

# Żelazna, Jolanta

---

## Niewinny świat wiecznego stawania się

---

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 7 (143), 97-123

---

1983

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Zakład Etyki

Jolanta Żelazna

## NIEWINNY ŚWIAT WIECZNEGO STAWANIA SIĘ

Zarys treści. Artykuł stanowi próbę rekonstrukcji nietzscheańskiego mitu o świecie *Jenseits von Gut und Böse*. Mit ten posłużył F. Nietzsche jako tworzywo i podłoże dla jego filozofii czasu i nauki o wiecznym powracaniu. Autorka podejmuje próbę określenia obszaru i wagi pozytywnej części nietzscheizmu z pominięciem krytycznych interpretacji tej filozofii w literaturze polskiej. W związku z tym koncentruje swe rozważania na zagadnieniach „teoriopoznawczych” w filozofii F. Nietzschego. Ukazując je w specyficznej nietzscheańskiej optyce mitu, rekonstruuje najważniejsze elementy służące jako podbudowa do nauki o wiecznym powracaniu.

Najistotniejszą konsekwencją platonizmu dla ogólnego stanu kultury europejskiej było zdaniem Fryderyka Nietzschego chrześcijaństwo. Platonskie wzorce państwowości i ogólnej struktury rzeczywistości z centralną pozycją mędrca, Jednostki Wtajemniczonej, stały się doskonałym modelem dla organizacji Kościoła, zaś próba gwałtownego wprowadzenia w czyn idealnego platońskiego państwa po upływie kilku stuleci została po wprowadzeniu niezbędnych modyfikacji potraktowana jako zasada organizowania państwa kościelnego:

Decydującym powodem, dla którego Nietzsche utożsamia chrześcijaństwo z platonizmem, jest wspólne obu nurtom myślenia zaprzeczanie wartości życia ziemskiego oraz nieustanne naświetlanie go jako środka doskonalącego duszę w jej wędrówce ku ideałowi. Życie, uczestniczenie w materialności, to forma akceptowania świata obarczonego a priori błędem: aby się go wyzbyć, należy przeznaczyć czas, jaki dusza spędza w więzieniu ciała, na stopniowe odwracanie umysłu od zainteresowania zjawiskowością samą i bezwzględne rozpoznawanie w niej tego, czego jest ona odbiciem. W chrześcijańskiej wersji platonizmu Nietzsche dostrzega głębokie analogie: życie ziemskie rozumiane jako pasmo grzechu, ciało porównywane do prochu, czas dany do przeżycia po tej stronie winien być zużytkowany (przez umartwienia i kontemplację) na przygotowanie duszy do życia wiecznego po stronie tamtej. Jediną dozwoloną w platonizmie radością może być poznanie, jedyne poznanie to zrozumie-

nie hierarchii bytów z Bytem najwyższym — dobrem-pięknem (*αγαθόν*), co w chrześcijaństwie zostało przeinterpretowane na rozpoznawanie hierarchii chórów anielskich z Bytem Bożym na czele, zaś poznanie ziemskie winno mieścić się w formule „rozpoznawania doskonałości stworzenia bożego”. Jednakże ta strona nietzscheanizmu nie interesuje mnie tematycznie; jako teoria krytyczna może natomiast posłużyć do zarysowania podstaw, z jakich wyrasta pozytywna część filozofii autora *Zarathustry*. Taką podstawę tworzy niewątpliwie krytyczny zabieg „odwracania platonizmu”<sup>1</sup>, zakończony nauką o wiecznym powracaniu, podbudowaną teorią wiecznego nawrotu identycznych przypadków.

Platonizm, tzn. optymizm poznawczy i zasady chrześcijańskiej moralności wraz z obudową religijną mitu o stworzeniu świata, został ukazany przez Nietschego jako metafizyka<sup>2</sup>, a myślenie metafizyczne i optymizm sprowadziły całość kultury europejskiej do postaci nihilizmu. Pierwszym krokiem ku nihilizmowi było ustanowienie przeciwstawienia dobra i zła w sensie idei i materialności, następne wystąpiły tak szybko i licznie, że wprost nie sposób ich wymienić: zaprzeczenie wartości życia, pozbawienie człowieka mocy wartościotwórczej poprzez narzucenie wyobrażeń o istnieniu Dobra samego, do którego należy zmierzać, wreszcie stworzenie etyki polegającej na wyliczaniu sfer, w których cnotą jest powstrzymywanie się od określonego typu działania<sup>3</sup>. Etyczność rozumiana przez Nietschego jako negacja i moralność wsparta zasadą praktycznego miłosierdzia wytworzyły wreszcie obyczaj, określane jako „miłość bliźniego”. Jego upowszechnienie się w Europie doprowadziło do sytuacji, w któ-

<sup>1</sup> GOA, t. 9, s. 190. Wobec niejednolitego sposobu przekładania wielu terminów filozofii Fryderyka Nietschego w polskim wydaniu jego dzieł (edycja „Dzieła Fryderyka Nietschego” w przekładzie Wacława Berenta, Konrada Drzewieckiego, Leopolda Staffa i Stanisława Wyrzykowskiego, Warszawa 1905—1913), postanowiłam dla potrzeb tej pracy posłużyć się tekstem oryginału, zawartym w krytycznym wydaniu pod redakcją Karla Schlechty. Zawiera ono prace F. Nietschego w układzie chronologicznym, zebrane w trzech tomach na podstawie pierwodruków bądź notatek w formie maszynopisowej z odręcznymi poprawkami Nietschego. Notatki z lat osiemdziesiątych, na podstawie których sporządzono następnie wybór 483 aforyzmów zatytułowany *Wola mocy*, K. Schlechta uzupełnił na podstawie spuścizny rękopiśmiennej do liczby 1067 fragmentów i umieścił w przypuszczalnym układzie chronologicznym w trzecim tomie swojej edycji jako część *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*. Przy sporządzaniu przypisów posłużyłam się następującymi symbolami: GOA — F. Nietzsche, *Gesamtausgabe in Grossoktav*, pod red. A. Kröner'a, b.m.w. t. 1—8: pisma wyd. przez F. Nietschego, t. 9—16: notatki z lat osiemdziesiątych, t. 17—19: filologii; Schl., t. 1, t. 2, t. 3 — F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, wyd. K. Schlechty, München 1954—1956.

<sup>2</sup> Por. np. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Schl., t. 2, s. 778.

<sup>3</sup> Por. tenże, *Die fröhliche Wissenschaft*, Schl., t. 2, s. 179.

rej uczynki moralne rozumiano jako wywołane sympatią bądź współczuciem dla innych.

Jak mało radości muszą jednak teraz mieć w sobie ludzie, jeśli taką tyranieją lękiłości zaleca im najwyższe prawo moralne, jeśli tak bez sprzeciwu pozwalają mu rozkazać nie zwracać uwagi na siebie, ale dla każdej nędzy, dla każdego cierpienia gdzie indziej mieć bystry wzrok! Czyż przy takim potwornym zamiarze odcięcia życia wszystkich ostrości i kantów nie jesteśmy na najlepszej drodze do przeobrażenia ludzkości na piasek? Piasek! Drobnny, miękki, okrągły, nieskończony piasek!<sup>4</sup>

Rośnie pustynia (ostrzega Nietzsche), biada temu, kto ją chroni<sup>5</sup>. Platonizm bowiem ze swą zasadą wiecznego odchodzenia od życia, rzeczy, świata, stał się Kościołem, instytucją, która zajmuje się ochroną narastania postawy nihilistycznej, pustoszenia wszystkiego tego, co życiu mogłoby sprzyjać.

Co oznacza nihilizm? — Że odwartościowały się wartości najwyższe. Brakuje celu. Brakuje odpowiedzi na „Po co?”<sup>6</sup>

Nihilizm. Jest on dwuznaczny:

A. Nihilizm jako znak wzmoczonej mocy ducha: nihilizm aktywny.

B. Nihilizm jako schyłek i cofnięcie mocy ducha: nihilizm pasywny<sup>7</sup>.

Epokę nihilizmu aktywnego, kiedy to odwartościowały się helleńskie wartości najwyższe, a do głosu doszła „wzmoczona moc ducha” Platona, mamy już za sobą. Przeżyliśmy, jako kultura, również i ten etap, w którym moc ta wyczerpywała się stopniowo, aż wreszcie osiągnęła w osobie Schopenhauera etap ostatni z możliwych: postać nihilizmu pasywnego,

...zmęczonego nihilizmu, który do niczego więcej już się nie zabiera: jego najśłynniejsza forma buddyzm: jako nihilizm pasywniejszy, jako oznaka słabości; siła ducha może być zmęczona, wyczerpana, tak że dotychczasowe cele i wartości są nieodpowiednie i nie znajdują więcej wiary...<sup>8</sup>

Europejska filozofia antropologiczna wygasa w czasach Nietzschego w schopenhauerowskim „ideale nirwany”, a jej zasadą naczelną będzie powstrzymanie się od mimowolnego nawet zaakceptowania napierającej ślepo „woli indywidualizacji”, po prostu instynktu życia. Nietzscheańskie ostrzeżenie przed narastającą pustynią („Die Wüste wächst, weh dem, den Wüsten birgt!”<sup>9</sup>), a zwłaszcza jego druga część, która w przekładzie W. Berenta brzmi: „biada, w kim się kryje”<sup>10</sup>, należałoby więc

<sup>4</sup> Tenże, *Morgenröte*, Schl., t. 1, s. 1130.

<sup>5</sup> Tenże, *Also sprach Zarathustra*, Schl., t. 2, s. 540.

<sup>6</sup> Tenże, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, Schl., t. 3, s. 557.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ibid., s. 558.

<sup>9</sup> Tenże, *Also sprach...*, Schl., t. 2, s. 540.

<sup>10</sup> Tenże, *Tako rzecze Zaratustra*, przekł. W. Berenta, Warszawa 1905, s. 397.

rozumieć bardziej radykalnie — biada ostatecznie nie tylko temu, w kim się kryje pustynia, kto miśrowolnie, nie wiedząc o tym, używa jej swego wnętrza, lecz zwłaszcza temu, kto ją chroni, kto strzeże spokoju jej narastania i nie dopuszcza nawet możliwości zahamowania tego potwornego procesu.

