

Henryk Benisz

Fenomen życia w filozofii Fryderyka Nietzschego

Nowa Krytyka 9, 41-61

1998

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Henryk Benisz

Akademia Wychowania Fizycznego

Warszawa

Fenomen życia w filozofii Fryderyka Nietzschego

Filozofię Fryderyka Nietzschego można bez wątpienia określić mianem filozofii życia. Już od pierwszych opublikowanych prac Nietzsche jawi się bowiem jako myśliciel zafascynowany złożonością fenomenu życia. Notatki z ostatniego okresu jego twórczości jeszcze bardziej świadczą o tym, że w niemal wszystkich dziedzinach działalności człowieka widział on przejawiającą się w różnym stopniu i pod różnymi postaciami moc samego życia. Również i styl jego filozofowania, tak odmienny od chłodnych i swoiście „beznamiętnych” analiz, prowadzonych przez wielu „miłośników mądrości”, zdaje się potwierdzać istnienie jakiegoś tajemniczego oddziaływania życia...

Nie kusząc się wcale o dokonanie wyczerpującej systematyzacji powyższego problemu, warto jednak podjąć próbę chociaż pobieżnego przybliżenia tych aspektów fenomenu życia, które sam Nietzsche uznawał chyba za najważniejsze.

Życie jako żywiolowe transformacje

Czymś najbardziej podstawowym, charakterystycznym dla wszystkich żyjących istot, jest uczestniczenie w niekończącym się procesie przemian. Życie bowiem nie jest ukonstytuowane na kształt jakiejś stabilnej struktury, ale stanowi autokreatywną tkankę, podlegającą nieustannym transformacjom. Nie można wyróżnić w nim żadnych trwałych form, które potrafiłyby oprzeć się zachodzącemu procesowi. Nie można także odnaleźć w nim jakichś prawidłowości, pozwalających przewidzieć kierunek dokonujących się przemian. Tym bardziej, nie można doszukać się w nim przyczyny, dla której przemiany te zachodzą, ani celu, ku któremu one zmierzają. Tak więc życie jest ze swej istoty zmienne i nieprzewidywalne. Konkluzja ta powinna, zdaniem Nietzschego, zakończyć czas „panowania pojęcia celu”¹ w naszym myśleniu o rzeczywistości. Odtąd myślenie, a zwłaszcza myślenie filozoficzne, nie jest już skazane na posługiwanie się pojęciowym odpowiednikiem rzekomych celów. Odrzucenie tradycyjnego sposobu rozumienia życia okazuje się być szczególnym momentem przełomowym. Jest to „największy punkt zwrotny w filozofii”, dzięki któremu „utraciły wartość wszystkie dotychczasowe tendencje”². Musimy wreszcie wyzbyć się teleologicznej percepcji życia i zaprzestać dopatrywania się celowości w otaczającym nas świecie. „Kiedyś we *wszystkich* zdarzeniach widziano cele, wszystko, co działo się, było czynem”, ale teraz następuje powrót do żywiolowości życia, nie liczącego się z żadnymi prawami i ograniczeniami. Byliśmy przyzwyczajeni do mówienia życiu, jakim być powinno, ale to „nasze najstarsze przyzwyczajenie”³ przestało mieć znaczenie.

W nieustannie dokonującym się życiu nie ma miejsca na powtarzalność zdarzeń i działań. Każde jednostkowe działanie różni się od wszelkich form dziania się. Wszystko, co pojawia się w życiu,

¹ KSA 10, 307 (*Nachlaß*: 7 [209]). Wszystkie cytaty tekstów F. Nietzschego pochodzą z krytycznego wydania dzieł pod red. G. Colli i M. Montinari: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Berlin–New York 1988.

² KSA 9, 263 (*Nachlaß*: 6 [250]).

³ KSA 12, 102 (*Nachlaß*: 2 [83]).

jest czymś nowym i specyficznym dla określonej chwili. „Nie ma, ani nie może być takich samych działań”, ponieważ życie kryje w sobie niewyczerpane bogactwo możliwości różnorodnego dziania się. Stąd też wszystko, co choć na krótką chwilę uaktualniło się, „zostało zrealizowane w całkiem szczególny i niepowtarzalny sposób”⁴. Nie mamy bezpośredniego wglądu w żadne zaistniałe zdarzenie. Rzeczywiste uwarunkowania działania zawsze pozostają dla nas niejasne. Nie jesteśmy w stanie ich przejrzeć, a tym bardziej zrozumieć. Dotyczy to w szczególny sposób działań, które dokonują się za naszym pośrednictwem. Bez względu na to, co sami na ich temat sądzą, „motywy naszego działania leżą w ciemności”. Odwołanie się do jakiegoś motywu z nadzieją, że to on wywołał określone działanie, nie zda się na nic, gdyż „to, co *wyda się* nam być motywem, nie wystarczyłoby, aby poruszyć jednym palcem”⁵.

Ani przyczyna, ani cel nie mają żadnego wpływu na przebieg zdarzeń. Również żadne działanie nie jest poprzedzone przez jakieś wyobrażenie jego rezultatu, które mogłoby uaktywniać nasze działanie. Tylko wydaje nam się, że przed każdym działaniem pojawia się w naszej świadomości odpowiedni motyw, który powoduje, że rozpoczynamy działać w taki, a nie inny sposób. Faktycznie jednak „działanie *nigdy nie jest spowodowane przez jakiś cel*”⁶, ani też „działań człowieka nie da się absolutnie *wyjaśnić* z ich *motywów*”⁷. Wprawdzie Nietzsche waha się, czy nie mogłyby istnieć jakieś wyjątki od tej zasady, ale wydaje mu się to mało prawdopodobne. Mówi, że być może „w pracach, jedzeniu itd.” pojawia się coś na kształt celu, ale jest to tylko koniec określonej czynności. Myśląc o niej jako o pewnej całości, za pomocą celu „łączymy dwa końce razem”. Kolejno łącząc z sobą poszczególne końce nie dochodzimy jednak do żadnego uchwytne go celu, ale stajemy przed nierozwiązywalnym, błędnym kołem. Pojawia się przed nami ogromna ilość rzekomych celów, które, warunkując się wzajemnie,

⁴ KSA 3, 563 (*Die fröhliche Wissenschaft* 335).

⁵ KSA 9, 191 (*Nachlaß*: 5 [44]).

⁶ KSA 12, 247 (*Nachlaß*: 7 [1]).

⁷ KSA 10, 359 (*Nachlaß*: 9 [48]).

przestają cokolwiek wyjaśniać. Dlatego Nietzsche kategorycznie stwierdza, że jednak „nie ma *żadnego celu*. *Mylimy się*”⁸.

