

Henryk Benisz

Sztuka cierpienia w dramacie życia według Nietzschego : preludium dionizyjskie

Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica nr 19/20, 5-28

2007

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Henryk Benisz**

**SZTUKA CIERPIENIA W DRAMACIE ŻYCIA
WEDŁUG NIETZSCHEGO
PRELUDIUM DIONIZYJSKIE**

1. POCZUCIE WDZIĘCZNOŚCI ZA DAR CHOROBY

W życiu każdego mężczyzny przychodzi czas, prędej czy później, na rozliczenie się z własnych dokonań. Nietzsche podsumowuje swe życie w dniu 44 urodzin i pozostawia z tego pisemną relację w autobiograficznej pracy *Ecce homo*. Pomimo konieczności nieustannego zmagania się z niedomaganiem ciała, z chorobami uporczywie dezorganizującymi codzienną egzystencję, Nietzsche emanuje optymizmem. Wspominając to, co już było, i wybiegając myślą ku temu, co dopiero będzie, dostrzega wiele interesujących wydarzeń i doświadczeń. Również chwila obecna rozświetla mroczne zakątki tego jednostkowego istnienia, z pozoru naznaczonego jedynie udręką i beznadzieją. Gdy promień słońca pada na życie Nietzschego, następuje akt unieśmiertelnienia wszystkich doznań egzystencjalnych. Dzień urodzin niebawem się skończy i zostanie „pogrzebany”, ale dzieło zrodzone z dogłębnego przeżywania każdego momentu czasowości będzie trwało wiecznie. Nietzsche ma na myśli zapewne cały świat ducha dostępny jego perspektywicznemu myśleniu, ale najbardziej cieszą go książki, w których udało mu się wypowiedzieć prawdy objawione właśnie jemu. Może odczuwać satysfakcję, jako że w minionym roku, a nawet kwartale, ukończył kilka ważnych prac (*Dytyramby dionizyjskie*, *Zmierzch bożyszcz* i *Antychryst*). Z radością więc mówi: „*Jakże mógłbym nie być wdzięczny całemu memu życiu?*” [KSA 6, s. 263] i rozpoczyna opowieść o sobie i swej twórczości.

Aby zrozumieć, co Nietzsche chce przekazać, a zwłaszcza, aby „znieść” jego otchłanne myśli, nie wystarczy po prostu otworzyć się na jego słowa. Trzeba być już zahartowanym w boju z przeciwnościami losu, trzeba umieć sprostać pojawiającym się wyzwaniom. Kto, jak obrazowo mówi Nietzsche, nie potrafi oddychać mroźnym powietrzem, ten naraża się na przeziębienie. Prawda życia potrafi bowiem skutecznie zmrozić człowieka swą arktyczną lodowatością.

* Uniwersytet Opolski.

Bliska obecność innych ludzi nie tylko nic tu nie pomoże, ale wręcz szkodzi – inni tylko pozornie potrafią ogrzać w chwili próby. Podczas konfrontacji z wymogami prawdy jesteśmy zdani wyłącznie na samych siebie. Musimy zatem odłączyć się od tłumu, od całej tej stadnej przeciętności i bylejakości, i zasmakować w autentycznym przeżywaniu samotności. Ponadto musimy wznieść się na wyżyny życia, pozostawiając w dolinach wszelkie konformizmy i stereotypy, jednoznacznie określone przepisy na spokojne i w miarę bezbolesne przetrwanie w świecie, przejrzyste zasady postępowania uświęcone tradycją i wzmocnione transcendentnym autorytetem. W zamian Nietzsche proponuje nam coś zupełnie innego: „Filozofia, taka, jak ją dotąd rozumiałem i jaką żyłem, jest dobrowolnym życiem wśród lodów i w wysokich górach – poszukiwaniem wszystkiego, co obce i niepewne w bycie, wszystkiego, co dotąd było wyklęte przez moralność” [KSA 6, s. 258].

Podążanie za Nietzschem nie jest łatwe, ale za to pozwala na sukcesywne odkrywanie nowych obszarów istnienia i na ustawiczne uczenie się nowych rzeczy. Kto posiada wystarczająco silną wolę, ten ma szansę doznać tych samych ekstaz, które stały się jego udziałem w trakcie przemierzania skrajnych biegunów wiedzy i doświadczenia. Wyznanie Nietzschego wydaje się doskonałą zachętą do podjęcia tego wyzwania: „przychodzę z wyżyn, na które nie wznosił się żaden ptak, znam otchłanie, w które nie zbłądziła jeszcze żadna stopa” [KSA 6, s. 302]. Czy jednak ktoś odważy się na porzucenie bezpiecznego świata niezmiennego bytu i wyruszenie szlakiem ciągłego stawania się i przemijania? Taki ktoś musiałby być swoistym „potworem”, tj. istotą prawie nadludzką, obdarzoną odwagą i ciekawością, cechującą się twardością, ale też giętkością, przebiegłością i ostrożnością. Musiałby to być „urodzony awanturnik i odkrywca” [KSA 6, s. 303], czyli artysta potrafiący dobrze zagrać swoją rolę w prawdziwej sztuce życia. Jedynie mając duszę artysty, można osiągnąć najwyższe stany istnienia, w których ujawnia się ukryty urok, pełnia i potęga życia. Czy intencja wniknięcia w tajemnice życia nie jest aby niezdrową ambicją, a więc czymś z zasady chorobliwym? Tutaj stajemy przed nader istotnym problem, jakim jest określenie sensu zdrowia i choroby. Zdaniem Nietzschego, pomiędzy chorobą a zdrowiem nie ma wyraźnie określonej różnicy, nie mówiąc już w ogóle o przeciwieństwie obu jakości istnienia. Jest raczej tak, że zdrowie stopniowo przechodzi w chorobę i, na odwrót, choroba przechodzi w zdrowie. Często też patrzymy na obie jakości z zupełnie niewłaściwej perspektywy. Nietzsche uważa, że to, co dzisiaj zwykło się określać mianem „zdrowego”, jest, w rzeczy samej, niższym stanem tego, co w korzystniejszych warunkach byłoby naprawdę zdrowe. Nasze wyobrażenie zdrowia jest więc chore, a nawet więcej: wszyscy „jesteśmy relatywnie chorzy” [KSA 13, s. 297]. Wolni od tej przypadłości są tylko artyści, ponieważ oni należą do mocniejszej rasy niż pozostali śmiertelnicy. Nie należy dać się tu zmylić obiegowymi opiniami na temat chorobliwych skłonności i sposobu postępowania artystów. W ujęciu Nietzschego są oni właściwie okazami

zdrowia, jako że to, co dla nas byłoby już szkodliwe i co czyniłoby nas chorymi, dla nich jest czymś zgoła naturalnym, oczywistym samo przez się i nie wywołującym żadnego dysonansu czy dysharmonii.

Próbując nie tyle zdefiniować, ile raczej bliżej określić znaczenie choroby, Nietzsche pisze, że ujawnia się ona w procesie przedwczesnego, a więc zachodzącego nie w porę, przybliżania się (do) starości, do brzydoty (pewnie rozumianej bardziej ontologicznie niż estetycznie) i do pesymistycznych (o)sądów (czy całej rzeczywistości, czy tylko jej fragmentów, pozostaje sprawą niejasną). Tak czy inaczej, trzy aspekty wspomnianego procesu bądź też trzy tendencje, orientacje lub chwilowe stany (nastawienia) pozostają z sobą ściśle związane [zob. KSA 3, s. 254]. Można domniemywać, że wszystkie one wskazują na jakiś nieprzekraczalny kres, ku któremu (rzekomo) zmierzamy zgodnie z deterministycznymi prawidłami działania przyrody, zapominając o tkwiącej w nas samej woli: woli przeciwstawienia się temu, co jawi się jako konieczne, nieuniknione i budzące grozę, a więc temu, co przez nas niechciane. Alternatywą dla pokornej, nieautentycznej postawy znoszenia niesprawiedliwości losu jest *odwaga cierpienia*. Nietzsche przekonuje nas, że nawet w obecnym stanie, tj. z naszą mizerną kondycją egzystencjalną, potrafimy sprostać niemałej dozie życiowych niedogodności, przekładających się na prozaiczne, codzienne cierpienia i przykrości. Obrazowo mówi, że nasz żołądek jest przystosowany do tak ciężkiej strawy, a pewnie nawet lubi ją, ponieważ bez bólu i nieprzyjemnych odczuć towarzyszących pracy układu pokarmowego ucztą życia wydałaby się nam zupełnie mdła, pozbawiona prawdziwych czynników stymulujących i satysfakcjonujących. Wychodzi więc na to, że – paradoksalnie – „bez dobrej woli cierpienia musielibyśmy zrezygnować ze zbyt wielu radości” [KSA 3, s. 240].

Przyglądając się Nietzschemu, można odnieść wrażenie, że jest on szczęśliwym nieszczęśnikiem, funkcjonującym w dwóch odmiennych, lecz dopełniających się stanach życia. Pierwszy z nich to początek (wschód, moment inicjacji), drugi to koniec (zachód, moment kulminacji). Właściwym życiem wydaje się oscylacyjne współodczuwanie obydwu stanów, a nie proste przechodzenie od jednego do drugiego z nich. Nietzsche stwierdza, że umarł już jako własny ojciec, a nadal żyje jako własna matka. Jest faktem, że gdy ojciec Fryderyka umierał w wieku 36 lat, jego życie, fizjologicznie rzecz biorąc, też się wyczerpywało. Odczuwając znaczący ubytek sił witalnych i nie spodziewając się już wiele od życia, zrezygnował z pracy uniwersyteckiej i prowadził egzystencję cienia (wówczas powstał *Wędrowiec i jego cień*). Wkrótce jednak sytuacja uległa radykalnej zmianie, albowiem jakby w formie rekompensaty za utraconą moc cielesną otrzymał wielką moc duchową (wtedy powstała *Jutrzenka*). Nietzsche wspomina, jak kiedyś, pomimo utrzymującego się przez trzy dni dokuczliwego bólu głowy, czy też dzięki niemu, doświadczał niezwyklej jasności umysłu oraz pogody ducha. Ambiwalencja skrajnych doznań stała się dlań zasadą egzystencji, ponieważ potem przez wiele lat