Probierzem takiej możliwości wydaje się rozstrzygnięcie zagadnienia: „czy ludzkość z moralnej mogłaby się przemienić w ludzkość mądrą?”<sup>11</sup> — zagadnienia, które przecież jest rozstrzygnięte poprzez rozwój nihilizmu do ostatecznej postaci. Skoro Europa drugiej połowy wieku XIX znalazła się w fazie nihilizmu pasywnego, skoro więc odwartościowały się wszystkie wartości, a duch jest „wyczerpany”, „nie sięga już po nic więcej” — wystarczy filozofować młotem, posłużyć się metodą krytyczną i ostatecznie zburzyć stare, zdewaluowane tablice<sup>12</sup>. Aby jednak nie powtórzył się błąd aktywnego nihilizmu, którego istotą była wzmocniona moc ducha, nietzscheański Zarathustra stawia przed swymi uczniami cel nowy: naukę „chcenia” (*wollen*)<sup>13</sup>, naukę „twardości”<sup>14</sup> — zasady zupełnie sprzeczne z ostatnim słowem antropologii filozoficznej Schopenhauera. Najpierw rozwijać trzeba władze życia, te, które mogą się wyrażać w najprostszych „chceniach”, „zachceniach” i „niechceniach” — Nietzsche stawia postulat powrotu do najprostszych form żywotności: „Ach, żebyście odsunęli od siebie wszelkie pół-chcenia i stali się zdecydowani na lenistwo, jak i na czyn!”<sup>15</sup>. Odsunąć wszelkie „pół-chcenia” można przede wszystkim w ten sposób, że odrzuci się schopenhauerowską zasadę wygaszania instynktów poprzez kontemplację lub współczucie — wówczas wszelkie „chcenie” będzie mogło wystąpić w swej czystej postaci. Zaufajmy mu, a uzyskamy podstawę, grunt pod nogami, trampolinę dla odbicia się do skoku w pełnię życia.

Tego rodzaju deklaracja może nasuwać niewprawnym czytelnikom pomysły interpretacyjne zupełnie niezgodne z intencjami autora. Znany zresztą interpretacje nietzscheanizmu, nakazujące odczytywać go nie tylko jako absolutny amoralizm, co samo w sobie nie byłoby złe, lecz jako filozofię zwalczającą wszelką moralność, wszelkie zasady w ogóle. Kiedy dobrze przyjrzeć się postulatowi uwolnienia „chcenia”, to z pewnością można go odczytać jako nawiązanie do starożytności i jej wezwania „poznaj samego siebie” — jest to zresztą postulat zgodnie wypełniany przez wszystkich wielkich mędrców, zarówno Wschodu, jak i starożytnej Grecji, którzy zdumiewali otoczenie swoim zrozumieniem własnych organizmów

<sup>11</sup> Tenże, *Menschliches, Allzumenschliches*, Schl., t. 1, s. 514.

<sup>12</sup> Por. tenże, *Also sprach...*, Schl., t. 2, s. 455.

<sup>13</sup> Ibid., s. 452—453.

<sup>14</sup> Ibid., s. 460.

<sup>15</sup> Ibid., s. 421.

i ich potrzeb. Do takiego odczytywania tych właśnie fragmentów nietzscheańskiej filozofii skłaniają również zasady wyłożone w *Ecce homo*<sup>16</sup>.

Tak oto krok po kroku wypełniać można hasło „odwracania platonizmu”, powstrzymania narastającego spustoszenia Ziemi. Punktem wyjścia miało być odrzucenie schopenhauerowskiej zasady życia kontemplacyjnego: pierwszym odczuwalnym efektem będzie swobodne odczucie naporu życia — „chcenie”, bądź „niechcenie”. Wprawdzie Schopenhauer interpretuje ten przejaw zupełnie pierwotnej życiowej aktywności jako cierpienie, które wyrwa człowieka ze stanu nieodczuwania, ale trudno nie potwierdzić za Nietzschem, że „chcenie [*wollen*] uwalnia: bowiem chcenie jest tworzeniem: tak uczę ja”<sup>17</sup>. Oczywiście, nie co innego tworzy, rozwija i podtrzymuje zarazem życie, jak właśnie „chcenie” i jego czyste, bez narzuconego *a priori* wartościowania, odczytywanie. Czyste odczytywanie jest sztuką pierwszą i największą, można je uznać za podstawę, warunek możliwości, którego spełnienie decyduje o rzeczywistym powodzeniu odwracania platonizmu. Nietzsche doskonale zdawał sobie sprawę z trudności, jakie w tym względzie powstają przy próbie praktycznego zastosowania jego zasady i nie bez kozery kazał Zarathustrze kwestię ciała umieścić niemalże na początku jego mów jako zasadniczy warunek zrozumienia całej nauki<sup>18</sup>. Aby powiodło się wielkie zadanie odwrócenia platonizmu, niezbędne jest przewartościowywanie wartości, w zasadzie wszystkich, ale sam Nietzsche proponuje zacząć od najwyższych. Nauka o ciele i jego znaczeniu jest efektem takiego przewartościowania, dokonanego na wartości, jaką poprzednio był Duch.

Ciało jest wielkim rozumem, wielością o jednym sensie, wojną i pokojem, trzodą i pasterzem.

Narzędziem twojego ciała jest również twój mały rozum, mój bracie, który ty nazywasz „duchem”, małe narzędzie i zabawka twojego dużego rozumu.

„Ja” mówisz i dumny jesteś z tego słowa. Ale czymś większym — w co nie chcesz wierzyć — jest twoje ciało i jego duży rozum: on nie mówi Ja, lecz Ja czyni<sup>19</sup>.

Być może przeciwników nietzscheizmu razić będzie uwielbienie dla ciała, jakie przebija ze stronic *Zarathustry* i posadzą autora o biologizm, dlatego muszę podkreślić miejsce i rolę tej części nauki o odwracaniu platonizmu, by akcenty pozytywne i negatywne zostały w niej właściwie rozłożone. Apoteoza ciała jest częścią praktycznego przewartościowania wartości „Ducha” i jako taka musi być odczytywana jako uczestnicząca w grze: obraz i cała optyka, jakiej używa Nietzsche dla wyeksponowania

<sup>16</sup> Tenże, *Ecce homo*, Schl., t. 2, s. 1082—1088, 1093—1098.

<sup>17</sup> Tenże, *Also sprach...*, Schl., t. 2, s. 453.

<sup>18</sup> *Ibid.*, s. 300—301.

<sup>19</sup> *Ibid.*, s. 300.

ciała jako wartości, została celowo doprowadzona do takich rozmiarów, by sprostać przeciwwadze wartości dotychczasowej, którą był Duch (platonizm, chrześcijaństwo, idealizm niemiecki, kantyzm, protestantyzm, optymizm poznawczy to tylko niektóre akcenty, dodające „duchowi” wartości). Metoda specyficznego przejaskrawiania, przerysowywania, tak charakterystyczna dla wszelkich pism Nietzschego, całość jego literackiego stylu, służą temu właśnie zasadniczemu zadaniu: dodaniu wartości tam, gdzie ich dotychczas nie widziano, odwartościowaniu tego, co dotychczas było wartością najwyższą. Celu Fryderyka Nietzschego ani celu jego filozofii pozytywnej nie da się określić jako zwalczania, odwartościowania jakiegokolwiek moralności czy zasad postępowania. O swoim osobistym i swojej nauki stosunku do moralności Nietzsche pisał w *Jutrzence*:

Nie przeczę — jak to się rozumie samo przez się — zakładając, że nie jestem szalony, że wiele działań, które nazywają się niemoralne, jest do unikania i zwalczania; podobnie, że wiele [z tych], które nazywają się moralne, jest do czynienia i wymagania — ale sądzę: jedne jak i drugie z innych niż dotąd podstaw<sup>20</sup>.

Należy również zauważyć, że tego rodzaju deklaracja nie jest tylko spektakularna, potwierdzają ją w swych wspomnieniach o Nietzschem jemu współcześni, a także ogólny wydzźwięk nauki o wiecznym powracaniu.

Uczynienie ciała partnerem i mocnym oparciem dla słabego ducha, które to pojęcie w swojej nauce Nietzsche zamienił na termin *Selbst, das Selbst*<sup>21</sup>, doprowadzenie do stanu równowagi, jeśli wręcz nie harmonii, staje się podstawowym zadaniem filozofii<sup>22</sup>, tak jak dotychczas jej podstawowym efektem było ustanowienie prymatu ducha, logosu i rozumu. Wszystkie zresztą — i to chciałabym podkreślić raz jeszcze — elementy filozofii Nietzschego, które służą przewartościowaniu wartości najwyższych, spełniają w całości jego myśli rolę wyłącznie instrumentalną, nawet gdy działają na zasadzie filozofowania młotem: młot kamieniarza, pozornie burząc stan równowagi bryły granitu, usuwa z niej elementy zbędne, zaślaniające właściwy kształt, do którego bryła ta wydaje się rzeźbiarzowi „jakby stworzona”. Nie sposób więc oceniać całości tej filozofii jako myśli burzycielskiej tylko dlatego, że chodzi w niej o pozorne zruj-

<sup>20</sup> Tenże, *Morgenröte*, Schl., t. 1, s. 1077.

<sup>21</sup> Tenże, *Also sprach...*, Schl., t. 2, s. 300—301: „Poza twoimi myślami i odczuciami, mój bracie, stoj mocarny prawodawca, nieznanym mędrzec — zwie się on Selbst. W twoim mieszka on ciele, twoim ciałem jest on”.

<sup>22</sup> Por. przedmowę do *Wiedzy radosnej* — tenże, *Die fröhliche Wissenschaft*, Schl., t. 2, s. 11—12: „filozofia była dotychczas w ogóle tylko pewną wykładnią ciała i nierozumieniem ciała [...] we wszelkim filozofowaniu nie chodziło dotąd po prostu o »prawdę«, lecz o coś innego, powiedzmy o zdrowie, przyszłość, wzrost, moc, życie...”

nowanie świata ludzkiego, o obniżenie wartości tego, co urosło do rangi bożyszcza. Filozofia ta, jak będę się starała dalej pokazać, nie jest również nihilizmem, nawet w jego aktywnej postaci, bowiem nie chodzi w niej o zastąpienie dotychczasowych wartości najwyższych: ducha, dobra, prawdy, ideału moralnego, ideału religijnego itp. wartościami dotychczas ocenianymi negatywnie, a należącymi do gatunku wartości czysto intelektualnych, lecz o doprowadzenie człowieka (w sensie jednostki) do takiego etapu rozwoju, w którym sam zdolny będzie do nieustannego tworzenia siebie, w każdym momencie swego życia i to nie samowolnie, lecz według pewnej określonej zasady.

Dlaczego nietzscheański immoralizm nie powinien być rozumiany w sensie aktywnego nihilizmu? Sama filozofia, w każdej postaci, nawet dzieło Schopenhauera, nie jest przecież niczym innym, jak pokazem wzmoczonej mocy ducha *in actus*, zatem pod tym względem również i myśl Nietzschego nie może tu stanowić wyjątku i w tym jedynym aspekcie może zostać tak właśnie oceniona. Jednakże treść tej myśli, jej wszelkie usiłowania — czy to krytyczne, czy pozytywne — zmierzają ku celowi przeciwnemu, aniżeli wzmaganie duchowości: ku wzmoczeniu samego, rzeczywistości stającego się życia, a nie samej myśli o nim. Czy wobec tego mamy do czynienia z kierunkiem witalizmu o podłożu immoralistycznym? Również nie, ponieważ — jak starałam się wcześniej pokazać — równowaga witalna jest jedynie warunkiem, podstawą do zastosowania w praktyce zadania odwrócenia platonizmu. Pozostaje mi jeszcze w tej chwili ustalić relację pomiędzy immoralizmem a przewartościowaniem wszelkich wartości bądź odwracaniem platonizmu, aby ostatecznie odsłonić obszar właściwej myśli Nietzschego w jej wymiarze pozytywnym.