Wprawdzie nigdy nie wiadomo dokładnie, jakiego rezultatu można spodziewać się po wykonaniu określonego działania, jednak rezultat taki wiąże się zawsze z samą osobą działającą. Okazuje się, że „nasze działania *przeformowują nas*”. Zwłaszcza zaś te działania, które najczęściej realizujemy, stają się w końcu „*jak mocna skorupa [festes Gehäuse] wokół nas*”, kształtująca nas na wzór tych działań. W pewien sposób wszystko, co czynimy, staje się tym samym, czym jesteśmy. Można więc powiedzieć, że „nasze czyny są naszym bytem”¹⁰. Nie potrafimy jednak wpłynąć na przebieg tego procesu stawania się. Nawet gdybyśmy bardzo chcieli, nie stworzymy niczego, co byłoby celowe. Nie zorganizujemy też działania w taki sposób, aby w tworzeniu skoncentrować się na jednym celu. Nietzsche powtarza, iż „*jest faktem, że nieustannie tworzy się coś absolutnie nowego*”¹¹. Wiedząc o tym, nie potrafimy jednak tego zmienić. Nie jesteśmy też w stanie zaprzestać wykonywania różnych działań. Do istoty życia należy ruch, więc „wszystko, co żyje, musi się poruszać”. Nieustanny ruch odbywa się „*bez celu*”, bowiem rzeczywisty „*ruch nie jest naśladowaniem celowościowych ruchów, jest to coś innego*”¹². Wydawać by się mogło, że życie pozbawione celów jest bezsensowne, ale Nietzsche uważa zupełnie inaczej i twierdzi, że „*przez cele życie staje się całkiem bezsensowne i nieprawdziwe*”¹³.

Życie jest nie tylko bez-celowe, ale i bez-substancjalne. Nie zawiera ono w sobie żadnej uchwytnej jedności, mającej cechy substancji. Nawet my sami nie jesteśmy jakimiś jednoznaczными jednościami, które można by nazwać podmiotami poznania czy działania. Nietzsche uważa, że podmiotowe „*ja*” jest „*pewną syntezą,*

⁸ KSA 8, 584 (*Nachlaß*: 41 [5]).

⁹ KSA 10, 282 (*Nachlaß*: 7 [120]).

¹⁰ KSA 9, 280 (*Nachlaß*: 6 [324]).

¹¹ KSA 10, 264 (*Nachlaß*: 7 [64]).

¹² KSA 9, 16 (*Nachlaß*: 1 [45]).

¹³ KSA 8, 584 (*Nachlaß*: 41 [5]).

która dokonywana jest przez samo myślenie¹⁴. Inaczej mówiąc, „podmiot: jest to terminologia naszej wiary w *jedność* pomiędzy wszystkimi, różnorodnymi momentami najwyższego poczucia rzeczywistości”. Trzymamy się tej wiary tak mocno, że „imaginujemy w ogóle z jej powodu «prawdę», «rzeczywistość», «substancjalność»”. Nie istnieje żadna obiektywna jedność substancjalna, ponieważ nie istnieje żadna równość pomiędzy jakimikolwiek fragmentami tkanki życia. To my jesteśmy twórcami wyobrażenia o rzekomej jedności pomiędzy zupełnie odmiennymi elementami życia, ponieważ „my stworzyliśmy najpierw «równość» tych stanów”. Dokonane przez nas „zrównanie i uporządkowanie”¹⁵ nie odzwierciedla tego wszystkiego, co dokonuje się w przepastnych obszarach życia.

Nasze myślenie o uporządkowanym świecie rozmija się więc z żywiołowością życia. Ma to miejsce zarówno w potocznym myśleniu o świecie, jak i w myśleniu filozoficznym. Dlatego Nietzsche zadaje fundamentalne pytanie: „Czy cała filozofia nie musi w końcu wydobyć na światło [dienne] swoich założeń, na których spoczywa poruszenie *rozumu*? Naszej wiary *w ja* jako w substancję, jako w jedyną rzeczywistość, według której w ogóle przyznajemy rzeczywistość innym rzeczom?”¹⁶. Dla Nietzschego odpowiedź na to pytanie jest oczywista. Jedynie przyznając się do popełnionego błędu poznawczego, tj. do zafałszowania życia, możemy przekonać się o tym, jak niewiele wiemy na temat świata. Dopiero wtedy okaże się, że „świat, którego możemy być świadomi, jest tylko światem powierzchniowym i światem znaków, uogólnionym, uwspólnionym światem”. Wszystko, co na jego temat mówi nam nasza racjonalna świadomość, jest „płytkie, cienkie, względnie głupie, generalne”. Z takim obrazem świata zawsze związane jest „zepsucie, fałszerstwo, powierzchowność i generalizacja”¹⁷.

¹⁴ KSA 5, 73 (*Jenseits von Gut und Böse* III: *Das religiöse Wesen* 54).

¹⁵ KSA, 12, 465 (*Nachlaß*: 10 [19]).

¹⁶ KSA 12, 317 (*Nachlaß*: 7 [63]).

¹⁷ KSA 3, 593 (*Die fröhliche Wissenschaft* 354).

Życie jako teoretyczny optymizm

Wydawać by się mogło, że tworzony w naszej świadomości obraz świata nie ma nic wspólnego z życiem. Jest to o tyle słuszne, że obraz taki jest zupełnie inny niż życie, tzn. zamiast nieustannej zmienności przedstawia stabilną strukturę. Z drugiej jednak strony, obraz ten powstaje w wyniku konieczności zachowania życia i tworzony jest przez samo życie, występujące pod postacią „teoretycznego optymizmu”. Polega on na tym, że „wiedzy i poznaniu” przypisuje się „siłę uniwersalnego lekarstwa”¹⁸ na egzystencjalne problemy człowieka. Aby człowiek nie zatracił się w bezgranicznych obszarach życia, musi wierzyć w przedstawiany przez naukę, uproszczony obraz świata. Chcąc posiadać świadomość własnej jedności i niezmienności (tj. substancjalności), człowiek musi percypować świat jako równie niezmienną, całościowo spójną strukturę. Tak więc poznanie jest „sądem”, ale sąd ten nie jest wypowiedziany na podstawie prawomocnych przesłanek, lecz jest „wiarą, że coś jest takie a takie”. Wynika stąd, że „słuszność w wierze w poznanie jest zawsze zakładana”, a założenie to Nietzsche nazywa „panującym przesądem”¹⁹.

Łudzimy się, że obraz świata, jakim dysponujemy, odpowiada rzeczywistości. Odpowiada on tylko naszej egzystencjalnej potrzebie widzenia świata w taki właśnie sposób. Nie zajmujemy się więc poznaniem świata w celu odkrycia jego prawdy „w sobie”, lecz w celu „ułożenia i uporządkowania świata, który ma nas nazwać prawdziwymi”²⁰. Tylko z tego powodu jesteśmy zaabsorbowani poznawaniem świata i budowaniem gmachu wiedzy na jego temat. Zupełnie nie zdajemy sobie sprawy, że to życie przymusza nas do tej pracy. Życiu zawdzięczamy, że „na poruszających się fundamentach i równocześnie na płynącej wodzie” potrafimy zbudować „nieskończenie skomplikowaną katedrę pojęć”. Dzięki temu człowiek może uchodzić za „potężnego geniusza budowlanego”²¹, pomimo iż

¹⁸ KSA 1, 100 (*Die Geburt der Tragödie* 15).