każdorzazowe nasilanie się choroby ciała owocowało wzrostem zdrowia duszy. Wynika stąd, że Nietzsche potrafi być jednocześnie dekadencjkiem i awangardowym udziałowcem życia, twórczo wykorzystującym falowanie czynników negatywnych i pozytywnych: schyłkowych i postępowych, fizjologicznych i filozoficznych. Niezbywalna dwu-znaczność odczuć zapewnia mu swoistą neutralność i bezstronność w ocenianiu życia, dlatego staje się on wiarygodnym mistrzem i nauczycielem. Potrafi spoglądać z perspektywy człowieka chorego (cieleśnie) na zdrowe pojęcia i wartości, a także z perspektywy pełni życia (duchowego) na życiowo ubogą pracę intelektu. Podczas gdy zwyczajny dekadent pogrążałby się w coraz większej mizerii egzystencjalnej, Nietzsche stale na nowo rekonstruuje swą dekonstruującą się egzystencję. Jest zatem ewidentnym przeciwieństwem dekadenta, tj. antydekadentem, niejako na własnej skórze potwierdzającym tezę, iż moc stanowi „drugą naturę” słabości. Jego moc czerpie swą dynamikę z samotności, z samodzielnego troszczenia się o siebie, albowiem Nietzsche zawsze „sam brał się w garść” i jakby na przekór rzeczywistości mówił sobie, że „w gruncie rzeczy jest się zdrowym” [KSA 6, s. 266]. Nie potrzebuje przyjmować pomocy od innych i nie chce zgodzić się, by go leczono, ponieważ sam potrafi instynktownie i nadzwyczaj trafnie dobierać właściwy środek leczniczy, przeciwdziałający stanom chorobowym czy przetwarzający je w nową jakość zdrowia. Uważa, że człowiek z natury chorowity nie miałby wielkich szans na osiągnięcie pełni zdrowia nawet wtedy, gdyby był odpowiednio leczony, a na pewno nie wtedy, gdyby sam się leczył. Z kolei dla człowieka z natury zdrowego każdy przejaw deficytu zdrowia i nawrót choroby staje się okazją do wzmocnienia życia, do ponownego doświadczenia pełni życia. Nietzsche teraz zalicza siebie do ludzi zasadniczo zdrowych i chętnie interpretuje długi okres walki z chorobą jako czas potęgowania się życia. Takie nastawienie do życia, zwłaszcza do tego życia, które jest mu dostępne, przeniknęło całą jego istotę, dlatego stwierdza: „Z mojej woli zdrowia, [woli] życia uczyniłem moją filozofię” [KSA 6, s. 267].

Nietzsche przestaje być pesymistą, gdy pozornie jest najsłabszy, całkiem wyczerpany fizycznie i nie rokuje żadnych nadziei na przyszłość. Wbrew empirycznym faktom pokłada ufność w instynkcie, który zabrania mu popadania w zniechęcenie. Dzięki niemu może czuć się człowiekiem udanym, tj. takim, który ma właściwie ukonstytuowaną sferę zmysłów i potrafi czynić z niej dobry użytek, który, jak sam mówi, zrobiony jest z twardego, a przy tym delikatnego i wonnego drewna. Ma też dobrze wyrobiony smak i delektuje się wszystkim, co jest dla niego odpowiednie, oraz brzydzi się tym, co mu nie służy, i to odrzuca. Zawsze słucha instynktu i wybiera rzeczy dobre, a nie tylko sprawiące przyjemność. Wierzy, że to, „co go nie zabija, to go wzmacnia” [*idem*]¹ i owa

¹ Pierwszy raz sentencja ta pojawia się w pracy *Zmierzch bożyszcz: „Z wojennej szkoły życia. – Co mnie nie zabija, to mnie wzmacnia”* [KSA 6, s. 60].

wiara sprawia, że czuje się niemal panem życia. Nie przejmuje się złym losem, nieszczęściami, krzywdą i cierpieniem, bo wie, że gdy tylko zechce, wszystko potrafi przetworzyć z korzyścią dla siebie i dla życia. Jest tak silny duchem, że może zapomnieć o całej biedzie świata. Może też naśmiewać się z uzdrowicielskich praktyk chrześcijańskich, ponieważ własne doświadczenia przekonały go, że ludzi chorych nie da się uzdrowić modlitwami bądź zaklinaniem złych duchów. W jego odczuciu, szczerzy śmiech jest znakomitym lekarstwem na złe pojętą powagę i gorliwość, a może nawet na całe zło czające się w świecie, dlatego nie da się wykluczyć, że śmiejąc się z chrześcijańskich przekonań, Nietzsche zamierza je, przynajmniej w jakiejś części, uzdrowić. Warto podkreślić, że wtedy, gdy wymaga tego sytuacja, np. gdy czuje się on „zahipnotyzowany” przez jakąś rzecz pozbawioną większego znaczenia, Nietzsche nie stroni od naśmiewania się z samego siebie. Sposób, w jaki traktuje innych i siebie, jest zatem rodzajem terapii psychologicznej, w jego przekonaniu znacznie bardziej skutecznej niż terapia religijna. Ona bowiem usiłowała jedynie zmienić symptomy, tzn. uznawała człowieka za zdrowego wtedy, gdy w chorobliwy sposób korzył się przed krzyżem, gdy przysięgał, że odtąd będzie dobrze postępował. Taka postawa jest nienaturalna i nieautentyczna. Dużo więcej autentyzmu, choć bez wątplenia mrocznego i zatrważającego, ma w sobie przestępca, który nie wypiera się swego złego postępowania. W tym kontekście Nietzsche ma na uwadze głównie tych przestępców, z którymi Dostojewski przebywał w więzieniu. Jego zdaniem, każdy z nich uosabia niezłomną naturę ludzką i „ma więcej zdrowia duszy” [KSA 13, s. 339] niż „złamany” chrześcijanin, dlatego jest sto razy więcej wart niż on.

Jak widać, wypowiedane przez Nietzschego sądy znacznie odbiegają od powszechnie przyjmowanych zasad wartościowania. Nie należy się jednak temu dziwić, skoro jest on przekonany, że nasze rozumienie zdrowia i choroby jest u podstaw fałszywe. Trzeba też wziąć pod uwagę fakt, że zdrowie ciała bynajmniej nie pociąga za sobą zdrowia duchowego i że być może istotnie „chory człowiek jest często zdrowszy na swej duszy niż zdrowy człowiek” [KSA 8, s. 298]. Znacznie trudniej byłoby nam zaakceptować liberalny sposób oceniania postawy przestępcy, ponieważ przestąpienie prawa bądź moralności zwykle uważamy za ewidentne zło. Jeżeli jednak uznalibyśmy, że dziedziny te nie mają transcendentnej legitymizacji, a zatem wszelkie sformułowania kodeksowe podlegają zmianom uwarunkowanym przez zachodzące w dziejach przemiany ludzkiej mentalności, wówczas pogląd Nietzschego, mimo zawartych w nim wątków kontrowersyjnych, musiałby wydać się w ogólności zasadny i usprawiedliwiony. W zupełnie innym świetle jawiłby się też problem odpowiedzialności osób podejmujących się trudu formalnego modyfikowania norm prawnych i moralnych. Każda z tych osób jest bowiem równocześnie przestępcą z punktu widzenia dotychczasowego prawa oraz prawodawcą z punktu widzenia nowego, aktualnie wprowadzanego porządku społecznego.

W takiej sytuacji znajduje się Nietzsche, proklamujący przewartościowanie wszystkich wartości. Wydaje się, że podstawowym kryterium słuszności jego nowej wykładni moralności może być jedynie wewnętrzne, wsparte na instynkcie, przekonanie o dobru takiego rozwiązania oraz determinacja w podjętym zadaniu wprowadzenia go w życie. Może więc sformułowanie: „Gdzie jest heroizm, tam nie ma już *przestępstwa*. Ponieważ wiara w to, że coś jest *dobrze*, jest przy heroizmie” [KSA 9, s. 393], nie jest aż tak bardzo bulwersujące, jak się w pierwszej chwili wydaje. Przekroczenie norm postępowania określonych w gorszym kodeksie z intencją zastąpienia ich normami tworzącymi lepszy kodeks byłoby przecież oznaką większego zdrowia duchowego czy moralnego niż uporczywe trwanie przy rozwiązaniach tymczasowych i w danym momencie już anachronicznych. Może tacy ludzie jak Nietzsche budzą nas z duchowo-intelektualnego letargu i uwrażliwiają na pojawiające się znaki czasu? Może do tego stopnia uwierzyliśmy, że jesteśmy chorzy, np. na „parmenidejską” stałość i niezmiennność bytu moralnego, że niezbędnie potrzebujemy lekarza, który nas wreszcie uzdrowi i pobudzi do prawdziwego życia? Są to oczywiście w dużej mierze pytania retoryczne i wątpliwości sformułowane pół żartem, pół serio. Trzeba by zaiste tryskać zdrowiem, żeby stawiać je z całą powagą i jeszcze domagać się jakichś odpowiedzi...

Powróćmy zatem na bezpieczniejszy grunt interpretacyjny i kontynuujmy analizy utrzymane w dopuszczalnym horyzoncie transgresyjnym. Skoro, jak przyjmuje Nietzsche, somatyczno-duchowe stany nie są oddzielone wyraźnie lub w ogóle nie są od siebie oddzielone, to w jaki sposób dokonuje się przejście od choroby do zdrowia? Impulsem wywołującym zmianę są innego rodzaju przeciwieństwa, usytuowane głębiej w strukturze egzystencjalnej – takie, które dopiero wtórnie, choć w wydatnym stopniu, określają specyfikę naszego stanu ciała lub ducha. Praktycznie rzecz biorąc, pojawienie się czynników chorobotwórczych wywołuje w nas reakcję obronną o wielkości zależnej od skuteczności działania naszego duchowego systemu immunologicznego: „*Energia zdrowia* u chorych ujawnia się w *gwałtownym oporze* wobec elementów *wywołujących chorobę*” [KSA 13, s. 389]. Działanie energii zdrowia, zwalczającej natrętne „wirusy” organicznej dekadencji, skutkuje powrotami do zdrowia, następującymi po nawrotach choroby. Energia zdrowia nie mogłaby jednak zostać wyzwolona, gdyby uprzednio nie ujawniły się czynniki chorobotwórcze. One więc, zwłaszcza gdy usytuowane są, jak w przypadku Nietzschego, w sferze cielesnej, zasadniczo stymulują proces zdrowienia. Energia zdrowia i energia choroby, ujęte synonimicznie jako wola zdrowia i wola choroby, są zatem mocami współzależnymi i współdziałającymi: „Choroba jest potężnym środkiem pobudzającym (*Stimulans*). Trzeba tylko być wystarczająco zdrowym dla tego środka” [KSA 13, s. 480].