Immoralistą nazywał Nietzsche sam siebie wielokrotnie<sup>23</sup>, w pełni akceptując tę etykietkę, niekiedy z odcieniem dumy. Immoralizm: niewiara w sens moralności — to spadek po nihilizmie, który otrzymaliśmy również i my, współcześni, choć nie zawsze jesteśmy go w równym stopniu świadomi. W wydaniu nietzscheańskim immoralizmem jest ponadto przekonanie o nieistnieniu moralności w ogóle (istnieją tylko uczucia moralne, a i te odzywają się zwykle na szkodę jednostki, gasząc jej siły życiowe) oraz burzenie resztek przesądów moralnych, jakie jeszcze pokułują w różnych dziedzinach życia. Marzeniem Nietzschego byłoby zaprowadzenie w świecie ludzkim pierwotnego stanu „niewinności”, właściwego wszelkiemu stawaniu się, urządzenie go tak, by stał się on obszarem *Jenseits von Gut und Böse* — „tamtą stroną dobra i zła”. Dopiero w takim „niewinnym” świecie możliwe będzie rzeczywiste tworzenie, które w myśli nietzscheańskiej oznacza nie tylko wysiłek artysty (muzyka, pla-

<sup>23</sup> Por. tenże, *Ecce homo*, Schl., t. 2, s. 1153—1154; 1156.



styka, rzeźbiarza itp.), ale z jednostkowego człowieka uczyni artystę, wykuwającego każdy moment życia w całość stanowiącą dzieło sztuki *sensu stricto*. W ostatecznym rozrachunku całość życia winna zostać zrozumiana nie jako zabarwiona immoralistycznie w o l a k u m o c y, lecz jako dzieło sztuki, tzn. coś, co koniecznie zorganizowane jest wokół określonej zasady twórczej, wokół twórczej obyczajowości, której moralność Nietzsche określa hasłem *die ewige Wiederkunft*<sup>24</sup>. Immoralizm nietzscheański, podobnie więc jak i przewartościowanie wszelkich wartości, ma „wartość” instrumentalną, służy oczyszczeniu świata z niepotrzebnych i szkodliwych naleciałości i przestaje odgrywać jakąkolwiek rolę, gdy do głosu dochodzi wreszcie „duch budujący”. Jest on trzecim, oprócz przewartościowania i odwracania elementem, służącym do wprowadzenia w świat ludzkim pierwotnego ładu, który za Nietzschem będę dalej określać jako „niewinność wszelkiego stawania się”<sup>25</sup>.

Zanim ostatecznie przejdę do prezentacji nietzscheańskiego świata „niewinnego tworzenia” i jego mieszkańców, najpierw muszę zarysować samą konstrukcję fundamentów tego tworu. Wskazówką będzie takie oto zdanie Nietzschego:

Moja filozofia odwróconego platonizmu: im dalej od prawdziwie Będącego, tym jest ono [Będące] czystsze, piękniejsze, lepsze. Życie w pozorze jako cel<sup>26</sup>.

Odwracanie platonizmu spłata się tu z przewartościowaniem najwyższych wartości; cel, którym po odwróceniu świata platońskiego ma stać się życie w świecie pozornym, pozornie tylko jest a-moralny, bowiem nie chodzi w nim bynajmniej o propagowanie kłamstwa czy wręcz machiawellizmu, lecz o próbę przystosowania człowieka do życia w świecie pozorów platońskiego, czyli po prostu w świecie ziemskiej materialności, tak, by ten właśnie świat został uznany za czystszy, piękniejszy i lepszy od jakiegokolwiek możliwego świata urojonego. Warunkiem zmiany nastawienia wobec materialności, ciała, spraw ziemskich i urojonego bytu idealnego w zaświatach jest dla człowieka epoki dekadencji rozumowe, logiczne przekonanie go co do słuszności, „prawdziwości” takiego a nie innego obrazu świata, poparte nie naukowym, lecz emocjonalnym apelem ukazującym jego walory.

Na czym więc opiera się nietzscheańska wizja „niewinności wszelkiego stawania się”? Przede wszystkim na oczyszczonym przez przewartościowanie

<sup>24</sup> Por. tenże, *Aus dem Nachlass...*, Schl., t. 3, s. 425: „Musi się zrozumieć podstawowy fenomen artystyczny, który nazywa się »życie« — budującego ducha, który buduje pośród niesprzyjających okoliczności: w sposób powolny.”

<sup>25</sup> Por. np. tenże, *Menschliches...*, Schl., t. 1, s. 514, a zwłaszcza tenże, *Götzen-Dammerung*, Schl., t. 2, s. 978.

<sup>26</sup> GOA, t. 9, s. 190.

wanie miejscu, zajmowanym dotychczas przez „prawdę” jako najwyższy cel i wartość poznania. Zauważmy więc i zapamiętajmy punkt wyjścia tej wizji: Nietzsche nie dopuszcza w ogóle możliwości wartościowania jej w kategoriach prawdy i fałszu, gdyż są to kategorie metafizyczne, powzięte w efekcie pierwotnej wiary w istnienie przeciwstawnych wartości. Poza tym prawda jest tylko „pojęciem prawdy”, słowem, wytworem ludzkiego umysłu i nigdzie poza nim istnieć nie może. W notatkach z lat osiemdziesiątych znajdujemy najdojrzalsze poglądy Nietzschego na temat tzw. teorii poznania. Niektóre z nich przytoczę tutaj, by jak najwierniej ukazać podstawy „niewinności” i podać powody, dla których można byłoby się opowiedzieć za życiem niejako „po tamtej stronie” dobra i zła.

Prawda jest rodzajem błędu, bez którego pewien określony rodzaj istot żywych nie mógłby żyć. Wartość dla życia decyduje ostatecznie<sup>27</sup>.

Ze wartość świata leży w naszych interpretacjach (że być może możliwe są jeszcze inne interpretacje niż tylko ludzkie), że dotychczasowe interpretacje są perspektywicznymi szacowaniami, mocą których utrzymujemy się przy życiu, tzn. w woli ku mocy, ku wzrastaniu mocy, że każde wywyższenie człowieka niesie z sobą przezwyżyczenie węższych interpretacji, że każde osiągnięte wzmocnienie i rozszerzenie mocy otwiera nowe perspektywy i każe wierzyć w nowe horyzonty — to przewija się przez moje pisma. Świat, który coś nas obchodzi, jest fałszywy, tzn. nie jest żadnym stanem rzeczy, lecz wmyśleniem i zaokrągleniem mizernej sumy obserwacji; jest on „w strumieniu”, jako coś stającego się, jako jakaś ciągle na nowo przesuwająca się fałszywość, która nigdy nie zbliża się do prawdy: więc — nie ma żadnej „prawdy”<sup>28</sup>.

Gdyby zresztą gdziekolwiek była „prawda” w sensie statycznego, niezmiennego rodzaju Bytu, to i tak samo dotarcie do niej nie byłoby w ogóle możliwe: w tym względzie Nietzsche wyciąga ostateczne konsekwencje z klasycznej niemieckiej teorii poznania i całą swoją naukę opiera na jej wnioskach. Co znaczyłoby „rzetelnie poznawać rzeczywistość”? Rzetelność zmusiłaby obserwatora do bezwzględnego podążania za zjawiskami, tyle, że bez narzucania im tzw. ludzkich praw perspektywicznych — prawa przyczynowości, działania (które zawsze w podtekście mieści w sobie podmiot działający, nawet gdy chodzi o badanie zjawisk czysto fizycznych czy czysto chemicznych) itp. Po wtóre — obserwator byłby zmuszony dla utrzymania rzetelności wyzbyć się klasyfikowania tego, co postrzega, za pomocą pojęć swojej mowy, której sama konstrukcja grammatyczna narzuca światu czysto ludzką optykę. Już po tych dwóch zastrzeżeniach poczynionych wyłącznie gwoli poznawczej rzetelności widać, czym jest rzeczywistość poznania jako specyficznie ludzki rodzaj aktywności: wybieraniem spośród zjawisk tylko tego, co udaje się zgarnąć w pa-

<sup>27</sup> Tenże, *Aus dem Nachlass...*, Schl., t. 3, s. 844.

<sup>28</sup> *Ibid.*, s. 497.

jęczyne naszych pojęć<sup>29</sup>. Zmysły jako takie nie okłamują nas ani nie łudzą, niedokładności powstają wówczas, gdy ich dane przekształcają się w pojęcia rozumu: wtedy to powstają takie „kłamstwa” jak jedność, równość, realność, substancja, trwanie. Przyczyną fałszu w poznaniu jest sam rozum, który nie potrafi pozierać całego bogactwa zmysłowych doznań, rejestrujących stawanie się, przemijanie, zmiany. Wreszcie pojęcia coraz bardziej odległe od rejestrowanych danych, abstrakcje w rodzaju „Bytu” i „Boga” zostają uznane przez rozum za właściwą podstawę i przyczynę wszelkiej zmienności. A samo myślenie jako akt? — jaka jest jego rola?

„Myślenie” w stanach prymitywnych (przedorganicznych) jest przenoszeniem postaci — jak w kryształach. W naszym myśleniu tym, co istotne, jest uporządkowanie nowego materiału w stare schematy (= łoża Prokrustowe), czynienie równym tego, co nowe<sup>30</sup>.

„Myślenie”, jak to ustala teoria poznania, po prostu się nie zdarza: jest to jakaś całkowicie samowolna fikcja, osiągnięta przez wyniesienie jednego elementu z procesu i odjęcie wszelkich pozostałych, jakieś sztuczne uporządkowanie w celu zrozumienia<sup>31</sup>.

Zupełnie podobnie ma się sprawa z podmiotem: jest to pojęcie, którego głównym sensem ma być nadawanie jedności wszelkim przebiegom różnych stanów rzeczy w naszych organizmach. W pojęciu tym znów mamy do czynienia z pobieżnym i skrótowym zsumowaniem całej masy wewnętrznych doznań po uprzednim postawieniu pomiędzy nimi znaku równości: podmiot miałby być podłożem, które doprowadza te stany do porządku, nie dopuszczając do „świadomości” (kolejnej fikcji!) — stanów o równym nasileniu. Nie „istnieje” także i świadomość, rozumiana jako władza podmiotu. Nietzsche określa ją jako powstałą stosunkowo niedawno w świecie zwierzęcym zdolność, która najwyraźniej nie zdążyła jeszcze wykształcić się do roli rozwiniętego i sprzyjającego człowiekowi organu: jako władza „młoda”, jest niedojrzała i przynosi więcej szkody niż pożytku (oczywiście w ogólnym rozrachunku ludzkości jako pewnemu gatunkowi istot żywych). Świadomość w rozumieniu nietzscheańskim jest wyłącznie „relacją” ze światem danych zmysłowych, który ona sama rozwinęła. Nie należy więc do świadomości cała sfera dozoru przebiegu zwykłych funkcji życiowych ani tego, jak zostają przetworzone bezpośrednie relacje naszych receptorów. Świadomością jest sama tylko powierzchnia wszelkich wewnętrznych procesów, ubrana w pojęcia, w słowa. Tak więc zasadniczą nierzetelnością poznawczą jest wyjściowe przekonanie badacza co do istnienia jego podmiotu i świadomości, które są w możliwości kontaktowania się bezpośrednio ze sferą „zjawisk”, rozumia-

<sup>29</sup> Por. tenże, *Morgenröte*, Schl., t. 1, 1092—1093.