¹⁹ KSA 12, 264–265 (*Nachlaß*: 7 [4]).

²⁰ KSA 12, 389 (*Nachlaß*: 9 [97]).

²¹ KSA 1, 882 (*Nachlaß*: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* 1).

de facto życie, pod postacią teoretycznego optymizmu poznawczego, kieruje tą budową.

Jest więc czymś paradoksalnym, że nasz świadomościowy obraz świata, który powstaje jakby z nakazu życia, jest tylko jego „powierzchnową, najgorszą częścią”²². Równie trudno byłoby nam przyjąć, że cała nauka jest wyrazem życiowej potrzeby, a nie bezinteresownym pędem poznawczym. Jednak Nietzsche wyraźnie stwierdza, że nie chodzi o to, aby poznawać, lecz aby „schematyzować”, to znaczy „na chaos nałożyć tyle regularności i form, aby zaspokoiło to nasze praktyczne potrzeby”²³. Tworzenie schematu, będącego ekwiwalentem niedostępnej i przerażającej w swej zmienności otchłani życia, okazuje się być czymś niezbywalnym życiowo. Zwykle nie przychodzi nam nawet na myśl, że zajmujemy się „interpretacją według schematu, którego nie możemy odrzucić”²⁴. Budując pozorny obraz świata, znajdującego się w stanie spoczynku i dającego się rozpoznać oraz przewidzieć w swoim działaniu, usuwamy w cień niepewność i z troską o własne istnienie. Postawieni przed nieskończoną złożonością i wieloaspektowością życia, bylibyśmy bezradni i bezsilni. Chcąc przezwyciężyć niemożność istnienia w bezpośredniości chaosu życia, musimy zatem „redukować kłopotliwą wielość do celowego i poręcznego schematu”²⁵.

Sposób, w jaki posługujemy się dostępnymi nam środkami gromadzenia wiedzy o świecie, związany jest z „aparatem poznawczym”, w jaki jesteśmy wyposażeni przez życie. Jest to „aparat abstrakcji i upraszczania”, za pomocą którego można wyabstrahować z rzeczywistości schematyczny obraz świata. Dokonuje się to poprzez swoiste zawłaszczenie arbitralnie wybranymi fragmentami świata. Dlatego Nietzsche mówi, że aparat poznawczy jest „skierowany nie na poznanie, lecz na *opanowywanie rzeczy*”²⁶. Wyrazem przejęcia kontroli nad niektórymi elementami rzeczywistości są wydawane przez nas sądy. Każdy z nich, orzekając prawdę lub

²² KSA 3, 592 (*Die fröhliche Wissenschaft* 354).

²³ KSA 13, 333 (*Nachlaß*: 14 [152]).

²⁴ KSA 12, 194 (*Nachlaß*: 5 [22]).

²⁵ KSA 13, 336 (*Nachlaß*: 14 [153]).

²⁶ KSA 11, 164 (*Nachlaß*: 26 [61]).

falsz, wypowiada nasz egzystencjalny stosunek do świata. Prawdziwe jest to, co jest nam życiowo potrzebne, natomiast fałszywe jest to, co jest dla nas zbędne. Nietzsche przeprowadza dekonstrukcję takiego orzekania. Zauważa, że sąd „«to jest fałszywe» znaczy pierwotnie «nie wierzę w to»; jeszcze subtelniej patrząc «nie czuję nic do tego, nie robię sobie nic z tego»²⁷.

Podobnie ma się rzecz z orzekaniem prawdziwości. Tutaj również dochodzi do głosu nasza wiara w coś, a właściwie nasz emocjonalno-wolitywny związek z tym czymś. Dlatego prawda, którą przypisujemy światu, nie jest prawdą tego świata, ale właściwie nie-prawdą o nim. Z pewnym wyrachowaniem, dyktowanym przez życie, świadomie mylimy się co do świata. Tak więc „prawda jest rodzajem pomyłki”²⁸, a wszystkie rezultaty poznania są „niezaprzeczalnymi pomyłkami człowieka”²⁹. Czym jednak jest w istocie prawda świata? Wydaje się, że jedyną prawdą jest konstytutywna zmienność i nieokreśloność, wymykająca się naszym możliwościom wyobrażeniowym. Pełne uświadomienie sobie tej prawdy mogłoby prowadzić do destrukcji naszej jednostkowej egzystencji. Nietzsche mówi, że „prawda jest szpetna [*häßlich*]”, ponieważ sama myśl o ewentualności zagubienia się w chaosie dokonujących się przemian budzi trwogę, a nawet odrazę. Uciekamy od takiej prawdy, ponieważ czujemy, że „nie jest możliwe żyć z prawdą”³⁰. Nie potrafimy jej zaakceptować ani nawet całkowicie zrozumieć, dlatego jesteśmy wobec niej bezradni. W rezultacie wydaje się nam, że takie „pojęcie «prawda» jest absurdalne [*widersinnig*]”³¹.

Nie godząc się z prawdą świata, jednocześnie zgadzamy się na istnienie „tymczasowych prawd”³², pozwalających konstruować uproszczony obraz świata. Takie prawdy służą życiu i potwierdzają naszą egzystencję. Są one wręcz niezbędne, ponieważ „gdyby nasz intelekt nie miał jakichś stałych form, to nie można by żyć”. Należy

²⁷ KSA 11, 507 (*Nachlaß*: 34 [255]).

²⁸ KSA 11, 506 (*Nachlaß*: 34 [253]).

²⁹ KSA 3, 518 (*Die fröhliche Wissenschaft* 265).

³⁰ KSA 13, 500 (*Nachlaß*: 16 [40]).

³¹ KSA 13, 303 (*Nachlaß*: 14 [122]).

³² KSA 11, 132–133 (*Nachlaß*: 25 [449]).

jednak zdać sobie dobrze sprawę z tego, że rzekome prawdy są tylko prawdami logiki i funkcjonują w naszym myśleniu o logicznie zbudowanym świecie. Nie mówią one nic o rzeczywistej „prawdziwości wszystkich logicznych faktów”³³. Nietzsche zauważa, że całe dzieje teoretycznego poznania przypominają przeglądanie się w lustrze. Bez względu na to, w jaki sposób na to lustro patrzymy, i tak nigdy nie umiemy niczego w nim dojrzeć: „Próbujemy obserwować lustro «w sobie», to odkrywamy w końcu «nic», jako rzeczy na nim. Chcemy te rzeczy uchwycić, to dochodzimy znowu do «nic», jako do lustra. Są to najbardziej ogólne dzieje poznania”³⁴.