Bez wątpienia pełnia życia nie objawia się w świetle jupiterów, w warunkach spektakularnego upublicznienia doznawanych wrażeń: „Jedynie w głębo-

kiej ciemności jesteśmy całkowicie sobą” [KSA 9, s. 317]. Doświadczanie siebie i życia musi dokonywać się w mrokach istnienia, gdzie każdy z nas jest naprawdę sobą. Sława i poklask tłumy zmieniają nas wewnętrznie, nakazując działać zgodnie z oczekiwaniami czy żądaniami gawiedzi, dlatego „trzeba wyrzucić swoją sławę do morza” [idem]. Gdy Nietzsche porównuje siebie z ludźmi, których dotąd wielbiono jako najwspanialsze jednostki, różnica staje się dla niego oczywista. Tych rzekomo „pierwszych” w ogóle nie należałoby zaliczać do ludzi; są oni dla niego raczej istotami przejawiającymi cechy nieuleczalnych barbarzyńców, „odrzutem ludzkości, płodem choroby i mściwych instynktów” [KSA 6, s. 296]. Nietzsche uważa siebie za ich przeciwieństwo, ponieważ jest wyczulony na „wszystkie oznaki zdrowych instynktów” [idem]. Pisze o sobie tak: „Nie mam żadnego rysu chorobowego; nie stałem się chorobliwy nawet w czasie ciężkiej choroby; daremnie szukać by we mnie jakiegoś rysu fanatyzmu” [idem]. Ciekawą jest rzeczą, że tak radykalne różnice w jakości człowieczeństwa Nietzsche dostrzega (lub wytwarza) także w obrębie własnej rodziny. Jego ojciec jawi mu się jako postać niebawale szlachetna i doskonała, niemal jako ideał czy swoisty nadczłowiek górujący nad innymi ludźmi swą delikatnością. To po nim ponoć Fryderyk odziedziczył swą szlachetność, dlatego z nim i tylko z nim czuje się rzeczywiście spokrewniony. Matka i siostra drażnią go pospolitością instynktów, siostra musi wręcz budzić w nim wstręt, skoro nie waha się stwierdzić, że bycie spokrewnionym z taką kanalią byłoby bluźnierstwem wobec „boskości” ich ojca. Jest czymś osobliwym, że Nietzsche wywyższa chorowitość (życiową słabość) swego ojca ponad witalność (instynkt życia) swej matki. Matka i siostra stają się nawet największym zastrzeżeniem wobec idei wiecznego powrotu, tj. wobec jego „*najbardziej otchłannej* myśli” [KSA 6, s. 268]. W ogóle niewiele jest osób, które sprostająby wymogom jego wzoru (nad)człowieczeństwa i które Nietzsche skłonny byłby zatem tolerować w swym otoczeniu. Przebywanie wśród ludzi jest dla niego niemałą próbą cierpliwości i, paradoksalnie, właśnie taki rodzaj próby uważa on za najcenniejszy. Człowieczeństwo nie polega bowiem na umiejętności współ-odczuwania z drugim człowiekiem, lecz na umiejętności znoszenia tego, co się współ-odczuło. Nietzsche pisze: „Moje człowieczeństwo jest nieustannym przewyciężaniem samego siebie” [KSA 6, s. 276], albowiem pomimo odrazy do zwykłych, mał(ostkow)ych ludzi, musi on pokonać w sobie rodzący się dystans i wytrwać w trudzie naprawy człowieka jako takiego. W poczuciu pełnienia misji wobec ludzkości podejmuje się wielkich zadań, jakich nie podjąłby się nikt inny, i wypełnia je z duchową świeżością oraz pogodą ducha. Dzięki tym zadaniom staje się coraz zdrowszy, co potwierdza odnotowana przez niego uwaga: „Życie stało się dla mnie lekkie, najlżejsze, gdy zażądało ode mnie tego, co najcięższe” [KSA 6, s. 296–297]. Całkiem samotne, a przy tym bierne i bezproduktywne znoszenie cierpienia nie jest dobre, dlatego Nietzsche nigdy nie cierpi w samotności, lecz „w wielości”.

Poszukując czynników wpływających na polepszenie samopoczucia człowieka i przyczyniających się do powszechnego szczęścia i dobrobytu ludzkości, a więc czynników, które prowadzą do uzdrowienia i zbawienia całej ludzkości („*Heil der Menschheit*”), Nietzsche świadomie omija obszar teologii (zwłaszcza teologii moralnej) i kieruje się ku... dietetyce. Jego zdaniem bowiem, problem zdrowia i choroby, przynajmniej w swej istocie, jest „problemem *odżywiania się*” [KSA 6, s. 279]. Chodzi o to, że dzięki właściwemu odżywianiu się nabywamy największych sił życiowych (nie tylko w sensie somatycznym) wspólnie z cnotą wolną od jakichkolwiek zapędów do moralizowania. Chcąc być rzeczywiście zdrowym, trzeba uwzględnić także najprostsze wskazania prozdrowotnościowe. W tym względzie Nietzsche jest zaskakująco rygorystyczny: pisze, że alkohol mu szkodzi i wyrzeka się nawet jednej szklanceczki wina lub piwa dziennie; *notabene* już jako dziecko zauważył, że picie wina bądź palenie tytoniu jest złym nawykiem. Zdecydowanie odrzuca pogląd *in vino veritas*, przywoływany chętnie przez zwolenników rozweselającego trunku. Jego prawda znajduje się gdzie indziej: „mój duch unosi się nad *wodami*...” [KSA 6, s. 281]. *A propos* wody, preferuje picie wody czerpanej wprost ze źródła, co także można szeroko interpretować. Chętnie wybiera się na przechadzki, a w trakcie spacerowania lubi rozmyślać nad filozoficznie ważkimi kwestiami. Zapewne podczas jednej z nich ukuł następującą sentencję: „Nie dowierzać żadnej myśli, która nie zrodziła się na wolnym powietrzu podczas ruchu” [*idem*]. Niestety, taki styl życia nie miał nigdy wielu zwolenników, dlatego „w historii filozofii przeważają chorzy myśliciele” [KSA 3, s. 347]. Nietzsche stawia pod znakiem zapytania wartość wszelkiej myśli powstałej pod wpływem czynników chorobotwórczych (w wielorakim znaczeniu tego słowa) i przeprowadza rodzaj psychologicznego eksperymentu, który polega na zbadaniu samego siebie, a zarazem na zweryfikowaniu tego, co zostało dotąd „wyfilozofowane”. W efekcie przekonuje się, że „chorzy” filozofowie przejawiają skłonności do zamykania oczu na prawdę, wskutek czego pozwalają się wodzić na manowce myślenia – ku miejscom jasnym, słonecznym i sprzyjającym błogiemu odpoczynkowi. Zastanawia się, „czy choroba nie była tym, co zainspirowało filozofa [...], czy filozofia dotąd nie była zgola tylko interpretacją ciała i *niezrozumieniem ciała* [...]”. Wszystkie te śmiałe szaleństwa metafizyki, a zwłaszcza jej odpowiedzi na pytanie o *wartość* bytu, można zawsze uznać przede wszystkim za symptomy określonych ciał” [KSA 3, s. 348]. Nietzsche chciałby, żeby jakiś „filozoficzny *lekarz*” tzn. ktoś, kto jest w stanie przebadać „problem powszechnego zdrowia narodu, czasu, rasy, ludzkości”, miał w końcu odwagę powiedzieć, że „we wszelkim dotychczasowym filozofowaniu nie chodziło dotąd w ogóle o «prawdę», tylko o coś innego, powiedzmy o zdrowie, przyszłość, rozwój, moc, życie...” [KSA 3, s. 349].

2. CIERPIENIA UMIERAJĄCEGO I RODZĄCEGO SIĘ BOGA

Prawie cała dotychczasowa filozofia jawi się Nietzschemu jako myślenie stojące pod znakiem *décadence* i to przekonanie skłania go do postawienia najbardziej zasadniczego pytania: „Dlaczego filozofowie są *oszczercami*?” [KSA 13, s. 317]. Historia ludzkiego myślenia jest dla niego rodzajem uwierzytelnienia sposobu, w jaki człowiek potrafi gardzić drugim człowiekiem. Owa pogarda dotyczy zwłaszcza ludzkiej cielesności, albowiem filozofowie kierują się ślepą i podstępą wrogością wobec zmysłów. Wynajdują rzekomo idealny świat i z tej perspektywy spotwarzają świat rzeczywisty, poddając ostrej krytyce jego niedoskonałości. Świat idealny jest jednak idealną nicością, z której filozofowie, niczym magicy wyciągający królika z kapelusza, konstruują transcendentnego Boga, otoczonego światą absolutnych prawd, i przypisują mu władzę sędziowską nad światem. Następnie zaś podszywają się pod zręcznie wystylizowanego sędziego (*Verurteiler*) i w jego imieniu wydają wyroki skazujące na życie, cielesność i zmysłowość, a więc na naturalny świat człowieka. Nietzsche łączy ten nieczny proceder z zaistniałym w greckim środowisku problemem wiary i wiedzy lub, inaczej mówiąc, instynktu i rozumu. Wskazuje zwłaszcza na Sokratesa, który, w jego ocenie, był wyniosłym dialektykiem poszukującym racji wszystkiego i dlatego skrzątnie opowiadającym się za rozumem i przeciw zmysłom. Ten prześmiewca i wrzód na pewnej części ateńskiego ciała wytykał swym pobratymcom nieudolność w rozpoznawaniu i nazywaniu prawdziwej rzeczywistości. Trudności Ateńczyków brały się stąd, że kierowali się oni zawsze tym, co podpowiadał im instynkt, i dlatego nie potrafili należycie uargumentować dokonywanych wyborów i metod postępowania. Sokrates musiał jednak w końcu zaśmiać się także z samego siebie, ponieważ odkrył w sobie podobną trudność. Nie zamierzał wszakże zrezygnować z rozumu, tylko uznał, że trzeba słuchać zarówno instynktu, jak i rozumu, tyle że należy uprzednio namówić rozum do tego, by odpowiednio wspierał instynkt dobrymi podpowiedziami. Nietzsche wytyka Sokratesowi fałszywość, albowiem uważa, iż urobił on tak swoje sumienie, by było w stanie przechytryć własne wskazania. W istocie jednak, co Nietzsche przyznaje, Sokrates dokonał wglądu w irracjonalną sferę osądów moralnych. Platon, idąc śladami Sokratesa, ale w sposób bardziej prostoliniowy, zamierzał dowieść, że instynkt i rozum ukierunkowane są na ten sam cel, którym jest idealne dobro, czyli Bóg. Platonskie przekonanie podzielała potem zdecydowana większość filozofów i teologów, z wyjątkiem może Kartezjusza, choć ten, zdaniem Nietzschego, był powierzchowny w swym racjonalizmie, bo rozum traktował jedynie jako narzędzie Boga. Tak więc ostatecznie Nietzsche uznaje, że „w sprawach moralności zwyciężał dotąd instynkt lub, jak nazywają go chrześcijanie, «wiarą» lub, jak ja go nazywam, «stado»” [KSA 5, s. 112–113].