<sup>30</sup> Tenże, *Aus dem Nachlass...*, Schl., t. 3, s. 462.

<sup>31</sup> *Ibid.*, s. 674.

nych jako rzeczy, a w dodatku — jak chce współczesna, matematyczna wersja nauki — rzeczy „równych” pod jakimś względem. Kopernikański przewrót Kanta jest słuszny, ale według Nietzschego nie w stosunku do „przyrody samej”, lecz do „pojęcia przyrody”, czyli podsumowania w języku wielu wyobrażeń pojęciowych o niej — w stosunku do wielkiej sumy błędów<sup>32</sup>.

U Nietzschego powraca również kantowski problem: jak w ogóle możliwe jest poznawanie? Jednakże rozwiązanie, jakie proponuje autor *Wiedzy radosnej* jest zupełnie od kantowskiego inne:

Nie byłoby niczego, co nazywałoby się poznaniem, jeśliby wpieryw myślenie nie przetworzyło sobie świata do postaci „rzeczy” równych sobie samym. Nieprawda jest dopiero mocą myślenia [*vermöge des Denkens*]<sup>33</sup>.

Poznanie zaczyna się wtedy, gdy istnieją słowa, o których człowiek sądził, że nie tylko oznaczają zjawiska, ale w dodatku, że ujmują ich istotę. A tymczasem słowa, pojęcia, pojawiają się w zasadzie najpierw dla wyrażenia „najwyższych stopni” wewnętrznego przebiegu odczuć, „gniew, nienawiść, miłość, współczucie, pożądanie, poznanie, radość, ból — wszystko to są nazwy dla stanów ekstremalnych”<sup>34</sup>, zaś tam, gdzie brakuje nam słów, w stanach pośrednich, delikatniejszych, nie zwykliśmy po prostu w ogóle obserwować — brak nam do tego narzędzi. W zupełnie skrajnej formie możliwości poznania przesądza Nietzsche w *Jutrzence*:

Słowa w nas obecne: nasze myśli wyrażamy zawsze słowami, które mamy pod ręką. Albo aby wyrazić całe moje podejrzenia: w każdym momencie mamy właśnie tylko tę myśl, dla której mamy pod ręką te słowa, które byłyby zdolne w przybliżeniu ją wyrazić<sup>35</sup>.

Uwaga ta stosuje się do „myślenia” w całej jego rozciągłości, również — albo zwłaszcza — do „myślenia naukowego”. Po raz drugi wychodzi na jaw nie tylko metafizyczność wszelkiej nauki, ale również jej mitologiczny charakter, do którego nie jest skłonna się przyznać<sup>36</sup>. Jakże zresztą mogłoby być inaczej? Wszelka nauka, zwłaszcza w postaci teoretycznej, opiera się na pojęciach, słowach. Te zaś, jak próbuje pokazać Nietzsche, są zawsze skrótową postacią, w jakiej fiksujemy rzeczywistości przebieg zjawiska dla nas, ogromnym skrótem, wyrażającym relację pomiędzy obserwatorem a tym, co jest przedmiotem jego „uwagi”. Dla poznania, zamknięcia jego efektów nie mają właściwie

<sup>32</sup> Por. tenże, *Menschliches...*, Schl., t. 1, s. 462. Zarzut w stosunku do Kanta nie jest słuszny, por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, Warszawa 1957, s. 435.

<sup>33</sup> F. Nietzsche, *Aus dem Nachlass...*, Schl., t. 3, s. 909.

<sup>34</sup> Tenże, *Morgenröte*, Schl., t. 1, s. 1090.

<sup>35</sup> *Ibid.*, s. 1177.

<sup>36</sup> Por. tenże, *Aus dem Nachlass...*, Schl., t. 3, s. 584—585.

znaczenia, bowiem „zbierają” nie to, co specyficzne, lecz to, co wspólne. Widać stąd, że doskonale służą samemu przetrwaniu człowieka pośród zupełnego „chaosu” świata nieuczułowieczonego, ale zupełnie nie nadają się do rozpoznawania tzw. faktyczności ich przebiegu, czyli „prawdy”. Gdy ponadto wrócimy do podstawowego, rdzennego znaczenia wyrazu „słowo”, ukaże się nam wówczas np. *μυθος* — mit, wraz z wyjaśniającą jego sens relacją „tak, jak”. Oto, co wyrażają słowa i do czego są „zdolne”. „Mit” to pierwszy i zasadniczy sens „słowa”. Słowami tworzymy zatem mity — taki jest w moim przekonaniu ostateczny cel nietscheańskich rozważań o możliwościach poznawania, o nauce, o „prawdzie”. Taka jest również podstawa jego własnej pozytywnej teorii.

\*

\*                      \*

Jaki więc mit proponuje nam Nietzsche? W czym pokłada wszelkie swe nadzieje odwrócenia nihilizmu, zahamowania ogromniejącego procesu pustoszenia, spustynniania Ziemi? Jakie słowo podaruje nam, byśmy mieli podstawy do budowania na nim naszego świata? Prawda? Byt? Wartość? Może Bóg?

Wszystkie one są jednak bożyszczami, których zmierzch dawno temu już minął. Wszystkie razem nie są słowami w pełni, wyrażają tylko jednostronność, a oparcie na nich konstrukcji nowego świata byłoby znów powtórzeniem starych błędów. Potrzebne jest tutaj słowo-mit, takie, w którym rządzi sens mitu, reguła „tak, jak”.

W *Ludzkie, arcyludzkie*, w przedostatnim aforyzmie, tuż przed zapowiedzią „Wędrowca”, który ma wyruszyć na poszukiwania „filozofii przedpołudnia”, niejako w ostatnim słowie, danym mu na drogę, Nietzsche pisze o wolnych duchach:

Ale my, którzy jesteśmy istotami mieszanymi, raz rozżarzonymi ogniem, raz przechłodzonymi duchem, chcemy klęknąć przed słusnością [*die Gerechtigkeit*], jako przed jedyną boginią, którą uznajemy nad sobą<sup>87</sup>.

Tak oto słusność [*die Gerechtigkeit*] stanie się nośnikiem współczesnego mitu o niewinnym świecie stawania się, jedynie słusnym dla istoty, w jaką może przedzierzgnąć się człowiek.

\*

\*                      \*

Swojego mitu Nietzsche nie rozpoczął od klasycznego „Na początku było...”, bowiem słusność, która rządzić winna poznaniem, śmiertelnie poważna rzetelność w rozpatrywaniu Całości świata, podpowiada, że początku po prostu nie było.

<sup>87</sup> Tenże, *Menschliches...*, Schl., t. 1, s. 729.

Chcieć określić „początek”, punkt wyjściowy, prątworkiwo czy prątwórcę — obojętne, jak próbowalibyśmy to nazwać, nawet językiem najbardziej obiektywnym, jako pierwszy „stan rzeczy” — jest bezsensem: „stanów rzeczy po prostu nie ma, są tylko interpretacje”<sup>38</sup>. Prawdy w sensie absolutnej, niezmiennej statyczności, wymyślonej jako pojęcie wyabstrahowane i to nawet nie z bezpośrednich danych zmysłowych, lecz z innych pojęć, nie znajdziemy w żadnej „rzeczywistości”, poza światem pojęć ludzkiego umysłu. Natomiast interpretować dane, jakich dostarcza nam wzrok, słuch itp., możemy na niezliczone sposoby.

Jak dalece i o ile słowo „poznanie” w ogóle ma sens, świat jest poznawalny: ale tłumaczyć daje się inaczej, nie ma za sobą żadnego sensu, lecz sensy niezliczone. „Perspektywizm”. Naszą potrzebą jest wyklądać świat; nasze popędy i ich za i przeciw<sup>39</sup>.

Jest to rola właściwa dla wszelkiego typu ludzkiej aktywności: skoro nie można świata tłumaczyć, a jedynie interpretować, wyklądać, to spróbujmy znaleźć sobie taką interpretację, która ułatwiłaby człowiekowi przede wszystkim uzyskanie na powrót stanu dawno już zaprzepaszczonego, w którym każdy mógłby być jednością swej woli, a następnie umożliwiłaby rozwijanie interpretacji, dającej człowiekowi taki świat, w którym mógłby być twórcą. Jedyne słuszne dla pełnego człowieka.

Dla potrzeb takiego mitu uzyskajmy obraz świata, nie obciążonego jeszcze żadnymi ludzkimi ocenami. Przede wszystkim wypadnie zrezygnować z pojęcia celu, bowiem nie przyjmujemy wykładni świata jako organizmu żywego<sup>40</sup>, a tylko to, co żywe, zwykle do czegoś dążyć, coś mieć na celu. Gdyby świat miał jakikolwiek cel, to musiałby on już dawno zostać osiągnięty. Gdyby zaś był pozbawiony celu, lecz posiadał w „zanadrzu” jakiś stan końcowy, to i ten musiałby już zaistnieć. Gdyby ponadto możliwe było zmierzanie świata do jakiegoś stanu „Bytu”, niezmienności, stałości, gdyby choć jeden moment „Bytu” zdarzył się w całym jego dotychczasowym stawaniu się, to byłby to oczywisty koniec wszelkich przemian, stawania się i zmienności.

Stan rzeczy „ducha” jako pewnego stawania się dowodzi, że świat nie ma żadnego celu, żadnego stanu końcowego i jest niezdołny do Bytu<sup>41</sup>.

A więc świat: bez sensu, celu, początku i końca, bytu, stałości i trwałości. Świat ciągłego stawania się, wypełnionego przemianami postaci energii, ale nie jej ilości. Skoro nasze pojęcia, potraktowane w sposób rzetelny, nie dopuszczają możliwości ułożenia z nich interpretacji świata

<sup>38</sup> Tenże, *Aus dem Nachlass...*, Schl., t. 3, s. 903.

<sup>39</sup> *Ibid.*, s. 903.

<sup>40</sup> *Ibid.*, s. 682.