Z tego, co dotąd powiedzieliśmy wynika, że nie potrafimy dokonać wglądu w rzeczywistość zmienności życia. To samo życie broni nas przed zgubnymi konsekwencjami niesfornego targnięcia się na życie. Jednocześnie jednak, w jakiś pozapoznawczy sposób bezpośrednio uczestniczymy w nieustającym procesie dokonujących się przemian. Nietzsche mówi nawet, że „całe życie byłoby możliwe bez równoczesnego przeglądania się w lustrze, jak też teraz faktycznie przeważająca część tego życia rozgrywa się w nas bez odzwierciedlania się”³⁵. Z tego powodu Nietzsche buntuje się przeciwko teoretycznemu optymizmowi i w swej filozofii zaczyna odwoływać się do innych aspektów fenomenu życia. Nie jest to więc z jego strony bunt przeciwko życiu jako takiemu, ale odważny sprzeciw wobec nazbyt uproszczonego rozumienia tego niezwykle złożonego fenomenu.

Życie jako wola mocy

Teoretyczny optymizm opanował nie tylko nasze potoczne myślenie, ale z czasem przerodził się w filozofię. Nietzsche uważa, że od Platona datuje się traktowanie tegoż optymizmu jako swoście obowiązującej wykładni naszego rozumienia świata. Tak więc uproszczony, schematyczny świat przesłonił sobą rzeczywistość żywiolowo kłębiącego się życia. Inaczej mówiąc, pozorny świat stał

³³ KSA 11, 435 (*Nachlaß*: 34 [46]).

³⁴ KSA 3, 202–203 (*Morgenröthe* 243).

³⁵ KSA 3, 590 (*Die fröhliche Wissenschaft* 354).

się dla nas światem rzeczywistym. W tej sytuacji Nietzsche piętnuje postawę filozofów, przyczyniających się do utwierdzenia takiego zafałszowania. Mówi, że znajdują się oni na „pozycji spalonej” wobec życia i dystansuje się od ich filozoficznych koncepcji „negujących świat, wrogich życiu, niedowierzających zmysłom”. Równocześnie jednak dostrzega rzeczywiste, egzystencjalne uwarunkowania, które do tego doprowadziły. Zdaje sobie sprawę z tego, że przez dłuższy czas „filozofia na ziemi w ogóle nie byłaby możliwa bez ascetycznej otoczki i odzienia, bez ascetycznego, błędnego rozumienia siebie”. Ascetyczne było w niej wyrzeczenie się głębszego wnिकnięcia w bezmiar zmienności życia i zadowolenie się trwaniem jakby na powierzchni życia. Ta „pozycja spalona filozofów”, której dopiero Nietzsche się przeciwstawił, „utrzymywana była aż do ostatnich czasów”³⁶.

Z powyższej perspektywy cały dotychczasowy sposób filozofowania rozumiał się z życiem, a nawet był wrogi życiu. Nietzsche mówi, że „historia filozofii jest tajemną wściekłością wobec założeń życia, wobec życiowych odczuć wartości, wobec opowiedzenia się za życiem”³⁷. Nowy, zdecydowanie „antropocentrycznie i biologicznie” zorientowany kierunek filozoficznego badania życia, jest czymś zupełnie odmiennym od dawnego ascetyzmu. Teraz, odkrywając głębsze pokłady życia, człowiek „rośnie w swej mocy”³⁸. Nowym terminem filozoficznym staje się więc „wola mocy”, wyrażająca dążność człowieka do życia pełnią mocy życia. Poznający człowiek nie czerpie jej jednak sam z siebie, ale to pełnia życia dochodzi w nim do głosu i staje się niemalże nim samym.

Powyższy termin, przez długi czas błędnie rozumiany i ideologicznie nadużywany przez wielce wątpliwych, duchowych spadkobierców Nietzschego, ma swe źródła już w filozofii Schopenhauera³⁹. O ile jednak Schopenhauerowska wolna wola była jedy-

³⁶ KSA, 5, 360 (*Zur Genealogie der Moral* III: *Was bedeuten asketische Ideale?* 10).

³⁷ KSA 13, 318–319 (*Nachlaß*: 14 [134]).

³⁸ KSA 13, 302 (*Nachlaß*: 14 [122]).

³⁹ U Schopenhauera pojęcie „wola” rozumiane jest jako „uniwersalna, podstawowa istota wszystkich zjawisk” (A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zürich 1977, t. II/1, s. 372). Schopenhauer mówi o „wolnej woli”, która posiada cechę

nie wolą życia, to Nietzscheańska wola nie chce życia jako takiego, ale dąży do pełni mocy życia. W tej kwestii Nietzsche nie był, niestety, całkowicie konsekwentny. Z jednej strony twierdził, że dotychczasowe rozumienie woli jest „bezpodstawnym uogólnieniem”, a nawet, że „tej woli *zupełnie nie ma*”, bowiem wyabstrahowano z niej jej zasadniczą treść. Rzekomo „ma to miejsce w najwyższym stopniu u *Schopenhauera*” i w rezultacie „jest to zwykłe, puste słowo, co on nazywa «wolą»”. Z drugiej strony przyznawał jednak, że słowo to zawiera jeszcze określoną treść, tyle że jemu chodzi mniej o „wolę życia”, a więcej o „wolę mocy”. W jego rozumieniu zaś, „życie jest po prostu *szczególnym przypadkiem woli mocy*”. Dlatego też „jest czymś arbitralnym twierdzić, że wszystko dąży do tego, aby przejść w formę woli mocy”⁴⁰. Z innych tekstów wynika jednak, że Nietzsche sytuował swoją „wolę mocy” w obrębie życia i pozostawał nieustannym orędownikiem tego nieskończonego złożonego fenomenu. Pozostałmy więc przy tej wersji rozumienia jego poglądów.

Rezultatem działania woli mocy są przede wszystkim obrazy świata, jakimi dysponujemy. Nawet najprostsze z nich powstają, jak Nietzsche to określa, dzięki „szczególnej mocy ducha”⁴¹. Powoduje ona, że potrafimy przypisać jakimś fragmentom rzeczywistości cechę identyczności czy równości. „*Wola równości jest wolą mocy*”, co oznacza tutaj, że moc przejawia się w nagromadzeniu identycznych elementów, tzn. jakby w odzyskiwaniu ich z obszaru zmienności życia. Moc ma w tym wypadku wyraźnie ilościowy charakter, ponieważ woli mocy zależy na tym, aby zaistniało „tak dużo równego, jak to tylko jest możliwe”. Dopiero w następstwie działania tej woli pojawia się w nas „wiara, że coś jest takie a takie”, którą wypowiadamy w postaci „*sądu*”⁴² na temat rzeczywistości.

hipotetycznej wolności w sferze egzystencji, a podlega powszechnemu determinizmowi w sferze akcji: „Każda istota na świecie jest z jednej strony zjawiskiem i zostaje koniecznie określona przez prawa zjawiska, z drugiej strony jest sama w sobie wola, i to po prostu wolną wolą, gdyż wszelka konieczność powstaje jedynie przez formy, które w całości przynależą do zjawiska” (s. 374).