Podjmując krytykę religijnych uwarunkowań tzw. poznania, Nietzsche stwierdza, że chrześcijaństwo można prawidłowo zrozumieć tylko w odniesieniu do podłoża, z którego wyrosło, tj. do judaizmu. Dzieje chrześcijańskiego nihilizmu sięgają wstecz, w czasy przed Chrystusem, i łączą się z dziejami narodu wybranego. Chrześcijaństwo „*nie jest* ruchem przeciwnym wobec żydowskiego instynktu, jest ono jego konsekwencją, kolejnym wnioskiem w jego zastraszającej logice” [KSA 6, s. 191]. Żydzi, postawieni wobec problemu: być albo nie być, wybrali możliwość dalszego istnienia, nie zważając na cenę, jaką trzeba będzie za to zapłacić. Przetrwali jako naród kosztem zafałszowania natury, rzeczywistości, całego świata. Dokonując przewartościowania zasad religii, kultu, moralności i historii, jakby odwrócili naturalne wartości swej religii. Chrześcijaństwo postąpiło dokładnie tak samo, tyle że na dużo większą skalę, i stało się kopią judaizmu, zupełnie pozbawioną oryginalności. Nietzsche podkreśla, że w końcu Żydzi okazali się najbardziej nieszczęsnym narodem, ponieważ swym postępowaniem doprowadzili do tak wielkiego zafałszowania ludzkości, że jeszcze w dzisiejszych czasach niektórzy chrześcijanie przejawiają uczucia antyżydowskie, nie przypuszczając nawet, że sami są ostateczną konsekwencją judaizmu. Chrześcijaństwa nie należy zatem identyfikować z jednym korzeniem, któremu zawdzięcza ono swą nazwę. Inne korzenie, z których ono wyrosło, wydają się nawet znacznie ważniejsze i mocniejsze. Nietzsche dodaje, że pomimo iż nauka mistrza z Nazaretu kłóci się z wieloma formalnie tylko ortodoksyjnymi poglądami, właśnie one miały decydujący wpływ na historyczny rozwój chrześcijaństwa. W tym kontekście wyjaśnia, że Chrystus dyskredytuje swoją postawą chrześcijański Kościół, jego wiarę i życie: „Co *zanegował* Ch[rystus]? – Wszystko, co zwie się dzisiaj chrześcijańskim” [KSA 13, s. 517]. Dzisiejsza doktryna kościelna sprawia wrażenie straszliwego nadużycia, dlatego Nietzsche odczuwa wstręt na myśl, że łączy się ją ze świętym imieniem.

Konsekwencje, jakie wyciąga on ze swej genealogii religijności, są dla chrześcijan destrukcyjne: „Żaden bóg nie umarł za nasze grzechy; żadnego zbawienia przez wiarę; żadnego zmartwychwstania po śmierci” [KSA 13, s. 103]. Wszystkie prawdy wiary zostały wymyślone przez liderów chrześcijaństwa już po śmierci Chrystusa. Kościół musiał zmienić interpretację chrześcijaństwa, aby wbrew wymowie faktów z życia Chrystusa, religijność ta nabrała walorów ponadczasowości. Autentyzm postawy Chrystusa został więc zanegowany przez „wiarę w niewiarygodne rzeczy” [KSA 13, s. 104], podtrzymywaną całkiem prostymi, wiarygodnymi środkami: nowymi świętami, ceremoniami i modlitwami. Nietzsche podkreśla, że pojęcia grzechu, odpuszczenia, kary i nagrody, które uważane były przez pierwszych chrześcijan za nieistotne, a nawet wątpliwe, zostały potem wysunięte na pierwszy plan. W efekcie „Kościół jest nie tylko karykaturą chrześcijaństwa, ale zorganizowanym *bojem przeciw chrześcijaństwu*” [*idem*]. Problematyczna stała się też neochrześcijańska

moralność ufundowana na założeniach przekształconej doktryny. Daje się niej dostrzec raczej zapobiegliwe czy może wyrachowane dążenie do zapewnienia sobie zbawienia wiecznego niż miłujące, ufne przyzgnięcie do osoby Zbawiciela. Nietzsche uważa, że nie mamy tu już do czynienia z właściwie pojętym postępowaniem moralnym: „To, że się Boga boi lub go miłuje, nie jest następstwem moralności, lecz *namysłem nad korzyścią*” [KSA 9, s. 224]. Nie należy się jednak dziwić takiemu stanowi rzeczy, skoro filozofia grecka została wyrugowana z naszego życia, a wraz z nią dążność do posiadania wszechstronnej, wieloaspektowej wiedzy na temat bytu, stawania się i sensu świata. Chrześcijanie nie są miłośnikami mądrości i nawet wiara jest dla nich dopiero wówczas cenna i niezbędna, gdy ich krucha egzystencja staje z jakiegoś powodu pod znakiem zapytania. Nietzsche stwierdza z ironią: „Bezmyślnym potrzeba skróconej filozofii i moralności: Boga. Mianowicie wtedy, gdy nadchodzą trudne chwile!” [KSA 9, s. 586].

W dziejach chrześcijaństwa sukcesywnie usuwano z pojęcia boskości elementy związane z siłą, potęgą i panowaniem. W ujęciu Nietzschego, Boga wytrzebiono z męskich cech i pozbawiono woli mocy, tak że stał się on jedynie orędownikiem ludzi słabych. Z czasem pojawiła się też „dualistyczna fikcja dobrego i złego boga” [KSA 6, s. 183], albowiem chrześcijanie, redukując Boga do dobra samego w sobie, jednocześnie unicestwili w dawnym Bogu wszystkie prawdziwie dobre własności i doprowadzili do jego diabolizacji, czerpiąc bogo- czy raczej diabolotwórcze natchnienie z niezgłębionych źródeł resentymetu. Nietzsche twierdzi, na przekór temu, co mówią chrześcijańscy teologowie, że ewolucyjne (nie: rewolucyjne) przejście od żydowskiego do chrześcijańskiego Boga nie jest postępem. Pozornie wszystko przemawia za tym, że nowy – „kosmopolityczny” typ boskości zyskał przewagę nad starym – „nacionalistycznym” (ksenofobicznym?), wszak najpierw Bóg miał tylko jeden własny naród wybrany, potem zaś, gdy wraz z nim wyruszył na podbój świata, uzyskał władzę na wieloma narodami i znaczną częścią Ziemi, lecz „Bóg «wielkiej liczby», demokrata pośród bogów, mimo to nie stał się dumnym bogiem pogańskim: pozostał Żydem, pozostał bogiem pokątnym, bogiem wszystkich ciemnych zakątków i miejsc, wszystkich niezdrowych kwater na całym świecie” [KSA 6, s. 184]. Ponadto potęga władania niekoniecznie wyraża się zakresem panowania. Nie mniej ważna jest jakość panowania, a w tym względzie Bóg wytrzebiony, nie-męski, nie mógł stać się dobrym wzorem władcy. Nietzsche z przekąsem zauważa: „*Unicestwienie* namiętności i pożądania tylko po to, aby zapobiec ich głupocie i nieprzyjemnym następstwom ich głupoty, jawi się nam dzisiaj jako wyrazista forma głupoty” [KSA 6, s. 82]. Można było wykorzystać namiętności w służbie Boga i Kościoła, tymczasem Kościół nie zamierzał podjąć trudu ubóstwienia czy choćby uduchowienia namiętności. Wolał zwalczać je poprzez usuwanie (w każdym znaczeniu tego słowa): „jego praktyka, jego «kuracja» to *kastrowanie*” [KSA 6, s. 83]. Takiego postępowania Nietzsche nie

może zaakceptować, ponieważ „atakowanie namiętności u samych korzeni oznacza atakowanie życia u samych korzeni: praktyka Kościoła jest *wroga życia*” [idem]. Uważa on, że zmysłowość i rausz są przejawami wywyższonego, zwycięskiego życia. Tylko w świetle pełni życia poszczególne rzeczy mogą emanować blaskiem nieskończoności i pewną dozą doskonałości. Tylko tam, gdzie objawia się piękno doskonałości, następuje pobudzenie świata zmysłowości i rauszu. Zmysłowość (namiętność) jest ściśle związana z boskością, dzięki czemu „zmysłowość i rausz należą do *religijnego szczęścia*” [KSA 12, s. 342]. Nietzsche zachęca nas do odrzucenia wytrzebionej religijności wraz z jej pruderyjną moralnością: „Nie być [człowiekiem] gardzącym rozkoszą!” [KSA 9, s. 547]. Kontekst tej wypowiedzi nie jest znany, nie mamy więc pewności, jak należy rozumieć słowo *Wollust*. Można je przetłumaczyć jako rozkosz, ale też jako rozpusta. Nie wiadomo, w jakim stopniu rozkosz bierze się z żądz seksualnych. Tak czy inaczej, chodzi tu o żądze wzmagające poczucie życia, a pośrednio także potęgujące działanie samego życia.

Cielesność człowieka jest niezbywalnym podłożem duchowości, bez niej nie można by doświadczyć i pojąć wielości życiowych form. Również religijność wywodzi się z ciała i obejmuje całokształt czynników somatycznych: „Wiara w *cialo* jest bardziej fundamentalna niż wiara w duszę: ta ostatnia powstała z aporii nienaukowego widzenia ciała” [KSA 12, s. 112]. Mimo to w chrześcijaństwie właśnie dusza stała się synonimem człowieczeństwa, spychając doznania cielesne na margines istnienia, *notabene* bardziej zwierzęcego niż ludzkiego, i obarczając je grzesznością. Przez to uległa zafałszowaniu przede wszystkim istota człowieczeństwa, ale znacząco ucierpiał również wizerunek jednostkowego człowieka: „Całkowita pogarda dla *ciała* nie pozwala widzieć pojedynczej osoby [...], nieskończonej wartości *pojedynczej osoby* jako nosiciela procesu życiowego” [KSA 13, s. 593]. Dewaluacja człowieczeństwa prowadzi do jego dehumanizacji, dlatego Nietzsche nie szczędzi gorzkich słów pod adresem chrześcijaństwa, które dopuściło się takiego niecnego procederu: „Żadna mitologia nie miała bardziej szkodliwych skutków niż ta, która mówi o poddaństwie duszy wobec ciała” [KSA 9, s. 96].