<sup>41</sup> *Ibid.*, s. 548, por. również *ibid.*, s. 684, 685.

stworzonego, rozwijającego się celowo do jakiejś określonej, stałej postaci Bytu, zatem stwórzmy przynajmniej to, na co pozwala cała nasza rzetelność. Nasze pojęcia nie pozwalają dowieść zaistnienia jakiegokolwiek stanu trwania. Zatem i nasz słuszny świat do trwania zmierzać nie będzie. „W skutek tego jego stan najwyższy musi się wymyśleć tak, żeby nie był żadnym stanem równowagi”<sup>42</sup>. Nietzsche proponuje więc, by świat, jako pewną porcję energii, jak chce współczesna fizyka, rozumieć jako całościowe stawanie się, które będzie się cyklicznie wznosić aż do pewnego punktu wysokości i potem znów obniżać w wiecznym, kołowym obiegu. Jak zresztą sam się przyznaje<sup>43</sup>, na pomysł takiego kołowo powtarzającego się świata natknął się u myślicieli wcześniejszych, z tym, że zawsze był to pomysł oparty na jakichś określonych podstawach religijnych lub teologicznych. Bez takich podstaw świat może zostać pomyślany: np. jako określona wielkość siły (*die Kraft*) i ponadto — jako określona liczba centrów, ogniskujących siłę. A więc, jak widać, bez podmiotu, ducha, przedmiotowości — wszystko zostało sprowadzone do bardziej elementarnej postaci: do określenia „kwantu, porcji siły” (*quantum der Kraft*). Świat takich centrów siły w nieskończonym fizykalnym czasie osiągałby przeróżne kombinacje, przeróżne układy centrów, a prawdę mówiąc — każdy układ w nieskończonym czasie byłby powtórzony nieskończoną ilość razy.

A gdyby [kreśli Nietzsche najogólniejszą już postać swojej wizji świata] pomiędzy taką kombinacją i jej najbliższym nawrotem musiały przebiec wszelkie w ogóle możliwe jeszcze kombinacje i każda z tych kombinacji warunkuje cały szereg kombinacji w tym samym szeregu, to tym samym byłby dowiedziony kołowy obieg absolutnie identycznych szeregów: świat jako obieg kołowy, który powtórzył się już nieskończenie często i który rozgrywa swą grę *in infinitum*. Koncepcja ta nie jest, nie zważając na nic, koncepcją mechanistyczną: gdyby nią była, to nie warunkowałby jej nieskończony nawrót identycznych przypadków, lecz pewien stan finalny. Ponieważ świat go nie osiągnął, to mechanizm musi oznaczać dla nas hipotezę niezupełną i jedynie tymczasową<sup>44</sup>.

Zresztą samo twierdzenie o istnieniu energii, przy którym tak mocno upierają się fizycy, wymaga, jako swego pojęciowego uzupełnienia, idei wiecznego nawrotu<sup>45</sup>.

Jak wobec tego wygląda najgłębsze dno nietzscheańskiego mitu? Spróbujmy zajrzeć tam bez zgrozy, choć widok, jaki przedstawia się naszym oczom, jest straszliwy:

<sup>42</sup> Ibid., s. 585.

<sup>43</sup> Por. *ibid.*, s. 703.

<sup>44</sup> *Ibid.*, s. 704.

<sup>45</sup> *Ibid.*, s. 861, por. również *ibid.*, s. 916.

...istnienie [*das Dasein*], tak, jak ono jest, bez sensu i celu, ale nieuchronnie nawracające, bez finału w nicości: „wieczny nawrót”.

Jest to najbardziej ekstremalna forma nihilizmu: nicość („bezsensowna”) wiecznie!

Europejska forma buddyzmu: do takiej wiary zmusza energia i siła wiedzy. Jest to najbardziej naukowa z wszelkich możliwych hipotez. Zaprzeczamy cele ostateczne: gdyby istnienie [*das Dasein*] je miało, to musiałyby być osiągnięte<sup>46</sup>.

Jeśliby chcieć podsumować efekty nietscheańskich usiłowań stworzenia świata „niewinnego”, należałoby zauważyć przede wszystkim metodę, jaką się posłużył autor *Narodzin tragedii*. Pomimo najszczerzych chęci nie sposób zaprzeczyć, że jest to metoda „naukowa”; Nietzsche wykorzystuje w sposób logiczny efekty badań fizyków, astronomów, jak zauważymy niżej — biologów, nieobce są mu również zasady rachunku prawdopodobieństwa. Jak więc pogodzić sprzeczność, rysującą się wyraźnie w poglądach słynnego immoralisty, kiedy najpierw zarzuca nauce i jej narzędziom metafizyczność, a następnie świadomie sięga po skompromitowane przez siebie metody?

A jednak jest to sprzeczność pozorna, wystarczy bowiem przypomnieć, jaki jest sens posługiwania się „słowem” — tworzenie mitu! To pozwala natychmiast zażegnać wewnętrzny spór w myśli nietscheańskiej. Nauka to współczesna forma mitu, a jak inaczej trafić do przekonania współczesnemu człowiekowi, aniżeli wybierając dobrze mu znaną i usankcjonowaną drogę? Filozof Fryderyk Nietzsche, z konieczności aktywny nihilista (por. wcześniejsze fragmenty o rodzajach nihilizmu), wzmógł moc swego ducha aż do chytryści i jak widać — niebywale zręcznie wykorzystał „naukowość” do powolnej likwidacji scjentofilstwa ze sposobów myślenia przeobrażającego się człowieka. Nieludzkość, nicość świata ze względu na ludzkie sposoby odczuwania, wieczna i pierwotna „bezsensowność”, zostały tu ujawnione w całym przepychu naukowo-logicznej aparatury. W zanadrzu, u swych źródeł, świat ludzki przybiera najbardziej ekstremalną postać zeuropeizowanego buddyzmu: bez jakichkolwiek dążeń, bez celu, sensu — ideał, jaki osiąga się tylko po zawieszeniu w nirwanie całości człowieczeństwa z myśleniem i odczuwaniem na czele. Do przyjęcia go skłania jednak nie religia, lecz „energia wiedzy” i jej „siła” zmuszają nas do takiej właśnie wiary. Wieczny nawrót kombinacji centrów siły jest „najbardziej naukową z wszelkich możliwych hipotez”, czyli — najwspółczesniejszą, najłatwiejszą do przyjęcia formą mitu. O to właśnie Nietzschemu chodziło.

Pora jednocześnie zwrócić uwagę na inny aspekt metody filozofowania, jaką w tych rozważaniach posłużył się autor *Zarathustry*: na specyfikę napięcia, jakie powstaje w tekstach dotyczących „dna stawania się”

<sup>46</sup> Ibid., s. 853.



pomiędzy rzekomym scjentyzmem a celem, w jakim jest stosowany. Posługując się hipotezami naukowymi i operując naukową terminologią, Nietzsche systematycznie zmierza do opisanego stanu rzeczy, nie będącego przedmiotem żadnej nauki: tzn. „świata”. Jakież więc relacje zachodzą rzeczywiście pomiędzy celem a metodą tego pisarstwa?

Po rzetelnym prześledzeniu wszystkich fragmentów, w których Nietzsche próbuje zbudować podwaliny pod własną wizję świata, widać, że jest on autorem w pełni świadomym niebezpieczeństw, jakie towarzyszą posługiwaniu się metodą „naukowopodobną”, z popadnięciem w metafizykę włącznie. Tego właśnie, największego niebezpieczeństwa, udało mu się moim zdaniem uniknąć poprzez w pełni świadome posłużenie się narzędziem naukowej terminologii, zasadami rachunku prawdopodobieństwa i logicznej budowy wywodów, ale w celu zupełnie nie „naukowym”. Moim zdaniem — wbrew opinii np. M. Heideggera<sup>47</sup> — zagadnienie podstaw świata stawania się nie jest w filozofii Nietzschego, a nawet być nie może, modyfikacją problemu Bytu i będącego, jestestwa (*Sein* i *Seiende*), lecz jak najbardziej świadomie podjętą próbą stworzenia (również w sensie artystycznym) w języku jako tworzywie takiego fundamentu słów, bogatych w sens i mocno z sobą powiązanych już w mowie potocznej, na poziomie przedteoretycznym, swobodnie-skojarzeniowym, który udźwignęłyby konstrukcję budowaną nie dla uzyskania „prawdy Bytu”, ani tym bardziej dla osiągnięcia „prawdy” w sensie naukowym, lecz konstrukcji, dającej się zaokrąglić aż do zamknięcia w pojęciu „świata” (pojęciu zupełnie nienaukowym) takiego, w którym możliwe będzie zastąpienie obowiązującego dotychczas kryterium „prawdy” zasadą słuszności (*die Gerechtigkeit*). Mit o świecie słusznym, takim, jaki być powinien, bez względu na prawdę naukową, starającą się wszelkimi sposobami dosięgnąć „rzeczy samej”, to jedyny, zdaniem Nietzschego, rozsądny zamiar posługiwania się słowem-mitem.

Zastąpienie „prawdziwości” „słusznością” może nasuwać podejrzenie, że metafizyczność, przed którą tak bardzo bronił się Nietzsche, wreszcie sama go dopadła. Jaka jest bowiem różnica pomiędzy wyznaczaniem sobie celu „słusznego” a uznawaniem celów „prawdziwych”? Tylko taka, że wszelkie dążenie do „prawdy”, zwłaszcza rozumianej antonimicznie wobec fałszu, jest działaniem narażającym życie badacza na niebezpieczeństwo, zaś posługiwanie się zasadą słuszności żąda pierwotnego sprecyzowania, o czyją słuszność tu chodzi, a więc w ogólnym rozrachunku „prawda” jako cel główny staje się zewnętrznym, absolutnym nakazem podporządkowującym sobie życie, rozumiane jako proces, natomiast „słuszność” będzie występować jako immanentna zasada, sterująca procesem życia.

<sup>47</sup> Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, Pfullingen 1961, s. 12 i 15.

Nietzsche stawia więc czytelnika przed wyborem: życia w służbie metafizyki, w celu osiągnięcia „prawdy”, albo uchylecia „prawdy” i zlikwidowania jej absolutnego, metafizycznego ostrza w obrębie procesu życia, kierującego się tym, co dla życia słuszne. Sam oczywiście wybiera drugie rozwiązanie i tworzy mit, pochłaniający i neutralizujący wszelkie obowiązujące dotychczas kryteria, całość, która wyłącznie w sferze konstrukcji pojęciowej ma dać każdemu otwarte pole dla twórczej działalności.

A metafizyczność nietzscheańskiego kryterium słuszności? W próbie interpretacji, jaką wyżej zaproponowałem, tego rodzaju ocena co najmniej z dwóch powodów traci w ogóle sens. Przede wszystkim wszelkie działania, również „metafizyczne”, zostają usankcjonowane jako słuszne, o ile będą sprzyjać procesowi życia tego, kto je prowadzi — „metafizyczność”, „prawdziwość”, „falszywość”, „dobro” czy „zło” zostają wciągnięte w praktyczną sferę życia i oceniane przez nie samo, jako sprzyjające lub szkodliwe. Oprócz tego „słuszność” jako zasada nie była rozumiana przez Nietzschego w sensie absolutnym, czy choćby tylko ogólnie zaznaczonym, z zarysowanymi nawet najslabiej granicami. Porównajmy wskazania, zawarte w mowach *Zarathustry*<sup>48</sup>, w *Ecce homo*<sup>49</sup>, w *Notatkach*<sup>50</sup>, a przekonamy się, że słuszność jest pojęciem-symboliem, nieustannie odsyłającym nas do czegoś o wiele bardziej istotnego: do nauki o wiecznym powracaniu (*die ewige Wiederkunft*). Tu dopiero całość konstrukcji świata, całość „ontologiczna”, albo lepiej mityczna, gdyż nie chodzi w niej wcale o wyrażenie prawdy Bytu, o stworzenie „ontologii”, lecz o uzyskanie podstawy dla ludzkiego sensu, ukazuje swój ostateczny wymiar i kończy się postulatem, dotyczącym czystego działania.