⁴⁰ KSA 13, 301 (*Nachlaß*: 14 [121]).

⁴¹ KSA 11, 504 (*Nachlaß*: 34 [248]).

⁴² KSA 12, 106 (*Nachlaß*: 2 [90]).

Wiemy już, że nie jesteśmy w stanie poznać świata w ścisłym tego słowa znaczeniu. Każde poznanie jest wyrazem teoretycznego optymizmu i zasada się na fundamentalnym kłamstwie na temat rzeczywistości. Tak więc, „poznanie «w sobie» w stawaniu się jest niemożliwe”. Od razu jednak nasuwa się Nietzscheańskie pytanie: „Jak zatem jest możliwe poznanie?” Odpowiedź brzmi: „Jako błąd o sobie samym, jako wola mocy, jako wola złudzenia”⁴³. Niebawem dowiemy się, że najwyższy rodzaj poznania dostępny jest dionizyjskim artystom. Teraz wystarczy tylko nadmienić, że znajdując się w stanie pobudzenia estetycznego, potrafią oni „przemieniać rzeczy”. Dlaczego tak ważna jest ta przemiana? Dlatego, że poznający człowiek chce swoją wolą wywołać pewien oddźwięk w rzeczywistości. Chce on, aby rzeczy „odzwierciedlały jego moc”, aby „stały się odbiciem jego doskonałości”⁴⁴. Artysta taki kocha życie, gdyż „kochający jest więcej wart, jest mocniejszy”⁴⁵. Mając głębsze zakorzenienie w życiu, „smakuje on siebie jako moc, smakuje kłamstwo jako swoją moc”⁴⁶.

Udział w mocy życia nie jest tylko domeną artystów. Posiadają go, aczkolwiek w różnym stopniu, wszyscy ludzie, a nawet niższe formy życia. Każdy biologiczny organizm przejawia wolę mocy lub też, mówiąc jeszcze precyzyjniej, „wszystkie organiczne funkcje można by sprowadzić do woli mocy”. Nietzsche dopowiada, że można by w ten sposób „stworzyć sobie prawo do jednoznacznego określenia *wszelkiej* działającej siły jako: *wola mocy*”. Z tego zaś wynika, że „świat widziany od wewnątrz, świat określony i opisany ze względu na jego «inteligibilny charakter» – byłby on właśnie «wola mocy» i niczym prócz tego”⁴⁷. Nie jest to przypadkowo wypowiedziane stwierdzenie. Gdzie indziej Nietzsche mówi to samo jeszcze dobitniej: „*Ten świat jest wola mocy – i niczym więcej!*”⁴⁸. Moc nie musi być w nim w jakiś szczególny sposób kierowana

⁴³ KSA 12, 313 (*Nachlaß*: 7 [54]).

⁴⁴ KSA 6, 117 (*Götzen-Dämmerung: Streifzüge eines Unzeitgemässen* 9).

⁴⁵ KSA 13, 299 (*Nachlaß*: 14 [120]).

⁴⁶ KSA 13, 521 (*Nachlaß*: 17 [3]).

⁴⁷ KSA 5, 55 (*Jenseits von Gut und Böse II: Der freie Geist* 36).

⁴⁸ KSA 11, 611 (*Nachlaß*: 38 [12]).

i uporządkowywana. Działa ona według sobie tylko znanych zasad. W kategoriach estetycznych oznacza to, że świat jest „zabawą sił i fal siłowych”⁴⁹. Tak czy inaczej, w życiu (a jeszcze lepiej: życiu) zawsze chodzi o przyrost siły, o jej gromadzenie. Nietzsche uznaje „wolę akumulacji siły za specyficzną dla fenomenu życia”. Dla niego „*chcieć-stawać się-silniejszym przez każde centrum mocy jest jedyną realnością*”⁵⁰. Aby nie było żadnych niejasności, tę samą myśl notuje po raz drugi: „*Życie jako najbardziej znana nam forma bytu jest specyficznie wolą akumulacji siły [...], dąży do maksymalnego poczucia mocy, jest esencjalnie dążeniem do wzrostu mocy*”⁵¹.

Nietzschego fascynuje moc, będąca źródłem wszystkiego, co istnieje. Widzi, że żywiołowość życia świadczy o jakiejś potężnej sile, której nie sposób ujarzmić. Nie wywołuje to w nim obaw, ale, wręcz przeciwnie, napawa optymizmem. Cieszy się on z tego, że „*życie w gruncie rzeczy, pomimo wszelkiej zmiany zjawisk, jest niezniszczalnie mocne i pełne radości*”⁵². Patrząc z tej perspektywy na życie, nie jest ważne, co się w nim zrodzi. Ważne jest natomiast to, aby moc mogła wzrastać i aby wola mocy nie wyczerpywała się. Mówiąc bowiem słowami Nietzschego, „*życie samo nie jest żadnym środkiem do czegoś; jest ono po prostu formą wzrastania mocy*”⁵³.

Życie jako perspektywiczny pozór

Człowiek czerpiący energię (z) samego życia, staje się silny jego mocą. Potrafi jakby stanąć ponad obszarem zmienności i nieokreśloności, i oceniać życie z różnych perspektyw. Każda wizja świata, każdy jego obraz w szczególny sposób interpretuje rzeczywistość. Umiejętność odwzorowywania świata w wielu formach powoduje, że człowiek staje się bardziej zżyty z życiem i ufny względem tego niezgłębionego żywiołu. Na takiej zażyłości najbardziej zależy jednak samemu życiu. Jest ono nawet ukierunkowane na to, aby

⁴⁹ KSA 11, 610 (*Nachlaß*: 38 [12]).

⁵⁰ KSA 13, 261 (*Nachlaß*: 14 [81]).

⁵¹ KSA 13, 262 (*Nachlaß*: 14 [82]).

⁵² KSA 1, 56 (*Die Geburt der Tragödie* 7).