Poszukując możliwej alternatywy dla chrześcijaństwa, Nietzsche wskazuje na buddyzm, który, w jego opinii, charakteryzuje się swobodą obyczajów i pozytywnym stosunkiem do cielesności. W buddyzmie spotykamy się z łagodnym klimatem myślenia, pozbawionym jakichkolwiek skłonności militarnych. Nie ma w nim wierzących, którzy chcieliby nawracać innych siłą, ani nawet woli wywierania doktrynalnego, ograniczającego przymusu na osoby identyfikujące się z tym światopoglądem: „Buddyzm jest religią dla *późnych* ludzi, dla ras, które stały się dobrotliwe, łagodne, nadduchowe, które zbyt szybko odczuwają ból [...]; jest on przywiedzeniem tychże na powrót do pokoju i pogody, do diety duchowej, do pewnego zahartowania cielesnego” [KSA 6, s. 189]. Jest to zatem specyficzny typ religii, odpowiedni dla kultur znajdujących

się w stadium zmęczenia i oczekiwania na kres dotychczasowego istnienia. Chrześcijańska Europa jeszcze nie dojrzała do buddyzmu, aczkolwiek postępujący nihilizm jest symptomem nadchodzącego czasu przelomu. Nie da się ukryć, że problematyzując buddyjską religijność, czy lepiej: buddyjski sposób przeżywania fenomenu człowieczeństwa, Nietzsche tworzy już wizję przyszłego nadczłowieczeństwa, stojącego pod znakiem religijności dionizyjskiej. Pomocne jest mu w tym jedno z głównych przesłań buddyzmu, którym nie jest „walka z grzechem”, charakterystyczna dla chrześcijaństwa, lecz „walka z *cierpieniem*”. Buddyści przewyciężyli już samooszukiwanie bądź zwykłą uludę pojęć moralnych; ich myślenie o świecie i człowieku dokonuje się „*poza dobrem i złem*” [KSA 6, s. 186] i potrafi u podstaw neutralizować rodzące się uczucia zemsty, antypatii lub resentymentu. Nietzsche patrzy z zadowoleniem na praktykę życia buddyjskiego, ponieważ uważa, że właśnie takie uczucia byłyby „całkiem niezdrowe ze względu na główny zamiysł dietetyczny” [KSA 6, s. 187], który przyświeca jego światopoglądowi dionizyjskiemu. Podoba mu się i to, że w nauce Buddy egoizm jest obowiązkiem, a więc, że trzeba troszczyć się o należyta jakość własnej egzystencji – o to, by nie była wyprana z dążności do nieustannego przewyciężania siebie i by nie zaniedbywano jej pod pretekstem dbania o całą wspólnotę wierzących. Tak pozytywnych cech nie dostrzeżę w chrześcijaństwie, dlatego ustanawia przeciwstawienie: „Budda przeciw «Ukrzyżowanemu»” [KSA 13, s. 267]. Odtąd obrazem buddyjskiego światopoglądu jest dla niego „*piękny wieczór*, doskonała słodycz i łagodność”. W słowach tych wyraża się chwilowa, lecz wielokrotnie wypowiedzana wdzięczność wobec wszystkiego, co stanowi przeszłość człowieka. Minione doświadczenia ulegają tu pełnej interioryzacji, nie wywołując goryczy, rozczarowania czy urazy. Budda prowadzi każdego człowieka do Boga, który następnie sprowadza człowieka do niego samego i pozwala mu odnaleźć indywidualną formę zbawienia, dokonującego się tylko w nim samym. Nie jest to więc Bóg, przed którym trzeba by się ukorzyć, aby otrzymać ewentualną pomoc w życiu. Buddyjski absolut oczekuje raczej, że staniemy się dziećmi, gotowymi spontanicznie radować się дарowanym nam istnieniem. Jest znamienne, że zarówno u Buddy, jak i później u Nietzschego, najwyższym stanem ducha człowieka jest mistyczna postawa otwartości i *stricte* dziecięcego zawierzenia, wyrażającego się chęcią bawienia się przed Bogiem i także wraz z Bogiem. Wyraźnie widać już przemianę, jakiej uległ Nietzsche od czasu, gdy jeszcze akceptował pesymistyczną filozofię Schopenhauera. To pod jej wpływem narodził się podział na dwa nurty chrześcijaństwa: właściwy, nawiązujący do naturalnego stylu życia Chrystusa, i tzw. kościelny („antychrześcijański”), biorący się z przepojonej resentymentem postawy Pawła z Tarsu. Teraz, w dużej mierze pod wpływem buddyzmu, w myśleniu Nietzschego coraz częściej pojawiają się przebłyски optymistycznej wiary w przyszłość (nad)człowieka.

Pełnemu przejściu od pesymizmu do optymizmu służyć miała, w paradoksalny sposób, śmierć Boga. Nietzsche w różny sposób wyjaśnia, jak do niej doszło, jednak w tym miejscu odwołajmy się do mordy, którego sprawcą był najszeptniejszy człowiek. Ten w pełni samoświadomy człowiek, świadomy zwłaszcza swych rozlicznych niedoskonałości ontycznych, przekonał się, że Bóg „patrzył oczyma, które *wszystko* widzą” [KSA 4, s. 331], a więc był świadkiem jego nędzy i brzydoty. Postanowił zabić Boga, gdyż nie mógł już znieść dalszego upokorzenia. Nie należy jednak zapominać, że jednostkowo wyobrażony morderca uosabia nasze wspólne, najskrytsze odczucia i że tak naprawdę my wszyscy, stanowiący schyłkową postać ludzkości, rękami symbolicznie przedstawionego najszeptniejszego człowieka zbiorowo usuwamy ciążący nam problem. W pewnym sensie także Bóg jest winny temu, co się stało, ponieważ przez stulecia był milczącym obserwatorem coraz powszechniejszego nihilizmu, prowadzącego do nieuniknionego regresu i upadku gatunku ludzkiego. Skoro jest tak źle, to po co jeszcze tolerować kogoś, kto z dystansu przygląda się złu i ocenia je zgodnie z ponadludzkimi, transcendentnymi kryteriami dobra i zła? Czyn najszeptniejszego człowieka wydaje się zatem jakoś uzasadniony, a może i usprawiedliwiony. Powiedzmy więcej: najlepiej byłoby w ogóle zapomnieć o Bogu, który bezradnie przyglądał się chorobliwemu bytowi ludzkiemu i pokornie czekał na własną śmierć. Nie potrafimy jednak usunąć zamordowanego Boga z naszej pamięci, nie potrafimy nawet żyć chwilą obecną, jednocześnie nie myśląc o nim. Dlatego Nietzsche zastanawia się, kiedy wreszcie przestaną nas zaciemniać wszystkie cienie nieobecnego już Boga. Pytanie to przybiera kształt wymogu, przed jakim stoi ludzkość: „Kiedy będziemy mieli całkiem odbóswioną naturę! Kiedy wolno nam będzie nas ludzi przenaturzyć czystą, na nowo odkrytą, na nowo zbawioną naturą!” [KSA 3, s. 469].

Miejscem w naturalny sposób przeznaczonym dla człowieka jest Ziemia, nasza rodzicielka, która stwarza odpowiednie warunki ku temu, abyśmy mogli kształtować siebie i swoje otoczenie aż po ostatnie dni ofiarowanego nam życia. Nie potrzebujemy rozglądać się za lepszymi, pozaświatowymi warunkami życiowymi. Nie ma zresztą takiego miejsca, do którego moglibyśmy się przemieścić i gdzie czulibyśmy się bardziej szczęśliwi niż na Ziemi: „jest to wielkie pokrzepienie, na tym polega niewinność wszelkiego istnienia” [KSA 13, s. 426]. Byt ludzki ma swe ziemskie korzenie, zasilające odpowiednimi sokami cały organizm społeczny człowieka. Uświadamiając sobie moc i potęgę naturalnego stanu życiowego człowieka, potwierdzamy naszą konstytutywną niewinność istnienia i prawo do samostanowienia. Nietzsche pisze, że „Bóg był dotąd odpowiedzialny za wszystko, co żyje”, ale w chwili, w której odrzucamy wiarę w boskie prawodawstwo, „człowiek staje się odpowiedzialny za wszystko, co żyje” [KSA 9, s. 651], przede wszystkim zaś staje się odpowiedzialny za siebie przed samym sobą. Przedmiotem sporu nie jest tylko Ziemia, znajdująca

się w formalnym (teologicznym) przeciwstawieniu do transcendentnego nieba. Stawka jest znacznie wyższa, albowiem chodzi tu o suwerenność ludzkiego istnienia. Dzięki Nietzschciańskiemu „objawieniu” ludzkość pojęła, że ma bezpośredni dostęp do niewyczerpanej mocy i pełni życia doczesnego, dlatego nie musi już zwracać się ku zaświatom i z nadzieją wyczekiwać spełnienia się obietnicy życia wiecznego. Wiara w ziemską rzeczywistość jest światopoglądem ludzi wyzwolonych – wolnych duchów, osób, które mogłyby powtórzyć za Nietzschem: „Jestem uczniem filozofa Dionizosa, wolałbym być raczej satyrem niż świętym” [KSA 6, s. 258]. Podczas gdy chrześcijanie pojmują siebie jako członki w ciele Chrystusa², to zwolennicy światopoglądu dionizyjskiego uważają siebie za elementy rozczłonkowanego ciała Dionizosa, które wielokrotnie, może nawet w nieskończoność scalają się na nowo i osiągają pełnię bosko-(nad)ludzkiej mocy. Cierpienie rozrywanej cielesności, tragizm ujednostkowania i oddzielenia od ontycznej jedni bytu spleta się w mistycznym uniesieniu z radością doświadczania pełni życiowej mocy, stale potwierdzającej posiadaną władzę nad śmiercią i przemijaniem.