Dla potrzeb rekonstrukcji nietzscheańskiego mitu o wiecznym, niewinnym stawaniu się wszystkiego chciałabym podkreślić raz jeszcze zmianę sensu słowa „świat” w filozofii stawania się. Przede wszystkim „światem” nie będzie już tzw. zewnętrzna albo obiektywna rzeczywistość, „chaos”, „rzeczy same w sobie” itp. synonimy bycia nieuczłowieczonym, lecz w sensie nietzscheańskim świat to taki zespół sensu, takie przekonania, towarzyszące odbieraniu zjawisk, które umożliwią człowiekowi bezwzględna afirmację wszelkiej zjawiskowości i doprowadzą go do nowego rozumienia, nowego tworzenia sensu słowa „życie”, „człowiek”, „czas”. Kiedy więc w filozofii Nietzschego pojawia się sformułowanie „świat”, albo „niewinność stawania się”, pamiętajmy, że nie chodzi (w pozytywnej, a nie krytycznej części nietzscheizmu) o zewnętrzną, obiektywną sferę tzw.

<sup>48</sup> F. Nietzsche, *Also sprach...*, Schl., t. 2, s. 340; tenże, *Ecce homo*, Schl., t. 2, s. 1070—1073, 1082—1086.

<sup>49</sup> Tenże, *Ecce homo*, Schl., t. 2, s. 1070—1073, 1082—1086.

<sup>50</sup> Tenże, *Aus dem Nachlass...*, Schl., t. 3, s. 819.

rzeczywistości, ale o sferę sensu, o zjawiskowość ucłowieczoną, ukazaną tak, by słuszne w niej było wszelkie życie tworzące.

Mamy zatem podstawę mitu: świat:

...potwór siły, bez początku, bez końca, pewna trwała, spiżowa wielkość siły, która nie staje się większa ni mniejsza, która się nie zużywa, lecz tylko zmienia, jako całość niezmiennie wielka, gospodarstwo bez wydatków i strat, ale również bez dochodów, nie ograniczane przez nic, [...] jakieś morze sił, wzbierających i falujących w sobie samym, wiecznie zmieniające się, wiecznie nadbiegające z powrotem, [...] [świat błogosławiący siebie samego] jako to, co musi wiecznie przychodzić z powrotem, jako stawanie się, które nie zna żadnej sytości, żadnego nadmiaru, żadnego zmęczenia: ten mój dionizyjski świat wiecznego samo-tworzenia, wiecznego burzenia się, ten tajemniczy świat dwojakich rozkoszy, to moje „po tamtej stronie dobra i zła”, bez celu, jeśli cel ten nie leży w szczęściu wojny, bez woli, jeżeli pierścień nie ma na siebie ochoty — chcecie nazw dla tego świata? Rozwiązania dla wszelkich jego zagadek? Światła również i dla was, wy najbardziej ukryci, najmocniejsi, najbardziej nieustraszeni, najbardziej północy? — Świat ten jest wolą ku mocy — i niczym poza tym! I również wy sami jesteście tą wolą ku mocy — i niczym poza tym!<sup>51</sup>

Powyższy fragment notatek odkrywa nam wreszcie ostateczny zamiar tworzenia nowego mitu o świecie: Nietzsche opisuje „swój” świat jako dionizyjski żywioł, w którym mieści się całość wyobrażeń o przyrodzie i człowieku. Oprócz zdeklarowanego zakotwiczenia mitu o świecie w wyobrażeniach dionizyjskich znajdujemy w nim nowe pojęcie: *der Wille zur Macht* — wola ku mocy, które opisuje nie tylko zasadę samego świata jako pewnego tła i materiału dla ludzkich poczynań, ale jednocześnie jest też zasadą opisującą samego człowieka. Zwrot „wola ku mocy” odgrywać będzie w poglądach wielkiego immoralisty tak doniosłą rolę, że niezbędne staje się naświetlenie przynajmniej najważniejszych jego funkcji.

Przed wszystkim należy zwrócić uwagę na jego konstrukcję, aby móc prawidłowo oddać sens, jaki zawiera. *Der Wille zur Macht*, by zachowało sens, jaki nadał temu sformułowaniu Nietzsche, musi być oddane jako „wola ku mocy”, nie zaś — jak proponują w polskim przekładzie S. Frycz i K. Drzewiecki — wola mocy. Moc w ujęciu nietzscheańskim jest ostatecznym celem, ku jakiemu winien zmierzać człowiek w swej przemianie z nihilisty pasywnego (na tym etapie istnieją zaledwie pół-chcenia<sup>52</sup>) w istotę, która będzie mogła być ogniwem pośrednim przed powstaniem człowieka wyższego — *Übermensch*. „Moc” nie może więc być opisywana przez „wolnego ducha” Nietzschego, lecz, jak to wynika z całości pozytywnej myśli nietzscheańskiej, znajduje się w obszarze działań istoty, uzyskanej drogą odpowiedniego „chowu”. My przynajmniej — bez konieczności

<sup>51</sup> Ibid., s. 916.

<sup>52</sup> Por. tenże, *Also sprach..., Schl.*, t. 2, s. 421.

popadnięcia w metafizykę — nie jesteśmy w stanie orzekać ani o jej przyszłej postaci, ani nawet o przyszłym istnieniu. Zagadnienie „ponad-człowieka” samo pozostaje otwarte i nigdzie w pismach Nietzschego nie znajdziemy próby doprecyzowania go do jakiegokolwiek dającej się pomyśleć postaci, bowiem jest to zagadnienie „przyszłości”, „nadzieja”, o której zupełnie nic z naszej perspektywy powiedzieć nie można.

*Der Wille zur Macht* — wola ku mocy winna być rozumiana inaczej. Zwrot ten w oryginale wyraża samą dynamikę woli, istotne jest w nim właśnie „zur”, stosowane w języku niemieckim wówczas, gdy chodzi o wyrażenie ruchu od czegoś ku czemuś, w jakimś kierunku: tutaj — od samej tylko woli ku mocy<sup>53</sup>. Złożoną całość drogi od „pół-chcenia” (faza pasywnego, schopenhauerowskiego nihilizmu), poprzez powrót do „chcenia” (powinien się on odbyć przez zabieg bardzo podobny do husserlowskiej redukcji *epoché* — powstrzymanie w tym przypadku wszelkich sądów i zdanie się na czyste reakcje ciała), wreszcie przez postać *Zarathustry*, tego, którego umysł i „chcenie” ciała stopiły się już w jedno: w wolę drogi, której końca wprawdzie nie widać, bo prowadzi ona do wygaśnięcia „człowieka” i przyjścia „ponad-człowieka”, opisuje Nietzsche w *Zarathustrze*. Zaś sam zwrot „wola ku mocy” jest tylko najbardziej skróconą wersją opisu przejścia zarysowanego już w przedmowach *Zarathustry* jako most między zwierzęciem (stadium czystej porcji mocy) a istotą nazwaną symbolicznie *Übermensch*.

Most, lina, przejście, to tylko jeden aspekt, jedno ze znaczeń „woli ku mocy”, to, do którego zmierzać będzie nietzscheański mit. Znaczenie pierwotne, przynajmniej pod względem miejsca w strukturze tego mitu jest inne: „wola ku mocy jest ostatnim factum, do jakiego się przybliżamy”<sup>54</sup>. Ostatnim w tym sensie, że używając do budowy mitu najbardziej przekonującego współczesnych odbiorców narzędzia, jakim jest hipoteza naukowa, Nietzsche starał się użyć hipotezy sięgającej najdalej w naukowy obraz świata, tzn. hipotezy siły. Stosując ją w swoim micie o jedynym słusznym świecie, przekształcił ją i uczłowieczył, nadając sile wymiar ludzki — moc. Należało jeszcze ukazać „faktyczność” mocy, czyli po prostu przystawalność hipotezy o centrach siły, o pulsującym Wszechświecie, do pozostałych hipotez, by otrzymać „obraz świata” w miarę jednolity. „Ostatnie factum”, do jakiego możemy się przybliżać, to naukowa hipoteza, jak na razie dotychczas nie przekroczona, o budowie Wszechświata z „porcji energii”: dalej wyobraźni uczonych albo mowie ludzkiej na jej obecnym etapie rozwoju brak pojęć innych, które mogły-

<sup>53</sup> Por. dotyczące nietzscheańskiego zwrotu „*der Wille zur Macht*” uwagi M. Heideggera, *Nietzsches Wort „Gott ist tot”*, [w:] tenże, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1972.

<sup>54</sup> F. Nietzsche, *GOA*, t. 16, s. 415.

by doprowadzić do odmiennego ukształtowania sensu słowa „świat” — zatem patrząc od strony ludzkiej, jest to „ostatnie factum”, ostatnie pojęcie, do jakiego udało się nam sięgnąć w głąb badając materiał danych zmysłowych i pojęć. I chociaż „rzeczywistość” tłumaczymy dziś sobie jako grę pomiędzy centrami porcji energii, to tego rodzaju formułka niezbyt dobrze nadaje się do zbudowania wizji „świata” jako rzeczywistości ucłowieczonej. Nietzsche przemianował ją więc dla swego mitu na „wołę ku mocy”.

W chwili obecnej sformułowanie „wola ku mocy jest ostatnim factum” — wraz z opisaniem świata, który jest „wołą ku mocy — i niczym poza tym”, na równi z człowiekiem, podobnie jak świat będącym „wołą ku mocy — i niczym poza tym” — łączą się doskonale w jeden sens: rzetelne poznanie, wiodące do uzyskania najszlachetniejszej podstawy dla nowej wizji świata, skłania nas do przyjęcia powszechnego stawania się, bez początku i końca, sensu i celu, dobra i zła, wiecznego i niezmordowanego przepływania porcji energii, skumulowanych wokół swych centrów. Od takich właśnie pojęć jak „stawanie się” i „porcja mocy” zacznie Nietzsche budowę nowego świata według zasady słuszności i sprzyjania życiu.

Jedyny — zdaniem Nietzschego — sens, jaki należałoby nadać wynikom obserwacji danych zmysłowych, winien być taki, że każda porcja mocy zmierza do zwiększenia się: mówiąc po ludzku — jest wola, skierowaną ku wzmoczeniu swej mocy.

Czyż bowiem jest jakiś sens we w-sobie [*im An-sich?!?!?*]? Czyż sens nie jest koniecznie właśnie sensem odniesień i perspektyw? Wszelki sens jest wola ku mocy (wszelkie sensory odniesień pozwalają się w nim rozpuścić)<sup>55</sup>.