⁵³ KSA 13, 486 (*Nachlaß*: 16 [12]).

w żyjącego człowieka „wlewać zaufanie”. Jest to „olbrzymie zadanie” i człowiek musi zostać odpowiednio uposażony, aby powyższe zadanie mogło zostać wykonane. Nie wystarczy dokonać niewielkich modyfikacji jego ukonstytuowania. Aby sprostać zadaniu życia, „człowiek musi już z natury być kłamcą”. Nie chodzi tu jednak o zwykły brak prawdomówności. Kłamstwo na rzecz życia jest twórczą interpretacją, dlatego jeszcze bardziej niż zwykłym kłamcą, człowiek musi stać się „artystą”. Dopiero artystyczne kłamstwo uwalnia człowieka od zatrważającej prawdy świata, od nieustannego lęku przed zatraceniem się w wiecznym procesie zachodzących przemian. Interpretacja świata polega na tworzeniu jego pozornych obrazów. Należą do nich „metafizyka, moralność, religia, nauka”. Nie są to rzeczywiste odwzorowania świata zmienności, ale „wytwory” działającej w człowieku „woli sztuki, kłamstwa, ucieczki przed «prawdą», negacji «prawdy»”. Wyszczególnione przez Nietzschego dyscypliny wiedzy nie są więc wyrazicielkami prawdy o świecie, lecz „są tylko różnymi formami kłamstwa”. Nie należy ich jednak za to potępiać, bowiem „z ich pomocą *wierzy się w życie*”⁵⁴.

W celu zachowania własnej egzystencji, człowiek musi uprzednio uporać się z prawdą świata. Jedynym sposobem, który pozwala to osiągnąć, jest kłamstwo. Stąd też „*potrzebujemy kłamstwa, aby zwyciężyć tę realność, tę «prawdę», to znaczy, aby żyć...*” Nawet sam Nietzsche jest pod wielkim wrażeniem swego odkrycia. Z pewnym patosem stwierdza: „To, że kłamstwo jest potrzebne aby żyć, należy do straszliwego i ciemnego charakteru *Dasein*”⁵⁵. Z istoty tak rozumianego kłamstwa wynika jednak, że wyraża ono naszą wolę bycia zaangażowanymi w sprawę sposobu istnienia świata. Wydawać by się przy tym mogło, że „świat, który nas obchodzi, jest tylko pozorny, jest nierzeczywisty”. Tymczasem rzeczywistość lub nierzeczywistość jest dopiero rezultatem egzystencjalnego zaangażowania człowieka. Nietzsche mówi, że „pojęcie «rzeczywiście, prawdziwie mieć», wyprowadziliśmy dopiero z pojęcia «obchodzi nas»”. Rozumie on to w ten sposób, że „im bardziej coś dotyka

⁵⁴ KSA 13, 193 (*Nachlaß*: 11 [415]).

⁵⁵ KSA 13, 193 (*Nachlaß*: 11 [415]).

naszych interesów, tym bardziej wierzymy w «realność» rzeczy lub istoty». Najwyższym interesem człowieka jest potwierdzenie własnego istnienia w tworzonej przez siebie interpretacji świata. Rzeczywiste istnienie świata jest więc ściśle związane z poczuciem istnienia przez człowieka. Ze zwięzłej definicji, podanej przez Nietzschego, dowiadujemy się, że „egzystuję» znaczy: czuję się w nim jako egzystujący⁵⁶.

Powyższa konkluzja wywołuje niemałe zaskoczenie. Przyzwyczajeni jesteśmy bowiem do innego sposobu orzekania rzeczywistego istnienia. Tutaj jednak pozór zlewa się z realnością i znikają dzielące je różnice ontyczne. Nietzsche ujmuje to w następujący sposób: „Nie stawiam «pozoru» jako przeciwieństwa do «realności», ale odwrotnie, uznaję pozór za realność, która sprzeciwia się przemianie w wymagowany «świat prawdy» [*Wahrheits-Welt*]⁵⁷. Czym jest dla niego ów świat prawdy? Wydaje się, że jest on wytworem niezachwianej pewności człowieka, błędnie przekonanego o tym, że obraz świata, jakim dysponuje, jest tym jedynym, rzeczywistym światem. Tymczasem nie ma żadnego jedynego świata, gdyż świat jest każdorazowo na nowo kreowany przez interpretującego człowieka. Nie istnieje zaś jakaś bardziej lub mniej uprawniona interpretacja. Wszystkie one są w tej samej mierze dozwolone i wszystkie są rezultatem pewnej fundamentalnej niemożności wyrażenia poza-logicznej prawdy zmienności życia. Dlatego można powiedzieć, że w pewnym sensie „całe życie opiera się na pomyłce⁵⁸.

Pomyłka człowieka i powstający przez nią pozór świata mają perspektywiczny charakter. Ujmują one w jakimś momencie czasowym całość istnienia świata z tym wszystkim, co już w nim było, i z tym, co dopiero się w nim pojawi. Nietzsche zdobywa się na wyznanie: „Kiedy chciałem mieć *ochotę na prawdę, wymyśliłem kłamstwo i pozór* – bliskie i dalekie, przeszłe i przyszłe, perspektywiczne⁵⁹. Perspektywiczne poznanie świata jest czymś

⁵⁶ KSA 12, 191–192 (*Nachlaß*: 5 [19]).

⁵⁷ KSA 11, 654 (*Nachlaß*: 40 [53]).

⁵⁸ KSA 11, 285 (*Nachlaß*: 27 [38]).

⁵⁹ KSA 10, 216 (*Nachlaß*: 5 [1]).

zupełnie innym niż tradycyjnie rozumiane poznanie. Nie szuka się w nim jakiegoś świata „w sobie”, ale wykreśla się wszystkie możliwe perspektywy, w których dopiero świat może zaistnieć jako „dla nas”. W ten sposób Nietzsche ratuje słowo „poznanie” przed całkowitą utratą znaczenia. Odtąd jednak świat jest poznawalny w rozumieniu: „wytłumaczalny” i „nie ma on żadnego sensu poza sobą, lecz niezliczone sensory «perspektywizm»”⁶⁰. Każda z interpretacji tworzy niezbędny dla jednostkowych egzystencji „perspektywiczny pozór”. Za każdym razem jest to taka postać świata, jaką aktualnie jesteśmy w stanie zrozumieć i zaakceptować. Przy tym jest mało istotne, na ile ona faktycznie odpowiada temu, co skrywa się pod nią w obszarze zmienności życia. Istotne jest tylko to, że potrzebujemy akurat takiej interpretacji. Tak więc „pochodzenie” perspektywicznego pozoru tkwi jakoś w nas, gdyż „potrzebny jest nam ciasny, skrócony, uproszczony świat”⁶¹.