Wprawdzie wypowiedzi Nietzschego na temat Dionizosa brzmią bardzo poważnie, jednak nie zamierza on wprowadzać na scenę świata nowego boga, z którego pomocą można by udoskonalać ludzkość. Tworzenie nowych bogów nie ma sensu, wszak i stare bożyszczą ludu mogłyby nam pokazać, jak się stoi na glinianych nogach, tj. jak się żyje, nie znając życia. Bogowie jedynie uzależniają nas od siebie i ludzą różnymi obietnicami, które mają spełnić się w zaświatach. Dlatego Dionizos nie ma być kolejnym bogiem, lecz symbolem nie kończącego się życia i możliwej do osiągnięcia potęgi (nad)człowieczeństwa, czerpiącego swą vitalność z ziemskich źródeł mocy. Zadaniem Nietzschego okazuje się obalanie bożków, pokazywanie, że nowinkami o zaświatach pozbawiono realny świat wartości i sensu, że wraz ze światem zakłamano też człowieka: „*Kłamstwo* ideału było dotąd kłętą na rzeczywistość, sama ludzkość stała się przez nie zakłamana i fałszywa aż po najgłębsze instynkty – aż po uwielbienie *odwróconych* wartości” [*idem*]. Jedynie w perspektywie ponownego przewartościowania (pierwsze nastąpiło za sprawą judeochrześcijańskiej doktryny religijnej), a więc z udziałem prożyciowych wartości, ludzkość mogłaby prawidłowo się rozwijać i samodzielnie tworzyć własną przyszłość. Zaczyn pod konieczne zmiany jest już przygotowany: „*My sami*, my, wolne duchy, jesteśmy już «przewartościowaniem wszystkich wartości»” [KSA 6, s. 179]. Nietzsche traktuje swój nowy pogląd na świat i człowieka jako wypowiedzenie wojny współczesnemu nihilizmowi oraz jego zgubnym pojęciom prawdy, wartości i sensu. Nie jest istotne, czy mamy tu do czynienia z faktyczną nowością, czy raczej z odnowieniem, z „liftingiem” greckiego światopoglądu. Ważne jest to, że za jego sprawą Nietzsche chce

² Zob. listy św. Pawła (np. Rz 12, 4–5; 1 Kor 12, 12; Ef 4, 11–16; Kol 1, 24).

przeprowadzić najgłębszą, dotąd nie spotykaną na tę skalę renowację człowieczeństwa. Wierzy on, że ta wojna zakończy się zwycięstwem ludzkości nad jej chorobliwymi słabościami egzystencjalnymi i wyobrażeniami religijnymi, nad całą zatrwającą małością człowieka. Nietzsche jest bez wątpienia Antychrystem, bo sprzeciwia się Chrystusowej postawie zdystansowania wobec życia. Nie jest jednak zwyczajnym „zaprzalcem” chrześcijaństwa, zatrzymującym się na etapie negacji. Jego filozofia ma stać się pozytywnym przyczynkiem do odrodzenia się moralności godnej człowieka, czyli takiej moralności, która na powrót przekształca człowieka zniewolonego w suwerennego pana swego własnego losu³.

3. SZCZERE „DO BÓLU” UMIŁOWANIE NIEUNIKNIONEGO

Za życia Nietzschego jego prace nie były chętnie czytane i nawet żaden z jego przyjaciół nie zadał sobie tyle trudu, aby którąś z nich uważnie przestudiować. Ponadto w dziełach innych myślicieli tego czasu nazwisko Nietzschego zostało skrętnie przemilczane. On jednak nie ubolewa nad tym ani nie czyni nikomu wyrzutów: „Ja sam nigdy nie cierpiałem z powodu tego wszystkiego; to, co *konieczne*, nie rani mnie; *amor fati* jest moją najbardziej wewnętrzną naturą” [KSA 6, s. 363]. Zdaje sobie bowiem sprawę, że kiedyś los się odwróci i jego nazwisko stanie się bardzo wymowne. Będzie się z nim wiązało wspomnienie wielkiego przełomu w moralno-religijnym myśleniu o świecie i o człowieku. Nadejdzie czas, w którym słowo „Nietzsche” stanie się niemal synonimem największego konfliktu sumień oraz definitywnego odrzucenia dotychczasowych wartości i świętości. Dlatego mówi o sobie: „Nie jestem człowiekiem, jestem dynamitem, [...] nie ma we mnie nic z założyciela religii – religie są sprawą pospółstwa, po zetknięciu z ludźmi religijnymi muszę sobie umyć ręce” [KSA 6, s. 365]⁴. Dla Nietzschego miernikiem rzeczywistej wartości ducha jest to, ile prawdy człowiek jest w stanie znieść, na ile prawdy gotów jest się poważać, gdy myśli o swym statusie w świecie. W tym względzie

³ Schopenhauer ukazuje Antychrysta jako uosobienie perwersyjnego zaprzeczenia moralnego znaczenia świata oraz antyreligijnego przyznania światu znaczenia jedynie fizycznego, co jest „największym, najbardziej zgubnym, fundamentalnym błędem” [Schopenhauer, s. 189], do popełnienia jakiego człowiek jest zdolny. Nietzsche podejmuje tę krytykę i rozszerza ją na całe postplatońsko-chrześcijańskie, a więc metafizyczne wyobrażenie świata. Wypukła też jej sens antropologiczny poprzez wskazanie na wolę ustanawiania nowych wartości. W ten sposób Nietzsche ostatecznie przekształca Schopenhauerowską negatywną interpretację świata w afirmatywny czyn współtworzenia świata zgodnie z pryncypiami dionizyjskimi.

⁴ Jak pisze Jaspers, „Nietzsche zgodził się z Widmannem, który w kręgu berneńskim określił książki Nietzschego mianem niebezpiecznych, porównując je do dynamitu” [Jaspers, s. 23]. Skoro nie Nietzsche, tylko Widmann jest autorem słynnego porównania, nie świadczy więc ono o (dyna)mitomanii Nietzschego.

pomyłka, tj. wiara w ideał, nie jest oznaką moralnej ślepoty ani nawet teorio-poznawczej krótkowzroczności. Pomyłka jest zawsze wyrazem tchórzostwa, braku odwagi do przeprowadzenia adekwatnej samooceny, a potem do podjęcia wyzwania przezwyższenia samego siebie. Gdy człowiek chce osiągnąć w życiu coś naprawdę ważnego, musi stać się wobec siebie twardy i nieustępliwy. Postawa taka świadczy o nieskazitelności intencji, jakie człowiekowi przyświecają, o jego czystości wobec siebie. Nietzsche nie plami się też burzeniem ideałów przez ich brukanie i zniesławianie; on po prostu – jak sam to określa – wkłada przed nimi rękawiczki [zob. KSA 6, s. 259].

Dotąd w nieprzyzwoity sposób nazywano kłamstwo prawdą, lecz teraz wszystko się zmienia. Los zdecydował o tym, że Nietzsche stał się „pierwszym przyzwoitym człowiekiem” [KSA 6, s. 365], mającym w sobie wystarczająco dużo duchowego zdrowia, by sprzeciwić się trwającemu przez wiele wieków zakłamaniu ludzkości. Przynosi człowiekowi prawdę i wolność, choć sam jest „człowiekiem *fatum* (*Mensch des Verhängnisses*)” [KSA 6, s. 366]. Fatalność ta nie jest jednak przez niego zawiniona, bo i nie jest czymś zasadniczo złym. Przybiera ona postać ogromnych kryzysów egzystencjalnych w dziejach pojedynczych ludzi i kataklizmów w dziejach ludzkości, które spowodowane są konfrontacją kłamstwa, rzucającego cień na życie na Ziemi, z prawdą, wydobytą przez Nietzschego na światło dzienne. Wszystko, co wspierało się na kłamstwie, musi teraz upaść, a osiągnięciu tego celu służą nadchodzące wojny i rozpoczynająca się *wielka polityka*. Życie „politycznie” to życie dionizyjskie, a jeszcze dokładniej: to przeżywać siebie całościowo, widząc w swej zmysłowości podstawę jeszcze większego „uduchowienia” i „swego rodzaju *ubóstwienia ciała*” [KSA 11, s. 680]. Po odrzuceniu filozofii „ascetycznej” należy przygotować się na doznanie pełni szczęścia, którą Nietzsche, tak jak Grecy, łączy z boskim imieniem Dionizosa [zob. KSA 11, s. 681]. Pewnie wraz z nimi odczuwa dreszcz wdzięczności bogu za dar życia i odpowiada nań pobożnym i dostojnym milczeniem, jak przystało na osobę „poświęconą” Dionizosowi. Z pewną dozą nostalgii zastanawia się także, czy współcześni ludzie jeszcze cokolwiek wiedzą o takim rodzaju szczęścia, czy przytłoczeni nakazowo-zakazową religijnością oraz różnymi nowoczesnymi ideami mają jeszcze jakieś pojęcie o specyfice dionizyjskich świąt. Dla niego jest rzeczą pewną, że prawdziwa moc duchowa nie bierze się z rachitycznej duszy, stąd konsekwentnie sprzeciwia się odwołującym się do transcendencji naukom kapłanów i oderwanym od życia spekulacjom filozofów. Patrząc z perspektywy greckiej kultury dionizyjskiej, stwierdza, że „właściwym miejscem [ostoją życia i podłożem filozofowania – H. B.] jest ciało, gest, dieta, fizjologia, *reszta* z tego wynika... Grecy pozostają dlatego *pierwszym wydarzeniem kulturowym* w dziejach – wiedzieli, *czynili* to, co konieczne; chrześcijaństwo, które pogardało ciałem, było dotąd największym nieszczęściem ludzkości” [KSA 6, s. 149]. Człowiek nie może uzależniać się od złych nauczycieli ani też

niefrasobliwie folgować własnym słabościom. Wielka polityka jest walką, która rozpoczyna się z chwilą zrozumienia głębszego sensu cielesności.

Walczący Nietzsche przypomina trochę lwa, który jeszcze nie zdążył przemienić się w dziecko [zob. KSA 4, s. 29–31], ale to podobieństwo jest pozorne. Nie ma już w nim, a właściwie nigdy nie było w nim destrukcyjnej woli niszczenia przestarzałych wartości. Tym, co pobudza go do walki, jest konstruktywna wola tworzenia nowych wartości. Jeżeli chciałoby się szukać porównań, to być może Nietzsche jest dzieckiem, które nie zdążyło nacieszyć się niebywale oryginalną zabawką, i to zabawką, którą zabroniono mu się bawić, i z tego powodu wydaje się nadmiernie, choć z pewnością nie chorobliwie (!) podekscytowane. Mając ją w ręku, na przemian raduje się i cierpi, ale nie przerywa zabawy. Radość czerpana z nowych, skrytych przed nim doznań jest dla niego dużo ważniejsza od cierpienia wywołanego lękiem o nieprzewidywalne i może nieprzyjemne konsekwencje tej niesubordynacji – np. w postaci jeszcze większego cierpienia, zogniskowanego w pewnej części jego ciała, która stanie się miejscem wymierzania (nie)stosownej kary. Jak widać, również w tym porównaniu, przytoczonym pół żartem, pół serio, wszystko sprowadza się do doświadczeń cielesnych, wpływających w istotny sposób na rozwój ducha. Przykład rozdzieranego Dionizosa-Zagreusa jest zdecydowanie bardziej spektakularną manifestacją zmiennych stanów cielesno-duchowych. Również i tutaj cierpieniu towarzyszy oczywiście radość, będąca pozytywnym uzupełnieniem negatywności cierpienia. Wszelkie doświadczenia dionizyjskie charakteryzują się tą samą dwubiegunowością negacji i afirmacji, cierpienia i radości. Dionizyjskie poznanie poucza nas, że ból, a nawet śmierć nie jest znakiem sprzeciwu wobec życia, że największe cierpienie może, a właściwie powinno być twórczo przeżyte w bezwarunkowej afirmacji całości istnienia. Radość jest, w pewnym sensie, pierwotniejsza niż cierpienie, gdyż cierpienie wynika z woli radości – z woli stawania się, wzrastania i duchowego dojrzewania. Tylko dionizyjsko „nastrojony” człowiek (dionizyjska tragedia rodzi się wszak z ducha *muzyki*) poprzez umiowanie wszystkiego, co przynosi z sobą los, potrafi przyjąć i przetworzyć w sobie największe dysonanse życia, scalając je w jednym, całościowym akcie afirmacji. *Amor fati* jest bezwarunkowym wyznaniem wiary w życie i w (nad)człowieka, zdolnego sprostać wyzwaniom, jakie ono stawia.