Zaś dla człowieka jedynym sensem, jedyną perspektywą będzie tworzenie takiej wizji świata, w której będzie on wzmacniał swoje istotne możliwości aż do przekroczenia własnego, ułomnego człowieczeństwa.

Pojęcie stawania się, świat naszkicowany jako „potwór siły”, wola ku mocy jako podstawowy fakt, ostatnia dostępna ludzkiemu oku perspektywa rozgrywania się przemian wśród centrów porcji mocy — wszystko to stanowi doskonale tworzywo pojęciowe do zarysowania mitu, przekraczającego — jak postaram się pokazać w zakończeniu rozważań o filozofii Fryderyka Nietzschego — wymiar mitu o Dionizosie. Na razie zaś spróbuję ukazać „świat” utkany z tych pojęć jako specyficznie ludzkie doznanie.

„Świat stawania się”, samo zresztą wrażenie, że coś się staje, możliwe jest przy założeniu, że „wszelka siła poruszająca jest wola ku mocy; że nie ma poza tym żadnych sił fizycznych, dynamicznych albo psychicz-

<sup>55</sup> Tenże, *Aus dem Nachlass...*, Schl., t. 3, s. 503.

nych”<sup>56</sup>. Wola ku mocy, ostatnie factum, jest rdzeniem wszelkich ludzkich doznań, ich ostatnią dającą się pomyśleć perspektywą. Tak więc wszystko, co się dzieje, nie jest procesem zmierzającym do zła lub dobra — stawanie się, w którym nic nie ubywa ani nie przybywa, a tylko przegrupowują się centra mocy, jest „niewinne”. Oparty na nim świat staje się „niedewalutowalny; zatem pesymizm filozoficzny należy do rzeczy komicznych”<sup>57</sup>. Świat nietzscheański został więc już u podstaw pomyślany tak, by pesymizm, a zwłaszcza nihilizm nie był nigdy więcej możliwy.

„Dane”, które człowiek odbiera przede wszystkim i najczęściej, podstawowa ludzka realność, to „chcienia” — popędy i namiętności (nawet myślenie, zdaniem Nietzschego, jest wzajemnym odnoszeniem się popędów<sup>58</sup>). Czy tego rodzaju „dane” nie wystarczą, żeby na ich podstawie pokusić się o próbę rozumienia „świata materialnego” — jedności, która ze swojej podstawy rozgałęzia się w procesie organicznego życia i w efekcie doprowadza do zaistnienia ludzkiego świata „chceń”? Czy wola nie wystarczy jako podstawa interpretacyjna do utworzenia konkretnego obrazu świata „danych zmysłowych”?

Zakładamy w końcu [pisze o swojej metodzie Nietzsche], że udałoby się wyjaśnić wszelkie nasze życie popędowe jako ukształtowanie się i rozgałęzienie jednej podstawowej formy woli — mianowicie moim zdaniem woli ku mocy: zakładamy, że można sprowadzić do woli ku mocy wszelkie funkcje organiczne wraz z rozwiązaniem w niej problemu płodzenia i odżywiania — jest to jeden problem — to uzyskałoby się prawo określenia jednoznacznie wszelkich działających sił jako woli ku mocy. Świat oglądany od środka, świat określany i oznaczony z jego „inteligibilnego charakteru” — byłby właśnie „wola ku mocy” i niczym poza tym<sup>59</sup>.

Świat „inteligibilny” — a więc nie „prawda absolutna” o świecie, lecz to, co daje się o nim pomyśleć, dokładniej, w duchu powyższej notatki — świat inteligibilny to całość wzajemnych odniesień naszych podstawowych „danych” zmysłowych, świat naszego życia. Nie tylko zresztą naszego, bowiem i „u zwierzęcia możliwe jest wyprowadzenie wszelkich jego popędów z woli ku mocy; również wszelkie funkcje życia organicznego z tego jednego źródła”<sup>60</sup>.

Właściwie, a zarazem najszerzej rzecz ujmując, wola ku mocy jest po prostu wola życia w dowolnej jego postaci<sup>61</sup>, dionizyjską jednością, z której wszystko się wywodzi i do której wszystko powraca, przebraną

<sup>56</sup> Ibid., s. 750.

<sup>57</sup> Ibid., s. 685.

<sup>58</sup> Ibid., s. 750.

<sup>59</sup> Tenże, *Jenseits von Gut...*, Schl., t. 2, s. 601.

<sup>60</sup> Tenże, *Aus dem Nachlass...*, Schl., t. 3, s. 455.

<sup>61</sup> Por. tenże, *Jenseits von...*, Schl., t. 2, s. 729.

we współczesną formułę<sup>62</sup>. Tego rodzaju powszechna i jedyna zasada daje się rozpisać następująco: „mieć cel, mieć zamiar, w ogóle chcieć, to tyle, co chcieć stać się mocniejszym, chcieć rosnać — a do tego również chcieć środków”<sup>63</sup>. Środki wzmagania, jakich „chce” dla siebie centrum, wola ku mocy, to oczywiście inna „porcja energii”, inne centrum. Opisy nietzscheańskie oddalają się w ten sposób od obrazu świata, do jakiego przywykliśmy: stają się coraz bardziej „okrutne” i „niehumanitarne”, sam świat coraz realniej przypomina w nich dionizyjskiego „potwora siły”. Co możemy mu przeciwstawić? Własną, zorganizowaną i wzmocniczą, człowieczą wolę ku mocy.

Kim jest człowiek w niewinnym świecie stawania się? Rozpatrywany „niewinnie”, jest stającym się centrum porcji mocy i jako taki podlega zasadzie wpływów, wywieranych nań przez okoliczne centra. Rozpatrywany jako centrum, dążące do wzmocnienia własnej porcji mocy, tzn. jako wola ku zwiększeniu mocy, życie, jest „człowiekiem», to jest: szacującym”<sup>64</sup>. Tylko szacując, ma szansę na rzeczywiste skierowanie swych popędów tam, gdzie jego moc mogłaby się powiększyć. Szacowanie rozmaitych źródeł zwiększania własnej mocy, właśnie sama wola ku mocy, przekształca te źródła w „wartości”, w „dobra”: z „chaosu wrażeń” wydobywa te, które zdolne są przyczynić się do jej wzmagania i piętnuje je mianem wartości.

Wartości włożył w rzeczy dopiero człowiek, by się utrzymać — dopiero on stworzył sens rzeczy, pewien ludzki sens! [...] Dopiero przez szacowanie jest wartość: a bez szacowania pusty byłby orzech istnienia<sup>65</sup>.

Szacowanie wartości bardzo rzadko należało do dzieł mądrości ludzkiej: tam, gdzie dążono do „dobra” jako źródła wywyższenia własnego życia, działały zwykle same tylko „prymitywne afekty”, popędy i instynkty, niezauważalne w swoich właściwych poruszeniach, a bardzo realnie kierujące „nas” do wybranego „celu” — do źródła, z którego da się na własną korzyść uszczknąć porcję mocy. Tej instynktownej postaci woli ku mocy nie jesteśmy w stanie dostrzec jako ludzie działający, bowiem ujawnia się poprzez samo działanie, jak to określa Nietzsche — jest nami.

Aby afekty mogły sobie utorować drogę do realizacji, muszą w ludzkim świecie przejść poprzez świadomość, tam zostać „nazwane” i dalej świadomie skierowane do „celu”, gdy tymczasem w świecie pozostałych istot żywych taka wydłużona droga w ogóle nie istnieje, a mimo to „większa część” życia bez świadomości doskonale się odbywa i prosperuje. Po co więc świadomość, skoro najczęściej jest zbędna?

<sup>62</sup> Por. również tenże, *Aus dem Nachlass...*, Schl., t. 3, s. 480.

<sup>63</sup> Ibid., s. 679.

<sup>64</sup> Tenże, *Also sprach...*, Schl., t. 2, s. 323.

<sup>65</sup> Ibid., s. 323.

W *Wiedzy radosnej* Nietzsche stawia przypuszczenie, że świadomość pojawiła się pod naciskiem potrzeby wzajemnego powiadamiania się, i jako taka nie należy do natury człowieka jednostkowego, lecz jest efektem życia w gromadzie. Jako zwierzę najbardziej zagrożone, człowiek potrzebował obrony, pomocy, musiał więc „wiedzieć”, czego potrzebuje i „umieć” przekazać tę „wiedzę” innym. Tak rozumiana świadomość działa jako narzędzie wzmaganania mocy i choć nie ma charakteru indywidualnego, choć świadomie jesteśmy w stanie rozumieć z siebie tylko to, co „uśrednione”, schematyczne, podlegające powszechnej wymianie obserwacji, działa na korzyść jednostki, zapewniając jej dzięki bytowi gromadnemu przynajmniej nieuszczerplenie stanu posiadanej mocy.

Najistotniejszą cechą naszej świadomości jest to,

...że świat, którego moglibyśmy stać się świadomi, jest tylko światem powierzchni i znaków, światem upowszechnionym i spopolitowanym — że wszystko, co staje się świadome, staje się właśnie dlatego płaskie, rozcieńczone, relatywnie głupie, zgeneralizowane, staje się znakiem stada, stadnym znakiem zapamiętywania, że z wszelkim stawianiem się związane jest wielkie, zasadnicze zepsucie, zafalszowanie, spleśnienie i generalizacja. W końcu rosnąca świadomość jest niebezpieczeństwem; i kto żyje pośród świadomych Europejczyków, wie nawet, że jest ona chorobą<sup>66</sup>.

Świadomość „wybierająca” z całego przebiegu życia jedynie te cząstki afektów, na których potrafi wycisnąć piętno przynależności stadnej, w dość krótkim czasie staje się narzędziem na tyle sprawnym, że z powodzeniem zastępuje jednostkom brakujące im naturalne środki obrony. Znaki mowy, w których moja świadomość spleta się ze świadomościami znajdujących je „innych”, stają się w końcu nie tyle narzędziem obrony, co raczej środkiem przemocy, dającym się stosować wobec „innych”, nie znających moich znaków, znaków „mojego” stada. Narzędzie świadomości, określony dialekt lub mowa, staje się środkiem podziału życia na ludzi i nie-ludzi. „Człowiek”, „dobry”, to ten, z którym da się wymienić znak, ten, kto go nie rozumie, nie jest człowiekiem. W taki to sposób pierwotna wola ku wzmagananiu mocy, tworząc sobie narzędzie działania — mowę, została nagle całkowicie podporządkowana swojemu wytworowi: w istocie „świadomej” moc nie wyraża się już inaczej, jak w szacowaniu zhierarchizowanych wartości-znaków. Odkąd działa świadomość, życie człowieka nie kieruje się już samymi tylko popędami, lecz płynie od uświadomionego afektu-pojęcia do celu, oznaczonego w mowie jako „dobro”.

