie dóbr, rozkosz i beztroska. Dlatego

obfitość, dobrobyt i konsumpcja nie są zatem urzeczywistnieniem utopii. Określają nową obiektywną sytuację, którą rządzą te same procesy, która jest jednak naddeterminowana przez nową moralność, a całość odpowiada nowej sferze sił wytwórczych, które wkrótce zostaną poddane kontrolowanemu włączeniu w ten sam poszerzony system<sup>40</sup>.

Z perspektywy nietzscheańskiej krytyki kultury sporządzony przez Baudrillarda opis przekształcania się moralności purytańskiej w konsumencką wydaje się być szczególnie cenny właśnie dlatego, że ilustruje właściwy nihilizmowi sposób odnoszenia się do kolejnych podporządkowywanych ideałów. Konsumpcjonizm, głosząc urzeczywistnienie ideału Wielkiej Rewolucji Człowieka, okazuje się bowiem tym samym, co każda dotychczasowa moralność: „mamy tutaj do czynienia z wewnętrzną podmianą, w ramach ogólnego procesu i niezmienionego w swej istocie systemu, jednego systemu wartości, który stał się (stosunkowo) nieskuteczny, na inny”<sup>41</sup>. Ponieważ nie opiera się on na zmianie sposobu stanowienia wartości, utrzymując pewien ideał jako ich determinantę, nie może tutaj być mowy o rzeczywistej przemianie natury człowieka. Przeprowadzona przez Nietzschego krytyka europejskiej kultury jest skierowana przeciwko każdej moralności, która jawi się jako „bezosobista”, a konsumpcjonizm, oferując człowiekowi kolejną uniwersalną receptę na życie, lokuje się wśród takich właśnie systemów aksjologicznych. Tym samym nie wspiera życia w jego rozwoju, negując to, co ogranicza jego twórczy proces, ale jedynie maskuje upadek człowieka. Dlatego dla Nietzschego konsumpcjonizm jest jedynie kolejnym półśrodkiem, który nie rozwiązuje zasadniczego problemu zasady stanowienia wartości.

---

<sup>40</sup> Ibidem, s. 96.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 96.

Takiemu rozumowaniu można postawić pewien zarzut. Chodzi mianowicie o to, że Nietzsche w swojej krytyce wartości podkreśla przede wszystkim transcendentny względem życia charakter ideałów, na których opiera się moralność. Tymczasem konsumpcjonizm przedstawia się jako system pozornie od transcendencji abstrahujący. Zbawienie człowieka ma dokonać się na ziemi, w akcie oddania jego potrzebom należnych im praw. Różnica między tymi dwiema obietnicami zbawienia jest jednak tylko pozorna, a pozorność tę odsłania sposób działania reklamy, rozumianej jako „koło napędowe” ideologii konsumpcjonizmu. Stanowi ona doskonały przykład tego, co Baudrillard nazywa „zbawieniem poprzez przedmioty”<sup>42</sup>. Reklama rozpościera przed odbiorcą wizję życia, które dzięki określonym produktom ma stać się idealne. Na ekranach telewizorów, billboardach, stronach kolorowych czasopism, ukazuje pięknych, spełnionych i uśmiechniętych ludzi, którzy stali się tacy dzięki określonym produktom czy usługom. I jednocześnie obiecuje: ty też możesz stać się taki, jeśli tylko dasz się przekonać do kupna tego, co ci oferujemy. Problem polega jednak na tym, że ci idealni ludzie tak naprawdę nie istnieją, a ich idealne życie w rzeczywistości jest niemożliwe do urzeczywistnienia. Picie mleka określonej firmy nie zagwarantuje szczęścia, jakie emanuje z obrazów odzianej w biel rodziny rozkoszującej się wspólnym śniadaniem, a polecany przez wyretuszowaną przy pomocy komputera filmową gwiazdę krem przeciwzmarszczkowy nie wstrzyma upływu czasu. Przed człowiekiem zatem po raz kolejny zostaje postawiony cel, który jest niemożliwy do osiągnięcia z uwagi na naturalne wyznaczniki ludzkiej kondycji, w której stale uobecnia się rodzący cierpienie konflikt jednostki ze światem. Dlatego próba spojrzenia na konsumpcjonizm oczami Nietzschego ujawnia kłamstwo kolejnego ideału, który stara się rozwiązać problem cierpienia, nie godząc się na podstawowy dla immoralizmu moment akceptacji natury człowieka.

Obok zbawienia przez przedmioty, konsumpcjonizm obiecuje człowiekowi także spełnienie innej jego tęsknoty, a mianowicie realizację ideału wolności. Co ciekawe, zdaje się on nie dostrzegać istniejącego między tymi dwoma pragnieniami ludzkiej istoty konfliktu.

---

<sup>42</sup> Ibidem, s. 62.