U kresu swego świadomego życia Nietzsche wciela się w Dionizosa, utożsamia się z tym bogiem życia i śmierci, idealizując w ten sposób swe cierpienia lub też uwieczniając je w swej odchodzącej w niepamięć egzystencji. Podpis „Dionizos”, składany pod listami do przyjaciół [KSB 8, s. 571–576, listy: 1234–1235, 1244–1246, 1249–1252], być może jest symptomem obłądki, ale bez wątplenia jest także symbolem przezwyciężenia wszelkiej choroby. Cierpiącemu Dionizosowi Nietzsche zawdzięcza odkrycie nieprzebranych źródeł mocy, z których tryska *wyższe zdrowie*. Cierpiąc wraz z nim, doświadcza więcej

owoców życia niż wówczas, gdy zwyczajnie cieszył się dobrym zdrowiem. Cierpienia te pozwoliły mu również pojąć jedną z podstawowych prawd dionizyjskich: prawdę mówiącą, że „dopiero wielki ból jest ostatecznym wyzwolicielem ducha” i to właśnie ów ból „zmusza nas, filozofów, do zstąpienia w naszą ostatnią głębię” [KSA 6, s. 436]. Wątpi w to, że naprawdę wielki ból mógłby uczynić człowieka *lepszym*, ponieważ doskonale wie, jak dwuznaczne jest pojęcie dobra, ale jest przekonany, że ból taki czyni człowieka *głębszym*, tzn. dionizyjsko otwartym na nieskończoną pełnię życia. Swymi rozważaniami na temat sensu ludzkiego cierpienia Nietzsche wpisuje się w prastarą problematykę teodycei. Zapewne znacznie wcześniej niż powstała nazwa tej subdyscypliny teologicznej wielu ludzi zastanawiało się nad tym, jak wszechmogący i miłosierny Bóg może biernie przyglądać się temu, że niewinni ludzie na co dzień doznają rozmaitych cierpień, czasem nawet cierpień tak ogromnych, że biorą one górę nad przywiązaniem do życia. W skrajnych przypadkach nie sposób uwolnić się od podejrzenia, że Bóg musi być albo całkowicie pozbawiony mocy, albo jest wobec człowieka całkiem bezlitosny. Bazylejski „mistrz podejrzania”⁵, komponując rozprawę *Antychryst*, ostatecznie rozprawia się, jak sądzi, z Chrystusem i chrześcijaństwem. Niektóre ze swych ostatnich listów sygnuje mianem „Ukrzyżowany” [KSB 8, s. 572–576, listy: 1239, 1243, 1247–1248, 1253–1255], co, jak się wydaje, ma potwierdzić żywione przez niego przekonanie, że jest ostatnim człowiekiem-zbawicielem ludzkości, a może i cierpiącym nadczłowiekiem, który poprzez antycypowaną śmierć inicjuje radykalnie nową i o (dionizyjskie) niebo doskonalszą epokę w dziejach świata.

Przeciwieństwem ukrzyżowanego Jezusa jest rozczłonkowany Dionizos; obaj podobnie cierpią i właściwie obaj dzielnie przyjmują to, co ma się wydarzyć, tyle że w zupełnie inny sposób. Jezus z pokorą akceptuje decyzję Ojca, Dionizos zaś z miłością przyjmuje zrządzenie losu. Dionizyjskie *amor fati*, bezwarunkowe „Tak” dla cierpienia, jest wyrazem nadludzkiej woli mocy, która zdecydowanie przekracza granice woli życia, dążącej przede wszystkim do zachowania siebie. Dionizos chce cierpieć nieskończone męki podziału (ontycznej indywiduacji), gdyż poprzez to cierpienie dochodzi się do wiecznej radości istnienia (ontycznej prajedni). Wola cierpienia czy też chcenie cierpienia

⁵ Oprócz Nietzschego, jak wiadomo, mistrzami podejrzania byli również Marks i Freud. Co ciekawe, ich podejrzania były, w pewnym sensie, bezprzedmiotowe, jako że zadaniem hermeneutyki redukcyjnej, uprawianej przez Nietzschego i Freuda oraz będącej, według Ricoeura, połączeniem filologii (egzegezy) i genealogii, nie jest poznawanie (choćby hipotetycznego) Boga jako stwórcy i ostatecznej racji wszelkiego istnienia, lecz konstatowanie i eksplikowanie wszechobecnego nihilizmu (nicości stojącej za pustymi formułami etycznymi): „egzegeza ta nie prowadzi ku początkom w czasie, lecz raczej ku jakiemuś wirtualnemu ognisku, czy ściślej – ku pustemu miejscu, skąd emanują wartości etyczne i religijne. Zadaniem genealogii jest odkrycie pustki tego miejsca” [Ricoeur, s. 272].

nie jest prostym dążeniem rodzącym się w ciele, ale jest mnogością rozmaitych odczuć cielesnych, podporządkowanych jednej komenderującej myśli, która skłania wolę do odpowiedniego działania. Wola jest afektem komendy, albowiem „we wszelkim chceniu chodzi bezwarunkowo o wydawanie i słuchanie rozkazów” [KSA 5, s. 33]. Nietzsche dodaje, że moralność, zajmująca się problemem woli, to „nauka o stosunkach panowania, w obrębie których powstaje fenomen życia” [KSA 5, s. 34]. Jak wiadomo, wyróżnia on moralność panów i moralność niewolników, wyraźnie preferując pierwszą z nich. Panem jest człowiek dostojny, potrafiący tworzyć wartości dzięki posiadanemu poczuciu mocy życia. Charakteryzuje go też wewnętrzne (duchowe) bogactwo, którym gotów jest dzielić się z innymi: „Dostojny człowiek pomaga nieszczęśliwemu, ale nie bądź prawie nie ze współczucia, tylko raczej ze względu na impuls (*aus einem Drang*) wywołany nadmiarem mocy” [KSA 5, s. 209–210]. Taki człowiek nie potrzebuje żadnej pomocy ani nawet aprobaty ze strony innych osób i dlatego wydaje się, że jest on w zasadzie samowystarczalny. Ponadto praktykuje on moralność samouwieblenia, ponieważ darzy czią wszystko, co odnajduje w sobie, postępując zawsze zgodnie z sentencją: „Co jest dla mnie szkodliwe, to jest szkodliwe samo w sobie” [KSA 5, s. 209]. Ludzi dostojnych z pewnością nie ma nazbyt wielu na świecie, bo chcąc stać się takim człowiekiem, trzeba zwycięsko przejść próbę cierpienia. Rzeczywiste życie wystawia ludzi na próbę i oczekuje, że staną się jego wielkimi orędownikami: „Najbardziej uduchowieni ludzie – zakładając, że są najodważniejsi – przeżywają też zdecydowanie najbardziej bolesne tragedie: ale właśnie dlatego darzą czią życie, że przeciwstawia im ono swe największe przeciwieństwo” [KSA 6, s. 122]. Wprawdzie judeochrześcijański Bóg także wystawia ludzi na próbę⁶ i oczekuje w zamian całkowitej wierności, ale takie podobieństwo byłoby, według Nietzschego, tylko pozorne. Konsekwentnie dotrzymana wierność Bogu jest bowiem zdradą wobec założeń życia, a dionizyjsko rozumiane życie jest oczywiście najwyższą wartością i podstawą wszelkiego wartościowania.

Dla ludzi dostojnych, którzy są z natury mężni oraz dionizyjsko twórczy, cierpienia i przyjemności (rozkosze) są przejściowymi stanami wynikającymi z czystego faktu istnienia. Unikanie ich byłoby separowaniem się od życia, a zatem należy uznać je za niezbywalne doświadczenia towarzyszące stawianiu się (rozwojowi, kształtowaniu ducha). Nietzsche uważa, że zamiast wyrzekać się cierpienia i przyjemności, „trzeba *chcieć* jednego i drugiego, gdy się chce coś *osiągnąć*” [KSA 12, s. 328]. Inaczej patrzy się na ten problem z perspektywy metafizyki i moralności chrześcijańskiej. Cierpienie, w zależności od swego pochodzenia, jawi się tu bądź jako „dopust Boży”, który trzeba zaakceptować, bądź jako „szatańskie zło”, od którego należy się wyzwolić. Z kwestią

⁶ Zob. biblijną przypowieść o ofiarowaniu Izaaka (Rdz 22) lub opis nieszczęść Hioba (Hi).

przyjemności jest podobnie, tzn. powinno się ją przyjąć z wdzięcznością, gdy stanowi „pociechę” ofiarowaną przez Boga, lub też zdecydowanie odrzucić, gdy nie ma ona z Bogiem nic wspólnego. Dla Nietzschego tak instrumentalne traktowanie podstawowych doznań życiowych jest przejawem wypaczonej metafizyki i chorobliwej moralności. Przyjmując religijny sposób myślenia, który u podstaw jest chory i niewłaściwy, sami zaczynamy chorować i postępować niewłaściwie. Skutkiem choroby jest, w tym przypadku, utrata egzystencjalnej równowagi, pozwalającej dokonywać samodzielnych wyborów życiowych. W takim samym stopniu, w jakim jesteśmy przesiąknięci chrześcijańskimi ideami, jesteśmy też skłonni stosować przeciwne życiu wartościowania. Nietzsche dobitnie stwierdza: „Teraz wszystko jest na wskroś fałszywe” [KSA 13, s. 69]. Jego diagnoza współczesności jest zapewne przesadzona, ale dołączona do niej prognoza przyszłości brzmi niepokojąco wiarygodnie: „Nadchodzi czas, kiedy będziemy musieli zapłacić za to, że przez dwa tysiące lat byliśmy *chrześcijanami*” [idem].