Następnym epokowym zdarzeniem jest stan osłabienia afektów i równoczesnego „rozszerzenia” sfery świadomości, stan, w którym świadomość wytwarza pojęcia „dobra” i „wartości”, nie wywodzące się bezpo-

<sup>66</sup> Ibid., s. 221—222.



średnio z instynktów, lecz z wzajemnych relacji pomiędzy pojęciami, zawartymi w mowie. Stan ten dochodzi do rozkwitu w tzw. moralnym okresie ludzkości<sup>67</sup>, kiedy to wartość działania, jego słowna klasyfikacja nie ma nic wspólnego z jakąkolwiek korzyścią, płynącą z czynu dla samej woli ku mocy, lecz opierać się będzie na stanie świadomości, pojęciach, które jednostka określa swoim „zamiarem”. Niewinność stawania się w takiej sytuacji ustaje, wszelkie postępowanie, nakierowanie woli ku mocy w stronę jej wzmaganania przestaje być w ogóle możliwe, a jedyne źródło mocy mieści się w pojęciach.

Moralność, jako świadome dążenie do wzmaganania mocy stada, grupy, społeczeństwa, dążenie do powszechnej równości, sprawiedliwości, zbaczenia itp. celów, wymaga działań, w których jednostka zmuszona jest podporządkować siebie, swe poglądy, popędy, instynkty, wolę ku wzmagananiu własnego życia „ogólnemu dobru” całości społeczeństwa — wydawać ciągle swój kapitał mocy na stwarzanie molocha wspólnoty, który odtąd dążyć będzie do wzmoczenia mocy, by tym mocniej pozbawiać jednostkę jej indywidualności. Moralność, będąca wytworem świadomego zbiorowego życia, staje się dodatkowym „społecznym” instynktem zanegowania życia indywidualum. „Musi się unicestwić moralność, by uwolnić życie”<sup>68</sup>. Uwolnić oczywiście ku stanowi po tamtej stronie dobra i zła, ku powrotnej niewinności wszelkiego stawania się.

O ile jednak hipoteza o pulsowaniu Wszechświata ma szanse wyprzeć z obiegu teologiczne tłumaczenie jego powstania, to wyparcie, unicestwienie moralności, zwłaszcza jej wersji religijnej, musi napotykać na większe przeszkody. Walka o świat, stojący po tamtej stronie dobra i zła, o niewinność stosunków międzyludzkich rozgrywać się będzie dwutorowo: poprzez prowadzoną wszelkimi sposobami krytykę i ośmieszanie mentalności „świadomego Europejczyka” a z drugiej strony — dla przeciwwagi i zapelnienia miejsca po moralności — przez rozwijanie poglądów pozytywnych. Krytyczną stroną poglądów Nietzschego nie będę się zajmować, zakładając, że są one znane zarówno z bezpośredniej lektury tekstów źródłowych, jak i z opracowań, dostępnych również w literaturze polskiej.

Aby pokazać zasadę unicestwiającego działania pozytywnej filozofii Nietzschego na zastaną formę moralności, posłużę się schematem chrześcijańskiego „wiecznego odchodzenia”, opisanym w *Antychryście*:

Jeśli się przełoży punkt ciężkości życia nie w życie, lecz w „Tamtą stronę” — w nic — to odjęto się życiu w ogóle punkt ciężkości. Wielkie kłamstwo o nieśmiertelności osobowej, druzgoczące każdy rozum, każdą naturę w instynkcie —

<sup>67</sup> Por. tenże, *Jenseits von...*, Schl., t. 2, s. 596—598.

<sup>68</sup> Por. tenże, *Aus dem Nachlass...*, Schl., t. 3, s. 887.

wszystko, co w instynkcie jest dobroczynne, popierające życie, gwarantujące przyszłość, teraz wzbudza nieufność. Tak żyć, żeby już więcej nie było sensu żyć, to stało się teraz „sensem” życia<sup>69</sup>.

Do takiej oto zastanej „praktyki życiowej” stosuje się filozofowanie młotem, odbywające się przez przewartościowanie wszystkich wartości tak długo, aż przyniesie efekt w postaci odwróconego platonizmu.

Chrześcijański mit, wkładający sens w istnienie „po Tamtej stronie”, w „zaświatach”, musi uzyskać przeciwwagę w micie nietzscheańskim, w którym jedyny sens, jaki może być godny człowieka, to zmierzanie ku przekroczeniu siebie — ale po tej stronie, w życiu takim, jakie jest.

Czym jednak zapełnić miejsce, pozostawione przez moralność? Immoralista Nietzsche nie proponuje nikomu, kto dokona dzieła przewartościowania, by pozostał po prostu na poziomie czystego stawania się mocniejszą mocą. Moralność jest dla niego zresztą nie tyle auto-refleksją, projektowaniem siebie według przyjętej z góry zasady, lecz raczej formą bezmyślnego poddawania się presji obyczaju, który nikomu i niczemu praktycznie nie służy, a tylko powoduje „mielenie ludzkości na piasek”.

Kiedy uważnie prześledzimy konsekwencje mitu o niewinności wszelkiego stawania się w świecie, który wiecznie nawraca do powtarzania przeróżnych kombinacji swoich centrów mocy, przekonamy się, że zasada tego świata, obejmująca i nas swym zasięgiem, sprowadza się do „konieczności”, do ścisłego rozrachunku mocy. Nie jest to jednocześnie determinizm, bowiem same kombinacje mogą układać się w niezliczone warianty; świat ten, jak pamiętamy, nie jest mechanizmem ani organizmem, lecz Całością, z której nic nie ubywa, ani nie przybywa. Jeżeli całość ta pulsuje w nieskończonym czasie — a pulsowanie dotyczy określonej ilości centrów mocy, to oczywiście kombinacje te będą wiecznie nawracać w tej samej postaci. Wniosek ten jest niezwykle istotny dla wszelkiego kształtowania jakichkolwiek zasad, wyznaczających działanie jednostki. Skoro bowiem wszystko nawraca, a taka jest ostatnia, „najbardziej naukowa” hipoteza, tak wyraża się ogólna treść mitu o świecie wiecznego stawania się, to

...to, co teraz czynię lub czego zaniecham, jest dla wszelkiego nadchodzącego tak ważne, jak największe wydarzenie przeszłości: w tej potwornej perspektywie działania wszelkie działania są równie wielkie i małe<sup>70</sup>.

Jest to według określenia Nietzschego „najniebezpieczniejszy punkt widzenia”, a zarazem najprostsza konsekwencja, jaka wynikła z naukowo wyjaśnianego stawania się w świecie. Na czym polega niebezpieczeństwo?

<sup>69</sup> Tenze, *Der Antichrist*, Schl., t. 2, s. 1205.

<sup>70</sup> Tenze, *Die fröhliche Wissenschaft*, Schl., t. 2, s. 153.

Otóż wystarczy „rzetelnie” zaakceptować tę naukową hipotezę, by runął cały gmach teorii społecznych, moralnych, antropologicznych, słowem — wszystko, co składało się dotąd na kulturowe oblicze wieku XIX. Przyjęcie jej samej zmusza również do przyjęcia wszystkich jej konsekwencji, tzn. zanegowania istnienia dobra i zła, prawdy i fałszu, postępu, ideału społecznej równości itp. Pozostajemy jedynie my, centra woli ku mocy, skazani na wieczną rozgrywkę i przemieszczanie się porcji sił, bez sensu i celu, zamiarów i powodów — na całą wieczność. Świat traci z takiego „najniebezpieczniejszego punktu widzenia” jakiegokolwiek szanse możliwości stania się światem dla człowieka. Niebezpieczeństwo takiego ujęcia jest przeogromne: to już nie tylko pasywny, ale totalny nihilizm, przeciwko któremu trudno znaleźć broń.

Wszystko idzie, wszystko przychodzi znów; wiecznie toczy się koło bytu. Wszystko umiera, wszystko rozkwita znów, wiecznie biegnie ręk bytu.

Wszystko rozpada się, wszystko zostaje na nowo zespolone; wiecznie buduje się równy sobie dom bytu. Wszystko dzieli się, wszystko wita się znowu; wiecznie pozostaje sobie wierny pierścień bytu.

W każdym mgnieniu zaczyna się byt; wokół każdego „tu” toczy się kula „tam”. Środek jest idealnie wszędzie. Krzywa jest ścieżka wieczności<sup>71</sup>.

Środek jest dokładnie wszędzie (*überall*) — środkiem jest każde centrum, każda postać woli ku mocy, skazana na nieskończone rozpadanie się i nieskończone łączenie się znowu, wciągnięta bez reszty w wir świata. Jeśli dodać do tej wizji, w której — jak zakłada Nietzsche — uczestniczymy bez wyboru wszyscy — odwrócenie platonizmu, tzn. świadomą rezygnację z wiary chrześcijańsko-platońskiej w istnienie czegoś poza owym „stawaniem się”, oraz skutki przewartościowania wszelkich wyższych wartości, jeśli zrezygnować również z ostatniej iluzji, z przypuszczenia, że w tego rodzaju rzeczywistości można realizować założone jako cele ideały społeczne albo przynajmniej stosować w praktyce regułę chrześcijańskiego miłosierdzia — to w pełni zobaczymy obraz działań nietzscheańskiej metody — „świat, taki jaki jest, bez sensu i celu, bez początku i końca”: czyste, niewinne i wieczne stawanie się.

## DIE UNSCHULDIGE WELT DES EWIGEN WERDENS

### Zusammenfassung

Der Artikel stellt einen Versuch dar, Nietzsches Weltmythos „Jenseits von Gut und Böse” zu rekonstruieren. Dieser Mythos diente dem Autor des „Zarathustra” als Stoff und Grundlage seiner Philosophie und der Lehre von der ewigen Wiederkunft.

<sup>71</sup> Tenże, *Also sprach...*, Schl., t. 2, s. 463.

Die Autorin versucht, den wissenschaftlichen Bereich und den Wert des Positiven im Nietzscheanismus, mit Hintansetzung (soweit es möglich war) der in der polnischen Literatur bestehenden kritischen Bearbeitungen dieser Philosophie, zu bestimmen.

Die Probleme des Nihilismus, der Werte, der Umbildung des Platonismus und das sog. „Philosophieren mittels Hammer“ treten im vorliegenden Text nur insofern auf, als sie für die Deutung der Grundlagen, auf den die „unschuldige Welt des ewigen Werdens“ sich stützen sollte, unentbehrlich sind, denn die Autorin hatte sogar keine Absicht, diese Probleme gänzlich und ausführlich zu behandeln.

Demgegenüber enthält der Artikel Erwägungen über „erkenntnistheoretische“ Probleme in der Philosophie von Friedrich Nietzsche. Indem die Autorin diese Fragen in Nietzsches spezifischen Mythos-Optik darstellt, rekonstruiert sie die wichtigsten Elemente, die als Unterbau für die Lehre von der ewigen Wiederkunft dienen.

Der präsentierte Text gehört zur umfangreicheren Arbeit, die der Gegenüberstellung von Nietzsches „Zeitphilosophie“ mit Heideggers „wesentlichem Denken“ gewidmet ist.