Pozór świata powstaje za pośrednictwem zmysłów i popędowości. W perspektywicznym interpretowaniu przestaje bowiem liczyć się racjonalne poznanie, a dochodzi do głosu zmysłowe zawłaszczanie rzeczywistością. Sprawa przetrwania okazuje się być bardziej kwestią zmysłowego działania, a mniej teoretycznego zrozumienia. W zmysłowości rodzi się potrzeba, „aby świat zinterpretować”. Za sposób zaspokajania jej odpowiedzialne są „nasze popędy i ich za i przeciw”. Popędy nie są jednak w swym działaniu zgodne z sobą, gdyż przejawia się w nich bezpośrednio działanie samego życia. Tak więc „każdy popęd jest rodzajem żądz panowania, każdy ma swoją perspektywę, którą chciałby narzucić jako normę wszystkim pozostałym popędom”⁶². Działanie zmysłowości dochodzi do szczytu w artystycznym tworzeniu świata przez prawdziwych artystów. Nie są oni bowiem przywiązani do tradycyjnych wyobrażeń na temat świata i potrafią uwolnić się od panujących stereotypów racjonalnego poznania. Artysta, który jest stymulowany żywiołowością życia, „wyżej ceni pozór niż realność”. Pozór nie jest jednak dla niego czymś innym niż rzeczywistość, „«pozór» oznacza realność jeszcze

⁶⁰ KSA 12, 315 (*Nachlaß*: 7 [60]).

⁶¹ KSA 12, 354 (*Nachlaß*: 9 [41]).

⁶² KSA 12, 315 (*Nachlaß*: 7 [60]).

raz, tylko po pewnym wyborze, wzmocnieniu, korekcie⁶³. Artysta taki jest mistrzem kłamstwa, umiejącym uwydatnić to, co życie chce w danej chwili ukazać jako dominujące w swym bezgranicznym obszarze. Równocześnie jednak, powstająca w akcie twórczym „perspektywiczna iluzja” wyznacza połączenia pomiędzy wszystkimi elementami rzeczywistości, jakie pojawiają się przed artystą. Kreowana w sferze zmysłowości artystyczna wizja nie jest więc jakąś bezkształtną masą estetycznych wrażeń, ale „pozorną jednością, w której, jak w linii horyzontalnej, wszystko się łączy”⁶⁴.

Życie jako artystyczne tworzenie

Jak wiadomo, Nietzsche w swoich rozważaniach estetycznych nawiązywał do dwóch greckich bogów: Apolla i Dionizosa. Bardzo skrótowo mówiąc, pierwszy z nich symbolizuje uporządkowanie, harmonię i rodzaj marzycielskiego zapomnienia. Drugi natomiast wyraża beładną i nieokiełznaną pełnię żywiołowości życia. Apollo bliższy jest zatem teoretycznemu optymizmowi (schematyczne widzenie świata), Dionizos zaś perspektywicznemu tworzeniu pozoru (interpretowanie świata). Ważniejszy dla Nietzschego jest oczywiście Dionizos z jego pełnym wigoru i mocy kreatywnym podejściem do rzeczywistości. Staje się on kimś w rodzaju boga życia i zarazem boga artystycznej twórczości. Obie funkcje Dionizosa spełniane są jednocześnie, a właściwie, są nawet tym samym. Poprzez Dionizosa bowiem, jak też później poprzez dionizyjskich artystów, życie objawia siebie jako artystyczne tworzenie. Warunkiem umożliwiającym pojawienie się prawdziwej sztuki życia jest tzw. rausz⁶⁵. Dzięki niemu „cały system afektywny jest pobudzony i podwyższony” i artysta znajdujący się w tym stanie „rozładowuje za jednym razem wszystkie swoje środki wyrazu i równocześnie wyrzuca siłę przedstawiania, imitowania, transfigurowania, przemieniania”⁶⁶.

⁶³ KSA 6, 79 (*Götzen-Dämmerung: Die „Vernunft“ in der Philosophie* 6).

⁶⁴ KSA 12, 106 (*Nachlaß*: 2 [91]).

⁶⁵ Używam tego terminu jako odpowiednika niemieckiego *Rausch*. Wydaje mi się bowiem, że polskie *upojenie* nie odzwierciedla w pełni kryjącej się w nim treści.

⁶⁶ KSA 6, 117 (*Götzen-Dämmerung: Streifzüge eines Unzeitgemässen* 10).

Sztuka jest więc „funkcją organiczną”, mającą związek z „instynktem życia”. W poszukiwaniu czegoś nowego i nieznanego, artysta w stanie rauszu „rozprawia się z realnością”⁶⁷ jako z tym, co usiłuje zatrzymać go w jednym miejscu. Dochodzi w nim do „subtelnego pobudzenia ciała”⁶⁸, a następnie doświadczania „kipiącej pełni cielesnego wigoru”⁶⁹. Aby jakoś się rozładować i „uwolnić od wewnętrznego napięcia”⁷⁰, spowodowanego podwyższeniem stopnia odczuwania życia, artysta poszukuje dogodnego środka ekspresji. Inaczej mówiąc, odbiera on działające na siebie artystyczne bodźce i czuje wewnętrzną potrzebę dzielenia się z innymi ludźmi wszystkim tym, co się w nim samym dzieje. Wypowiadając siebie, ukazuje również innym „wyższe momenty życia [*Höhen-Momente des Lebens*]”⁷¹. Usiłuje więc dochodzące do niego bodźce „odgadywać i przedstawiać”⁷² w jak najdoskonalszy i najpełniejszy sposób. Artysta jest w pewnym sensie przymuszony do tego, aby „mówić z siebie za pomocą stu środków językowych”⁷³. W stanie estetycznym trzeba posługiwać się wszelkimi możliwymi językami artystycznymi w celu osiągnięcia optymalnej komunikacji z innymi. Odbywa się to spontanicznie, bowiem „stan estetyczny ma przebogactwo *środków komunikacji* [*Mitteilungsmitteln*], równocześnie z ekstremalną *wrażliwością* na bodźce i znaki”⁷⁴.

W artystycznym rauszu następuje „wysubtelnienie organu postrzegania” oraz „poszerzenie spojrzenia na większe ilości i odległości”⁷⁵. Właśnie w tym stanie możliwe jest osiągnięcie artystycznej wizji całości świata. Dokonuje się to poprzez pokonanie odległości dzielącej najmniejsze fragmenty świata od największych. Artystyczny rausz wydobywa człowieka z chaosu nieokreśloności i łagodnie ujmuje świat w jego pełni konfiguracji i kolorytu. Rausz

⁶⁷ KSA 13, 299 (*Nachlaß*: 14 [120]).

⁶⁸ KSA 13, 296 (*Nachlaß*: 14 [119]).

⁶⁹ KSA 12, 393 (*Nachlaß*: 9 [102]).

⁷⁰ KSA 13, 356 (*Nachlaß*: 14 [170]).

⁷¹ KSA 13, 294 (*Nachlaß*: 14 [117]).

⁷² KSA 13, 357 (*Nachlaß*: 14 [170]).

⁷³ KSA 13, 356 (*Nachlaß*: 14 [170]).

⁷⁴ KSA 13, 296 (*Nachlaß*: 14 [119]).