Futurystyczna wizja nowego czasu stoi pod znakiem Dionizosa, którego epifania zbiega się z definitywną śmiercią chrześcijańskiego Boga. Do tej pory śmierć tę proklamowano na wiele sposobów, ale pozostała ona fenomenem z rzadka pojawiającym się w świadomości ludzi i to wyłącznie niewielkiej garstki ludzi jakoś usposobionych do obcowania z nim. Od uwrażliwionej świadomości do odmienionej stylu życia jest jednak jeszcze daleka droga. W zasadzie trzeba ją dopiero wytyczyć na zupełnie dziewiczym terenie, powstałym w miejscu zaświatów pochłoniętych przez nicłość. Światoobraz dionizyjski jest nadal zatrważającą nowością, która, być może, potrzebuje jeszcze nawet kilkusetleci, aby „trafić do *uczucia* Europejczyków” [KSA 11, s. 425]. Gdy zaś trafi do nich i odpowiednio się zakorzeni, wówczas nastanie okres niesłychanej lekkości ontycznej, ponieważ ludziom będzie się wydawało, że rzeczom z ich otoczenia został odjęty ogromny ciężar, jeszcze do niedawna niemilosiernie przygniatający je do jakichś transcendentnych podwalin wszelkiego bytu. Stanie się tak za sprawą Dionizosa, a ściślej biorąc, za sprawą jego niezwykłej woli mocy, wykorzystującej cały potencjał dotąd jakby uśpionego życia. Nietzsche już teraz próbuje przygotować nas na tę zadziwiającą paruzję i odnowienie świata. Będąc filologiem, proponuje zwrócić szczególną uwagę na język, jakim się posługujemy, albowiem wiele błędów, także filozoficznych, wynika z niewłaściwego posługiwania się językiem przy odczytywaniu „tekstu” świata, a następnie przy jego interpretowaniu. Wszystko wskazuje na to, że lingwistyczne zafalszowanie świata rozpoczyna się od zdezawuowania czynnika najbardziej irracjonalnego, a zarazem najbardziej istotnego w sensie sprawczym: „Na początku znajduje się wielki fatalny błąd, że wola jest czymś, co *działa*, że wola jest *możliwością*... Dzisiaj wiemy, że jest ona jedynie słowem” [KSA 6, s. 77]. W tym kontekście pojęcie „woli” odnosi się oczywiście do pojęcia „podmiotu” (podmiotu działania i poznania), a więc,

zdaniem Nietzschego, do całkowicie abstrakcyjnego terminu, znajdującego się w niemal wszystkich słownikach metafizycznych. Błąd dotyczący woli (zwłaszcza wolnej woli), błąd ściśle związany z pytaniem o prawdę zalicza on do największych błędów ludzkości. Wprowadzenie kategorii wolności woli jest jednym z elementów „politycznej” strategii teologów, zmierzających do uzależnienia od siebie całej ludzkości pod pretekstem wyrabiania w niej i ugruntowywania poczucia odpowiedzialności za to, co się robi. Nietzsche wyraża przekonanie, że wszędzie, gdzie jest mowa o wolności woli lub wprost o odpowiedzialności, tam *de facto* działa teologiczny instykt sądenia i karania. Kapłani uznali ludzi za wolnych tylko po to, aby można ich było potem uznać za winnych, a w końcu osądzić i ukarać. Oficjalnie chcieli oni zarezerwować prawo karania dla Boga, ale tak naprawdę zagwarantowali je sobie, ponieważ już wcześniej wmówili ludziom, że są namiestnikami Boga na ziemi. Przywódcy chrześcijańscy tak bardzo przywykli do karania człowieka wierzącego, że w opinii Nietzschego, całe „chrześcijaństwo jest metafizyką kata” [KSA 6, s. 96].

Wpisanie winy w metafizyczny świat stworzony przez Boga spowodowało, że naturalne stawanie się w świecie nieustannie tworzonym przez życie utraciło swą niewinność. Trzeba zatem odwrócić założenia ludzkiego świata i dobitnie wykazać, że nikogo nie można czynić odpowiedzialnym za to, że istnieje i postępuje w taki, a nie inny sposób. Przychodząc na świat, człowiek niejako wpisuje się samą swą obecnością w nieformalne prawa stawania się, których przestrzeganie nie zależy już od niego: „Fatalności jego istoty nie da się wyłączyć z fatalności tego wszystkiego, co było i co będzie” [*idem*]. Innymi słowy: „Jesteśmy konieczni, jesteśmy częścią przeznaczenia, należymy do całości, *istniejemy* w całości” [*idem*]. Nie ma absolutu osobowego, rzeczowego, logicznego lub jakiegokolwiek innego, nie ma żadnej władzy na ziemi ani na niebie, nie ma po prostu niczego, co mogłoby nas osądzać i potępiać. To, co uzurpowałyby sobie absolutną władzę nad wszelkim istnieniem, musiałyby osądzić i potępić całość życia. Co jednak mogłoby rościć pretensje do takiej władzy, skoro poza całością nie ma już niczego? Trudno zaś byłoby zakładać, że jakieś hipotetyczne „coś” miałyby ochotę potępić również siebie w ślepym pędzie potępienia. Taka konkluzja niesie z sobą wielkie wyzwolenie człowieka spod władzy jego własnego wytworu. Fakt, że nikogo nie można już obarczać odpowiedzialnością za niepełnione grzechy, jest dla człowieka powodem wielkiej, nie ukrywanej radości. W ten sposób przywrócona zostaje światu niewinność stawania się. Rzeczywiste zbawienie polega na głębszym samozrozumieniu, a nie na sędziowskim werdykcie Boga, dlatego Nietzsche zwywa do poznawczego i moralnego radykalizmu: „Pojęcie «Bóg» było dotąd największym *zarzutem* wobec istnienia... Wypieramy się Boga, wypieramy się odpowiedzialności przed Bogiem: dopiero *tym* zbawiamy świat” [KSA 6, s. 97].

Filozoficzno-religijny obraz świata, w którego centrum znajduje się judeo-chrześcijański Bóg, jest jedyną częścią rzeczywistości, i to częścią pozorną,

wywołującą spontaniczny bunt Nietzschego. Poza nią rozciąga się nieskończony, w sensie ontycznym, obszar realnego życia, będący właściwym miejscem wzrastania człowieka czy też „hodowli” nadczłowieka. Nie szkodzi, że owo życie nie jest wolne od mniej lub bardziej dokuczliwych chorób, cierpień i rozczarowań. Właśnie one przyczyniają się do ludzkiego samodoskonalenia i *summa summarum* stają się powodem głębiej pojętej radości. Retrospektywnie oceniając swą dotychczasową egzystencję, w pełni dojrzały Nietzsche utwierdza się w przekonaniu, że wszystko, czego dotąd doświadczył, było dobre, bo jakoś mu potrzebne. Z tego zaś można wyciągnąć wniosek, że wszystko, co wyszło spod stwórczej „ręki” matki natury, jest konstytutywnie dobre. Trzeba zatem dziękować za dar życia i afirmować wszystkie jego wytwory, łącznie z tymi, którymi zazwyczaj się nie zachwycamy. Wszelkie zrządzania losu są nieuniknionymi zdarzeniami w wielkiej polityce życia, na podstawie których człowiek winien kształtować własne człowieczeństwo. Nietzsche nie tylko im się nie sprzeciwia, ale miłuje je całym sobą, praktycznie realizując misteryjny program dionizyjskiej odnowy świata. Niestraszne są mu najtrudniejsze problemy, z jakimi musi się zmagać, nie przeraża go nawet wola życia, wiecznie rozkoszująca się składaniem ofiar z jednostkowych form bytu – także z tych najwyższych, niemal nadczłowieczych indywiduów. Codzienne ludzkie tragedie są wpisane w prawa życia i dionizyjskie doświadczanie ich wytwarza w nas postawę ufności i zawierzenia, będącą jakby pomostem do „psychologii tragicznego poety” [KSA 13, s. 628]. Bez wątplenia Nietzsche dorósł do bycia takim poetą, w czym bodaj największą zasługę ma samo życie, które nie skąpiło mu „budujących” doznań. Dzięki cierpieniom, przetworzonym w radość z udziału w procesie wzrostu mocy i znaczenia życia, stał się prawdziwym, tj. tragicznym artystą, a jak zauważa Nietzsche, „artysta tragiczny *nie jest* pesymistą – mówi on «*tak*» wszystkiemu, co problematyczne i straszne, jest *dionizyjski*...” [KSA 6, s. 79].

BIBLIOGRAFIA

- [Jaspers] K. Jaspers, *Nietzsche*, przeł. D. Stroińska, Wyd. KR, Warszawa 1997.
[Ricoeur] P. Ricoeur, *Religia, ateizm, wiara*, przeł. H. Bortnowska, w: tenże, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, PAX, Warszawa 1975.
[Schopenhauer] A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. 2, przeł. J. Garewicz, Antyk, Kęty 2004.

Henryk Benisz

**DIE KUNST DES LEIDENS IM DRAMA DES LEBENS LAUT NIETZSCHE
DIONYSISCHES VORSPIEL**

In der Zeit als die brüchige Existenz Nietzsches sich dem Ende neigte, entscheidet er sich für eine Retrospektion seines Lebens. Obwohl es ein endloses Ringen mit der Krankheit und Leiden war, Nietzsche bewertet es positiv, ja sogar drückt dafür seine Dankbarkeit aus, daß er sich besser kennenlernte und sein Potential vervollkommen konnte. Empfundenes Leid solidarisiert ihn mit Dionysos, der Schmerz der Zergliederung erfahren hat, aber auch Freude an vielmaliger Geburt zu neuem Leben. Dieselbe Freude ewigen Daseins sieht er beim Christus nicht und Christentum ist für ihn nur ein Ausdruck des Widerspruchs gegenüber der Grundlage des Lebens. Nietzsches antichristliche Philosophie zeigt im Symbol des Dionysos eine unbedingte Liebe zum Leben mit allem, was es mit sich bringt. Formel *amor fati* ist ein Ausdruck schöpferischen Selbstverständnisses eines Menschen, dank welchem die einzelne Existenz seinen eigentlichen Sinn *aufnimmt*.