Konsumpcjonizm sprowadza wolność do sytuacji wyboru dokonywanego w obrębie rynku. Dla Baumana kultura nowożytna, ujęta w metaforę „wytwórni ładu”, wyraża się w działaniu, które jest „jedynym falochronem strzegącym kruchy ludzki ład przed zalewem chaosu”<sup>43</sup>, dlatego stanowi przede wszystkim „scenę socjalizacji, edukacji, akulturacji, nauczania i uczenia się”<sup>44</sup>. Dąży ona w ten sposób do osiągnięcia postaci doskonale działającego systemu, w którym każdy element ma swoje miejsce i współpracuje z innymi w celu stałego odtwarzania ładu.

Diagnozowany powszechnie w XX wieku kryzys kultury jest wynikiem zużycia się metafory wytwórni ładu, która przestaje odzwierciedlać to, co dzieje się obecnie na jej polu. Bauman proponuje zatem nową metaforę: „spółdzielnię spożywców”. Zasadnicze ramy ponowoczesnej kultury jako spółdzielni spożywców wyznacza samorządność, opierająca się na płynności granicy między „autorem” a „aktorem”, czyli twórcą a odbiorcą kultury. W ponowoczesnym świecie konsument jest zarazem i autorem, i aktorem: „Autorstwo i aktorstwo są aspektami tych samych czynności (aspektami obecnymi, choć w różnym nasileniu, w każdej czynności), a nie własnościami odrębnych kategorii ludzi”<sup>45</sup>. Nie istnieją zatem żadne ostateczne wzory kulturowe, które można by naśladować — są one poddawane nieustannym przekształceniom. Jednak zasadniczą cechą kultury jako spółdzielni spożywców okazuje się być nie samo wytwarzanie, ale konsumowanie, a dokładniej: wytwarzanie konsumentów biorących udział w działaniach sterowanych rynkowymi mechanizmami popytu i podaży. Na polu kultury „rynkowymi towarami” stają się znaki, „które dopiero w akcie konsumpcji mogą się zrealizować, czyli wypełnić znaczeniem, czyli stać się znakami kulturowymi”<sup>46</sup>. Warunkiem udziału w mechanizmach rynku jest wybór, a spółdzielczy charakter kultury ma zapewniać wolność jego dokonywania. Bauman nie pozostawia jednak czytelnikowi złudzeń co do czysto pozornego charakteru tej konsumenckiej wolności.

---

<sup>43</sup> Z. Bauman: *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*. Warszawa 2000, s. 183.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 183.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 193.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 195.

Odbija się w niej bowiem ta sama, odwieczna ambiwalencja ludzkiej natury, która w swojej tęsknocie za wolnością nie chce uznać koniecznych uwarunkowań swego własnego istnienia:

Istotą wolnego wyboru jest dążenie do tego, by przestać być wyborem, i sytuacja wyboru jest niekończącym się wysiłkiem spełniania tej istoty. W tym też, dodajmy, tkwi tajemnica wiecznego niezaspokojenia potrzeby konsumpcyjnego wyboru, jak i wolności w ogóle<sup>47</sup>.

Chociaż funkcjonująca na gruncie konsumpcjonizmu wolność rości sobie prawo bycia wolnością podejmowania wyborów, w rzeczywistości popada w pułapkę bardzo podobną do tej, w którą uwikłało się nowożytne pojmowanie wolności jako postulatu wyzwolenia od natury. O jej negatywnym charakterze, sprzecznym z nietzscheańskim rozumieniem wolności jako walki i twórczego rozpoznania własnych możliwości egzystencjalnych, świadczy przede wszystkim fakt, że kultura pojęta w perspektywie metafory spółdzielni spożywców nie zasadza się na tworzeniu, lecz na konsumpcji, a wartość uczestników kultury mierzy się jej rozmiarami. Konieczność nadawania znaczenia znakom w sytuacji podejmowania runkowego wyboru prowadzi w gruncie rzeczy do unicestwienia ludzkiej wolności. I tak jak nowożytna próba wyzwolenia się człowieka od natury, przeciw której zwraca się w swojej filozofii Nietzsche, prowadziła do jej zniszczenia, tak też i samorzędność spółdzielni spożywców wiedzie wprost do destrukcji dotychczasowej postaci kultury. Człowiek nie staje się jednak tym samym wolny do kształtowania jakiejś nowej jej formy, ponieważ postawa konsumpcyjna rozmywa odpowiedzialność jednostki, uniemożliwiając działania autentycznie twórcze.