⁷⁵ KSA 13, 294 (*Nachlaß*: 14 [117]).

dysponuje więc pewną „siłą transfiguracji”⁷⁶. Za jej pośrednictwem osiągnięta jest „ekstremalna delikatność i okazałość barwy, wyrazistość linii, niuanse tonu”⁷⁷. Artysta pozostaje pod wpływem oddziaływania zmysłowego, gdyż uwrażliwiony jest na dochodzące do niego bodźce. Jest także konsekwentny w tym, co dotyczy jego posłannictwa i znajduje się całkowicie „pod panowaniem swojego zadania, swojej woli mistrzostwa”⁷⁸. Nietzsche zauważa jednak, że zmysłowość nie zniewala artysty i nie więzi go w swoim obszarze oddziaływania. Służy ona wyłącznie do wyzwolenia procesu twórczego i do spotęgowania wszystkich potencjalności człowieka. Wprawdzie wydaje się, że w upojeniu działa jedynie zmysłowość, lecz nie jest to zmysłowość działająca na zasadzie bez-myślności. Poprzez rausz ujawnia się „«inteligentna» zmysłowość”⁷⁹.

Artystyczny rausz jest bez wątpienia „stanem wyjątkowym [Ausnahme-Zustand]”. Wywołuje on w człowieku nastrój nadzwyczajnej radości i twórczą satysfakcję. Poprzez swoją zewnętrzną formę, stany rauszu mogą kojarzyć się z jakimiś stanami patologicznymi. Jednak są one tylko „głęboko spokrewnione i zrosnięte ze zjawiskami chorobowymi”⁸⁰. To podobieństwo jest bardzo mylące, ponieważ może wydawać się, że w rauszu chodzi przede wszystkim o spotęgowanie namiętności. Tymczasem zwykle namiętności są tylko „wybrykiem uczucia [Ausschweifung des Gefühls]”⁸¹, w którym nie dochodzi do wyzwolenia się w człowieku mocy twórczych. Można więc powiedzieć, że jest to tylko „trwonienie siły”. Patrząc na problem dionizyjskiej twórczości z tej perspektywy, widać, że „artyści nie są ludźmi wielkiej namiętności”⁸². Prawdziwa sztuka powinna przekroczyć prostą ekspresję siły i uczuć. Jej zadaniem jest przywoływanie mocy życia, a zwłaszcza mocy przejawiającej ból i cierpienie. Te niemalże odwieczne i bar-

⁷⁶ KSA 13, 299 (Nachlaß: 14 [120]).

⁷⁷ KSA 13, 241 (Nachlaß: 14 [47]).

⁷⁸ KSA 13, 600 (Nachlaß: 23 [2]).

⁷⁹ KSA 13, 294 (Nachlaß: 14 [117]).

⁸⁰ KSA 13, 356 (Nachlaß: 14 [170]).

⁸¹ KSA 12, 470 (Nachlaß: 10 [25]).

⁸² KSA 12, 472 (Nachlaß: 10 [33]).

dzo przykre doświadczenia egzystencjalne wymagają usprawiedliwienia. Przynosi je z sobą dopiero dionizyjska sztuka, akceptująca bez zastrzeżeń życie w całej jego rozciągłości. W ten sposób człowiek może pogodzić się ze światem i z samym sobą. Dlatego Nietzsche mówi, że „tylko jako fenomen estetyczny jest *Dasein* i świat na wieki usprawiedliwiony”⁸³.

Twórczość dionizyjska nie chce wyabstrahować z życia jakiegoś artystycznego piękna, ale czyni pięknym całe życie. Jest to więc „najwyższa sztuka w mówieniu życiu Tak”⁸⁴. W ten sposób Nietzsche dochodzi do wniosku, że sztuka posiada metafizyczne znaczenie. Jest ona „najwyższym zadaniem i właściwie metafizyczną czynnością życia”⁸⁵. Nie polega więc tylko na powierzchownym ukazywaniu ulotnego piękna, ale wnika w niezgłębiony obszar życia i wydobywa z niego swoistą kwintesencję piękna. Stąd też sztuka ta jakby nadaje „życiu i postępowaniu największą głębię i znaczenie”⁸⁶. Jednocześnie, dzięki sztuce możliwe staje się zaradzenie problemom poznawczym. To, co niemożliwe było dla teoretycznego poznania rozumu, staje się rzeczywistością dla zaangażowanej twórczości zmysłów. Nietzsche zadaje pytanie: „*Jak powstaje sztuka?*” Od razu na pytanie to odpowiada: „Jako środek uzdrawiający poznanie. Życie jest możliwe tylko dzięki artystycznym *wyobrażeniom [durch künstlerische Wahnbilder]*”⁸⁷.

Cała tradycja filozoficznego myślenia charakteryzowała się dążeniem do osiągnięcia pełni obiektywizmu poznawczego. Nietzsche odrzuca takie nastawienie filozofii. Uważa, że powinna ona dopuścić do głosu artystyczne moce życia. Dopiero wówczas będziemy mogli uzmysłwić sobie pełnię jego oddziaływania. Nie będzie to już dla nas zwykły schemat życia, ale „wywyższone życie [*gesteigertes Leben*]”⁸⁸. W przeciwieństwie bowiem do wielu prób racjo-

⁸³ KSA 1, 47 (*Die Geburt der Tragödie* 5).

⁸⁴ KSA 6, 313 (*Ecce Homo: Die Geburt der Tragödie* 4).

⁸⁵ KSA 1, 24 (*Die Geburt der Tragödie: Vorwort an Richard Wagner*).

⁸⁶ KSA 2, 28 (*Menschliches, Allzumenschliches I: Von den ersten und letzten Dingen* 6).

⁸⁷ KSA 7, 198 (*Nachlaß*: 7 [152]).

⁸⁸ KSA 12, 394 (*Nachlaß*: 9 [102]).

nalnego przedstawienia struktur świata, jedynie sztuka nie ucieka od żywołowości życia, ale nawet broni je przed upraszczającym zobrazowaniem. Dlatego też sztuka jest „jedyną przemyślaną siłą przeciwną [*Gegenkraft*], przeciw wszelkiej woli negowania życia”⁸⁹. Nigdy nie przedstawia ona świata z jednostkowej, arbitralnie wybranej perspektywy, lecz zawsze czyni to z „perspektywicznej optyki życia”⁹⁰. Jest to *de facto* jedyna rzeczywistość artystycznego tworzenia, która włącza artystę (a za jego pośrednictwem także innych ludzi) w obszar nieograniczonych możliwości życia. Nietzsche sytuuje więc poznanie w optyce artysty i sztukę w optyce życia⁹¹, ponieważ artystyczne tworzenie jest formą ukazywania się oraz działania samego życia.

⁸⁹ KSA 13, 225 (*Nachlaß*: 14 [17]).

⁹⁰ KSA 5, 26 (*Jenseits von Gut und Böse I: Von den Vorurtheilen der Philosophen* 11).

⁹¹ KSA 1, 14 (*Die Geburt der Tragödie: Versuch einer Selbstkritik*).