Podobieństwo nowożytnego pojmowania wolności do jej rozumienia fundowanego przez konsumpcjonizm ujawnia się w jeszcze innym aspekcie. Podczas gdy człowiek nowoczesny w swoim pędzie wyzwalania się z natury wpisuje w jej krąg także własne ciało i zwraca się, w imię oświeceniowego rozumu, przeciwko niemu, konsument wprost przeciwnie: postrzega siebie jako istotę przede wszystkim cielesną. Jego postawa wobec ciała wyraża się, zdaniem Baudrillarda,

---

<sup>47</sup> Ibidem, s. 198.

w dokonującym się na polu współczesnej kultury fizycznym i seksualnym wyzwoleniu, które objawia się w obsesyjnym wręcz kulcie młodości, higieny, zabiegów kosmetycznych, diet, czy elegancji. Nadmierna troska o ciało jest wyrazem tendencji czyniących jego wysoki status faktem kulturowym. Oznacza to, że relacja, w jakiej pozostaje człowiek względem własnego ciała, odzwierciedla system stosunków społecznych oraz stosunek człowieka do przedmiotów. Dlatego w społeczeństwie kapitalistycznym, opartym na prawie prywatnej własności, dochodzi do sytuacji, w której ciało zostaje uprzedmiotowione, przestaje być czymś zrozumiałym samo przez się. Dla Baudrillarda konsumpcjonizm

pod pozorem chęci pogodzenia każdego z nas z naszym własnym ciałem wprowadza na powrót, pomiędzy podmiot a uprzedmiotowione ciało, prezentowane pod postacią groźnego sobowtóra, takie same stosunki jak te, które obowiązują w życiu społecznym, (...) takie jak szantaż, ucisk, kara, syndrom prześladowczy, małżeńska neuroza<sup>48</sup>.

Powrót do naturalnego stosunku wobec ludzkiego ciała okazuje się zatem kolejnym mitem konsumpcjonizmu, który w rzeczywistości, podobnie jak nowożytnie dążenie do suwerenności podmiotu względem własnych uwarunkowań przyrodniczych, wytwarza dystans między elementami ludzkiej natury, niweczając jej jedność. Człowiek próbujący uwolnić się od ciała oraz człowiek, który ciało czyni swoim niewolnikiem, okazują się w rezultacie tym samym.

## NIETZSCHE WCIĄŻ AKTUALNY?

Próba interpretacji konsumpcjonizmu i towarzyszących mu zjawisk w perspektywie przeprowadzonej przez Nietzschego krytyki kultury odsłania przede wszystkim aktualność jej aspektu negatywnego. Współcześni interpretatorzy konsumenckiej ideologii demaskują jej podstawowe momenty jako zaskakująco zbieżne z tymi, które

---

<sup>48</sup> J. BAUDRILLARD: *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury...*, s. 172.

funduje nam Nietzsche opisując świat po śmierci Boga, uwikłany w pogoń za jego „cieniami”. Konsumpcjonizm, dążąc do utrzymania pozorów urzeczywistnienia tego, co ideały epoki Nietzschego jedynie obiecywały, umiejscawia człowieka w ramach kolejnego masowego systemu, który przez konieczność ciągłego odtwarzania swoich struktur odbiera mu prawo do samostanowienia i możliwość reinterpretacji podstaw własnej kondycji egzystencjalnej. Namysł nad człowiekiem i jego wartościami, który dla Nietzschego stanowi warunek odrodzenia kultury, staje się niemożliwy. Wejrzenie w struktury konsumpcjonizmu neguje sens deklaracji o immoralizmie jako masowej zdobyczy naszych czasów, którą funduje nam Giorgio Colli. Immoralizm opiera się bowiem na stałym wysiłku wznoszenia się ponad struktury systemu, w którym funkcjonuje człowiek, i krytycznym nad nimi namysłem, nie może zatem iść w parze z masowością, która stanowi warunek istnienia systemu jako takiego, kształtując płaszczyznę możliwości jego samoodtwarzania się.

Zanegowanie możliwości urzeczywistnienia postawy immoralizmu, do którego prowadzi identyfikacja masowości jako jego podstawowego wyznacznika, wiąże się z problemem aktualności pozytywnego aspektu Nietzscheańskiej krytyki kultury. Odpowiedź na pytanie, czy symbolizowany przez Dionizosa nadczłowiek może urzeczywistnić się na płaszczyźnie kultury, która powoli zaczyna przypominać supermarket, wydaje się zatem być jednoznacznie negatywna. Z drugiej strony powszechna krytyka płynąca w kierunku ideologii konsumpcjonizmu ze strony współczesnych teoretyków kultury może stanowić wstęp do realizacji projektu nadczłowieka. Nie będzie to jednak możliwe, póki krytyczny namysł nad kondycją naszej kultury nie przerodzi się w potrzebę działania na rzecz autentycznej przemiany mentalności człowieka Zachodu. Dlatego obecnie nadczłowiek pozostaje wciąż jedynie projektem na przyszłość.

#### SUMMARY

One of the most popular strand in Nietzsche's philosophy is the criticism of the condition Western Europe's culture, which consists of two elements: a diagnosis of crisis and a search the answer to the question about the possibility of overcoming for this diagnosed situation. In XXth century Nietzsche's philosophy raised universal interest among many critics of european

culture and thus we can ask about the position his arguments considering its current situation, which is define by a mass consumption.

Acuity of Nietzsche's critical sense, which has became the ground to name his „the master of suspicions” inclines to see consumerism through German philosoph's eyes in order for describing this model of culture mechanisms. I'd also like to ask the question about the actual or possible reigning of immoralism in the world of consumption, which contributes an issue of overman as a topical project for the present and for the future.